رابطة العالم الإسلامي
المكتب الإسلامي العالمي للاقتصاد والتمويل
INTERNATIONAL ISLAMIC BUREAU FOR ECONOMICS & FINANCE
(مصارف الاقتصاد والتمويل الإسلامي (٦)
مؤسسات الاستثمار والتمويل (١)

قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي

تأليف
الدكتور سامي بن ابراهيم السويلم

دار كنوز إشبيليا
للنشر والتوزيع

رابطة العالم الإسلامي
الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل
INTERNATIONAL ISLAMIC BUREAU FOR ECONOMICS & FIANCE
إصدارات الاقتصاد والتمويل الإسلامي (٦)
دراسات الاستثمار والتمويل (١)

قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي

تأليف
الدكتور سامي بن إبراهيم السويلم

دار كنوز إشبيليا
للنشر والتوزيع

١٤٣٠هـ -- ٢٠٠٩م

مقدمة الهيئة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد.

فإن الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل تأسست وهي تحمل على عاتقها خدمة الفكر الاقتصادي الإسلامي، الذي أسهم بشكل فعّال في حل المشكلات الاقتصادية، ودفع عجلة النهضة العالمية.

ولتحقيق هذا الهدف النبيل اتخذت الهيئة عدّة خطوات عملية، وكان من أهم هذه الخطوات إصدار الأبحاث والدراسات الاقتصادية المتخصصة التي تُعنى بتأسيس رؤية واضحة تجاه قضايا الاقتصاد والتمويل الإسلامي، ونشر الوعي المعرفي في هذا المجال لتحقيق رؤية الهيئة المتمثِّلة في: **"تأصيل النموذج الإسلامي للاقتصاد والتمويل وتفعيل تطبيقاته"**.

وانطلاقاً من هذا المبدأ يسرّ الهيئة أن تقدِّم هذا الإصدار الموسوم بـ **«قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي»**، لمؤلفه فضيلة الشيخ الدكتور/سامي بن إبراهيم السويلم، ويندرج هذا الإصدار ضمن سلسلة الاقتصاد والتمويل الإسلامي.

والله نسأل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وأن يبارك في هذا الإصدار ليحقق الأهداف المنشودة، وأن يجزي بالخير من قام بتأليفه أو أسهم في نشره.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأمين العام

د. عبدالرحمن بن صالح الأطرم

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد.

فقد شرفني فضيلة الدكتور عبد الله العمراني حين طلب إلي، قبل نحو عامين، أن أجمع عدداً من البحوث التي كتبتها في مناسبات متفرقة، لتصدرها الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل على شكل كتاب يكون باكورة إصداراتها العلمية. وكنت أؤمل أن أنهي العمل خلال بضعة أشهر، لكن داء التسويف والمماطلة للأسف أخر إتمام العمل إلى هذا الحين.

وإذ أحمد الله تعالى أن يسر في النهاية هذا الأمر وجعلني ممن ضرب بسهم في أنشطة الهيئة المباركة، فإنه يؤسفني أني أخفقت في تحقيق أمنية الإخوة في توقيت الإصدار. وعزائي أن الهيئة نجحت بحمد الله في إصدار عدد من الرسائل والمطبوعات العلمية النافعة خلال فترة وجيزة من عمرها، فضلاً عن الأنشطة والفعاليات الأخرى الموفقة، ولا أملك إلا أن أدعو الله تعالى للهيئة وللقائمين عليها بالتوفيق والسداد والقبول، عند الله تعالى وعند المؤمنين.

محتويات الكتاب

يتضمن هذا الكتاب بحوثاً كتبت على مدى بضعة عشر عاماً، تتناول قضايا مختلفة تتعلق بالتمويل والاقتصاد الإسلامي.

فالفصل الأول هو بحث: «موقف الشريعة الإسلامية من الدَّين»، ابتدأتُ كتابته في ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م، ونشر بعد عامين في مجلة **بحوث الاقتصاد الإسلامي**، المجلد ٥، العدد ١.

الفصل الثاني هو بحث: «عقد الكالئ بالكالئ: تدليلاً وتعليلاً»، ابتدأت كتابته في ١٤١٧هـ ، ١٩٩٧م، وظل يخضع للتعديل والتنقيح والإضافة والزيادة، إلى عام ١٤٢٢هـ ، ٢٠٠١م.

الفصل الثالث يتضمن بحث: «وقفات في قضية التأمين»، وهو بحث كانت بدايته مقالاً عن التأمين لإحدى المجلات الإسلامية في ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ثم عدت إليه في مناسبات مختلفة حتى عام ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، حيث انتقل بعدها إلى الفضاء الإلكتروني سابحاً بين أرجاء المعمورة ما شاء الله له.

الفصل الرابع هو بحث: «التورق والتورق المنظم: دراسة تأصيلية»، كتبته بناء على طلب أمانة المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة في ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، وقدم في دورة المجمع السابعة عشرة في شوال من نفس العام. وقد ألحقت به قرار المجمع إتماماً للفائدة.

الفصل الخامس هو بحث: «موقف السلف من التورق المنظم»، كتبته بعد انقضاء دورة المجمع، وذلك بعدما تبين أن هناك نصوصاً صريحة عن فقهاء السلف والمذاهب الفقهية في منع التورق المنظم خصوصاً. وقد نشر على موقع الإسلام اليوم في ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

الفصل السادس هو بحث: «المنتج البديل للوديعة لأجل»، وهو يتناول مقلوب التورق أو المرابحة العكسية. وكانت بدايته مذكرة كتبتها في ١٤٢٤هـ،

٢٠٠٤م، ثم خضعت للتطوير والتنقيح والإضافة، إلى حين تقديمها على شكل بحث إلى المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة في ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م. وقد ألحقت به قرار المجمع إتماماً للفائدة.

الفصل السابع هو بحث: «فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي»، ابتدأت كتابته في ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ثم نشر على موقع الإسلام اليوم في ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

وقد اجتهدت في تحرير البحوث وتهذيبها بحسب ما يقتضيه المقام، وإن كنت أبقيت على المضمون كما هو. وكان النصيب الأكبر من المراجعة لبحث الكالئ بالكالئ، فقد أعدت النظر في مباحثه خاصة ما يتعلق بالفرق بين الدين بالدين وبين العقود المشروعة التي تتضمن تأجيل البدلين، كالاستصناع والتوريد والإجارة المضافة، والذي أثار الكثير من الإشكالات. وقد تبين بحمد الله أن تحريم الشريعة الإسلامية للدين بالدين لا ينافي مشروعية هذه العقود، وليست هي استثناء من التحريم أو على خلاف القياس، بل هي جميعاً على وفق القياس الصحيح المحقق لمقاصد التشريع في جواز التعاملات النافعة ومنع التي يترجح ضررها. كما أضفت آخرَ البحث ملحقاً يتضمن أقسام بيع الدين وفق التقسيم الذي تبناه شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو تقسيم نجح في استيعاب أقسام بيع الدين الكثيرة بسهولة ويسر، مع التنبيه على منزع الحكم وحكمته لكل قسم. وأرجو أن يكون في ذلك ما يكمل البحث وينفع القارئ.

سيلاحظ القارئ اختلاف الأسلوب وطريقة العرض والعزو بين فصول الكتاب، لما لا يخفى من اختلاف أوقات كتابتها وصعوبة توحيد مناهجها.

فأرجو أن يتسع صدر القارئ الكريم لذلك، ولا يبخل مع ذلك بأي ملحوظات أو اقتراحات يراها مناسبة.

شكر وتقدير

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أشكر الهيئة العالمية الإسلامية للاقتصاد والتمويل على إتاحة الفرصة لنشر هذه الأبحاث، وأخص بالشكر سعادة أمين الهيئة، فضيلة الدكتور عبد الرحمن بن صالح الأطرم، وفضيلة المدير التنفيذي الدكتور عبد الله بن محمد العمراني. كما أشكر الإخوة طارق محمود وسالم باعفيف على جهودهم في المتابعة والتنسيق. والشكر موصول للزملاء في دار إشبيليا على جهدهم المشكور في الصف والتحرير والإخراج. كما أشكر كل من أسهم من قريب أو بعيد في إتمام هذا العمل وإخراجه إلى النور، وأشكر مقدماً كل من يتكرم بالتصحيح أو التعليق أو الإضافة على فصول الكتاب على العنوان أدناه. وتبقى مسؤولية الخطأ والتقصير على الكاتب وحده، والله المسؤول أن يغفر له ولجميع المسلمين، إنه جواد كريم.

سامي بن إبراهيم السويلم
٢٩ رجب، ١٤٢٩هـ - أول آب، ٢٠٠٨م
ص.ب. ٩٢٠١، جدة ٢١٤١٣
المملكة العربية السعودية
sami@suwailem.net
sami.suwailem@gmail.com

الفصل الأول

موقف الشريعة الإسلامية من الدِّين

ملخص

يهدف هذا البحث إلى بناء تصور شامل للتمويل بالدَين في الشريعة الإسلامية، في ضوء المصالح والمفاسد الخُلُقية والاقتصادية المترتبة عليه، وفي ضوء النصوص النبوية الواردة في هذا الباب، ومن خلال استقراء جملةٍ من الأحكام الشرعية المتصلة بالمعاوضات المالية. وتصل الدراسة إلى أن الشريعة الإسلامية، إجمالاً، لا تشجع على الدَين ولا ترغب فيه، وأن أحد مقاصد التشريع في باب المعاملات هو الحد من التوسع في المديونية.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فهذه الدراسة محاولة لبناء موقف وتصور محدد للتمويل بالدَّين في الاقتصاد الإسلامي. وهي لهذا الغرض تنطلق من ثلاثة أسس: المصالح والمفاسد المترتبة على هذا النمط من التمويل؛ والأحاديث والآثار الواردة في هذا الباب؛ واستقراء جملة من الأحكام الفقهية المتصلة بالمعاوضات المالية.

أهمية البحث

وتنبع أهمية البحث في هذا الموضوع من جهتين:

الأولى: أن الباحث لم يقف على معالجة مباشرة وشاملة لحكم الدين في الشريعة الإسلامية، من المتقدمين أو المعاصرين. ومع اعتراف الباحث بقصور اطلاعه، لكن ذلك يدل إجمالاً على قِلّة الدراسات المعنية بهذا الموضوع. وموقف الشريعة المطهرة من الدَّين ليس مجرد حكمٍ شرعي، كما يتضح من البحث، بل هو مقصد من مقاصد الشريعة التي توجه السلوك الاقتصادي

للمجتمع المسلم. فالحاجة إلى استقراء النصوص والأحكام الشرعية للكشف عن هذا المقصد الشرعي تظهر جلية.

واستكشاف مقصد التشريع تجاه الدَّين يساهم بدوره في معرفة قيمة هذا النمط من التمويل وأهميته مقارنة بعقود التمويل الإسلامية الأخرى. وهذا يندرج ضمن فكرة تقويم عقود التمويل الإسلامية إجمالاً، وترتيبها بحسب قُربها وبُعدها من أصول الشريعة ومقاصدها، وهو عمل لم يُدرس، فيما أعلم، دراسة وافية.

الجهة الثانية: ما تعاني منه كثير من المجتمعات اليوم من استفحال المديونية، العامة والخاصة، الاستهلاكية والاستثمارية، وما يترتب على ذلك من اضطراب أدائها الاقتصادي واستقرارها الاجتماعي. وليس في الأفق، حتى الآن، ما يشير إلى انحسار هذا الاتجاه. بل المؤشرات تدل على عكس ذلك، بالرغم من كثرة التصريحات والوعود بتقليص المديونية. وقد ظهرت للعيان اليوم المساوئ الاقتصادية لهذا الوضع، مع الازدياد المطرد في عدد الدراسات التي تفصل هذه المساوئ من خلال النظرية الاقتصادية الوضعية. في هذه الأجواء تبدو الحاجة إلى التعرف على موقف الشريعة المطهرة من هذه الظاهرة ملحة على المستويين النظري والعملي.

منهج البحث

الفقرة الأولى: تُعَرِّف الدين لغة واصطلاحاً، وتبيِّن المعنى المراد في البحث، وعلاقة المعنى اللغوي بالاصطلاحي.

الفقرة الثانية: تستعرض المصالح والمفاسد المرتبطة بالدَّين.

الفقرة الثالثة: تستعرض الأحاديث النبوية والآثار الواردة في الدين، وتبين وجه الجمع بينها، ومنهج التشريع في هذا الباب.

الفقرة الرابعة: تستقرئ جملة من الأحكام الشرعية، وتبين كيف تدل بمجموعها على قصد الشارع إلى إبراء ذمة المكلف والحد من توسع دائرة الدين.

الفقرة الخامسة: تلقي الضوء على بعض ثمرات الدراسة.

الفقرة الأخيرة: تقدم خلاصة البحث.

شكر وتقدير

أجد لزاماً عليَّ أن أشكر كل من ساهم في تطوير هذا البحث وتفضل بقراءته وإبداء ملاحظاته أثناء مراحل مختلفة من إعداده. وعلى رأسهم فقيه العصر الشيخ مصطفى الزرقاء (رحمه الله وغفر له). كما أشكر أصحاب الفضيلة: د. يعقوب أبا حسين، الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ ود. محمد أنس الزرقاء، الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز سابقاً؛ ود. علي أحمد الندوي، المستشار بمجمع الفقه الإسلامي بجدة.

ولا يغيب عن القارئ أن الآراء المذكورة في البحث آراء الباحث خاصة، وليست ملزمة لأي من الأفاضل المذكورين، كما أنها لا تعبر بالضرورة عن جهة عمل الباحث. فما وافق منها الصواب فمن فضل الله، وما جانبه منها فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله تعالى من كل زلل.

[١] تعريف الدين

قال ابن فارس: «الدال والياء والنون: أصل واحد يرجع إليه فروعه كلّها، وهو جنس من الانقياد والذل. فالدِين: الطاعة، يقال: دان يَدين دِيناً، إذا أصحَبَ وانقاد. وقوم دِين: أي مطيعون منقادون».

قال الشاعر:

وكـــان النـــــــاس إلا نحـــــن دِيـــــــــنا

قال: «فأما قولـه جل ثناؤه: **ما كانَ ليأخذَ أخاه في دين المَلك** [يوسف، ٧٦] فيقال: في طاعته، ويقال: في حكمه. ومنه **مالك يوم الدّين** [الفاتحة، ٤]، أي يوم الحكم. وقال قوم: الحساب والجزاء. وأي ذلك كان فهو أمر يُنقاد لـه. ... ومن هذا الباب: الدَين. يقال: داينتُ فلاناً إذا عاملته دَيناً، إما أخذاً وإما عطاء. قال:

داينـتُ أروى والديـــون تقـــضى فمَطّلَـــتْ بعضـــاً وأدَّتْ بعضـــاً

ويقال: دِنتُ وادّنتُ، إذا أخذتُ بدَين. ... والدَّين من قياس الباب المطرد، لأن فيه كل الذُل والذِل. ولذلك يقولون: الدَّين ذل بالنهار وغمٌّ بالليل»[١].

قال ابن منظور[٢]: « وكل ما ليس بحاضر دَين. والجمع أدْيُن مثل أعيُن، وديون. ... والدائن الذي يستدين، والدائن الذي يُجري الدين. وتَدَيّنَ الرجل إذا استدان؛ وأنشد:

---

(١) معجم مقاييس اللغة، (١/٣١٩-٣٢٠).

(٢) لسان العرب، (١٣/١٦٧، ١٦٨).

تُعيّرني بالدَين قومي وإنما تَدَيّنْتُ في أشياء تُكسِبهم حَمدا»

وأما في الشرع، فقد ذكرت المصادر تعاريف متعددة، لكن ربما كان أشملها والذي اختارته الموسوعة الفقهية هو تعريف ابن نُجيم: «والدَين: لزوم حق الذمة»[١]. فاعتبر الدَين هو اللّزوم. بينما عرّف الجرجاني الدَين بأنه: «هو الحق اللازم في الذمة»[٢]، فاعتبر الدَين هو اللازم. والدين بهذا التعريف يشمل الأموال وغير الأموال، كالنذر والصوم والحج. وبذا جاءت النصوص، كما في الصحيحين أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر. فقال: «**أرأيتِ لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟**» قالت: نعم. قال: «**فدين الله أحق بالقضاء**». وفيهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رجل: يا رسول الله إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: «**أرأيتَ لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟**» قال: نعم. قال: «**فدين الله أحق**»[٣].

لكن قوله ﷺ: «**أرأيت لو كان على أبيك دين**» يدل على أن لفظ «**الدَين**» إذا أطلق انصرف إلى الدين المالي. ولذا كان للدَين استعمال أخص، يقتصر على الأموال، كما عرفه بذلك الجمهور، فالدين حينئذ هو: «ما يثبت في الذمة من مال بسبب يقتضي ثبوته»[٤]. وهذا الأخير هو المراد في هذا البحث.

---

(١) الموسوعة الفقهية، (١٠٢/٢١).

(٢) نقله نزيه حماد في كتابه: «دراسات في أصول المداينات»، (ص١٤).

(٣) انظر: جامع الأصول (٤١٧/٦)، (٤١٩/٣).

(٤) «دراسات في أصول المداينات»، (ص١٦).

العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين

تقدم أن الدين في اللغة تدور معانيه حول الانقياد والذل. ومناسبة ذلك المعنى الاصطلاحي تظهر من وجوه:

منها: أن النبي ﷺ سمى المدين أسيراً، كما في الحديث: «**إن صاحبكم مأسور بدينه**»[١]، وقوله: «**نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه**»، كما سيأتي.

ومنها: أن المدين إذا زادت ديونه الحالة على ماله يُحجر عليه بسؤال الغرماء.

ومنها: أن المدين الغني إذا ماطل في أداء الدين استحق الحبس.

ومنها: أنه يحق للغريم منع المدين من السفر إن خاف فوات حقه.

ومنها: أن النبي ﷺ أجاز للغريم المطالبة بحقه وإن أغلظ على المدين، حين قال: «**دعوه فإن لصاحب الحق مقالاً**»[٢].

ومنها: أن الشرع قدم حق الدائن في مال المدين على غيره، كما في تقديم الدين على الوصية والصدقة والزكاة[٣].

فمجموع ذلك يبين أن الشرع قيد من حرية المدين في جملة من التصرفات والأحوال، وقدم حق الدائن على غيره، وكل ذلك فيه غضاضة للمدين، وإهدار لبعض حقوقه وحرياته، ولا شك أن هذا صورة من صور ذل المدين للدائن. وهذه القيود بطبيعتها تشمل أنواع الدَين المختلفة، لكن يزيد عليها القرض (الحسن) بتحمل مِنّة المقرض، وفي ذلك نوع من الذل يزيد على ما تقدمت الإشارة إليه، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود والنسائي، كما في جامع الأصول (٤/٤٥٢).

(٢) متفق عليه. انظر: جامع الأصول (٤/٤٦٢).

(٣) انظر: الجامع في أحكام القرآن (٣/٤١٧)، المغني (٦/٥٣٦-٥٤٢).

[٢] المصالح والمفاسد المتعلقة بالدين

للدين كما هو معلوم مصالح تبعث الناس على التعامل به، لكن له أيضاً مفاسد يدركها كل من تأمل في أحوال المدينين. وسأتناول كلاً من هذين بإيجاز، تاركاً التفصيل إلى مناسبة لاحقة.

مصالح الدين

[١] الدين في الأصل نوع من المبادلة عبر الزمن. فالمدين يحصل على منفعة عاجلة، لكنه يقدم العِوض آجلاً. والدائن يقدم الدين عاجلاً أملاً في ربح آجل. وفي كثير من الحالات يوجد أفراد أو منشآت لها حاجات حاضرة تحتاج إلى إشباعها، لكنها لا تملك العوض إلا في وقت لاحق. ويوجد كذلك من الناس من لديه مال حاضر، لكن حاجته إليه ليست ملحة، فيقبل أن يدّينه للأول، إما بمعاوضة ائتمانية أو قرض حسن، طمعاً في الربح الآجل في حالة البيع، أو الضمان في حالة القرض. فمتى ما وجد هذان الصنفان، فالفرصة قائمة لنشوء دين يحقق مصلحة ومنفعة لكلا الطرفين، الدائن والمدين، كما يهيئ الفرصة لاستغلال مصادر قد تكون معطلة.

وقد تبرز هذه المنفعة أكثر في هذا العصر، حيث أدى التطور في أدوات الاتصال إلى نشوء فرص التبادل بين أطراف متباعدة مكانياً، يصعب عليها الدفع نقداً في كل مبادلة، فتلجأ هذه الأطراف إلى المداينة لتسهيل التبادل وتدوير عجلة التجارة.

[٢] والدين قد يساعد على تنظيم مدفوعات المدين. فبدلاً من دفع مبلغ معين دفعة واحدة لشراء سلعة، يمكنه أن يشتريها بالتقسيط، فتتوزع تكلفة السلعة على مدى فترة زمنية أطول. وهذا قد يساهم في تسوية مصاريف الوحدة الاقتصادية عبر الزمن. هذه التسوية من شأنها أن تجعل الوحدة أقدر على تنبؤ مصاريفها ومن ثم أقدر على تخطيط نشاطها الاقتصادي، سواء كان استثمارياً أو استهلاكياً.

[٣] والدين يولّد لدى المدين حافزاً لبذل الجهد والمثابرة خشية العجز عن السداد وما يترتب عليه من خسائر مالية ومعنوية. فخطر الإفلاس يعمل بمثابة محفز أو منبه لهمة المدين لكي يجتهد في وفاء دينه، ويتجنب من ثم الإفلاس وما يترتب عليه من تكاليف.

مفاسد الدَّين

كشأن كثير من جوانب الأنشطة البشرية، يصعب تصور الدين مصلحةً محضة. فهناك عدد من المفاسد التي قد تنشأ عنه، وتؤثر على الأفراد وعلى المجتمع، أخلاقياً واقتصادياً. واللافت للنظر أن مفاسد الدين هذه تنشأ عن نفس المصالح المذكورة أعلاه، مع قدر يسير من التوسع والاسترسال.

فمن المفاسد:

[١] ازدياد تفضيل العاجل على الآجل

فالإنسان بطبعه يفضل العاجل على الآجل، كما قال تعالى: **خلق الإنسانُ من عجلٍ** [الأنبياء، ٣٧] وقال: **وكانَ الإنسانُ عجولا** [الإسراء، ١١]. والدَين في حقيقته، كما قدمنا، مبادلة عبر الزمن. فيستمتع

المدين بالدين عاجلاً، ويؤجل السداد إلى المستقبل. وإذ ذاك، فالمرء بطبعه لديه الحافز أن يستدين، ويؤجل تحمل التكلفة إلى المستقبل، على أن يدفع حاضراً. والاستدانة بدورها ترسخ تفضيل العاجل، أو التلهف الزمني، لدى المدين، مما يشجع المدين على التوسع في الاستدانة. كما أن ازدياد تفضيل العاجل يربي لديه النظرة قصيرة المدى. وكلما قوي هذا التفضيل كانت نظرة المرء ذات مدى أقصر. كما يُنمّي الدَين لدى الدائن التفضيل المفرط للسيولة والبعد عن المخاطرة، حتى لو كانت منتجة.

ولذلك تعاني المجتمعات الرأسمالية، التي تعتمد على الدين في غالب شؤونها، من التفضيل المفرط للاستثمارات ذات الربح السريع، والتي يمكن تسييلها بسهولة، وتقل الرغبة في الاستثمارات طويلة الأجل أو منخفضة السيولة. وقد اشتكى عدد من الباحثين من نمو هذه النزعة وتأثيرها السلبي على المشاريع طويلة الأجل، التي غالباً ما تكون ذات مردود أعلى من حيث التطور التقني والنمو الاقتصادي[١]. واستتبع ذلك تدهور التصنيع في هذه الدول، وارتفاع نسبة الأنشطة غير المنتجة، واتجاه رؤوس الأموال إلى المجازفات في المصافق (البورصات) المالية[٢]. أضف إلى ذلك أن ارتفاع معدل التلهف الزمني قد يضعف من استقرار الاقتصاد، ويجعله أكثر عرضة للتقلبات والدورات الاقتصادية[٣].

---

(١) Bygrave and Timmons (1992), pp. 47- 48; Perelman (1996), pp, 161-162, 178; Thurow (1996), pp. 295-303.

(٢) Perelman (1996), pp.171-173; Guttman (1994), pp. 46, 483, ch. 12.

(٣) Scheinkman (1976); Shi and Epstein (1993).

[٢] ضعف المسؤولية الذاتية والتوسع غير المبرر في الإنفاق

فالمدين، بدلاً من أن يشمر عن ساعد الجد ويعمل على رفع مدخراته لكي يؤمن ما يكفيه لمواجهة متطلبات الحياة المختلفة، يلجأ إلى الاستدانة ليلبي هذه المتطلبات. فلا يعود لديه من الحافز على الاعتماد على الذات أو على الادخار كما لو لم يلجأ إلى الاستدانة. ويزيد الأمر سوءاً القيود القانونية والشرعية التي تُفرض على حرية المدين لصالح الدائن، كما أشرنا إلى ذلك عند تعريف الدَين.

ومن أبرز آثار هذا السلوك انخفاض مستوى الادخار، وهي نتيجة طبيعية للمديونية وظاهرة ملموسة لدى المجتمعات المفرطة فيها. وانخفاض الادخار يؤدي إلى نقص في مستوى الاستثمار، وهذا بدوره يقلل من الإنتاج ويزيد من البطالة في المجتمع.

وضعف المسؤولية الذاتية يستتبع تساهل المدين في الإنفاق بدرجة أكبر مما لو كان اعتماده على موارده الذاتية. فتصبح كثير من السلع والكماليات في متناول يده بعد أن كانت خارج دائرة حساباته قبل أن يلجأ إلى الاستدانة. والواقع خير شاهد على ذلك، فكثير من الناس يلجأ لشراء سيارة فاخرة مثلاً بالتقسيط، لم يكن ليشتريها لو كان إنفاقه محدداً بدخله. وبعض المستثمرين قد يلجأ إلى الاقتراض لزيادة حجم استثماراته قصيرة الأجل أملاً في الربح السريع. وهكذا يتوسع الإنفاق، الاستهلاكي والاستثماري، حتى يصعب على المدين أن يعود إلى نمطه السابق.

وهذا التوسع في الإنفاق من شأنه أن يزيد الطلب على السلع والخدمات، وفي ظل ثبات مستوى الاستثمار، متوسط وطويل الأجل، سيؤدي ذلك إلى

ضغط الأسعار نحو الارتفاع. وهكذا ترى أن الإنفاق الممول بالدين قد يؤدي إلى سلسلة من النتائج غير الحميدة على الاقتصاد والمجتمع.

[٣] الميل للمغامرة

على الرغم من أن خطر الإفلاس بدا عاملاً في شحذ همة المدين للعمل، إلا أنه يؤدي أحياناً إلى العكس تماماً. فالمدين يلتزم بسداد قسط ثابت من الدين كل شهر، مثلاً، دون أي اعتبار لما حققه من دخل أو أرباح خلال الفترة نفسها. وطالما كان المدين يحقق دخلاً وأرباحاً أعلى من القسط الثابت، فستسير الأمور على ما يرام. لكن الصورة تبدأ تتغير عندما ينخفض دخل المدين، ويجد أن القسط يكاد يأكل ما تحصل لديه من دخل، ويضيع جهده من ثم هباءً منثوراً . في هذه الحالة يصبح خطر الإفلاس كابوساً مرعباً يتهدد المدين، ويضطره إلى اتخاذ قرارات قصيرة النظر ومنخفضة الجدوى وعالية المخاطرة، ويفقد المدين من ثم الحافز على العمل المثمر[١]، وهو ما يسميه الاقتصاديون «الخطر الأخلاقي»[٢].

[٤] عدم الاستقرار وتفاقم التقلبات الاقتصادية

بجانب ما لخطر الإفلاس من أثر على حوافز المدين، فالإفلاس إن وقع فعلاً سيؤدي إلى مفاسد متعددة، من شأنها أن تزعزع الثقة في الاقتصاد وتضعف من ثباته. فالدَين التزام مستقبلي، والمستقبل مليء بالمفاجآت. ويبرز أثر هذه المفاجآت خاصة في العصر الحاضر، حيث ترابطت الأسواق والاقتصادات عبر العالم، وأصبح ما يحدث في طرف من المعمورة مؤثراً على أطرافها الأخرى.

---

(١) انظر: Bernanke (1989); Perelman (1996), p.169

(٢) "moral hazard"، وانظر: Stiglitz and Weiss (1981).

والإفلاس أو المماطلة من شأنه أن يضعف ثقة المتعاملين في بعضهم، وفي الاقتصاد عموماً. وكلما زاد حجم الدَين ارتفعت احتمالات الإفلاس. كما أن إفلاس منشأة ما قد يجر إلى إفلاس سلسلة متتابعة من المنشآت المتعاملة معها، في ظل تعقد أساليب التمويل المعاصرة واعتماد بعضها على بعض، وهو ما يهدد استقرار الاقتصاد بأكمله. وهذا ما يدفع أعداداً متزايدة من الاقتصاديين الغربيين إلى اعتبار الدَين أهم أسباب «الهشاشة المالية» وعدم الاستقرار الذي تعاني منه كثير من دول العالم الرأسمالي اليوم[١]. وهذا ما دعا أحد كبار الاقتصاديين الأمريكيين المعاصرين، هايمان منسكي، إلى أن يصرح بالقول: «إذا كنا نطمح إلى الأفضل، فمن الضروري إصلاح بناء اقتصادنا بحيث يتسنى تقليل ما يعانيه من الاضطراب وعدم الاستقرار الناتج عن هيكل تمويلي مثقل بالمديونية»[٢].

[٥] سوء توزيع الثروة

وذلك أن الدائن أو المقرِض هدفه استعادة دينه مع ما لـه من الربح، سواءً كان ربوياً أو غير ذلك. والأغنياء بطبيعة الحال أقدر على سداد ديونهم ووفائها من الفقراء. وكلما زادت ثروة المرء قلّت احتمالات عجزه عن السداد، وانخفضت من ثم تكلفة الدين عليه. وتتسابق المصارف عادة في إقراض الموسرين أو الشركات الكبيرة بأقل التكاليف. بينما يجد الفقراء أو

---

(١) انظر على سبيل المثال:

Allais (1992), Bernanke and Gertler (1990), Davis (1992), Dymski et al.(1993), Dymski and Pollin (1994), Fazzari and Papadimitriou (1992), Minsky (1986) and Wolfson (1994).

(٢) ونص عبارته:

"If we are to do better it is necessary to reform our economy so that the instability due to a financial structure heavily weighted with debt is diminished". Minsky (1982), p.57.

الشركات الصغيرة والناشئة صعوبة كبيرة في تمويل احتياجاتهم، نظراً لارتفاع خطر إفلاسهم في نظر المصرف. وليس مرد ذلك إلى جشع المصرف أو قسوة قلوب العاملين فيه، بقدر ما هو بطبيعة الدين ذاته، كما قدمنا. فالدائن هدفه الأول استرداد دينه، والغني أجدر بذلك من الفقير. ولهذا قيل: النقود لا تُقرض إلا لمن لا يحتاجها[١].

وينطبق ذلك على الشركة أو الفرد نفسه. فالشخص الموسر يسهل عليه الاقتراض، لكنه إذا تعرض لأزمة مالية، أو أصيب بجائحة مثلاً، فَستُغلِق المصارف أبوابَها دونه، وهو الذي كانت تتنافس قبلُ على إقراضه. ولذلك شبه بعضهم الدَين بأنه كالمظلة الواقية من المطر، لكنها لا تستعمل إلا حال الصحو!

ولا شك أن هذا النمط من التمويل من شأنه أن يوسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء. كما من شأنه أن يثبط عجلة التنمية، لأن النمو الاقتصادي يعتمد كثيراً على الشركات والمشاريع الصغيرة، ونصيب هذه الشركات من قروض المصارف هزيل للغاية[٢]. كما أن سوء توزيع الثروة قد يساهم في توتر الوضع الاقتصادي وضعف استقراره[٣].

---

(١) انظر: Chapra (1992), pp. 57-58, Mishkin (1992), p. 171.

(٢) للتوسع انظر: Al-Suwailem (1995) ، وراجع عبد الرحمن يسري: «الصناعات الصغيرة في البلدان النامية».

(٣) رافي باترا، «الانفجار الاقتصادي الكبير في التسعينيات»، (١٠١ - ١٠٨).

[٦] تراكم الدين وتضاعفه

وهذه نتيجة طبيعية للمفاسد السابقة. فالمرء أو المنشأة إذا انتقل إلى مستوى إنفاق معين بدأ ينظر إلى مستوى أعلى. فليجأ إلى الاستدانة لتمويل المستوى الجديد. ثم يستدين أخرى ليمول المستوى الذي يليه، وهكذا، حتى يجد نفسه محاصراً بالديون. كما أن نزعة تفضيل العاجل على الآجل، كما بيّنا آنفاً، تشجع المرء على الاستدانة، والاستدانة بدورها تنمي هذا التفضيل وتزيد منه، فيؤدي ذلك من ثم إلى الاسترسال والإفراط في المديونية.

فإذا انضم ضعف روح المسؤولية والاعتماد على الذات إلى التفضيل المفرط للعاجل، فقد تؤدي هذه العوامل النفسية إلى فقدان التحكم في أنماط الإنفاق، ويصبح المدين تبعاً لذلك أسيراً للدَين، لا يستطيع الفكاك منه. وقد شاع هذا الداء في المجتمعات الغربية حتى برزت ظاهرة «الإدمان على الدين»، وأُنشئت جمعيات خاصة لمكافحة هذا الداء[١].

وليس ذلك مقصوراً على الأفراد أو الشركات، بل الدول أيضاً تقع في المشكلة نفسها. فالواقع المشاهد أن الدول التي تمول ميزانياتها بالعجز تعيش مديونية مدمنة. يقول عمر شابرا[٢]: «فالعجز ينطوي أساساً على تأجيل دفع ثمن الخدمات التي استفاد منها الجيل الحالي إلى أجيال المستقبل. ولما كانت أجيال المستقبل، مثل الجيل الحاضر، لا ترغب في تسديد عجز ماض، بل ترغب في تأجيل ولو جزء من عبئها إلى المستقبل، فإن عبء الدين العام يستمر في الارتفاع ارتفاعاً أُسياً».

---

(١) انظر: O'Neill (1995) and Wilson (1992).

(٢) نحو نظام نقدي عادل (ص١٨٥).

أضف إلى ذلك أن التوسع في الإنفاق يؤدي بطبيعة الحال إلى التضخم وارتفاع الأسعار، كما ذكرنا أعلاه. وهذا بدوره يجعل تمويل الاحتياجات للأفراد والمؤسسات من دخولهم الذاتية، إذا كانت ثابتة، أصعب من ذي قبل، فتزداد حاجتهم إلى اللجوء إلى الاستدانة، وتستمر هذه الحلقة في الاتساع مع الوقت حتى لا يمكن التخلص منها. ومن جهة أخرى، فإن تزايد الأسعار يقلل من القيمة الحقيقية للديون، وهذا بدوره مما يسهل ويشجع على مزيد من الاستدانة في المستقبل[١].

خلاصة

ونستطيع من المناقشة السابقة أن نلخص مفاسد الدَين في العناصر التالية:

[١] نمو النزعة إلى تفضيل العاجل، أو التلهف الزمني.

[٢] ضعف روح المسؤولية والاعتماد على الذات.

[٣] وخطر الإفلاس.

وكلٌّ من هذه المفاسد يستتبع آثاراً غير محمودة على الأداء الاقتصادي، تتلخص في انخفاض الادخار والاستثمار، وارتفاع التضخم، والبطالة، وكثرة التقلبات الاقتصادية.

وسنرى فيما يلي كيف جاءت نصوص الشرع موازِنة بين هذه المفاسد وبين مصالح الدين المشار إليه سابقاً.

---

(١) Allais (1992), p. 19; Guttman (1994), pp. 111, 130

[٣] الدين في السنة النبوية

في هذه الفقرة نستعرض عدداً من الأحاديث النبوية الواردة في الدين[١] مشفوعة بأقوال العلماء، أملاً في التعرف على موقف الشريعة الإسلامية من حكم الاستدانة. يلي ذلك بيان وجه الجمع بين أنواع الأحاديث المختلفة في هذا الموضوع، والمنهج العام للتشريع في هذا الباب.

النصوص

وهي أقسام.

القسم الأول:

[١] عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يدعو في الصلاة **«اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرِم»**، فقال له قائل: ما أكثر ما تستعيذ من المغرم؟ فقال: **«إن الرجل إذا غرم حدث فكذب، ووعد فأخلف»**[٢].

قال الحافظ ابن حجر: «قوله: والمغرم أي الدَين. يقال: غرم بكسر الراء أي ادّان». وقال في موضع آخر: «قوله: والمأثم والمغرم والمراد الإثم والغرامة، وهي ما يلزم الشخصَ أداؤه كالدَين»[٣]. وقال العيني[٤]: «وفيه بشاعة الدَين وشدته ... وفيه وجوب الاستعاذة من الدَين لأنه يشين في الدنيا والآخرة».

---

(١) اقتصرتُ على الأحاديث التي حكم عليها علماء الحديث بالصحة، ولم ألتزم ذلك في آثار الصحابة، رضي الله عنهم.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم، والبغوي في شرح السنة (١٩٩/٨)، واللفظ له.

(٣) فتح الباري (٣٧١/٢)، (١٨١/١١).

(٤) عمدة القاري (١٨٧/٥).

وعن أنس ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يكثر أن يقول: **«اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والبخل والجبن، وضَلَع الدَين وغلبة الرجال»**[١].

قال الحافظ في تفسير الضَلَع[٢]: «والمراد منه ثقل الدين وشدته».

[٢] عن أبي قتادة ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيتَ إن قُتلتُ في سبيل الله صابراً محتسباً، مقبلاً غير مدبر، يكفّر الله عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: **«نعم»**. فلما أدبر ناداه رسول الله ﷺ، أو أمَرَ به فنُودي، فقال رسول الله ﷺ: **«كيف قلتَ؟»** فأعاد عليه قوله، فقال النبي ﷺ: **«نعم إلا الدَّين، كذلك قال جبريل»**[٣].

[٣] عن محمد بن جحش رضي الله عنه أنه قال: كنا يوماً جلوساً في موضع الجنائز مع رسول الله ﷺ، فرفع رأسه إلى السماء ثم وضع راحته على جبهته فقال: **«سبحان الله ماذا أنزل الله من التشديد؟»** فسكتنا (وفي نسخة: فبكينا) وفرِقنا، فلما كان الغد سألتُه: يا رسول الله، ما هذا التشديد الذي نزل؟ قال: **«في الدَين، والذي نفسي بيده لو أن رجلاً قُتل في سبيل الله، ثم أُحيي، ثم قتل، ثم أحيي، ثم قتل، وعليه دَين، ما دخل الجنة حتى يُقضى عنه»**[٤].

---

(١) أخرجه البخاري، واللفظ له، وأبو داود والترمذي والنسائي. انظر: جامع الأصول (٣٥١/٤).

(٢) الفتح ط١ (١٧٤/١١).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ ومسلم في الصحيح، والبغوي، وهذا لفظه (شرح السنة ٢٠٠/٨).

(٤) أخرجه النسائي والحاكم وصححه، والبغوي (٢٠١/٨). قال الأرناؤط: إسناده حسن.

[٤] وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: **«نفْسُ المؤمن معلّقةٌ بدَينه حتى يُقضى عنه»**[١].

قال المناوي[٢]: «وفيه حث الإنسان على وفاء دينه قبل موته ليسلم من هذا الوعيد الشديد».

[٥] عن ثوبان ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: **«من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاث دخل الجنة: الكبر والغُلول والدَين»**[٣].

[٦] وعن جابر ﷺ قال: تُوفي رجل فغسلناه وكفّناه وحنّطناه، ثم أتينا به رسول الله ﷺ ليُصلّي عليه، فقلنا: تصلّي عليه؟ فخطا خطوة ثم قال: **«أعليه دَين؟»** قلنا: ديناران، فانصرف، فتحمّلهما أبو قتادة، فأتيناه، فقال أبو قتادة: الديناران عليّ، فقال رسول الله ﷺ: **«قد أوفى الله حق الغريم وبرئ منهما الميت؟»** قال: نعم، فصلّى عليه. ثم قال بعد ذلك بيوم: **«ما فعل الديناران؟»** قلت: إنما مات أمس، قال: فعاد إليه من الغد فقال: قد قضيتُهما. فقال رسول الله ﷺ: **«الآن بردت عليه جلدتُه»**[٤].

---

(١) أخرجه الشافعي، وأحمد، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي. قال البغوي: (٢٠٢/٨): هذا حديث حسن، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح (المسند ٩٦٧٧، ١٠١٥٩، ١٠٦٠٧).

(٢) فيض القدير (٢٨٩/٦).

(٣) أخرجه أحمد والترمذي والنسائي في «الكبرى» وابن ماجه وابن حبان في «صحيحه»، واللفظ له (الإحسان ٤٢٧/١)، قال المحقق: «إسناده صحيح على شرط مسلم».

(٤) رواه أحمد والبزار والحاكم وصححه، وحسّن إسناده المنذري (الترغيب ٦٠٦/٢)، والهيثمي (مجمع الزوائد ٣٩/٣) والألباني (إرواء الغليل ٢٤٨/٥). وامتناعه ﷺ عن الصلاة على من عليه دين كان أول الإسلام. فلما فتحت الفتوح: قال: **«أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فمن توفي من المؤمنين فترك ديناً أو كلاً أو ضَياعاً فعلّي وإليّ، ومن ترك مالاً فلورثته»**، أخرجاه، انظر: جامع الأصول (٤٦٦/٤).

قال الحافظ ابن حجر: «وفي هذا الحديث إشعار بصعوبة أمر الدين، وأنه لا ينبغي تحمله إلا من ضرورة»[١]. وقال الشوكاني: «والحكمة في ترك النبي صلّى الله عليه وآله وسلم الصلاة على من عليه دَين تحريض الناس على قضاء الديون في حياتهم والتوصل إلى البراءة لئلا تفوتهم صلاة النبي صلّى الله عليه وآله وسلم»[٢].

[٧] عن أبي هريرة ﷺ قال: قال أبو القاسم: **«لو كان أحد عندي ذهباً لسرني أن أنفقه في سبيل الله وأن لا يأتي عليه ثلاثة وعندي منه دينار ولا درهم، إلا شئ أرصده في دَين يكون عليّ»**[٣].

قال الحافظ[٤]: «وفي الحديث أيضاً الحث على وفاء الديون وأداء الأمانات»، واستنبط منه الشيخ أحمد شاكر: «حرص رسول الله ﷺ على أداء ما يكون عليه من دَين»[٥].

[٨] وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول لأصحابه: **«لا تخيفوا أنفسكم»** أو قال: **«الأنفس»**، قالوا: يا رسول الله وما نخيف أنفسنا؟ قال: **«الدَين»**[٦].

---

(١) الفتح (٤/٥٤٧).

(٢) نيل الأوطار (٥/٢٦٩).

(٣) رواه أحمد، واللفظ له (المسند ٧٤٧٨)، والبخاري.

(٤) الفتح (١١/٢٧٥).

(٥) المسند (١٣/٣٤٠).

(٦) أخرجه أحمد، واللفظ له (الفتح الرباني ١٥/٨٦)، والبخاري في الأدب المفرد، والبيهقي، وأبو يعلى، والطبراني. قال الهيثمي: رواه أحمد بإسنادين رجال أحدهما ثقات (الفتح الرباني ١٥/٨٧)، وصححه الألباني (صحيح الجامع ٧٢٥٩).

هذا نص صريح في النهي عن الدين، وأقل ما يدل عليه النهي الكراهة[١].

[٩] وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: اشترى رسول الله ﷺ من عِير تَبيعاً وليس عنده ثمنُه، فأُربحَ فيه فباعه، فتصدق بالربح على أرامِل بني عبد المطلب، وقال: **«لا أشتري بعدها شيئاً إلا وعندي ثمنه»**[٢].

بَوّب أبو داود والبيهقي لهذا الحديث: «التشديد في الدَّين».

[١٠] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «إياكم والدَّين، فإنه أوله همٌّ وآخره حرب»[٣].

---

(١) راجع: «التمهيد في أصول الفقه» لأبي الخطاب الكلوذاني، (٣٦٣/١)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٨٣/٣).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٠٩/١٤ بذل المجهود)، واللفظ له، وأحمد، والحاكم (٢٤/٢)، وصححه، وقال الذهبي: صحيح، والبيهقي (٣٥٦/٥). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١١٠/٤): رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات. وقال أحمد شاكر في شرح المسند (٣٤٩/٣): إسناده صحيح. ولكن ضعّف إسناده الأرناؤوط في تحقيق المسند (٧/٤)، وذكره الألباني في ضعيف الجامع. وقوله: «فأُربح فيه» يظهر، إن صح الحديث والله أعلم، أن البائع حبس التبيع على الثمن، فباعه عليه السلام بربح قبل قبضه، ولذلك تصدق بالربح.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٧٥/٤ بشرح الزرقاني)، وابن أبي شيبة (٢١٩/٧)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٧٣/١١)، والدار قطني في العلل (١٤٧/٢–١٤٨)، والتخليص الحبير (٤٠/٣–٤١)، وسبب الحديث، كما في الموطأ: «أن رجلاً من جُهَينة كان يَسبق الحاجّ، فيَشتري الرواحِل فيُغلِي بها، ثم يُسرع السير فيَسبقُ الحاج. فأفلَسَ، فرُفِع أمرُه إلى عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه فقال: أما بعد أيها الناس، فإن الأُسْيفع، أُسَيفع جهينة، رَضي من دِينه أن يُقال: سَبَق الحاج، ألا وإنه قد ادَّان مُعرِضاً، فأصبح قد رِينَ به. فمن كان عليه دَين فليأتِنا بالغداةِ نَقسِم مالَه فيما بينهم. وإياكم والدَّين، فإن أوله همّ وآخره حَرب». وانظر: «أوجز المسالك»، (٣٧٣/١٢)، في شرح القصة.

قال الإمام السرخسي[١]: «ونِعمَ ما قال، فإن الدَّين سببُ العداوة، خصوصاً في زماننا، فيؤدي إلى إهلاك النفوس ويكون سبباً لهلاك المال، خصوصاً مداينة المفاليس. والحرب هو الهلاك».

[١١] وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «يا حُمران اتق الله ولا تمت وعليك دَيْنٌ، فيؤخذ من حسناتك، لا دينار ولا درهم»[٢].

[١٢] وعن معاذ ﷺ قال: «الدَّين شَين الدِّين»[٣].

قال الإمام القرطبي[٤]: «قال علماؤنا: وإنما كان شيناً ومذلة لما فيه من شغل القلب والبال، والهم اللازم في قضائه، والتذلل للغريم عند لقائه، وتحمل منته بالتأخير إلى حين أوانه، وربما يَعد من نفسه القضاء فيخلف، أو يحدث الغريم بسببه فيكذب أو يحلف فيحنث، إلى غير ذلك. ولهذا كان عليه السلام يتعوذ من المأثم والمغرم، وهو الدين ... وأيضاً فربما قد مات ولم يقض فيرتهن به، كما قال عليه السلام: «نسمة المؤمن مرتهنة في قبره بدينه حتى يقضى عنه». وكل هذه الأسباب مشائن في الدِين تذهب جماله وتنقص كماله، والله أعلم».

---

(١) المبسوط (٢٠/٨٨).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (المصنف ٣/٧٥). وانظر: موسوعة فقه ابن عمر (ص٣٤١).

(٣) رواه الإمام أحمد في «الزهد»، ونقله الألباني في «الضعيفة» (٤٧٢)، وقال: «إسناده صحيح» (١/٦٨٥)، ولم أجده في «الزهد» المطبوع. وروي الحديث مرفوعاً ولا يصح.

(٤) الجامع في أحكام القرآن (٣/٤١٧). وانظر ما تقدم حول العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للدَّين، (ص١٩).

[١٣] عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: «لا همّ إلا همّ الدَّين، ولا وجع إلا وجع العين»[١].

[١٤] وعن عمار بن سعد أنه لما حضرت الوفاة عقبة بن نافع القرشي ﷺ قال لبنيه: «أوصيكم بثلاث: لا تكتبوا الحديث عن رسول الله ﷺ إلا من ثقة؛ ولا تَدّانوا وإن لبستم العَباء؛ ولا يكتب أحدكم شعراً ليشتغل قلبه عن القرآن»[٢].

[١٥] وعن معاوية ﷺ قال: «رِقّ الحُر الدَّين»[٣].

القسم الثاني:

[١٦] عن محمد بن علي قال: كانت عائشة رضي الله عنها تداين، فقيل لها ما لكِ والدَّين؟ قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«ما من عبد كانت له نية في أداء دينه إلا كان له من الله عز وجل عون»**، فأنا ألتمس ذلك العون[٤].

[١٧] عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة أن ميمونة زوج النبي ﷺ استدانت. فقيل لها تستدينين وليس عندك وفاء؟ قالت: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من أخذ ديناً وهو يريد أن يؤديه أعانه الله عز وجل»**[٥].

---

(١) رواه الديباجي في فوائده، وذكره الألباني في «الضعيفة» (٧٤٦).

(٢) رواه الخطيب في «الكفاية» (ص ٧٢–٧٣)، وعزاه الحافظ في الإصابة (٣/٨٠) لابن منده.

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٤/٤٠٤).

(٤) أخرجه أحمد، واللفظ له (الفتح الرباني ١٥/٩٤) والطبراني في الأوسط. قال الهيثمي: «رجال أحمد رجال الصحيح إلا أن محمد بن علي بن الحسين لم يسمع عن عائشة».

(٥) أخرجه النسائي، واللفظ له، وابن ماجه، وأحمد، وابن حبان، وغيرهم. قال الألباني (الصحيحة: ١٠٢٩): «وبالجملة فالحديث صحيح بمجموع الطرق». وصححه الأرناؤوط (الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان رقم ٥٠٤١).

[١٨] وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»**[(١)].

[١٩] وعن عبد الله بن جعفر قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله مع الدائن حتى يقضى دينه، ما لم يكن فيما يكره الله»**. قال: وكان عبدالله بن جعفر يقول لخازنه: «اذهب فخذ لي بدين، فإني أكره أن أبيت ليلة إلا والله معي بعدما سمعت من رسول الله ﷺ»[(٢)].

القسم الثالث:

[٢٠] عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل ورهنه درعه[(٣)].

[٢١] وعن أبي رافع رضي الله عنه قال: استسلف رسول الله ﷺ بَكراً، فجاءته إبل الصدقة، فأمرني رسول الله ﷺ أن أُعطي الرجل بكره. فقلت: ما أجد إلا جملاً رباعياً. فقال رسول الله ﷺ: **«أعطه إياه، وإن خيار الناس أحسنهم قضاءً»**[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري. انظر: الفتح ط١ (٥/٥٤).

(٢) أخرجه الدارمي وابن ماجه والحاكم، وصححه الطبراني (عمدة القاري ٥/١٨٧) والبوصيري، وحسنه الحافظ (٥/٥٤ ط١)، والمنذري. قال الألباني في الصحيحة (١٠٠٠): «ولم أقف له على متابع بهذا الإسناد أو المتن، وإن كان له شواهد، فهو لذلك صحيح المعنى».

(٣) أخرجه البخاري (الفتح ٥/١٦٨) وأحمد وابن حبان. وفي لفظ للبخاري: «توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة» (الفتح ٥/١٦٩).

(٤) أخرجه مالك في الموطأ ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. انظر: جامع الأصول (٤/٤٦٣).

قال الإمام ابن عبد البر تعلقاً على هذا الحديث[١]: «وفيه أن التداين في البر والطاعات والمباحات جائز. وإنما يكره التداين في الإسراف وما لا يجوز».

[٢٢] وعن عبد الله بن ربيعة رضي الله عنه قال: استقرض مني النبي ﷺ أربعين ألفاً. فجاءه مال فدفعه إلي، وقال: «بارك الله في أهلك ومالك، إنما جزاء السلف الحمد والأداء»[٢].

الجمع بين النصوص

القسم الأول: يدل على التنفير من الدَين في الجملة.

القسم الثاني: يدل على الحث على وفاء الدَّين إن وقع، فليس في الحقيقة بينهما تعارض. يبين ذلك: أن التنفير عن الدَين جاء بالنظر إلى ما فيه من المفاسد التي أشرنا إليها أول البحث. والمسلم مأمور بالإنفاق على نفسه ومن يعول. فإذا احتاج حاجة ملحة، ولم يجد غير الدَين وسيلة، فهو مأمور حينئذ بالاستدانة للقيام بحق النفقة. لكن هذه الحاجة لا تغير من حقيقة الدَين وأضراره شيئاً. فوعد الله تعالى من كان حاله كذلك فاستدان، بأن يكون معه، وأن يعينه على مفاسد الدَّين التي لأجلها شدد الشرع في حكمه. فقيمة المعية الإلهية والعون الرباني إنما تظهر حال الشدة والضيق والعنت، فلولا وجود هذه الأضرار في الدَين لم يكن للمعية والعون الإلهي مناسبة خاصة. وهذه المعية ليست إلا لمن عزم على سداد دَينه، فهذا إذاً حث على أداء الديون والتخلص منها. فالنصوص في الحقيقة متفقة ومؤتلفة.

---

(١) «التمهيد» (٤/٦٩).

(٢) أخرجه النسائي. قال الأرناؤوط (جامع الأصول ٤/٤٦٤): «وإسناده حسن».

منهج التشريع في الدَّين

والدَّين، كما يذكر الفقهاء[١]، له طرفان: إيجاب واستيفاء. فنصوص القسم الأول ترغب عن الإيجاب، ونصوص القسم الثاني تحث على الاستيفاء. والنتيجة هي التخلص من الدين ابتداءً وانتهاءً. وقد نبه على هذا المعنى الحافظ المنذري[٢] حين بوب للأحاديث من القسمين بقوله: «الترهيب من الدين وترغيب المستدين والمتزوج أن ينويا الوفاء، والمبادرة إلى قضاء دين الميت». وكذلك الحافظ الأصبهاني[٣] حين بوب لأحاديث القسم الأول بقوله: «الترهيب من الغفلة عن الدين والاستعاذة من غلبته»، ثم بوب لأحاديث القسم الثاني بقوله: «الترغيب في تعجيل قضاء الدين».

فمنهج التشريع في الدين هو التنفير من الاستدانة ابتداءً، ثم الحث على وفاء الدين متى وجدت أسبابه ودواعيه[٤]. وليس في ذلك تعارض، إذ المحصلة هي التخلص من الدين. ولذلك يُخطِئ من يَنظر إلى أحد هذين الجانبين ويغفل عن الآخر. بل الواجب الأخذ بنصوص الشرع جميعاً والعمل بكل منها على الوجه الذي جاء عليه، كما هو دأب الراسخين في العلم، الذين **يقولونَ آمنّا به كُل من عند ربّنا** [آل عمران، ٧].

---

(١) انظر: «الهداية شرح بداية المبتدي» المطبوع مع تكملة فتح القدير (١٠/١٣٥)، «الاستدانة في الفقه الإسلامي» (ص٤٠١).

(٢) في «الترغيب والترهيب» (٢/٥٩٦).

(٣) «الترغيب والترهيب» (٢/١٥١، ١٥٤).

(٤) وانظر أيضاً: يوسف القرضاوي، «فقه الزكاة» (٢/٦٢٦–٦٢٧)، وص (٨٦) من هذا الفصل.

وليس هذا المنهج في التشريع غريباً على هذه الشريعة المطهرة. فمنهج التشريع في الدين نظير منهجه في **النذر**، وهو دَينٌ لله تعالى على الناذر. ففي الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه ﷺ نهى عن النذر وقال: **«إن النذر لا يأتي بخير وإنما يستخرج به من البخيل»**، وفي الوقت نفسه أوجب الله تعالى الوفاء بالعهود بما في ذلك النذر، ولا تناقض بين الأمرين.

وقد استشكل بعض العلماء هذا المنهج في التشريع. قال الخطابي: «هذا باب من العلم غريب، وهو أن يُنهى عن فعل شيء حتى إذا فُعل كان واجباً»[1]. وقال ابن دقيق العيد: «وفي كراهة النذر إشكال على القواعد، فإن القاعدة تقتضي أن وسيلة الطاعة طاعة، ووسيلة المعصية معصية، ويعظم قبح الوسيلة بحسب عظم المفسدة، وكذلك تعظيم فضيلة الوسيلة بحسب عظم المصلحة. ولما كان النذر وسيلة إلى التزام قربة لزم على هذا أن يكون قربة، إلا أن ظاهر إطلاق الحديث دل على خلافه ... وعلى كل تقدير فاتباع المنصوص أولى»[2].

لكن النذر ليس وسيلة إلى الطاعة دائماً. فالناذر إذا وَفّى بنذره كان النذر وسيلة لطاعة، وإذا حَنِث آلَ النذر إلى المعصية. فلما تردد النذر بين كونه وسيلة لطاعة أو معصية، غلّب الشارع جانب الكراهة حمايةً للمسلم من الوقوع في المعصية، ولأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح إذا استويا.

ومن تأمل هذا تبين لـه أن الدَّين أولى بالكراهة من النذر. فإن الناذر غالباً يلتزم بأداء طاعة، من صوم أو صدقة أو حج، ومع ذلك لما ورد احتمال الحنث صار

---

(١) الفتح (١١/٨٣).

(٢) العدة (٤/٤٢١-٤٢٢).

النذر مكروهاً. أما الدَين فقد يقع لتحصيل ما ليس بطاعة. فمن استدان لأمر مباح كان حاله أقلَ من حال الناذر، لأن غاية أمره إذا وَفى بدَينه أن يكون حَصّل أمراً مباحاً. فيكون الدَين حينئذ وسيلة إما إلى مباح، إذا وفّى، وإما إلى محرم، إذا لم يُوف. وما تردد بين مباح ومعصية أولى بالكراهة مما تردد بين طاعة ومعصية. ومن هنا يتبين أن الدَين إذا كان لتحصيل أمر مطلوب أو مصلحة شرعية، انتفى عنه حكم الكراهة إذا كان صاحبه عازماً على الوفاء مجتهداً في ذلك.

قال الإمام الصنعاني معقباً على عبارة الإمام الخطابي المذكورة آنفاً: «قلت: ليس بغريب، فإن النهي: عن النذر، والمأمور به: فعل المنذور. وهو مثل النهي عن الحلف وإيجاب الكفارة إذا حنث. واعلم أن نهي الشارع عن النذر من رفقه بالعبد وعلمه بضعفه، وأنه إذا التزم الشيء الذي ما ألزمه الله تعالى به لا يكاد يفي به. وانظر إلى قصة الملأ من بني إسرائيل **إذ قالوا لنبيٍّ لهم ابعث لنا ملكًا نقاتل في سبيل الله قالَ هل عسيتم إن كُتب عليكُم القتالُ ألاّ تقاتلوا قالوا وما لنا ألاّ نقاتلَ في سبيل الله** الآية [البقرة، ٢٤٦]، فإنهم طلبوا ملكاً وأرادوا القتال في سبيل الله، ثم خالفوا ما أمروا به مرات، فإنه لما قال لهم: **إن الله قد بعثَ لكُم طالوت ملكًا قالوا أنّى يكونُ له المُلك علينا** الآية [البقرة، ٢٤٧]. وهكذا ثعلبة بن حاطب قال: **لئن آتانا من فضله لنصدقّن ولنكونن من الصّالحين** الآية [التوبة، ٧٥]. فاقترح إتيان المال ووعد بالصدقة، فلما آتاه الله من فضله بخل به ... **وهذا باب واسع، من تتبعه عرف أن العبد إذا أولج نفسه في مضيق إيجاب لم يوجبه الله ووعد من نفسه بفعله فإنه لا يفي به إلا القليل** الذين أشير إليهم: **من المُؤمنين رجالٌ صدقوا ما عاهدوا الله عليه**

[الأحزاب، ٢٣]. ومن هذا النذر فإنه إدخال للنفس في واجب لم يوجبه الله عليه، بل نهاه عنه رفقاً به ورحمة لضعفه»[١].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: «فإن إيجاب الإنسان على نفسه شيئاً من العبادات التي عافاه الله من وجوبها تعرضٌ للبلاء وتعرض للمعصية. والإنسان ينبغي له أن يسعى في أسباب العافية الدينية والدنيوية من كل وجه؛ فإذا نذر فقد حمّل نفسه أمراً لا يدري هل يطيقه أم لا»[٢].

وقد بنى الإمام مالك رحمه الله على ذلك قاعدة نص عليها المقّري في قواعده فقال: «أصل مالك كراهة الدخول اختياراً في عهدة يضعف (وفي نسخة: يصعب) الوفاء بها، إيثاراً لتحقق السلامة على رجاء الغنيمة»[٣].

وقد قرر ذلك شيخ الإسلام رحمه الله فقال: «وقد جاءت شواهد السنّة بأنه من ابُتلي بغير تعرّض منه أُعين، ومن تعرض للبلاء خيف عليه، مثل قوله ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: **«لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها من مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها»**. ومنه قوله: **«لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا»**. وفي السنن: **«من سأل القضاء واستعان عليه بالشفعاء وُكل إليه، ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملَكاً يسدده»**، وفي رواية: **«وإن أكره عليه»**. وفي الصحيحين أنه ﷺ قال في الطاعون: **«إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»**. ومنه أنه ﷺ نهى عن النذر.

---

(١) «العدة» (٤/٤٢٣).

(٢) «مجموع الفوائد واقتناص الأوابد»، (ص١٧٠).

(٣) «قواعد المقري»، ق٣٥٤، (٢/٥٧٥).

ومنه قوله: «**ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[(١)].

قال: «فهذا كله من جنس واحد: وهو دخول الإنسان بنفسه **من غير حاجة** فيما يوجب عليه أموراً أو يحرم عليه أموراً، لا سيما إن كانت تلك الأمور مما جرت العادة بترك واجبها وفعل محظورها ... فهذه الأمور العدل فيها أن لا يطلب العبد أن يبتلى بها، وإذا ابتلي بها فليتق الله وليصبر».

قال: «فهذه المحن والفتن إذا لم يطلبها المرء ولم يتعرض لها، بل ابتُلي بها ابتداء، أعانه الله تعالى عليها بحسب حال ذلك العبد عنده، لأنه لم يكن منه في طلبها فعل ولا قصد حتى يكون ذلك ذنباً يعاقب عليه، ولا كان منه كبر واختيال، مثل دعوى قوة أو ظن كفاية بنفسه، حتى يخذل بترك توكله ويوكل إلى نفسه ...». واستشهد رحمه الله بحديث عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ الذي رواه مسلم: «**ويفعلون ما لا يؤمرون**».

قال: «والتعرض للفتنة هو من باب الذنوب، فالمؤمن الصادق لا يفعل إلا ما أُمر به فإن ذلك عبادة، ولا يستعين إلا بالله. فإذا أوجب هو بنفسه أو حرم هو بنفسه خرج عن الأول[(٢)]. فإن وثق بنفسه خرج عن الثاني»[(٣)]. قال: «وقد

---

(١) «جامع الرسائل»، محمد رشاد سالم، (٢/١٥٢—١٥٤)، «الفتاوى» (١٠/٥٢١-٥٢٢).

(٢) أي خرج عن كمال العبادة حين أوجب على نفسه دون إيجاب من الله تعالى.

(٣) أي خرج عن كمال الاستعانة بالله حين وثق بنفسه إلى حد تعرضه للفتن. ومجموع الأمرين مخالف لكمال **إياك نعبد وإياك نستعين** .

تبين أن التعرض للفتن بالإيجاب والتحريم، بالعهود والنذور وطلب الولاية ونحو ذلك، هو من الذنوب»[١].

الجمع بين قوله وفعله ﷺ

أما القسم الثالث: ففيه أن النبي ﷺ استدان، وهذا فِعلٌ منه ﷺ، أما أحاديث القسم الأول فهي قولية[٢]. والأصل الجمع بين فعله ﷺ وقوله إذا بدا شيء من التعارض بينهما، وذلك بالحمل على اختلاف الأسباب والدواعي التي لأجلها استدان ﷺ عن تلك الموجبة للتشديد في الدَين[٣]. ولأهل العلم في الجمع بين هذه النصوص مسالك متقاربة.

فحمل الطحاوي[٤] أحاديث التشديد على ما إذا غفل المدين عن الدين حتى ركبه وأثقله. واستشهد على ذلك بحديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعاً: **«الغفلة في ثلاث»** وذكر منها: **«وأن يغفل الرجل عن نفسه حتى يركبه الدين»**[٥]. واستدل بأحاديث الجواز على «إباحة الاستدانة مع النية لقضاء ما

---

(١) «المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥/١٢٤-١٢٥).

(٢) لم أقف على حديث قولي يمتدح الدَّين، وأما ما يُروى: «ثلاث فيهن البركة: البيع إلى أجل، والمقارضة، وإخلاط البُر بالشعير للبيت لا للبيع» رواه ابن ماجه، فقد حكم عليه الإمام البخاري بالوَضع، فلا تجوز نسبته إلى النبي ﷺ. انظر: «تهذيب الكمال» (٢٩/٣٦٦)، «ضعيف سنن ابن ماجه» (ص١٧٧).

(٣) انظر: «أفعال الرسول ﷺ» لمحمد الأشقر (٢/١٨٧-١٨٩).

(٤) «شرح مشكل الآثار» (١١/٦٦- ٧٥).

(٥) رواه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١١/٦٨)، والطبراني في الكبير، قال الهيثمي (مجمع الزوائد ٤/١٣١): «وفيه حديج بن صومي وهو مستور، وبقية رجاله ثقات». وضعفه الأرناؤوط (شرح مشكل الآثار، ١١/٦٨).

يستدان، أو على ترك الغفلة عن المستدين في ذلك حتى يركبه ذلك الدين فيعيده إلى الأحوال المذمومة في الدنيا». ونحا هذا المنحى كذلك الحافظ الأصبهاني[١] حين بوب: «باب الترهيب من الغفلة عن الدين والاستعاذة من غلبته». وابن المنير[٢] حين قال: «لا تناقض بين الاستعاذة من الدين وجواز الاستدانة، لأن الذي استعيذ منه غوائل الدين. فمن ادان وسلم منها فقد أعاذه الله منها وفعل جائزاً».

ولا شك أن من استدان فلم يغفل وسِلَم من غوائل الدين وغلبَتِه، فقد فعل جائزاً، لكن أنّى للمرء أن يعرف حين الاستدانة هل سيسلم منها أو لا؟ والكلام هو في الاستدانة ابتداءً.

وقال ابن عبد البر[٣]: «الدَّين الذي يحُبس به صاحبه عن الجنة، والله أعلم، هو الذي ترك له وفاءً ولم يوص به[٤]، أو قدر على الأداء فلم يؤد، أو ادَّانه في غير حق أو في سرف ومات ولم يؤده. أما من ادَّان في حق واجب أو لفاقة وعسرة، ومات ولم يترك وفاءً، فإن الله لا يحبسه عن الجنة إن شاء الله. لأن

---

(١) في الترغيب والترهيب (١٥١/٢).

(٢) نقله الحافظ في الفتح ط١، كتاب الاستقراض، (٦١/٥)،.

(٣) التمهيد (٢٣٨/٢٣)، ونقله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٧٤/٤)، بلا عزو.

(٤) قال ابن عبد البر (الاستذكار٢٢٩/١٤): «وقد أجمع العلماء فيمن عليه دين أن الوصية عليه به واجبة إذا لم يؤده قبل. والأفضل أن يؤدي دينه في حياته، فإذا أوصى به وترك ما يؤدى منه ذلك الدين، فليس بمحبوس عن الجنة إن شاء الله. وكذلك من أوصى به ولم يكن عنده ما يؤدى منه، ولا قدر على أدائه في حياته، فعلى الإمام أن يؤدي عنه دينه». وقد استثنى من ذلك ما إذا كان الدين أكثر مما للمسلم في بيت المال، فحينئذ يجازى بالحسنات والسيئات. الاستذكار (٢٣٢/١٤).

على السلطان فرضاً أن يؤدي عنه دينه، إما من جملة الصدقات، أو من سهم الغارمين، أو من الفيء الراجع على المسلمين».

وجمع أبو العباس القرطبي[١] بينهما بأن أحاديث الذم والنهي «لمن لم تدعه إليه حاجة، لما يطرأ تحمله من الأمور التي ذكرتُها: من الإذلال، والمطالبة، وما يُخاف من الكذب في الحديث والإخلاف في الوعد». قال: «أما الأخذ بالدَين عند الحاجة، وقصد الأداء عند الوجدان، فلا يُختلف في جوازه. وقد يجب في بعض الأوقات عند الضرورات المتعينة». وقد ذكر إشكالاً على ذلك أن النبي ﷺ خيره الله تعالى أن يجعل له بطحاء مكة ذهباً. ومن كانت هذه حاله لم يكن في ضرورة ولا حاجة. وأجاب عنه بقوله: «إن الله تعالى لما خيره فاختار أن يجوع ثلاثاً، ويشبع يوماً، أجرى الله عليه ما اختاره لنفسه، ...، فسلك الله تعالى به من ذلك أعلى السبيل، ليصبر على المشقات والشدائد، كما صبر أولو العزم من الرسل». قال: «ومن تمام الحكمة في أخذه ﷺ بالديون ليقتدي به في ذلك المحتاجون».

ويرى البدر العيني[٢] أن المغرم الذي استعاذ منه النبي ﷺ: «(١) إما أن يكون في مباح ولكن لا وجه عنده لقضائه فهو متعرض لهلاك مال أخيه، (٢) أو يستدين وله إلى القضاء سبيل غير أنه يرى ترك القضاء ....، (٣) أو يستدين من غير حاجة طمعاً في مال أخيه ونحو ذلك. وحديث جعفر [رقم ١٩] فيمن يستدين لاحتياجه احتياجاً شرعياً ونيته القضاء ...».

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/٥٠٨)، وانظر: (ص ٥٠٥ –٥٠٦، ٥١٨).

(٢) عمدة القاري (٥/١٨٧).

وذكر المناوي[١] نحواً مما ذكره البدر العيني في شرحه لحديث: **«إن الله تعالى مع الدائن»** [رقم ١٩]. فاعتبر المدين الذي يستحق معية الله تعالى هو من: «استدان لواجب أو مندوب أو مباح، وله القدرة على وفائه غالباً، ويريد قضاءه، كما يشير إليه قوله: **«ما لم يكن دينه فيما يكره الله»**، فهو الذي يكون الله في عونه على قضائه. أما المستدين في مكروه لله كراهة تحريم أو تنزيه، أو لا يجد لقضائه سبيلاً، أو نوى ترك القضاء، فهو المستعاذ منه».

وجمع الحافظ ابن حجر بين حديث **«نفس المؤمن معلقة»** وحديث أنه ﷺ توفي ودرعه مرهونة بقوله[٢]: «قيل هذا محله في غير نفس الأنبياء فإنها لا تكون معلقة بدين، فهي خصوصية ... وإليه جنح الماروردي؛ وذكر ابن الطلاع في الأقضية النبوية أن أبا بكر افتك الدرع بعد النبي ﷺ، لكن روى ابن سعد عن جابر أن أبا بكر قضى عِدات النبي ﷺ وأن علياً قضى ديونه».

شروط جواز الاستدانة

والذي يتحصل من النصوص ومن كلام أهل العلم المتقدم هو أن الاستدانة تباح بثلاثة شروط[٣]:

---

(١) فيض القدير (٢/٢٦٥).

(٢) الفتح (٥/١٦٩).

(٣) انظر: «التدابير الواقية من الربا» فضل إلهي، (ص ٢٢٠–٢٢٥). وقارن ما ذكره نزيه حماد في «عقد القرض» (ص ١٨-١٩)، وأحمد يوسف في «عقود المعاوضات المالية في ضوء الشريعة الإسلامية» (ص٢٣١)، ومحمد أبو يحيى في «الاستدانة في الفقه الإسلامي» (ص١٠٩-١١١).

[١] أن يكون المستدين عازماً على الوفاء.

[٢] أن يعلم أو يغلب على ظنه قدرته على الوفاء.

[٣] أن يكون الدين في أمر مشروع.

أما الأول فلقوله ﷺ: **«من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»**، وقوله: **«من أخذ ديناً وهو يريد أن يؤديه أعانه الله عز وجل»**. ولأن الأصل هو حرمة مال المسلم، والدائن لم يسلط المدين على ماله إلا بشرط الأداء. فإذا لم ينو الأداء كان آخذاً لمال أخيه بالحرام.

وأما الشرط الثاني فهو فرع عن الأول، فإن المقصود هو الوفاء. ولأن شَرطَي العمل هما القدرة والإرادة، متى تخلف أحدهما لم يقع العمل. وقد قال ﷺ: **«نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه»** مع قوله: **«الآن بردت عليه جلدته»**. وقال: **«إلا شيء أرصده في دَين يكون علي»**. فهذه الأحاديث تشدد في ذات الوفاء. فلا بد، على أقل الأحوال، أن يغلب على ظن المدين قدرته على الوفاء.

وأما الشرط الثالث فلقوله ﷺ: **«ما لم يكن فيما يكره الله»**. ولأن النبي ﷺ عندما استدان إنما كان لحاجة ملحة، فروى أنس رضي الله عنه قال: «كانت درع النبي ﷺ مرهونة، ما وجد ما يفكها حتى مات»[(١)].

وهل يكفي أن يكون سبب الاستدانة أمراً مباحاً، أو ينبغي أن تكون الاستدانة تلبيةً لحاجة شرعية أو مصلحة راجحة؟[(٢)]

---

(١) رواه الإمام أحمد. انظر: «شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد» (١/٥٢٧).

(٢) ليس المراد هنا أن المدين ينفق الدَين في شيء مباح. بل السؤال هو عن مدى حاجة المدين لهذا المباح. فهل ينبغي أن يكون المدين محتاجاً له أو لا؟

أقوال أهل العلم في اشتراط الحاجة

نص جمع من أهل العلم قديماً وحديثاً على اشتراط كون الدَين لحاجة شرعية. فقد تقدم قول أبي العباس القرطبي أن النهي والذم الوارد في الدين «لمن لم تدعه إليه حاجة»، وأن النبي ﷺ استدان «ليقتدي به في ذلك المحتاجون».

كما تقدم قول البدر العيني في المغرِم المستعاذ منه «أو يستدين من غير حاجة، طمعاً في مال أخيه ونحو ذلك». وقوله في تأويل حديث جعفر: «وحديث جعفر فيمن يستدين لاحتياجه احتياجاً شرعياً». كما تقدم قول الحافظ ابن حجر في حديث جابر [رقم ٦]: «وفي هذا الحديث إشعار بصعوبة أمر الدين، وأنه لا ينبغي تحمله إلا من ضرورة».

وهذا ابن الحاج، صاحب المدخل، ينصح المشتغلين بالتجارة بتجنب الدين إلا لحاجة أو ضرورة. قال[1]: «وينبغي له إن قَدِر ألا يبيع إلا بالنقد فليفعل، ولا يبيع بالدين، لأن البيع به يؤول إلى المنازعة والمخاصمة في الغالب ... فإن تحقق صلاح الشخص وحاجته فلا بأس، إذ أن فيه إعانة لأخيه المسلم وتفريجاً عنه.» ثم يبين أنواع مفاسد الدَين قائلاً[2]: «وينبغي له مهما قدر ألا يشتري بالدَين فليفعل، لوجهين؛ أحدهما: أن يسد بذلك باب النزاع والخلف في

---

(١) «المدخل» (٤/٦٩). وانظر بحث شوقي دنيا: «الفكر الاقتصادي عند ابن الحاج»، مجلة البحوث الفقهية، ٢٧، ١٩٩٥م.

(٢) «المدخل» (٤/٧٣). وقد نقل الغزالي في الإحياء عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ما يؤيد ذلك، حين ذكر أنه ﷺ سُئِل عن سبب يساره فقال: ثلاث ... وذكر منها: ولا بعتُ بنسيئة. انظر: إتحاف السادة المتقين (٦/٤٠٠).

الوعد. والثاني: أن يزيل بذلك عن نفسه ما يتوقعه من الذل بسبب الدين الذي يأخذه، لأن المديان في الغالب تجد عليه أثر الذل. وقد ورد في الحديث: **«المؤمن لا يذل نفسه»**[١]. وقد قيل: الدَين ريبة بالليل ومذلة بالنهار، اللهم إلا أن يضطر إلى الدين، ويكون من يداينه متصفاً بالسماحة والدِين، فلا بأس بذلك». ونقل عن شيخه ابن أبي جمرة أنه منع بعض تلاميذه من أن يحج حجة الإسلام من مال قرضاً من بعض أهل بلده، «مع رغبة صاحب المال في ذلك وتلهفه عليه. وعلل الشيخ رحمه الله ذلك بوجهين: أحدهما عمارة الذمة بشيء لا يدري أيفي به أم لا إن كان قرضاً. والثاني المِنّة فيه»[٢].

وبوب علاء الدين الهندي[٣]: «الترهيب عن الاستقراض من غير ضرورة». وبوب صاحب الفتح الرباني[٤]: «التحذير من الدَين وجوازه للحاجة، وما جاء في استدانة النبي ﷺ».

وقال وهبة الزحيلي[٥]: «ولا ينبغي للإنسان استدانة دَين إلا لضرورة قصوى أو حاجة ملحة». ويقول فضل إلهي[٦]: « على ضوء ما سلف نستطيع أن نقول: إن على المرء أن يجتنب الدَين مهما وجد إلى ذلك سبيلاً، لأنه يشين في الدنيا والآخرة،

---

(١) لفظ الحديث: «لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. قالوا: كيف يذل نفسه يا رسول الله؟ قال: يتعرض من البلاء ما لا يطيق». رواه الترمذي، وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجه، والطبراني في المعجم الكبير، وصححه الألباني، كما في الصحيحة (٦١٣).

(٢) «المدخل» (٤/٢٠٨-٢٠٩).

(٣) «كنز العمال» (٦/٢٣٠).

(٤) «الفتح الرباني» (١٥/٨٦).

(٥) «التفسير المنير» (٣/١٢٥).

(٦) «التدابير الواقية من الربا» (ص٢٢١).

ويعرض المستقرض للخطر».

حالات الدين بالنسبة للقدرة على الوفاء

من العلماء من نظر إلى خطر الإفلاس واحتمال العجز عن الوفاء، واعتبره المفسدة الأساسية للدَين، وأهمل ما عداه. وبنوا على ذلك أن المدين إذا تيقن قدرته على الوفاء أُبيح له الدين، دون اشتراط كون سبب الاستدانة حاجة شرعية أو مصلحة راجحة، بل يكفي كونه مباحاً.

أما إذا لم يتقين الوفاء، فالحكم، مع افتراض وجود نية الوفاء، يتجاذبه عاملان: الأول الحاجة أو المصلحة، والثاني مدى القدرة على الوفاء. فكلما ضعُفت قدرة المستدين المستقبلية على الوفاء، كُرهت الاستدانة، حتى يؤول حكمها إلى التحريم إذا ترجح عجزه عن الوفاء. وفي المقابل كلما قويت حاجة المستدين أو مصلحة الاستدانة، خفت كراهة الاستدانة، بل قد يؤول حكمها إلى الوجوب في حالة الاضطرار، وتعيّن الدين سبيلاً للخروج منها. وبين هذين الطرفين تختلف أحكام الاستدانة بحسب الحاجة أو المصلحة وبحسب القدرة على الوفاء. ويمكن تفصيل ذلك على الأحوال التالية:

[١] أن يستيقن المدين القدرة على الوفاء. واليقين هنا يتمثل بأمرين: أحدهما وجود مال حاضر يكفي للوفاء، بحيث لو توفي المدين قبل حلول الأجل، أمكن وفاء الدَين من تركته. الثاني: أن يتيقن بقاء هذا المال إلى حين أجل الدَين.

فمثل هذا يبقى حكم الاستدانة في حقه على الأصل، وهو الإباحة إذا أهملنا المفاسد الأخرى للدَين عدا خطر الإفلاس، كما تقدم. ويكفي أن يكون

سبب الاستدانة أمر مشروع في ذاته، طالما كان احتمال هلاك المال الحاضر قبل حلول الأجل نادر الوقوع نسبياً. فالنادر، كما يقرر الفقهاء، لا حكم له.

أما إذا كان الأجل بعيداً، كأن يكون بضع سنوات مثلاً، فلا يعود المدين والحال هذه متيقناً من الوفاء، فينطبق على الدين حينئذ الحالات المذكورة أدناه.

[٢] أن يغلب على ظنه القدرة على الوفاء، كمن لديه دخل متوقع، يستطيع من خلاله أن يسدد الدين، لكن ليس لديه مال حاضر يكفي للوفاء. فمثل هذا يدخل في حيز الكراهة، لأن الوفاء هنا تطرق إليه احتمال العجز من ثلاث جهات: جهة احتمال وفاة المدين قبل حلول الأجل، فإنه إذا توفي والحال هذه يكون قد ترك دَيناً ولم يترك وفاءً، فيكون معرّضاً للوعيد الوارد في نصوص القسم الأول. وجهة إمكان انقطاع الدخل، وجهة احتمال هلاك ما يمكن أن يكون قد ادخره من المال قبل حلول الأجل. وكلما قويت هذه الاحتمالات اشتدت الكراهة.

وإذا شك المدين هل هو من هذه الفئة أو التي قبلها، يكون حكمه حكم هذه الفئة، بناءً على اليقين، كما تقرر في القواعد.

وتنتفي الكراهة في هذه الحالة إذا كان سبب الاستدانة حاجة شرعية أو مصلحة راجحة، وليس مجرد أمر مباح. فهذه الحاجة أو المصلحة مطلوب تحقيقها شرعاً، فإذا لم يكن للمرء سبيلاً لتحقيقها إلا الاستدانة، جازت، وانتفت عنها الكراهة. ويشهد لذلك ما روي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: **«إن الدَين يُقتص من صاحبه يوم القيامة إذا مات إلا من تدين في ثلاث خلال: الرجل تضعف قوته في سبيل الله فيستدين يتقوى به على عدو الله وعدوه. ورجل**

يموت عنده مسلم لا يجد ما يكفنه ويواريه إلا بدَين. ورجل يخاف على نفسه العزبة فينكح خشيةً على دينه. فإن الله يقضي عن هؤلاء يوم القيامة»[١]. كما قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الكراهة تزول مع الحاجة[٢].

وانتفاء الكراهة يتحقق إذا كانت درجة الحاجة للاستدانة مكافئة لدرجة احتمال العجز، أو تترجح عليها. أما إذا كانت أقل منها فلا تنتفي الكراهة لمجرد حاجة يسيرة، مصلحةُ تحقيقها أقل من مفسدة الاستدانة.

[٣] الحالة الثالثة: أن يشك في قدرته على الوفاء، بحيث يستوي لديه احتمال الوفاء وعدمه، فهذا تَحرمُ في حقه الاستدانة. لأن الأصل المتيقن هو حرمة مال المسلم، والوفاء مشكوك فيه، واليقين لا يزول بالشك.

[٤] أن يعلم أو يغلب على ظنه عجزه عن الوفاء، فلا يحل له أن يستدين.

ولا تزول الحرمة في هذه الحالة والتي قبلها إلا عند الاضطرار والضرورة المحضة، وتَعيّن الدين سبيلاً للخروج منها. إذ الضرورات تبيح المحظورات، كما تقرر في القواعد.

المفاسد الأخرى للدَّين

الحالات السابقة مبنية على افتراض أن خطر الإفلاس هو المفسدة الأساسية للدين، وأن كون المدين مليئاً يحميه من هذا الخطر إلى حد بعيد.

---

(١) رواه ابن ماجه، والبزار، وأشار إلى ضعفه المنذري في «الترغيب» (٣٦/٣) دار التراث، وذكره الألباني في «ضعيف الجامع» (١٤٤٢).

(٢) الفتاوى (٣١٢/٢١).

ولا ريب أن قوة ملاءة الدين تزيد احتمالات الوفاء، لكن ذلك ليس كافياً للوفاء، من جهتين: الأولى أن مفهوم «الهلاك»، أعني هلاك المال قبل حلول الأجل، لم يَعدُ قاصراً على الجوائح أو الكوارث الطبيعية كما كان في السابق. بل تعداه اليوم ليشمل صوراً متعددة من المخاطر. فغالبية الناس اليوم يضعون أموالهم لدى مصارف أو مؤسسات مالية. وكل مؤسسة من هذا النمط تتعرض لحد أدنى من مخاطر الإفلاس، يدركه كل من يتبع أحوال هذه المؤسسات اليوم[١]. وما تجربة «شركات توظيف الأموال» عنا ببعيد، حيث فقد كثير من الناس أموالهم التي أودعوها لدى هذه الشركات بين عشية وضحاها. وتزايد معدلات إفلاس البنوك في السنوات الأخيرة تؤكد هذا النوع من المخاطر[٢].

أضف إلى ذلك مخاطر تغير قيمة العملة التي يُقوَم بها المال. ولا يلزم من ذلك أن يفقد المدين كل ماله، بل يكفي أن تنخفض قيمة المال إلى مستوى أقل من الدَين الذي عليه ليتعرض إلى الإفلاس، إذا كان الدين مقوماً بعملة مختلفة. كما أن هناك احتمال أن يطرأ على المدين، قبل حلول الأجل، ما يستدعي أن ينفق كل أو بعض ماله الحاضر. فمجموع هذه المخاطر يرفع درجة خطر الإفلاس التي يتعرض لها المدين، حتى لو كان مليئاً وقت الاستدانة. وتزداد هذه المخاطر كلما طال أجل الدَين، وكلما كان المال أكثر اتصالاً بالأسواق المالية. وكل من راقب العمليات المالية اليوم يدرك أن هذه المخاطر ليست ضرباً من الوهم أو الوسوسة،

---

(١) ولا أدل على ذلك من إنشاء مؤسسة حكومية للتأمين على ودائع المصارف في كثير من بلاد العالم، وانظر ما يلي.

(٢) في الولايات المتحدة، قُدرت الخسائر المترتبة على إفلاس مؤسسات الادخار بنحو ٣٠٠ مليار. وتعاني المصارف الأمريكية من أزمات مالية تهدد مؤسسة التأمين على الودائع (FDIC) نفسها بالإفلاس. انظر: Guttman (1994), pp. 242-257 and Pierce (1991).

بل هي مخاطر حقيقية، تزداد حدتها يوماً بعد يوم بسبب استفحال المديونية الدولية، وتزايد الاضطراب وعدم الاستقرار في الأسواق العالمية.

ولو فُرض أن المال باق فعلاً إلى أجل السداد، فلا يلزم من ذلك وقوع الوفاء ما لم يكن لدى المدين العزيمة الصادقة **آنذاك** لأداء الدَين. وقد رأينا كيف كَرِه الشارع النَذر، مع أن الناذر في الغالب قادرٌ مادياً على وفاء نذره، لكن كثيراً من الناس إذا تحقق ما نذر من أجله ضَعُفت همتُه وعزيمتُه على الوفاء. فالمدين قد يكون عازماً وقت الاستدانة على الوفاء، لكنه يظل بعد ذلك معرضاً لخطر ضعف العزيمة على الوفاء، أو **خطر المماطلة**. ومصلحة المدين من ذلك واضحة، وهي نفس سبب استدانته ابتداءً، وهي ما جُبل عليه من تفضيل العاجل، ومن ثم تفضيل تأجيل السداد إلى المستقبل. وهذا الاحتمال ليس نادراً، بل وجُد في عهد النبي ﷺ، مع فضل القوم وقِلّة المغريات آنذاك، على صورة جعلته يحذر منه ﷺ بقوله: **«مطل الغني ظلم»** وقوله: **«لَيّ الواجد ظلم يُحل عرضه وعقوبته»**[1]. ونحن نرى اليوم أمثلة تستعصي على الحصر للأغنياء المماطلين. فليس اشتراط الغِنى إذن كافياً لضمان الوفاء، ما لم ينضم إلى ذلك الوازع الخُلُقي والديني. ومن كان لديه مثلُ هذا الوازع هو في الغالب أبعد الناس عن الاستدانة بلا مبرر.

والإنسان لا يعمل عملاً إلا إذا كان يحقق له منفعة، أياً كان نوع هذه المنفعة. والمباح، كما تقرر في الأصول، ليس منفعة راجحة بنظر الشرع، وإلا لما كان مباحاً[2]. وقد بيّنا سابقاً أن الإنسان لديه نزعة جِبِلّية إلى تفضيل العاجل،

---

(١) يأتي تخريجه (ص٧٧).

(٢) راجع في تعريف المباح: «البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي (١/ ٢٧٥) وما بعدها.

فالاستدانة إذن تحقق منفعة إشباع هذه النزعة لدى المدين. لكن إشباع هذه النزعة من شأنه أن يُنَميها ويُرسخها في سلوك المدين. والإسلام جاء ليهذب هذه النزعة ويُرَشّدُها، كما قال تعالى: **كلاّ بل تحبّونَ العاجِلةَ * وتذَرونَ الآخرةَ** [القيامة، ٢٠-٢١]، وقال: **ولو يعجِّلُ الله للنّاسِ الشر استعجالَهم بالخَيرِ لقُضي إليهم أجلُهم** [يونس، ١١]، وقال: **خلق الإنسانُ من عجلٍ سأُريكُم آياتي فَلا تستعجِلون** [الأنبياء، ٣٧]. والإسلام يأمر المسلم بالصبر والتريث والنظر في عواقب الأمور ومآلاتها. ونموّ نزعة تفضيل العاجل يمنع من تحقيق هذه الفضائل على الوجه الأكمل. فالاستدانة لغرض غير راجح شرعاً من شأنها أن تُبعد المدين عن الكمال الذي ينشده له الإسلام.

وقد ذكرنا سابقاً أن ميل الإنسان الجِبلي إلى تفضيل العاجل على الآجل من شأنه أن يشجع الإنسان على الاستدانة. والاستدانة بدورها تنمي هذا التفضيل، مما يؤدي بالمرء إلى التوسع في الاستدانة، وهكذا تتوسع الحلقة تدريجياً، حتى يتراكم الدَين مع الزمن ويتضاعف، دون أن يقصد المدين لهذه النتيجة[1].

ويشهد لذلك ما سبق من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعاً: **«الغفلة في ثلاث»** وذكر منها: **«وأن يغفل الرجل عن نفسه حتى يركبه الدين»**. واستعاذة الرسول ﷺ من ضَلَع الدَين وغلبته تومئ إلى هذه النتيجة.

---

(١) من الأمثلة الحية لذلك دول أمريكا اللاتينية. فقد كانت دولاً نفطية، لديها من الاحتياط النفطي ما يضمن الدَين الذي بدأت به مشوارها مع المتاعب. ثم استرسل المتنفذون هناك في الاستدانة، حتى أصبحت البلاد عاجزة عن وفاء ما عليها من متطلبات خدمة الدَين، وصارت ثرواتها رهناً لدى البنوك الأمريكية والأوربية. انظر: Guttman (1994), pp. 225-237.

وقد أشرنا إلى المساوئ الاقتصادية لارتفاع مستوى التفضيل للعاجل، وإلى الآثار غير الحميدة للتوسع والاسترسال في الاستدانة.

كما أشرنا إلى أثر الدَين في إضعاف روح المسؤولية الذاتية، وتشجيع الإنفاق اللامسؤول، وتنمية روح الاعتماد على الآخرين. بالإضافة إلى خضوع المدين للدائن في عدة جوانب، حتى روي عن معاوية رضي الله عنه: «رِقّ الحُر الدين»، وقال بعض السلف: «ما دخل هَمّ الدَين قلباً إلا أذهب من العقل ما لا يعود إليه»[1].

وأكد على هذا المعنى الإمام القرطبي فيما نقلناه آنفاً. وربما لهذا السبب قرن النبي ﷺ بين «ضلع الدَين» وبين «غلبة الرجال». فأصل كلمة «الدَين» متضمن لمعنى الذل، كما نبه على ذلك أئمة اللغة، كما تقدم، حتى قال ابن فارس: «والدَين من قياس الباب المطرد، لأن فيه كل الذُل والذِل. ولذلك يقولون: الدَين ذل بالنهار وغمٌ بالليل».

والاقتراض الخالي من الربا، باعتباره صورة خاصة من الاستدانة، يزيد على ما تقدم مفسدةَ السؤال وتحمل منّة المُقرِض. وقد جاءت نصوص كثيرة في ذم السؤال والحث على التعفف عن المسألة[2]. وهذه النصوص تكفي وحدها في إثبات كراهة الاقتراض دون حاجة تدعو إليه، فكيف إذا انضم إليها أحاديث القسم الأول، مع ما في الدَين من المفاسد المشار إليها.

---

(١) فتح الباري ط١ (١١/١٧٤).

(٢) انظر: فتح الباري (٣/٣٩٢).

المفاسد العامة للدَّين

وإذا تركنا هذه المفاسد الفردية جانباً مؤقتاً، فإن شيوع المديونية في المجتمع يستلزم مفاسد عامة على مستوى الاقتصاد الكلّي، لا يتبينها الباحث إذا قصر نظره على الحالات الفردية. وهناك نوعان من هذه المفاسد:

النوع الأول: هو ارتفاع درجة المخاطرة، أو تَعاظُم غرر العجز عن الوفاء، مع ما يترتب عليه من عدم استقرار الاقتصاد. فقد يكون احتمال هلاك ثروة مدين بعينه نادراً، بحيث لا يُعطى هذا الاحتمال وزناً في النظر الفقهي، كما قدمنا. لكن الاحتمال يتجاوز حد الندرة إذا تعلق بمجموع المدينين في المجتمع. فقد يكون احتمال الهلاك في حق المدين المعيّن ٥٪، مثلاً. لكن احتمال أن يصيب الهلاك واحداً من بين ١٠ مدينين على نفس الشاكلة يبلغ ٥٠٪[1]. وهذه النسبة، كما ترى، لا يمكن اعتبارها نادرة.

وفي المقابل، إذا افتُرض أنّ كلَّ واحد من هؤلاء المدينين استدان لأمر مباح، يَسَعه الاستغناء عنه دون أدنى حرج، فلا يمكن اعتبار الاستدانة لهذا الغرض بالنسبة للمجموع تلبي حاجة شرعية أو مصلحة راجحة. وإذا افتُرض شيءٌ من ذلك فلن تكافئ هذه المصلحة مفسدةَ تعاظم الغرر المشار إليها. بخلاف ما إذا كانت الاستدانة لحاجة مشروعة، إذ قرر الفقهاء أن الحاجة إذا عمّت تنزل منزلة الضرورة[2]. فالقول بإباحة الدَين في حق المجموع مُعَلل بعموم الحاجة إلى الاستدانة، وأن هذه الحاجة العامة تكافئ في الجملة مفسدة شيوع المديونية. لكن

---

(١) هذا بافتراض استقلال احتمال إفلاس كل منهم عن الآخر، كما هو مقرر في علم الإحصاء.

(٢) انظر: «المنثور في القواعد» للزركشي (٢/٢٤)، وقارن: «الموافقات» للشاطبي (١/١٣٢-١٣٣).

هذا التعليل لا يتأتّى إذا كان سبب الاستدانة أمراً مباحاً لا حاجة لأيٍ من المدينين فيه.

أضف إلى ذلك أنه في ظل تشابك العلاقات المالية المعاصرة، فإن إخفاق مدين بعينه لن يقتصر ضرره المتعدي على دائنه فحسب، بل سيتعدى إلى سلسلة من الدائنين والمدينين، قد تطول وقد تقصر بحسب شيوع المديونية، وبحسب تعقد العلاقات الاقتصادية في المجتمع. وتضخم هذا الضرر يستلزم تضخم الضرر المتوقع، حتى لو بقي احتمال وقوعه ضعيفاً؛ فالعبرة ليست بالاحتمال مجرداً، بل بمجموع الاحتمال ومقدار ما قد يقع من الضرر.

النوع الثاني من المفاسد العامة: هو سوء توزيع الثروة في المجتمع، كما بينا ذلك أول البحث. فالدائن في المعاوضات المالية يهدف إلى استعادة دَينه قبل كل شيء. وهذا يستلزم تفضيل الأقدر على السداد على غيرهم. ومعلوم أن الأغنياء والشركات الكبيرة أقدر على السداد من متوسطي الدخل ومن الشركات الصغيرة والناشئة. النتيجة ستكون تدفق الثروات على الأغنياء ونضوبها لدى الفقراء، وبقاء الثروة دُولة بين الأغنياء. ومعلوم أن هذه النتيجة منافية لمقاصد الإسلام وأهدافه السامية. فإذا لم تكن المديونية تلبي حاجات ومصالح تكافئ هذه المفسدة، يصعب وصفها بالإباحة المحضة.

والقول بأن الاستدانة في حق الغني المليء مباحة، لكنها في حق غيره مكروهة، يُرسخ سوء توزيع الثروة لصالح الأغنياء على حساب الفقراء. ويَبعُد على شريعة كاملة تراعي مآلات الأمور أن يُنسب إليها مثل هذا الحكم.

فالمدين، حتى وإن كان مليئاً، يَظل معرضاً لخطر الإفلاس، ولخطر المماطلة، ولأنواعٍ من المفاسد الخُلُقية. كما أن الاستدانة قد تُفضي، إذا شاعت في المجتمع وعمت بين الناس، إلى أنواع من المفاسد الاقتصادية التي لا يمكن الاستهانة بها. والشريعة المطهرة لا تنظر في حكم الفرد المعين وتهمل حكم المجموع، ولا تنظر إلى حكم القليل وتُغفل حكم الكثير. بل تأخذ في الاعتبار هذا وهذا، وتُعطي مآلات الأمور وما تُفضي إليه وزناً معتبراً في الحكم الشرعي، وقد قرر العلماء[1] أن كل سبب يُفضي إلى مفسدة يُنهى عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة. فالدَين الخالي من المصلحة الراجحة أقل درجاته الكراهة، والله تعالى أعلم.

إشكال وجوابه

ولا يعكر على هذه النتيجة ما نص عليه فقهاء الحنابلة من أن القرض «مباح في حق المقترض، وليس مكروهاً»[2] بل لا يزيدها إلا قوة. ذلك أن مرادهم بالمقترض هنا إنما هو المقترض المحتاج، وهذا للوجوه التالية:

[١] أنهم عرّفوا عقد القرض بأنه «دفعُ مالٍ إرفاقاً لمن يَنتفع به ويَرد بدَلَه»، جُعل للرفق بالمستقرض، وجُوز لمصلحةٍ لاحظها الشارع رفقاً بالمحاويج[3]. فالحكم المذكور هو لعقد على هذه الصفة، ولا يدخل فيها حتماً القرض لغير المحتاج، إذ ليس فيه إرفاق للمقترض ولا سدُّ حاجةٍ له.

---

(١) «الفتاوى» (٣٢/٣٢٨-٣٢٩).

(٢) «المبدع» (٤/٢٠٥)، «المغني» (٦/٤٢٩-٤٣٠).

(٣) «كشاف القناع» (٣/٣١٢)، «مطالب أولي النهى» (٣/٢٣٧)، «أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنبلي» (ص٦٥).

[٢] أنهم نصوا على أن القرض مندوب في حق المقرض، وقربة ومثوبة، واستدلوا لذلك بما صح عنه ﷺ أنه قال: **«من نفس عن مؤمن كربة من كُرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كُرب يوم القيامة»**. فلو كان المقترض غير محتاج لم يكن إقراضه تفريجاً لكربة، ولَمَا كان قربةً ومثوبة. فالشرع إنما ندب للقرض لما فيه من تفريج كربة المقترض، لا أن القرض في ذاته محمود في نظر الشرع. وبهذا تعلم أن الشريعة لا تشجع على إقراض غير ذوي الحاجة.

[٣] واستدلوا على مشروعية القرض وفضله بحديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **«رأيت ليلة أُسري بي على باب الجنة مكتوباً: الصدقة بعشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر. فقلت: يا جبريل ما بال القرض أفضل من الصدقة؟ قال: لأن السائل يسأل وعنده، والمستقرض لا يستقرض إلا من حاجة»**[1]. وبغض النظر عن صحة الحديث، فإن استدلالهم به صريح في أن مرادَهم بالمقترض هو المقترض المحتاج.

[٤] كما استدلوا على إباحة الاقتراض بفعل النبي ﷺ. ومعلوم أنه ﷺ لم يكن يستقرض إلا لحاجة ماسّة، وهذا ظاهر لمن له أدنى إلمام بسيرته ﷺ وما كان عليه من الزهد والإعراض عن الدنيا. فمقتضى هذا الدليل هو إباحة القرض للمحتاج، أما غير المحتاج فيُطلب حُكمُه من الأدلة الأخرى. وقد ذكرنا من الأدلة في القسم الأول من النصوص ما فيه غُنيَة.

---

(١) رواه ابن ماجه، وضعفه البوصيري، والألباني في «ضعيف سنن ابن ماجه»، (ص١٨٨).

وإذا كان الفقهاء قد قرروا أن حكم الاقتراض للمحتاج الإباحة، وليس الندب، مع قيام الحاجة للاقتراض، فحكمُه لغير المحتاج أقلُّ درجةً من الإباحة بالضرورة، وأدنى ذلك الكراهة. فتبين بذلك أن ما قرره الفقهاء متفق في الحقيقة مع النتيجة التي ينتهي إليها هذا البحث[١].

[٥] أن منهم من نصَّ على ذلك. فقال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في «الإحكام شرح أصول الأحكام»[٢]: «ولا خلاف بين المسلمين في مشروعيته وجواز سؤاله عند الحاجة»، يعني القرض.

[٦] أن الغالب على الناس، منذ عصر النبوة إلى ما قبل عصرنا هذا، أنهم لا يستدينون إلا لحاجة. فكان تحليل الفقهاء ومعالجتهم لهذه القضية مبنياً على هذا التصور، الذي ينسجم تماماً مع توجيهات الإسلام وآدابه.

ولذلك ذكروا في سياق المفاضلة بين القرض والصدقة أنه إذا وُجد سائل ومستقرض، وشك المرء في صِدق السائل، ولا يُعلم من حالهما اختلاف إلا مجرد الطلب، فالقرض حينئذ أفضل، لأن الغالب أن المستقرض محتاج، وأما السائل فمشكوك فيه[٣].

وكره الإمام أحمد أن يكون بيع الرجل مقتصراً على النسيئة، وعلل شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك بأنه يدخل في بيع المضطر، «فإن غالب من يشتري

---

(١) الاقتراض أبعد عن الإباحة المحضة من صور المداينات الأخرى.

(٢) (١٨٨/٣).

(٣) «الإنافة في الصدقة والضيافة» لابن حجر الهيتمي، (ص ١٥٨)، نقلاً عن نزيه حماد، «عقد القرض» (ص٢١).

بنسيئة إنما يكون لتعذر النقد عليه، فإذا كان الرجل لا يبيع إلا بنسيئة كان ربحه على أهل الضرورة والحاجة»[١].

ورجح جمهور الفقهاء أن الدين يمنع الزكاة، وعللوا ذلك بأن المدين محتاج كحاجة الفقير أو أشد، ولا يعد من الأغنياء[٢]. وعلى هذا الأساس شُرعت الكفالة، إذ هي عقد تبرع، الكفيل فيها غارم لا غانم[٣]. فلولا حاجة المدين لما أقدم الكفيل على تحمل مغامرة السداد دون مقابل مادي يحصل عليه. فإذا كان المدين غير محتاج أصلاً، ما كان للكفالة مناسبة. ولذلك لم يكن التعامل بالدين هو الغالب على معاملات الناس آنذاك، وإن كان قائماً، بل كانت النظرة الاجتماعية للدَين نظرة دونية، حتى قال الشاعر:

تُعيّرني بالدَين قومي وإنما تَدَيّنْتُ في أشياء تُكسِبهم حَمدا[٤]

وأما في هذا العصر، فقد انقلبت الموازين، وأصبح الدَين هو أداة التمويل الأساسية، لحاجة ولغير حاجة، للأفراد وللمؤسسات وللدول. وبفضل آلية الائتمان المصرفي[٥] صارت المصارف تتسابق في تشجيع الناس، دولاً وأفراداً، على الاقتراض والاستدانة، بشتى الصور، وبمختلف أساليب الإغراء

---

(١) «تهذيب سنن أبي داود»، (٥/١٠٩). «مسائل الإمام أحمد» برواية ابنه صالح، (٢/٢٥٩)، «المغني» (٢٦٢-٢٦٣).

(٢) «فقه الزكاة» (١/١٥٦-١٥٧).

(٣) «الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة»، علي السالوس، ص٣١.

(٤) «لسان العرب»، (١٣/١٦٨)، مادة «دين».

(٥) Allais (1987).

والتشجيع، وصارت تحثهم على الإنفاق وامتلاك ما لم يكن منهم على بالٍ من قبل.

ولذلك زالت القناعة من نفوس الكثيرين، وتضاعفت حاجاتهم، وأقبلوا على الاقتراض وعلى بيوع التقسيط بشتى صورها، وازدهرت تجارة الديون، حتى استفحلت المديونية، وأصبحت هي عماد الاقتصاد لكافة فئات المجتمع في شتى البلدان، بشكل غير معهود في السابق. وأفرط الناس في الإنفاق بسبب ذلك، واستشرت مظاهر الإسراف في عامة شؤون الحياة، وتضاعفت الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وأضحت الأوضاع الاقتصادية تبعاً لذلك كثيرة الاضطراب والتقلب، وغَلَت الأسعار، وانخفض مستوى الادخار، وارتفعت معدلات التضخم والبطالة بصورة لا يعرف لها نظير في الماضي. ومعلوم أنه لو كانت الاستدانة مقتصرة على الحاجة الشرعية والمصلحة الراجحة لما بلغ الحال اليوم إلى هذا الحد.

فلم يَعُد الغالب على الناس اليوم الاستدانة عند الحاجة المُبَرَّرَة، بل ربما العكس هو الصحيح. فلا يصح والحال هذه أن يأخذ الباحث ما دَوّنه المتقدمون، في ظل ظروف وبيئات مختلفة تماماً عن البيئة الحاضرة، ويُنزّله حرفياً على أحوال العصر. وإذا كان عمر رضي الله عنه قد حذر التابعين، مع فضلهم، من الدَين جملةً قائلاً: «إياكم والدَين فإن أوله هم وآخره حرب»، لمجرد أن أُسَيفع جُهينة أفرط في الاستدانة، فما عساه أن يقول اليوم إذا رأى تفريط الكثيرين، أفراداً ومؤسساتٍ ودُوَلاً؟ وإذا كان الإمام أحمد رحمه الله كره أن تكون تجارة الرجل كلها نسيئة، فماذا سيكون حُكم قطاعات تجارية بأكملها لا تقوم إلا على الإقراض وبيوع التقسيط؟

إن انقلاب الموازين اليوم، وسيطرة القيم الرأسمالية، الاستهلاكية والاستثمارية، على المناشط الاقتصادية، يستدعي قراءة متأنية للنصوص الشرعية ولكتابات المتقدمين في هذا الموضوع، حتى يمكن من خلالها استخلاص تصور واضح وموقف ثابت من قضية المديونية، يساهم في علاج هذه الظاهرة والقضاء على آثارها السلبية.

خلاصة

وخلاصة هذه المناقشة المطوّلة أنه بالنظر إلى المصالح والمفاسد المترتبة على الدَين، وبالنظر إلى مجموع الأحاديث النبوية وآثار السلف الواردة في هذا الباب، وبالنظر إلى ما قرره الفقهاء المتقدمون، فإن الاستدانة لغير حاجة أو مصلحة معتبرة شرعاً لا يقل حكمها عن الكراهة. وأما مع قيام المصلحة الراجحة والحاجة المشروعة، فالأصل في الاستدانة حينئذٍ الإباحة.

وهذه النتيجة ثابتة حتى مع افتراض ملاءة المستدين؛ إذ قد بيّنا أن خطر عدم الوفاء لا يقتصر على خطر الإفلاس، بل يتعداه إلى خطر المماطلة. وأن هذا الأخير لا توجد ضمانات مادية تمنع من وقوعه. ولو فُرض جدلاً انعدام خطر الوفاء في حق المدين المعَيّن، فهناك مفاسد أخرى للدَين، خاصة وعامة، خُلُقية واقتصادية، يمتنع معها الحُكم بإباحته مطلقاً إذا لم يوجد من المصالح ما يكافئ هذه المفاسد. والله تعالى أعلم.

[٤] الأحكام الفقهية التي تدل بمجموعها على حرص الشارع على الحد من توسع دائرة الدَين، وعلى إبراء ذمة المكلف منه

نستعرض في هذه الفقرة جملة من الأحكام الفقهية الدالة على قصد الشارع إلى الحد من التوسع في المديونية، وتطلعه إلى إبراء الذمة، وهي النتيجة نفسها التي صرح بها الإمام ابن القيم رحمه الله قبل سبعة قرون حين قال: «والشارع له تطلع إلى إبراء الذمم من الديون»، كما سيأتي.

والاستقراء، كما يذكر الإمام الشاطبي[1]، دليل قطعي. فإذا ظهر من تتبع أحكام الشارع قصدُه إلى الحد من المديونية، كان هذا دليلاً مستقلاً في هذا الباب، يُضاف إلى ما ذُكر سابقاً من الأدلة، سواءً من النصوص، أو من اعتبار المصالح والمفاسد المترتبة على الدَين المذكورة أول البحث. أضف إلى ذلك أنه إذا كان الرسول ﷺ قد شدد في الدَين من حيث الجملة، فلا بد أن يظهر أثر ذلك في أحكام المعاملات والمعاوضات، التي لا تنفك عن إنشاء دَين أو إسقاطه. ومعلوم أن الشرع لا يقصد إلى استئصال الدَين من الاقتصاد، فالحاجة له حاجة عامة، تُنزل منزلة الضرورة كما تقدم. لكن النظر هو في الاتجاه العام للتشريع، وهل هو في جانب التوسع والاسترسال في الدَين أم في جانب ترشيده والحد من استفحاله.

ولا شك أن الاستقراء التالي استقراء ناقص، ولم يستوعب جميع الأحكام الفقهية ذات الصلة. لكنه يُلقي شيئاً من الضوء على مقصد الشارع في هذا

---

(١) «الموافقات» (٢/١٠).

الموضوع. وقد اجتهدتُ أثناء الاستقراء أن ألتزم النص ومواطن الإجماع. وفي المسائل الخلافية وجدتُ مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية تكاد تنفرد باطراد أصولها في هذا الباب.

[أ] تحريم الربا

وربا الجاهلية هو أن يقول: أتقضي أم تربي، أو: أنظرني أزدك. وأصل الربا في اللغة هو الزيادة. فربا النسيئة في حقيقته هو زيادة في أصل الدَين، فتحريمه يدل بوضوح على حرمة كل زيادة في الدَين الثابت في الذمة. وهذا صريح في قصد الشارع إلى منع التوسع في الديون.

وقد نص العلماء على أن أحد حِكم تحريم الربا الأساسية هي منع تضاعف الدين. قال ابن القيم[1]: «وفي الصورة المنهي عنها ذريعة إلى تضاعف الدين في ذمة كل واحد منهما في مقابلة تأجيله، وهذه مفسدة ربا النسيئة بعينها». وقال[2]: «ولأن مقابلة الأجل بالزيادة ذريعة لأعظم الضرر، وهو أن يصير الدرهم الواحد ألوفاً مؤلفة، فتشتغل الذمة بغير فائدة». ولعل هذا أحد أسرار القيد المذكور في قوله تعالى: **لا تأكُلُوا الرِّبا أضعافًا مضاعفَةً** [آل عمران، ١٣٠]. فدل تحريم الربا على أن مضاعفة الدَين مضاد لمقصود الشرع. فثبت أن الحد من التوسع في المديونية مطلوب للشارع، والله أعلم.

---

(١) إغاثة اللهفان (١/٣٦٤).

(٢) إعلام الموقعين (٢/١٥).

[ب] بيع الكالئ

بيع الكالئ له صور متعددة، لكن أشهرها، والتي هي محل اتفاق، هي أن يبيع نسيئة بنسيئة، كلاهما في الذمة. فيبيع بضاعة مؤجلة التسليم بمبلغ من المال أيضاً مؤجل التسليم، سواءً اتحد الأجلان أو اختلفا. وقد انعقد إجماع الأمة على تحريم هذا البيع، ونقل الإجماع جماهير الفقهاء، منهم الإمام أحمد والنووي وابن تيمية وابن القيم، وغيرهم[١].

والشرع قد أجاز بيع النسيئة من طرف واحد، كما أجاز السلم كذلك من طرف واحد. فلماذا منع وقوعها من الطرفين؟ لا شك أن لذلك حِكماً متعددة، منها ما نعلمه، ومنها ما استأثر الله بعلمه. ومما أشار إليه الفقهاء، ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن ذلك مُنع منه لئلا تبقى ذمة كل منهما مشغولة بغير فائدة حصلت له ولا للآخر. والمقصود من العقود القبض، فهو عقد لم يحصل به مقصود أصلاً، بل هو التزام بلا فائدة»[٢]. وقال في موضع آخر: «فالعقود موجبة للقبوض، والقبوض هي المسؤولة المقصودة المطلوبة، ولهذا تتم العقود بالتقابض من الطرفين ... ولهذا نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، لأنه عقد وإيجاب على النفوس بلا حصول مقصود لأحد الطرفين ولا لهما»[٣].

وقال الإمام ابن القيم[٤]: «فإن المنهي عنه قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه، فينتفع بتأجيله، وينتفع صاحب

---

(١) انظر: «دراسات في أصول المداينات» (ص ٢٤٤-٢٤٥)، وانظر الفصل القادم.

(٢) «نظرية العقد» (ص٢٣٥).

(٣) «الفتاوى» (٣٠/٢٦٤).

(٤) «إعلام الموقعين» (٢/٩).

المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة»[١].

وبناءً على ما ذكره هذان الإمامان، فإن من حِكم منع بيع الكالئ كراهة انشغال ذمة طرفي العقد بديون لم يحصل في مقابلها منفعة. فدل على كراهة الشرع للدَين المجرد عن المصلحة الراجحة.

يؤيد ذلك أن بيع الكالئ بيع ترتفع فيه نسبة خطر العجز عن الوفاء أكثر من السلم ومن بيع النسيئة، كما أشار إلى ذلك الإمام الماوردي رحمه الله في سياق مناقشة السلم[٢]: «ولأن في السلم غرراً فلو جاز فيه تأخير الثمن لازداد فيه الغرر، وزيادة الغرر في العقد تبطله». وقال الإمام ابن القيم رحمه الله[٣]: «فإذا أخر الثمن دخل في حكم الكالئ بالكالئ، بل هو نفسه، وكثرت المخاطرة، ودخلت المعاملة في حد الغرر».

وعبارة الماوردي وابن القيم تشير إلى أحد قوانين الاحتمالات الأساسية، وهي أن احتمال وقوع حدثين، (أ) وَ (ب) معاً، أقل من احتمال وقوع كل منهما منفرداً. فإذا كان احتمال أداء دين السلم هو، مثلاً، ٧٠٪، ثم افترضنا أن رأسمال السلم أيضاً مؤجل، واحتمال سداده ٧٠٪ كذلك، فإن احتمال أن يوفي الطرفان معاً عند حلول الأجل يصبح ٤٩٪[٤].

---

(١) والمراد هنا بالفائدة إنما هو الفائدة المعتبرة شرعاً، وليس مطلق الفائدة. وإلا فبيع الكالئ يُستخدم اليوم على نطاق واسع في المصافق (البورصات) الدولية، لغرض المجازفة على الأسعار المستقبلية، وهي عملية أشبه بالمقامرة منها بالنشاط الاقتصادي.

(٢) «الحاوي الكبير» (٥/٤٠٧).

(٣) «إعلام الموقعين» (٢/٢٠).

(٤) للتوسع انظر: Al-Suwailem (1996) .

وبذلك يكون بيع الكالئ أكثر غرراً ومخاطرة قطعاً من بيع السلم وبيع الآجل.[١] وهذا من فقه هؤلاء الأئمة رحمة الله عليهم جميعاً.

فدل تحريم بيع الكالئ على حرص الشارع على استئصال المعاملات الائتمانية عالية المخاطرة، ومن ثم بناء اقتصاد يتمتع بالاستقرار والثبات، وهذا يستلزم الحد من التوسع في المديونية.

ومما يناسب المقام بيان الفرق بين بيع الكالئ بالكالئ وبين بيع الدين بالدين إذا تساقطا. فالممنوع هو إنشاء دين بلا قبض يحقق منفعة المدين. أما إبراء الذمة فلا يتضمن هذا المحذور. قال شيخ الإسلام: «إن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو المؤخر بالمؤخر. ولم ينه عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط. فإن هذا الثاني يقتضي تفريغ كل واحدة من الذمتين، ولهذا كان جائزاً في أظهر قولي العلماء ... بخلاف ما إذا باع ديناً يجب في الذمة ويشغلها بدين يجب في الذمة، كالمسلم إذا أسلم في سلعة ولم يُقبضه رأس المال، فإنه يثبت في ذمة المستسلف دين السلم، وفي ذمة المُسلف رأس المال، ولم ينتفع واحد منهما بشيء»[٢].

وهكذا ترى أن الشرع يتسامح في المعاوضات التي تتضمن إسقاط الدين أو الإبراء منه، بينما يتشدد في تلك التي تتضمن إنشاءه وإيجابه، وهذا بيّن في تطلع الشارع إلى تقليص مساحة الدين في التعاملات المالية.

---

(١) وقد خَفِي على بعض المعاصرين وجه تعاظم الغرر في بيع الكالئ، فجنحوا لأجل ذلك إلى القول بجوازه مطلقاً.

(٢) الفتاوى (٢٩/٤٧٢).

[جـ] تحريم البيع قبل القبض

ويدخل فيه بيع ما لا يملك. وقد جاءت بذلك النصوص، وهو في الطعام محل إجماع. ووجه المناسبة هنا أن يد البائع على المبيع بعد بيعه، وقبل قبضه، يدُ ضمان، وهو ملتزم بتسليم المبيع للمشتري. فإذا تلِف المبيع في يد البائع، دون تعد منه، صار الثمن ديناً في ذمته إن كان قَبَضَ الثمنَ. فإن لم يكن قد قبض الثمنَ، فعلى طريقة الأحناف تحصل مقاصة بين دين البائع على المشتري ودين المشتري على البائع، وعلى طريقة الجمهور يسقط دين البائع على المشتري، دون ثبوت دين في ذمة الأول[1].

وربما تظهر حكمة المنع جلياً إذا نظرنا إلى آثار مثل هذا التصرف على الاقتصاد عموماً. فإذا باع المشتري السلعة لآخر قبل قبضها، ثم باعها الثاني لثالث، والثالث لرابع وهكذا، كما يحدث كثيراً في الأسواق الدولية اليوم، نشأ عن ذلك هرم من الالتزامات التي يتكئ بعضها على بعض بصورة هشة جداً. فإذا أخفق الأول أو من يليه في تسليم المبيع فعلاً، تسلسل إخفاق هذه العقود واحداً تلو الآخر، وتحول هذا الهرم إلى هرم من الديون الحالّة التي يجب على كل مدين فيها سداد دينه فوراً. وكلما كبُر هذا الهرم كلما ارتفع احتمال انهياره من أي موضع فيه، وهذا من شأنه أن يزعزع الثقة في أداء الاقتصاد واستقراره[2].

---

(١) انظر: المغني (٦/١٨١-١٩٤)، «الحيازة في العقود»، (١٦٥-١٨٠، ١٩١-٢٠٣).

(٢) وقد نص الفقهاء أن علة المنع هنا هي غرر انفساخ العقد لاحتمال هلاك المبيع. انظر على سبيل المثال: البناية شرح الهداية (٦/٥٠٩). وأشكر فضيلة الشيخ مصطفى الزرقاء على تنبيهي لهذا التعليل.

فمنع الشارع الحكيم هذا التصرف من أساسه، والله أعلم، سداً لهذا الباب.

ومما يشهد لصحة هذا الاستنباط جواز الاعتياض عن دين السلم بالقيمة، وهو مذهب مالك وأحمد، على تفصيل لهما في ذلك، ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية[١]. واستشهد بقول ابن عباس رضي الله عنهما: «إذا أسلمت في شيء فجاء الأجل ولم تجد الذي أسلمتَ فيه فخذ عوضاً بأنقص منه ولا تربح مرتين»[٢]. ومنع منه الشافعي وأبو حنيفة، لكونه من باب بيع الشيء قبل قبضه. ولم يرتض شيخ الإسلام هذا التعليل «لأن النهي عن بيع الطعام قبل قبضه هو في الطعام المعين، وأما ما في الذمة فالاعتياض عنه من جنس الاستيفاء. وفائدته سقوط ما في ذمته عنه، لا حدوث ملك له، فلا يقاس هذا بهذا. فإن البيع المعروف هو أن يملك المشتري ما اشتراه، وهنا لم يملك شيئاً، بل سقط الدين من ذمته». قال: «فابن عباس لا يجوّز البيع قبل القبض، وجوّز بيع دين السلم ممن هو عليه إذا لم يربح. ولم يفرق ابن عباس بين الطعام وغيره، ولا بين المكيل والموزون وغيرهما. لأن البيع هنا من البائع الذي هو عليه، وهو الذي يقبضه من نفسه لنفسه. بل ليس هنا قبض، لكن يسقط عنه ما في ذمته، فلا فائدة في أخذه منه ثم إعادته إليه، وهذا من فقه ابن عباس». وهذا التفريق بين البيع من المسلَم إليه وبين غيره مناسب لمقصد الإبراء. فإنه في الحالة الأولى لا يُتصور نشؤ دَين جديد ما دام البيع حاضراً.

---

(١) الفتاوى (٢٩/٥٠٣-٥١٨)

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (٨/١٦)، وسعيد بن منصور، كما في «المحلى» (٧/٤٨٥)، وإسناده صحيح، وصححه ابن المنذر، كما في تهذيب سنن أبي داود (٥/١١٣).

وهكذا ترى أن البيع قبل القبض ممنوع، والله أعلم، لما كان مظنةً لتراكم الديون. فإذا كان فيه إسقاط للدين وإبراء للذمة كان جائزاً على الأظهر. وهذا بيّن في قصد الشارع إلى تحديد دائرة الدين، والله تعالى أعلم.

[د] الحطيطة

الحطيطة هي أن يسقط الدائن بعض حقه عن المدين لقاء التعجيل بسداد الدَّين[١].

وقد أجازها مطلقاً ابن عباس، والنخعي، وزفر، وسعيد بن المسيب في رواية، وأحمد في رواية، وهو اختيار ابن تيمية، ورجحه الشوكاني[٢]. وللشافعي قولان، حكاهما الطحاوي[٣] وابن عبد البر[٤]، والمشهور عنه المنع. وأجازها في دين الكتابة فحسب أبو حنيفة وأحمد في المشهور. وقد منع منها الإمام مالك رحمه الله، وهو منقول عن ابن عمر وزيد بن ثابت، رضي الله عنهم، ورواية عن سعيد بن المسيب، والحكم بن عتيبة والشعبي. لكن نقل ابن عبد البر[٥] عن مالك وجمع من السلف ممن منع «ضع وتعجل»، كابن عمر رضي الله عنهما

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (١٥/٢)، الاستذكار (٢٦١/٢٠)، شرح مشكل الآثار (٢٤/١١)، وانظر: «الجامع في أحكام الربا» لرفيق المصري (ص٣١٨)، و«الربا» لعمر المترك (ص٢٣١).

(٢) السيل الجرار (١٤٩/٣).

(٣) في «شرح مشكل الآثار» (٦٤/١١-٦٥).

(٤) الاستذكار (٢٦٢/٢٠).

(٥) الاستذكار (٢٦٢/٢٠).

وغيره، جواز أن يتعجل الدائن دينه عَرَضاً، وليس نقداً، وإن كانت قيمة العرض أقل من الدين.

ومال ابن القيم إلى التفصيل بين دين القرض ودين البيع الآجل فأجازها في الثاني دون الأول. وذهب عدد من العلماء المعاصرين، إلى التفصيل بين ما إذا كانت الحطيطة عن تواطؤ وقت العقد، وبين ما إذا كانت بسبب طارئ بعد العقد، كما حصل في قصة بني النضير الآتي ذكرها. فمنع الصورة الأولى خشية أن تكون ذريعة للربا، وأجاز الثانية.

استند المجيزون إلى الأصل، وإلى ما ورد أن النبي ﷺ لما أمر بإخراج بني النضير، جاءه ناس منهم فقالوا: يا نبي الله إنك أمرت بإخراجنا ولنا ديون على الناس لم تحل. فقال رسول الله ﷺ: **«ضعوا وتعجلوا»**[1].

واستدلوا كذلك بما في الصحيحين أن كعب بن مالك رضي الله عنه تقاضى ابنَ أبي حَدْرَد دَيناً كان له عليه في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسولُ الله ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف سِجْفَ حجرته فنادى: **«يا كعب»**. قال: لبيك يا رسول الله. قال: **«ضع من دَينك هذا»** وأومأ إليه، أي الشطر. قال: لقد فعلتُ يا رسول الله. فقال ﷺ لابن أبي حدرد: **«قم فاقضه»**[2]. قال

---

(١) أخرجه الحاكم (٥٢/٢)، والدارقطني (٤٦/٣) وغيرهم. قال الهيثمي (مجمع الزوائد، ١٣٠/٤): «وفيه مسلم بن خالد الزنجي، وهو ضعيف وقد وثق». قال ابن القيم في إغاثة اللهفان (١٢/٢): «هو على شرط السنن، وقد ضعفه البيهقي، وإسناده ثقات، وإنما ضعف بمسلم بن خالد الزنجي، وهو ثقة فقيه، روى عنه الشافعي واحتج به». قال البيهقي (٢٨/٦): «ورواه الواقدي في سيره عن ابن أخي الزهري عن الزهري عن عروة بن الزبير».

(٢) انظر: فتح الباري ط١ (٥٥١/١-٥٥٢).

الشوكاني: «فكان هذا دليلاً على جواز التعجيل بشرط حط البعض»[١].

أما المانعون فقد استندوا إلى ما روي عن المقداد بن الأسود قال: أسلفت رجلاً مائة دينار ثم خرج سهمي في بعث بعثه رسول الله ﷺ، فقلت له عجل لي تسعين ديناراً وأحط عشرة دنانير، فقال: نعم. فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: **«أكلت ربا يا مقداد وأطعمته»**[٢]. لكن الحديث لا يثبت.

واستند المانعون أيضاً إلى أن الحطيطة أشبه شيء بالربا. وهذه الحجة مبنية على مقدمتين:

(١) أن الربا حرم لما فيه من الزيادة لقاء التأجيل.

(٢) أن الحطيطة لقاء التعجيل نظير الزيادة لقاء التأجيل، ولا فرق.

وكلا المقدمتين محل نظر. فنحن نعلم أن مجرد الزيادة ليست سبب تحريم الربا لأن الشرع أجازها في البيوع (وهو قول الجمهور، بما فيهم المانعون من الحطيطة). فدل ذلك على أن التحريم إنما هو لانضمام أمر آخر إلى الزيادة فحرم العقد. أما المقدمة الثانية فالحطيطة فيها إفراغ لذمة المكلف، بعكس الزيادة. فدعوى التماثل منتفية.

---

(١) السيل الجرار (١٤٩/٣).

(٢) رواه البيهقي (٢٨/٦)، وقال: «في إسناده ضعف». قلت: فيه يحيى بن يعلى الأسلمي قال فيه البخاري: مضطرب الحديث وقال أبو حاتم: ضعيف ليس بالقوي. وفيه أيضاً عبد الله بن عياش بن عباس، قال أبو داود والنسائي: ضعيف، وقال ابن يونس: منكر الحديث (تهذيب التهذيب، ٣٠٤/١١، ٣٥١/٥-٣٥٢).

فالحطيطة عكس الربا، أعني ربا النسيئة. فالربا زيادة في الدين الثابت في الذمة، أما الحطيطة فهي نقص منه. فالقول بتحريم الأول وجواز الثاني يدل صراحة على تشوّف الشرع إلى إفراغ ذمة المكلف من الدين. قال الإمام ابن القيم[1]: «قالوا: ولأن مقابلة الأجل بالزيادة في الربا ذريعة إلى أعظم الضرر، وهو أن يصير الدرهم الواحد ألوفاً مؤلفة، فتشتغل الذمة بغير فائدة. **وفي الوضع والتعجيل تتخلص ذمة هذا من الدين**، وينتفع ذاك بالتعجيل له. قالوا: **والشارع له تطلع إلى براءة الذمم من الديون**، وسمى الغريم المدين أسيراً. ففي براءة ذمته تخليص له من الأسر، وهذا ضد شغلها بالزيادة مع الصبر».

فمشروعية الحطيطة تشهد لتطلع الشرع إلى إبراء الذمة من الديون، بخلاف عكسها وهو زيادة الدين مقابل التأخير. ومجرد الخلاف في مشروعية الأول مع الإجماع على منع الثاني يؤكد هذا المعنى.

[هـ] ندب الدائن إلى إبراء المدين

فقد حث الشرع على التصدق على المدين، والوضع عنه[2]. كما قال تعالى: **وإن كانَ ذو عسرة فَنظرةٌ إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكُم إن كُنتم تعلمونَ** [البقرة، ٢٨٠]. فجعل الوضع من الدين صدقة أفضل من الإنظار. وتقدم حديث كعب بن مالك رضي الله عنه أنه تقاضى ابنَ أبي حَدْرَد دَيناً كان له عليه في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف سجْفَ حجرته فنادى: **«يا كعب»**. قال: لبيك يا رسول الله.

---

(١) إعلام الموقعين (٢/١٥).

(٢) انظر: «التصرف في الدين»، صالح الهليل، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (ص ٢٣٤-٢٣٨).

قال: **«ضع من دَينك هذا»** وأومأ إليه، أي الشطر. قال: لقد فعلتُ يا رسول الله. فقال ﷺ لابن أبي حدرد: **«قم فاقضه»**[١]. وفي صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمع رسول الله ﷺ صوت خصوم بالباب، عالية أصواتهم، وإذا أحدهم يستوضع الآخر ويسترفقه في شيء، وهو يقول: والله لا أفعل. فخرج رسول الله ﷺ عليهما فقال: **«أين المتألّي على الله لا يفعل المعروف؟»** فقال: أنا يا رسول الله، فله أي ذلك أحب. قال الحافظ ابن حجر: «قوله: «وإذا أحدهم يستوضع الآخر» أي يطلب منه الوضيعة، أي الحطيطة من الدين»[٢].

[و] الحوالة

الحوالة عقد سبقت به الشريعة الإسلامية غيرها من الشرائع. وتعرف بأنها: «نقل الدَين من ذمة إلى ذمة أخرى»[٣]. وقد اعتبر كثير من الفقهاء أن مشروعية الحوالة على خلاف القياس، لأنها بيع دين بدين، وإنما رُخص فيها للحاجة. ويرى فريق آخر أن الحوالة ليست من جنس البيع، بل هي جنس مستقل بنفسه، كما قال شيخ الإسلام: «إن الحوالة من جنس إيفاء الحق، لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاءً، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمة المحيل»[٤].

---

(١) انظر: فتح الباري ط١ (١/٥٥١-٥٥٢).

(٢) المصدر السابق (٥/٣٠٧-٣٠٨).

(٣) دراسات في أصول المداينات (ص١٦٤).

(٤) الفتاوى (٢٠/٥١٢-٥١٣).

وسواءً قلنا إن الحوالة رخصة على خلاف القياس أو قلنا هي جنس مستقل، فعلى كلا القولين يظهر المقصود منها وهي تيسير وفاء الدين والتخلص منه. ولهذا ذكرها النبي ﷺ في معرض الوفاء، كما يقول شيخ الإسلام[١]، ومعرض التحذير من المماطلة، فقال النبي ﷺ: **«مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»**[٢]. وذِكرُ المليء هنا يؤكد هذا المعنى، فكونه مليئاً سببٌ للوفاء وإبراء للذمة.

[ز] عقوبة المدين المماطل

نص الحديث: **«لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته»**. هكذا رواه الأئمة: أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه، والحاكم وابن حبان، وصححاه[٣].

وقد استشكل عدد من الباحثين عدم تغريم المدين المماطل مالياً، وشعروا أن في ذلك فتحاً لباب التساهل والتلاعب بالديون[٤]. فأجاز بعضهم عقوبة مالية بشروط، لكي تتميز عن الربا المحرم بالنص والإجماع. لكن باتفاق الفقهاء، كما ينقل الباحثان، فإن الأصل الشرعي، والحل الأمثل بمقياس الشرع، هو أن تكون العقوبة غير مالية.

ولا عجب أن يكون ذلك هو الأصل، إذ هو مقتضى حديث الرسول ﷺ. بيان ذلك أن نص الحديث: **«لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته»**. ففرّق النبي ﷺ بين «العِرض» و«العقوبة».

---

(١) المصدر السابق، وانظر: إعلام الموقعين (٢/١٠).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي. انظر: جامع الأصول (٤/٤٥٤).

(٣) نيل الأوطار (٥/٢٧١).

(٤) انظر: بحث أنس الزرقاء ومحمد القري المنشور بمجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، ٣، ١٩٩١، (ص٢٥-٥٦).

وفي حديث آخر فرق عليه السلام بين «الغرامة المالية» وبين «العقوبة». فأخرج أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ سئل عن الثمر المعلّق، فقال: **«من أصاب بفيه من ذي حاجة غيرَ متخذ خُبْنَةً فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرَق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجَرِينُ فبلغ ثمن المجنّ فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك فعليه غرامة مثليه والعقوبة»**[١]. وفي مسند الإمام أحمد[٢] من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلاً من مزينة سأل النبي ﷺ عن ضالة الغنم، فقال عليه السلام: **«لك أو لأخيك أو للذئب»**، قال: فمن أخذها من مرتعها؟ قال: **«عوقب وغُرّم مثلَ ثمنها، ومن استطلقها من عقال أو استخرجها من حفش - وهي المظال - فعليه القطع»**، الحديث. ففرّق عليه السلام بين «العقوبة» وبين «الغرامة المالية». وبيّن عليه السلام في حديث آخر أن «العقوبة» تتناول ما يتعلق بالبدن من الجزاء. ففي صحيح البخاري عنه ﷺ أنه قال: **«لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله»**[٣].

فمجموع هذه النصوص يدل على أن لفظ «العقوبة» يقتصر على الجزاء البدني ولا يتناول الغرامة المالية. وهذا متأيد باتفاق جماهير العلماء على أن

---

(١) انظر في بيان معنى الحديث مختصر المنذري (٢/٢٧٠)، وفي تخريجه الإرواء (٨/٧٠).

(٢) (٢/١٨٦).

(٣) جامع الأصول (٣/٦٠٦).

عقوبة المدين المماطل إما الحبس وإما الضرب. قال ابن المنذر: «أكثر من نحفظ عنه من علماء الأمصار وقضاتهم يرون الحبس في الدين، منهم مالك والشافعي وأبو عبيد والنعمان وسوار وعبيد الله بن الحسن، وروي عن شريح والشعبي»[١]. وقال الجصاص[٢]: «فجعل مطل الغني ظلماً، والظالم لا محالة مستحق للعقوبة، وهي الحبس، لاتفاقهم على أنه لم يرد غيره».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا أصل متفق عليه: أن كل من فعل محرماً أو ترك واجباً استحق العقوبة، فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيراً يجتهد فيه ولي الأمر، فيعاقب الغني المماطل بالحبس، فإن أصر عوقب بالضرب حتى يؤدي الواجب، وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ولا أعلم فيه خلافاً»[٣].

وإذا انطلقنا من هذا الأصل، دعنا نتأمل ماذا ستكون عواقب ذلك في معاملات الناس وحياتهم الاقتصادية:

[١] ستقتصر عقوبة المدين المماطل على الحبس أو التشهير، أو كليهما.

[٢] كثير من مؤسسات الإقراض ستقلص حجم ما تمنحه من القروض والتسهيلات الائتمانية، نظراً لأنها لن تتمكن من تعويض ما يلحقها من ضرر بسبب المماطلة المحتملة من بعض المدينين.

[٣] لنفس السبب، ستجد مؤسسات الإقراض أنه من الأفضل تجنب مغامرة المماطلة كلياً. ولذا ستبدي حرصاً أكثر من ذي قبل على تتبع سمعة الراغب في

---

(١) المغني (٥٨٦/٦).

(٢) أحكام القرآن (٤٧٤/١).

(٣) الفتاوى (٢٧٩/٢٨).

الاستدانة، ورصد أي تشهير سبق في حقه. ومن ثم فإن الطلب على هذا النوع من العقوبة سيزداد، وسيصبح السجل الائتماني للمقترضين ذا قيمة عالية وأثر كبير في قرارات مؤسسات الإقراض بالموافقة أو الرفض لطلبات الاقتراض.

[٤] بناءً على ذلك سيحرص المقترضون (أو الراغبون في الاقتراض) أكثر من ذي قبل على إبقاء سجلاتهم الائتمانية خالية من أي نقاط سوداء، حتى لا يؤثر ذلك على قدرتهم على الاقتراض مستقبلاً. أيضاً سيجد المقترضون أنه من الأفضل تقليص حجم القروض المطلوبة تلافياً لاحتمالات العجز عن السداد، وما يتبع ذلك من تشويه السمعة الائتمانية لهم. كما أن تلك الفئة من المقترضين الذين يجيدون المماطلة مع القدرة على الوفاء ستضطر إلى مراجعة حساباتها. لأنها إن نجحت مرة في المماطلة، فلن تستطيع أن تعاود ذلك بعد التشهير بها وتلويث سجلها الائتماني.

باختصار، فإن الوقوف عند نص الحديث النبوي وما اتفق عليه علماء الأمة في هذا الباب يؤدي إلى:

[١] تقليص حجم الدين الكلي في الاقتصاد[١].

---

(١) لاحظ أنس الزرقاء ومحمد القري هذه النتيجة، لكنهما اعتبراها من «النتائج الخطيرة» التي تساهم في «تفاقم الكساد الاقتصادي». وهذا التصور مبني على أن الدائنين لن يجدوا وسيلة لتقويم السجل الائتماني للمدينين، كما يَفترض أن التمويل يعتمد بصورة جوهرية على الدَين، كما هو الحال في الاقتصادات الرأسمالية، وليس للمشاركة أو طرق التمويل الإسلامية الأخرى وزن معتبر. ولا يخفى أن هذا خلاف الوضع المنشود في اقتصاد إسلامي. انظر: (ص٥١ هامش ٢٣) من البحث المنشور بمجلة جامعة الملك عبد العزيز، ٣، ١٩٩١م.

[٢] رفع كفاءة أساليب الإقراض وتحصيل الديون. وأنت ترى كيف أن هذه النتيجة منسجمة غاية الانسجام مع سائر نصوص الشرع وأحكامه وتوجيهاته، وصدق الله: **ولو كانَ من عند غَيرِ الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا** [النساء، ٨٢].

[ح] تقديم الدين على الوصية

ومن باب أولى على الميراث. فقد أجمعت الأمة على ذلك، وتواتر نقل هذا الإجماع عند العلماء[١]. وهذا بيّن في حرص الشارع على أداء الديون وإفراغ ذمة المكلف منها. ومما يذكر في هذا المقام ما ذكره العلماء من سر تقديم الوصية على الدين في التلاوة، على الرغم من تأخرها عنه في الحكم، وذلك في قوله تعالى: **من بعد وصية يوصي بها أو دين** [النساء، ١١]. من ذلك ما قاله الآلوسي[٢]: «وتقديم الوصية على الدين ذكراً مع أن الدين مقدم عليها حكماً ... لإظهار كمال العناية بتنفيذها ... ولأن الجميع مندوب إليها حيث لا عارض، بخلاف الدَين في المشهور».

ويقول علي الربيعة في هذا المقام: «إن الوصية لما كانت قربة، لكونها تكون في الغالب بطريق التبرع، والدين مذمومٌ غالباً ... لذلك قُدمت الوصية على الدَين في الذكر»[٣]. فأحد حِكَم تقديم الوصية على الدَين أنها مندوب إليها، أما الدين فهو مذموم غالباً، كما يقول الربيعة، والله أعلم.

---

(١) انظر: كتب التفسير، سورة النساء آية [١١].

(٢) روح المعاني، (٤/٢٢٧).

(٣) «أحكام الوصايا في الفقه الإسلامي» (١٩٠-١٩١).

[ط] تأجيل الدَين

يرى الشافعي وأحمد أن الدَين إذا حل أجله لا يصح تأجيله. والقرض حالّ لا يقبل التأجيل، وللمقرض المطالبة ببدله في الحال. وذهب مالك إلى جواز التأجيل في الدَين مطلقاً. واختار أبو حنيفة التفصيل. فمنع التأجيل في القرض وبدل المُتلَف. وأجازه فيما عداه[١].

ودون الخوض في الترجيح، فإن رأي هؤلاء الأئمة أن الدَين لا يتأجل إذا حل، مؤشر واضح على اتجاه الشريعة إلى حث المكلف على إفراغ ذمته من الدين كلما سنحت لذلك فرصة.

[ظ] حكم الوديعة

ومما يؤكد ما ذكرناه بشأن الدين، حكم الوديعة. قال ابن قدامة المقدسي[٢]: «قبول الوديعة مستحب لمن علم من نفسه الأمانة... وإن كان عاجزاً عنها أو خائفاً من نفسه عليها لم يجز لـه قبولها لأنه يغرر بها، إلا أن يخبر ربها بذلك فيرضاه، فإن الحق له، فيجوز بذله». وقال ابن مفلح[٣]: «ويستحب أخذها لمن علم من نفسه أنه ثقة قادر على حفظها، وتكره لغيره إلا برضى ربه».

فإذا كان هذا حكم الوديعة، فالدين أولى بالكراهة، مع مراعاة القيود نفسها المذكورة، لوجوه:

---

(١) راجع المغني (٦/٤٣١).

(٢) الكافي (٢/٣٧٣).

(٣) المبدع (٥/٢٣٣).

الأول: أن قبول الوديعة فيه قضاء حاجة ومعاونة للمودِع، وهذا مما يؤمر به المسلم. بخلاف الاستدانة، حيث العكس هو الأقرب، لما قد تتضمنه من سؤال الخلق، وقد حث النبي ﷺ على التعفف عن المسألة[١].

الثاني: أن المستودَع لا يضمن الوديعة إلا إذا تعدى. أما المدين فهو ضامن للدين، سواءً بالتعدي وبدونه. فالمدين إذن أعظم خطراً من المستودَع.

الثالث: أن المستودَع لا يستهلك الوديعة، بل الأصل أن يرد عينها، بخلاف المدين، فإنه يستهلك ما استدانه حتماً. ورد العين بعد حفظها أهون من رد الدين بعد استهلاك أصله.

فتبين بذلك أن مخاطر العجز عن وفاء الدين أكثر من مخاطر العجز عن أداء الوديعة، فيكون بذلك أولى من الوديعة بالكراهة، والله أعلم.

[ي] تأجيل الصداق

قال شيخ الإسلام: «ولو قيل إنه يُكره جعل الصداق دَيناً، سواء كان مؤخر الوفاء وهو حال أو كان مؤجلاً، لكان متوجهاً، لحديث الواهبة نفسها للنبي»[٢].

والحديث عن سهل بن سعد الساعدي أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت جئت أهب نفسي لك، فنظر إليها النبي ﷺ فصعد النظر وصوبه، ثم طأطأ رسول الله ﷺ رأسه، فقام رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها. فقال: **«فهل عندك من شيء؟»** فقال: لا والله يا رسول الله ... إلى أن قال: **«انظر ولو خاتماً من حديد»**، فما وجد حتى

(١) انظر: فتح الباري (٣/٣٩٢).
(٢) الاختيارات (ص٣٢٧).

خاتماً من حديد، فزوجه ﷺ بما معه من القرآن[١].

وجه الاستدلال بالحديث أن النبي ﷺ لم يخير الرجل بأن يتزوجها بصداق مؤجل إلى أن ييسر الله عليه، بل وجه الرجل إلى صداق حال معجل. فلو كان تأجيل الصداق مباحاً لنصح به النبي ﷺ الرجل، فلما لم يفعل علم أنه مكروه، كما قال شيخ الإسلام.

وقال شيخ الإسلام: «والصداق المقدم إذا كثر وهو قادر على ذلك لم يكره، إلا أن يقترن بذلك ما يوجب الكراهة من معنى المباهاة ونحو ذلك ... فأما إن كثر وهو مؤخر في ذمته فينبغي أن **يكره هذا كله لما فيه من تعريض نفسه لشغل الذمة**»[٢]. فهذا تصريح بكراهة شغل الذمة ومن ثم كراهة الاستدانة.

الخلاصة: منهج التشريع تجاه المداينات

من مجموع الأحكام المتقدمة يظهر كيف تشدد الشريعة في المعاملات التي تتضمن شغل الذمة وإنشاء ديون جديدة، لكنها تتسامح إذا ما تضمنت إبراء الذمة وإسقاط الدين.

وذلك كله يشير إلى قصد الشارع إلى محاصرة الدين ومنع استفحاله في التعاملات المالية وإبراء ذمة المسلم منه. وقد نص على هذه النتيجة الإمام ابن القيم رحمه الله، فقال[٣]: «وبراءة الذمة مطلوب لهما (أي للمتبايعين)

---

(١) صحيح مسلم (٢/١٠٤١) (١٤٢٥).

(٢) الاختيارات (ص٣٢٧).

(٣) إعلام الموقعين (٢/٩).

وللشارع». وقال[١]: «والشارع لـه تطلع إلى براءة الذمم من الديون، وسمى الغريم المدين: أسيراً، ففي براءة ذمته تخليص له من الأسر».

توثيق الدَين

وتجدُر الإشارة هنا إلى الأحكام التي شُرعت لتوثيق الدَين وتثبيته، ككتابة الدَين والإشهاد عليه، والكفالة والرهن[٢]. فهذه الأحكام وإن كانت تمثل نوعَ ضمانٍ للدائن، وتجعله من ثم أكثر اطمئناناً لتقديم الدَين، لكنها في الوقت نفسه تمثل تكلفةً إضافية وعبئاً زائداً على المدين[٣]. وهذا بيّن في الكتابة والإشهاد. وهي في الكفالة أظهر لأنها، كما يقرر الفقهاء، عقدُ تبرعٍ من الكفيل للمكفول عنه. وهذا يتضمن أمرين:

الأول: أن الكفيل يتحمل مخاطر الدَين دون مقابل، فهو غارم دون غُنم. ومعلوم أن هذا لا يشجع الناس على تحمل الكفالة إلا من باب تفريج الكُرُبات والرفق بالمحتاجين، وهذا مما يَقصُر دائرة الدَين على هذه الفئة من المدينين، كما أشرنا سابقاً.

الثاني: أن المدين يتحمل بذلك منّة الكفيل لأنه متبرع له، كما تقدم. ومعلوم أن الشرع، من حيث المبدأ، لا يُشجع المسلم على سؤال الآخرين

---

(١) إغاثة اللهفان (١٣/٢).

(٢) انظر: نزيه حماد، دراسات في أصول المداينات، (٧٣-١٢٥)، علي السالوس، الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة، الموسوعة الفقهية، المواد «دين»، «كفالة»، «رهن».

(٣) وقد قَصَر بعض المعاصرين النظر على جانب الدائن وأغفل جانب المدين، ورتب على ذلك أن أحكام التوثيق تساهم في توسيع نطاق المداينات في المجتمع. وهذه نتيجة غير سديدة، كما يتضح من المناقشة أعلاه.

وطلب تبرعهم بتحمل كفالته. بخلاف الدائن، فإن من حقه المطالبة بالكفيل، كما في الحديث: **«قال: فائتني بالكفيل. قال: كفى بالله كفيلاً»**[١].

أما الرهن فواضح أنه تكلفة إضافية على المدين، إذ ليس كل مدين يستطيع أن يقدم رهناً لدَينه. كما أن الرهن محبوس لدى الدائن دون عِوض للمدين. وهذا مما يشجع المدين على الوفاء، لأن «مِلك الإنسان متى صار محبوساً عنه بدَين يتسارع إلى فَكاكه بإيفاءِ الدين»[٢].

وبهذا يتبين أن الشريعة الإسلامية تتطلع إلى ترشيد الدين، ومنع التوسع غير المبرر فيه، من جانبي الإيجاب والاستيفاء. ففي جانب الإيجاب، ستقتصر الكفالة على المكروبين والمحتاجين. وفي جانب الاستيفاء يعمل الرهن على تشجيع المدين على التعجيل بوفاء دَينه. والمحصلة هي تضييق دائرة الدَين، وهذا ينسجم تماماً مع ما رأيناه سابقاً من الأحكام الفقهية والنصوص النبوية المتصلة بالدَين.

سهم الغارمين

بقي أن نشير إلى سهم الغارمين. إذ يرى البعض أن سهم الغارمين أحد عوامل توسيع نطاق المداينات. وهذه النتيجة، بجانب مخالفتها لكل ما تقدم من النصوص والأحكام، فهي أيضاً لا تتفق مع نظرة الإسلام لسهم الغارمين وتنظيمه فيه. وسأكتفي هنا بمعالجة فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي

---

(١) أخرجه البخاري، الفتح ط١ (٤/٤٦٩).

(٢) كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري (٣/٦٩٩).

للموضوع[1]، تاركاً للقارئ المقارنة بينها وبين ما تقدم في هذا البحث.

الغارم: هو الذي عليه دَين. والغارم لمصلحة نفسه يستحق الزكاة بشروط:

[١] أن يكون في حاجة إلى ما يَقضي به دَينَه، فلو كان غنياً قادراً على سداده لم يُعط من الزكاة.

[٢] أن يكون قد استدان في طاعة أو أمر مباح. أما لو استدان في معصية فلا يُعطى. «ومثل ذلك إذا أسرف في الإنفاق على نفسه وأهله، ولو في الملاذّ المباحة، فإن الإسراف في المباحات إلى حد الاستدانة حرام على المسلم».

[٣] أن يكون الدَين حالاً، فإن كان مؤجلاً ففيه خلاف.

روعة الإسلام في موقفه من الغارمين

«وموقف الإسلام من الغارمين، والمستدينين بصفة عامة، موقف فريد رائع:

[أ] إنه أولاً يعلم أبناءه الاعتدال والاقتصاد في حياتهم، حتى لا يلجأوا إلى الاستدانة.

[ب] فإذا اضطَرت المسلمَ ظروفُ الحياة إلى الاستدانة كان عليه أن يَعقِد العزم على التعجيل بالوفاء والأداء، فيكسب بذلك معونة الله وتأييده فيما نوى، **«من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى عنه الله، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»**.

[جـ] فإذا عَجِز عن أداء الدَين كلِّه أو بعضِه، مع دلائل تصميمه على الوفاء، فإن الدولة تتدخل لإنقاذه من نَير الدَين الذي يَقصِم الظهور، ويُذل أعناقَ

---

(١) راجع: فقه الزكاة (٢/٦٢٢-٦٣٤).

الرجال. ولهذا قيل: «الدَين همّ بالليل ومذلة بالنهار»، وكان النبي عليه السلام يستعيذ منه، ويقول: **«اللهم إني أعوذ بك من غلبة الدَين، وغلبة العدو، وشماتة الأعداء»**.

«وليس الدَين خطراً على نفسية المدين واطمئنانه فحسب، بل هو خطر على أخلاقه وسلوكه كذلك، وهذا ما نبه عليه الحديث النبوي الكريم الذي رواه البخاري، أن النبي ﷺ كان كثيراً ما يستعيذ بالله من المغرم ـ الاستدانة ـ فسألوه عن سرّ ذلك، ولماذا يكثر من الاستعاذة من ذلك، ... ، فقال لهم: **«إن الرجل إذا غرِم حدث فكذب، ووعد فأخلف»**. وهي لفتة نبوية صادقة إلى أثر الحالة الاقتصادية في الأخلاق والسلوك ...

«وكان من الوسائل التي اتخذها النبي ﷺ في تنفير أصحابه من الدَين أنه لم يكن يصلي على من مات من أصحابه وعليه دَين ولم يترك له وفاءه. وفي هذا زجرٌ شديدٌ لأصحابه عن الاستدانة، فإن كل واحد منهم يحرص كل الحرص على صلاة النبي ﷺ عليه ودعائه له، ويَعُدّ الحرمان من ذلك عقوبة كبيرة وخسارة عظيمة. ثم لما أفاء الله عليه، وفتح له، وكثُرت موارد بيت المال، صار يتولى بنفسه سداد ديون المسلمين ...

«ومن ذلك ترغيب المسلمين في معاونة الغارمين، قضاء لحق الأخوة وأداءً لواجب التعاون وابتغاء مثوبة الله. ومن ذلك السهم الذي جعله القرآن في أموال الزكاة لسداد هذه المغارم عن المدينين: **فَريضةً من الله** [التوبة، ٦٠]».

هذا هو موقف الإسلام من الغارمين، وهو يتفق مع ما سبق حول منهج التشريع تجاه المداينات، حيث يشدد في الإيجاب ويشجع على الإيفاء. فسهم الغارمين تيسير وتشجيع على الإيفاء، لكن هذا لا يستلزم بطبيعة الحال التشجيع على الإيجاب وإنشاء الدين، كما سبق. فلا تعارض بين تيسير الوفاء من خلال سهم الغارمين وبين موقف التشريع في كراهة الاستدانة ابتداء، والله أعلم.

[٥] من ثمرات الدراسة

سنشير هنا إلى بعض الثمار المبنية على نتائج البحث السابقة، وإن كانت لم يَكتمل نُضجها بَعد.

ترتيب أساليب التمويل الإسلامية

إذا كانت الشريعة الإسلامية لا تفضل التمويل بالدَّين ولا تحُث عليه، فهل هناك من أساليب التمويل ما تُفضّله وتُشجع عليه؟ وهل يمكن ترتيب أساليب التمويل على هذا الأساس؟ وإن كان كذلك، فما هو هذا الترتيب؟

لا يكاد يختلف الباحثون في الاقتصاد الإسلامي أن التمويل بالمشاركة هو الصيغة المفضلة في الإسلام[١].

أما السؤالان الثاني والثالث، فقد سبق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى الإجابة عليهما حين عقد مقارنة مختصرة، لكنها قيمة، بين عقد المشاركة وعقد الإجارة، في سياق مناقشته حكم المزارعة وإجارة الأرض[٢]، وبيّن أن عقد المشاركة أقرب إلى أصول الشريعة وقواعدها من الثاني. ويمكننا من خلال هذه المناقشة أن نَزِن التمويل بالدَين وننظر أين موقعه من القائمة. ولا شك أن هذه القائمة وهذا الترتيب مهم لكل من يعمل في ميدان الاقتصاد الإسلامي،

---

(١) انظر، على سبيل المثال: وقائع الندوة الأولى للتمويل بالمشاركة، المنعقدة بماليزيا ١٩٩٦م، Abod et al. (1992), Siddiqui, (1983).

(٢) القواعد النورانية الفقهية، (ص١٦٠، ١٦٧)، الفتاوى (٣٥٦/٢٠، ٥٠٩-٥١٠).

بالبحث والتنظير أو بالممارسة العملية.

ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن التصرفات نوعان: نوع مبني على العدل، ونوع مبني على الفضل. والتصرفات العدلية إما معاوضات، كالبيع والإجارة، وإما مشاركات، كالشركة بأنواعها. وأما التصرفات الفضلية، فهي كالقرض والهبة ونحوها.

وذكر أن المشاركة أبعدُ عن الغرر من الإجارة. فالشريكان إما أن يغنما جميعاً أو يغرما جميعاً، وذلك أقرب إلى العدل من أن يحصل أحدهما على شيء مضمون، ويبقى الآخر تحت الخطر. والغرر إنما حرم بيعه في المعاوضة، لأنه أكل مال بالباطل. وهذا المعنى مُنْتفٍ في المشاركة العدلية، لا في غرر ولا في غير غرر. ومن تأمل هذا تبين له أن المشاركات أشبه بأصول الشريعة وأعرف في العقول، وأبعد عن كل محذور من الإجارة، حيث هي، أي المشاركة، مصلحة محضة للخلق بلا فساد.

فشيخ الإسلام بنى المقارنة على أساس:

[١] مدى قرب المعاملة من الغرر.

[٢] مقدار المصالح والمفاسد المتضمنة في المعاملة.

فرأى أن المشاركة أبعد عن الغرر، وأنها مصلحة محضة، ولذلك حكم بكونها أقرب إلى أصول الشريعة من الإجارة. فالأخيرة قد تُفضي إلى الغرر المحرم، كما أنها من جهة كونها معاوضة، يَعسُر أن تخلو من أكل للمال بالباطل. وذلك أن العدل المطلق يتعذر تحقيقه في كثير من الأحيان، ولهذا، والله أعلم، استثنى الله تعالى حالة الرضا من أكل المال بالباطل في قوله: **يا أيها**

الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكونَ تجارةً عن تراضٍ منكم [النساء، ٢٩][(١)].

وإذا أجرينا مقارنة سريعة بين المداينة والإجارة، وجدنا أوجه شبه وأوجه اختلاف. ولكي تكون المقارنة دقيقة، سأقصر الحديث بالنسبة للمداينات على السلم[(٢)].

أوجه الشبه بين السلَم والإجارة

[١] كلا العقدين من عقود المعاوضة.

[٢] وفي كلا الحالين يحصل المدين على رأسمال يستطيع أن يستعمله في إنتاج سلعة.

[٣] كما أن كلاً من المدين والمستأجر ضامن لما التزم به تجاه الطرف الآخر. فالمدين ضامن للمسلَم فيه حين حلول الأجل، والمستأجر ضامن للأجرة إذا استوفى منفعة العين المؤجرة.

أوجه الاختلاف

[١] المدين يستهلك أصل الدَّين ويَرُد بدله، بخلاف المستأجر فإنه يَرد نفس العين المؤجرة.

[٢] المدين يضمن المسلَم فيه في جميع الأحوال، أما المستأجر فيضمن العين

---

(١) انظر: مناقشة الصديق الضرير في «الغرر وأثره في العقود»، (ص٥٥-٥٧).

(٢) انظر: «الموسوعة الفقهية»، (١/٢٥٢) و(٢٥/١٩١)، وقارن ما ذكره رفيق المصري في «الجامع في أصول الربا»، (ص ٤٠٠-٤٠٤).

المؤجرة حال التعدي والتفريط فحسب.

[٣] في الإجارة يجوز للطرفين تمديد عقد الإجارة، بأجرة أكثر أو أقل من الأجرة السابقة. أما في السلم فلا يجوز تمديد مدة السلم وزيادة المسلم فيه.

[٤] يحق للمؤجر أن يبيع العين المؤجرة إلى طرف ثالث بربح، لكن لا يجوز للمسلم أن يبيع المسلَم فيه قبل قبضه بربح على الأرجح.

ومن خلال هذه المقارنة نستطيع أن نقول إن تطرق الغرر إلى السلم أكثر من تطرقه للإجارة، لأن المدين ضامن دائماً، أما المستأجر فلا يضمن العين المؤجرة إلا بالتعدي أو التفريط. وجماهير الفقهاء يرون أن السلم عقد غرر جُوز للحاجة، بخلاف الإجارة.

والسلم قد يفضى إلى الربا، ربا النسيئة، إذا ما حل الأجل وطلب المدين التأجيل مقابل زيادة المسلم فيه. وظاهر أن الإجارة أبعد عن الربا من السلم. والمداينات عموماً قد تفضى إلى الربا أكثر من غيرها من المعاوضات، ولهذا يشترط فيها ما لا يشترط في غيرها.

واتباعاً للمعايير التي اتبعها شيخ الإسلام رحمه الله، يظهر أن الإجارة أقرب إلى أصول الشريعة من السلم، وأن عقود المداينات عموماً أقل رتبةً من الإجارات، وهذه بدورها أقل من المشاركات، كما تقدم. وهذه النتيجة متفقة مع ما تقرر سابقاً في هذا البحث من موقف الشريعة المطهرة من الدَين.

وبهذا يتبين أن اعتماد المصارف الإسلامية في استثماراتها على البيوع الآجلة، وإن كان من حيث المبدأ جائزاً، لكنه ليس هو الوضع المنشود. فالوضع

المثالي هو اعتماد المشاركة أساساً، ثم الاستفادة من العقود الأخرى بحسب ترتيبها بالنظر إلى مقاصد التشريع.

وبطبيعة الحال فإن مشروع «تصنيف عقود التمويل الإسلامية بالنظر إلى المقاصد الشرعية» بحاجة إلى جهود متضافرة متواصلة. ولعل في هذا البحث ما يثير اهتمام الباحثين في هذا المضمار.

مقاصد التشريع في ميدان الاقتصاد

قرر العلماء أن المال أحد الضروريات الخمس التي قصد الإسلام للحفاظ عليها[1]. لكن مقصد حفظ المال لا بد له من مقاصد مكملة وتابعة، تخدمه وتساهم في تحقيقه. وبالنظر إلى المصالح والمفاسد المترتبة على الدَين، يظهر جلياً أن قصد الحد من المديونية هو مقصد متمم لحفظ المال. ونستطيع أن نستشف من قصد الحد من المديونية النتيجة المباشرة له، ألا وهي المحافظة على استقرار أداء الاقتصاد.

إن الاستقرار يمثل بيئة ملائمة للتخطيط طويل المدى، وللتنمية المتوازنة، والاستثمار المجدي. ويتبين للباحث بوضوح من خلال المناقشات التي تضمنها البحث أن من أهداف الاقتصاد الإسلامي تحقيق الاستقرار والثبات للاقتصاد، وتجنيبه عوامل الاضطراب والتقلبات. وهذا من خلال:

- ترشيد تفضيل العاجل.
- الحد من التوسع في المديونية.

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي، (٢/٨)، وما بعدها.

- كفاءة توزيع الثروة.
- الاعتماد على التمويل بالمشاركة بصورة أساسية.

وكل من هذه العوامل، على حدة، يُسهم في ثبات الاقتصاد وتجنيبه مصادر التوتر والتقلب، كما أشرنا سابقاً. والذي يتأمل في الأوضاع الاقتصادية اليوم، يلحظ اختلال كلٍ من هذه العوامل، ويلحظ من ثم جنوح الاقتصاد المفرط نحو الاضطراب وعدم الاستقرار.

وفي الجملة، لا ريب أن تتبع مقاصد التشريع في باب المعاملات المالية، والاقتصاد عموماً، على درجة بالغة من الأهمية في بناء علم الاقتصاد الإسلامي على أسس راسخة ومتينة.

[٦] خاتمة

سألخص في هذه الفقرة أبرز عناصر ونتائج البحث:

[١] للدَين مصالح ومفاسد اقتصادية وأخلاقية، على الفرد والمجتمع.

[٢] جاءت النصوص النبوية بالتشديد في الدَّين والتخلص منه، لكنها أجازته بشروط:

أحدها: العزم على الوفاء.

الثاني: القدرة على الوفاء.

الثالث: قيام مصلحة شرعية للاستدانة.

[٣] المتتبع للأحكام الشرعية يلحظ جلياً قصد الشارع إلى إبراء ذمة المكلف من الدين، وتطلعه إلى منع استفحال المديونية في التعاملات المالية.

[٤] تحتل عقود المداينات إجمالاً منزلة أقل من عقود المشاركة أو الإجارة بالنظر إلى أصول الشريعة وغاياتها.

والله تعالى أعلم وأحكم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصـــادر

المصادر العربية

المقالات

شوقي، دنيا «الفكر الاقتصادي عند ابن الحاج»، **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، ٢٧، ١٩٩٥م.

الزرقاء، أنس، ومحمد القري، «التعويض عن ضرر المماطلة في الدَين»، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي**، ٣، ١٩٩١م.

الكتب

إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الزبيدي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حِبان البُستي، ترتيب علاء الدين بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، طبعة مصورة عن طبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ.

أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنبلي، محمد زكي عبد البر، دار الثقافة، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

أحكام الوصايا في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، علي بن عبد الرحمن الربيعة، ط١، دار اللواء، الرياض، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

الإحكام شرح أصول الأحكام، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

الاستدانة في الفقه الإسلامي، محمد حسن أبو يحيى، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الاستذكار الجامع لمذهب فقهاء الأمصار، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري، تحقيق عبدالمعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، ط١، دار ابن عفان، الخبر، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، عناية طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت.

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر.

أفعال الرسول ﷺ، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

الانفجار الاقتصادي الكبير في التسعينيات، رافي باترا، ترجمة عدنان شومان، مؤسسة الصالحاني، ط١، ١٩٩٣م.

أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك، محمد زكريا الكاندهلوي، دار الفكر، ١٩٨٩م.

البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط الثانية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، تصحيح محمد عمر الرامفوري، دار الفكر، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

التدابير الواقية من الربا في الإسلام، فضل إلهي، إدارة ترجمان الإسلام، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، زكي الدين عبد العظيم بن قوي المنذري، عناية مصطفى محمد عمارة، ط٣، دار الإيمان، دمشق - بيروت، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

الترغيب والترهيب، إسماعيل بن محمد بن فضل الجوزي الأصبهاني، عناية أيمن بن صالح بن شعبان، دار الحديث، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

التفسير المنير، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عناية عبد الله هاشم يماني المدني، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.

التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، وزارة والأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، أجزاء متفرقة.

تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية النظامية في الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٥هـ.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين يوسف المزّي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

تهذيب سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي ابن قيم الجوزية، مطبوع بحاشية مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، المبارك بن محمد بن الأثير، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

الجامع في أحكام الربا، رفيق يونس المصري، ط١، دار القلم، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي.

الحاوي الكبير، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

الحيازة في العقود، نزيه حماد، مكتبة دار البيان، ط١، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

خزانة الأدب ولب لباب أنساب العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي.

دراسات في أصول المداينات، نزيه حماد، ط١، دار الفاروق، الطائف، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

الربا والمعاملات المصرفية، عمر بن عبد العزيز المترك، عناية بكر بن عبدالله أبو زيد، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي، البغدادي، إدارة الطباعة المنيرية.

سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، الأحاديث (١٠٠١-١٥٠٠)، ط٢، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، الأحاديث (٥٠١-١٠٠٠)، المكتب الإسلامي، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، عناية عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة، ١٣٨٦هـ،١٩٦٦م.

السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت.

السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد الزرقاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ،١٩٧٨م.

شرح السنة، الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، ط١، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م.

شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

شعب الإيمان، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الصناعات الصغيرة في البلدان النامية، عبد الرحمن يسري أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

ضعيف سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

العدة، حاشية على إحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، عناية محب الدين الخطيب وعلي بن محمد الهندي، ط٢، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

عقد القرض في الشريعة الإسلامية، نزيه حماد، دار القلم، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن محمد الدارقطني، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، ط١، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

الغرر وأثره في العقود، الصديق محمد الأمين الضرير، ط١، ١٩٦٧م.

فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبدالعزيز بن عبد الله بن باز، ومحب الدين الخطيب، ط٣، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني، أحمد عبد الرحمن البنا، ط١، مطبعة الإخوان المسلمين، ١٣٥٣هـ.

فقه الزكاة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط٢٠، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت.

قراءات في الاقتصاد الإسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، ط١، مركز النشر العلمي، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

القواعد النورانية الفقهية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، ١٩٧٩م.

الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، موفق الدين محمد بن عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق زهير الشاويش، ط٥، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب.

الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة، أحمد علي السالوس، مكتبة الفلاح، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، عناية بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر.

المبدع في شرح المقنع، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحرير الحافظين العراقي وابن حجر، ط٢، ١٩٦٧م.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية.

المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

المدخل، محمد بن محمد العبدري، الشهير بابن الحاج، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، تحقيق فضل الرحمن دين محمد، الدار العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م

المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت.

المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، ١٤١٨هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

المسند، أحمد بن حنبل، شرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م.

المصنف (الكتاب المصنف)، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، عناية كمال يوسف الحوت، دار التاج، بيروت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

المصنف، عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، ط٢، ١٩٩٤م.

معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل.

المغني، موفق الدين محمد بن عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق عبدالله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط٢، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق محيي الدين مستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي، محمد القري، دار حافظ، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

المنثور في القواعد، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق تيسير فائق، مراجعة عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، بتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٥م.

الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، أجزاء متفرقة.

موسوعة فقه عبدالله بن عمر، محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

نحو نظام نقدي عادل، محمد عمر شابرا، ترجمة سيد محمد سكر، مراجعة رفيق المصري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

نظرية العقد، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار المعرفة.

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأخيرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

المراجع الأجنبية

Abod, Sh., S. Agil and A. Ghazali, ed, 1992, *An Introduction to Islamic Finance*, Quill Publishers.

Al-Suwailem, S., 1995, "Does Venture Capital Financing Make a Difference?," Doctoral Dissertation, Washington University, St. Louis, Missouri.

Al-Suwailem, S., 1996, "Review of *Financial Engineering for Islamic Banks: The Option Approach*," *Journal of King Abdul Aziz University*, vol. 10, pp. 89-115.

Allais, M., 1987, "The Credit Mechanism and its Implications," in G. Feiwed, ed., *Arrow and the Foundations of the Theory of Economic Policy*, NY University Press, pp.491-561.

Allais, M., 1992, *The Monetary Conditions of an Economy of Markets*, Islamic Development Bank.

Bernanke, B., 1989, "Is There Too Much Corporate Debt?," *Business Review*, Federal Reserve Bank of Philadelphia, Sep./ Oct., pp. 3-13.

Bernanke, B. and M. Gertler, 1990, "Financial Fragility and Economic Performance," *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 105, pp. 87-114.

Bygrave, W. and J. Timmon, 1992, *Venture Capital at the Cross Roads*, Harvard Business School Press.

Chapra, M. U., 1992, *Islam and the Economic Challenge*, The Islamic Foundation.

Davis, E. P., 1992, *Debt, Financial Fragility and Systemic Risk*, Oxford University Press.

Dymski G. and R. Pollin, eds., 1994, *New Perspectives in Monetary Macroeconomics*, The University of Michigan Press.

Dymski, G., G. Epstein and R. Pollin., eds., 1993, *Transforming the U.S. Financial System*, M. E. Sharpe.

Fazzari, S. and D. Papadimitriou, eds., 1992, *Financial Conditions and Macroeconomic Performance, Essays in Honor of Hyman P. Minsky*, M.E. Sharpe.

Guttman, R., 1994, *How Credit-Money Shapes the Economy*, M.E. Sharpe.

Minsky, H., 1986, *Stabilizing an Unstable Economy*, Yale University Press.

Mishkin, F., 1992, *The Economics of Money, Banking, and Financial Intermediation*, Harper Collins.

O'Neill, B., 1995, "Americans and Their Debt: Right Sizing for the 90s," *Journal of Financial Planning*, vol. 8, no. 1, pp. 20-28

Perelman, M., 1996, *The End of Economics*, Routledge.

Pierce, J., 1991, *The Future of Banking*, Yale University Press.

Scheinkman, J., 1976, "On Optimal Steady States of *n*-Sector Growth Model when Utility is Discounted," *Journal of Economic Theory*, vol. 12, pp. 11-30.

Shi, S. and L. Epstein, 1993, "Habits and Time Preference," *International Economic Review*, vol. 34, no. 1, pp. 61-84.

Siddiqui, M. N., 1983, *Issues in Islamic Banking*. The Islamic Foundation.

Stiglitz, J, and A. Weiss, 1981, "Credit Rationing with Imperfect Information," *American Economic Review*, vol. 71, pp. 393-410.

Thurow, L., 1996, *The Future of Capitalism*, Nicholas Brealey.

Wilson , S., 1992, *The Bankruptcy of America*, Ridge Mill Press.

Wolfson , M., 1994, *Financial Crisis*, 2nd ed., M.E. Sharpe.

الفصل الثاني

عقد الكالئ بالكالئ
تدليلاً وتعليلاً

تمهيد

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

يمثل النهي عن الكالئ بالكالئ أحد المعالم البارزة من معالم قواعد التبادل في الاقتصاد الإسلامي. وذلك أن المبادلات المالية القائمة على المداينة، إما أن تكون حاضرة البدلين، أو مؤجلة أحد البدلين، أو مؤجلة كلا البدلين. والقسمان الأولان جائزان باتفاق الفقهاء، بينما القسم الثالث، وهو الكالئ بالكالئ، ممنوع بالاتفاق. وهذا يعني أن الكالئ بالكالئ يمثل نظرياً ثلث المداينات المالية. واتفاقُ العلماء على منعه، خلفاً عن سلف، مع كثرة الفروع والصور التي تنبني على هذه المعاملة، يتطلب دراسة عميقة من أجل فهم قواعد التشريع في هذا الجانب الجوهري من جوانب النشاط الإنساني. وبالرغم من ذلك فإن الدراسات التي عُنيت بهذا الحكم، تدليلاً وتعليلاً، لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة.

أضف إلى ذلك أن كثيراً من الدراسات المعاصرة ركزت عنايتها على تحليل الربا وجوانبه الفقهية والاقتصادية. ومع التقدم الملموس في هذا الجانب، إلا أن فهم الأصول الاقتصادية والفقهية للمبادلات الممنوعة، بما فيها الربا، يتطلب

دراسة مقارنة بين العقود الممنوعة، خاصة تلك التي اتضحت معالمها، وانعقد الإجماع على حكمها، بحيث يسهل على الباحث الانطلاق من أرضية ثابتة وواضحة لتحليل الموضوع. إن كمال الشريعة الإسلامية يستلزم خلوها من التناقض، وهذا يعني أن هناك أصولاً مشتركة تحكم المبادلات المالية، وتحدد معالم النظام الإسلامي للتبادل. ولذلك فإن الاتجاه الذي بدأ يظهر نحو إباحة عقد الكالئ مطلقاً، مع كونه يمثل مخالفة صريحة للإجماع والنصوص القاضية بتحريم هذا العقد، فإنه كما سيتضح من البحث، يناقض الأصول المسلّمة الأخرى مثل تحريم الربا والغرر. وهذا التناقض يمثل أحد جوانب الخلل في معالجة أصول المعاوضات الممنوعة وفي فهم نظرية الإسلام في التبادل.

ومما يلفت النظر في هذه القضية أن الفقهاء عبر القرون لم يعترضوا على منع عقد الكالئ بالرغم من النقد الموجه لبعض أدلة تحريمه. حتى جاء هذا العصر، وبدأت بعض الآراء تستشكل هذا المنع، وتدعوا إلى إباحته جملة وتفصيلاً. والحقيقة أن نشوء هذه الآراء في هذا العصر ليس غريباً إذا أخذنا في الاعتبار أن القيم الرأسمالية استطاعت أن تبسط هيمنتها على الحياة الاقتصادية اليوم، وازدهرت من ثم تجارة الديون وفرضت نفسها في واقع الحياة العملية، حتى أضحت محوراً رئيسياً من محاور النشاط الاقتصادي أكثر من أي وقت مضى. في هذه الأجواء وَجَد كثير من الباحثين أن منع الكالئ بالكالئ يصادم واقعاً ملموساً، ويقف سداً أمام كثير من التعاملات التي استجدت في هذا العصر. وزاد من تعقيد الموقف الغموض النسبي لمفهوم الكالئ والخلط بينه وبين

المبادلات المشروعة الأخرى التي تتضمن تأجيل البدلين، مما جعل دائرة المنع تتوسع لتشمل تعاملات لا يستغني عنها النشاط الاقتصادي. هذه العوامل أدت متضافرة إلى التشكيك تارة والاعتراض أخرى على أدلة منع الكالئ بالكالئ وحكمه الشرعي.

وأول وأوسع دراسة مستقلة منشورة لعقد الكالئ وقفتُ عليها هي دارسة فضيلة الدكتور نزيه حماد، المنشورة ضمن كتابه: «دراسات في أصول المداينات». وهي دراسة تتبع فيها فضيلته صور عقد الكالئ وأقوال العلماء في معناه وما ألحق به وهو ليس منه، على وجه لم يُسبق إليه فيما أعلم. لكنه لم يميز بين الكالئ وبين عقود التبادل الحقيقية الأخرى التي تتضمن تأجيل البدلين. كما أني لم أقف على دراسة تناولت تعليل منع الكالئ بالكالئ بالمناقشة والمقارنة والتحليل، من جانبيه الفقهي والاقتصادي.

لهذه الأسباب جميعاً، تبدو الحاجة ماسة لدارسة عقد الكالئ دراسة تحليلة مقارنة، تستوعب أولاً الأدلة الشرعية على منعه، ثم تتلمس ثانياً الأصول والأسس التي يستند إليها هذا المنع، ومقارنة ذلك بالعقود الممنوعة الأخرى، خاصة الربا. وهذه الدراسة تعتبر خطوة في هذا المضمار.

منهج البحث

وقد انطلق البحث من المبدأ القاضي بأن أي نظرية في الاقتصاد الإسلامي يجب أن تحقق شرطين أساسيين:

الأول: ألا تخالف الأحكام الشرعية الثابتة بالنص أو الاجماع.

الثاني: أن تكون سالمة في ذاتها من التناقض.

ولـذلك اشـتمل البحـث علـى قـسمين: الأول يتتبـع الأدلـة الـشرعية، مـن الكتاب والسنة والإجماع، المتعلقة بحكم بيع الكالئ، والخروج بتصور واضح لموقف الـشريعة مـن هـذا العقـد، بحيـث يكـون هـذا الموقـف هـو الأسـاس الـذي ينطلق منه التحليل.

والقسم الثاني خاص بدراسة أوجه التعليـل، الفقهـي والاقتـصادي، لموقـف الشريعة المطهرة من هذا النوع من التبادل. ولـذلك اعتمـد البحـث مـنهج المقارنـة بين عقد الكالئ والبيوع الممنوعة الأخرى. وذلك أن الافـتراض الجـوهري الـذي سار عليه البحث هو أن البيوع الممنوعة ترجع إلى أصـول مـشتركة كليـة تحكمهـا وتنتظمهـا جميعـاً. وهـي فرضـية اعتمـدها عـدد مـن الفقهـاء، علـى سـبيل المثـال الإمام أبو بكر بن العربي[1]. وبناء على ذلك فأي تعليل مقترح لمنـع بيـع الكـالئ يجب أن يكون منسجماً مع قواعد المبادلات إجمالاً، وألا يتخلف أثـره إذا وجـد في عقد آخر. بعبارة أخرى، فإن التعليل المطروح يجب أن يسلم من التناقض.

كمـا انطلـق البحـث مـن مـسلمة أن «النقـل الـصحيح لا يعـارض العقـل الصريح». فما استقر عليه حكم الكالئ في الشرع المطهر لا بـد أن يحقـق مـصلحة راجحة. ولهذا الغرض تطلب البحث دراسة أوجه المصالح والمفاسـد الاقتـصادية التي تترتب عليه؛ وذلك للوصول إلى تقويم متوازن للعقد.

---

(١) في أحكام القرآن (١/٢٤٤)، والقبس في شرح موطأ مالك بن أنس (٢/٧٨٧).

شكر وتقدير

أشكر أصحاب الفضيلة: د. بكر أبو زيد (رحمه الله)، د. يعقوب الباحسين، د. عبد الله الوكيل على تفضلهم بقراءة البحث، وما أبدوه من ملحوظات.

وقد كان للمناقشات المطولة مع فضيلة الشيخ د. علي الندوي أثر ملموس في تطوير النواة الأولى لهذا البحث وإثرائه بالملاحظات والاستنتاجات التي تضمنها. وبالرغم من ذلك فإن أي خطأ أو سوء فهم يجده القارئ فهو على عهدة الكاتب وحده.

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث. وما كان فيه من صواب فهو من الله وحده، وإلا فهو مني ومن الشيطان وأستغفر الله تعالى من كل زلل.

مقدمـــة

مفهوم الكالئ بالكالئ

المعنى اللغوي[١]

تدور استعمالات مادة «ك ل أ» على معنى الحفظ والإبقاء. تقول: كلأه الله أي حفظه. قال الله عز وجل: **قُل من يكلؤكُم بِالليل والنهار من الرحمن** [الأنبياء، ٤٢] أي: يحفظكم منه. وفي صحيح مسلم (٦٨٠) أنه ﷺ قال لبلال: **«اكْلأ لنا الليل»** أي احفظه واحرسه. ومنه الكلأ أي المرعَى لأن به حفظ قوام الأنعام وبقاءها.

والإبقاء يقتضي التأخير، ومن هذا الباب قولهم: «بلّغَ الله بك أَكْلأَ العمر»، أي: أقصاه وآخره. ومنه قولهم: «تكلأْتُ كُلأَةً» أي: استنسأتُ نسيئة، و«النسيئة»: التأخير. وقول الشاعر:

وإذا تُباشِـــــرُكَ الهُمـــــو ـــمُ فَإنهـــا كـــَالٍ ونـــــاجِز

أي: منها نسيئة ومنها نقد.

وفي الحديث أنه ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ، قال أبو عبيد: يعني النسيئة بالنسيئة. وعلى هذا اتفاق أئمة اللغة[٢]. فكل من البائع والمشتري يكلأ صاحبه، أي يحفظ عليه دَينه ويرقب متى يحِل. أو أن البدل محفوظ في ذمة المدين، أي

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، لسان العرب لابن منظور، غريب الحديث لأبي عبيد (١/ ٢٠).

(٢) حكاه نزيه حماد في كتابه: «دراسات في أصول المداينات» (ص٢٤٢).

مضمون عليه للدائن إلى حين الأجل. فتصبح «كالئ» هنا بمعنى: «مكلوء»، من باب فاعل بمعنى مفعول.

المعنى الشرعي

فسره نافع مولى ابن عمر، أحد رواة الحديث، بأنه: «الدَين بالدَين»[١]، وتتابع على هذا كثير من الفقهاء والشراح. وتقدم حكاية قول أبي عبيد بأنه النسيئة بالنسيئة. وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه: «المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض»[٢]. وقد ذكر الشراح صوراً متعددة له، هي من باب اختلاف التنوع وليس التضاد؛ لأنها ترجع إلى معنى واحد هو النسيئة بالنسيئة. وسألخص فيما يلي أبرز هذه الصور، وهي التي وقع الإجماع عليها:

(١) أن يشتري سلعة مضمونة في الذمة مؤجلة التسليم بثمن مؤجل التسليم كذلك، سواءً اتحد الأجلان أم اختلفا. وتسمى هذه الصورة ابتداء الدَين بالدَين. وهي مطابقة لبيع السلم إذا تأجل رأس المال. وهذه الصورة موافقة لما يسمى بيع الآجال (forward contract) في التعاملات المعاصرة.

(٢) أن يشتري سلعة مضمونة في الذمة مؤجلة التسليم مقابل دَين للمشتري على البائع، سواءً حل أجله أو لم يحل. وسواءً كان الدَين ثمناً مؤجلاً أو سلعة مؤجلة من جنس آخر. وتسمى هذه الصورة فسخ الدَين بالدَين[٣].

---

(١) سنن البيهقي (٥/٢٩٠).

(٢) الفتاوى (٢٠/٥١٢).

(٣) وسيأتي مناقشة القول بانتفاء الإجماع في هذه الصورة في الملحق (١).

(٣) ربا الجاهلية، حيث يقول الدائن للمدين: أتقضي أم تربي؟ فيزيد الدَين على المدين لقاء التأجيل. فهذا معاوضة بين دَين ودَين وكلاهما من جنس واحد.

وهذه الصور الثلاث اتفق العلماء على تحريمها[١]. وهناك صور أخرى محل خلاف أحيل القارئ إلى بحث الأستاذ الدكتور نزيه للتوسع فيها.

ضابط عقد الكالئ

ويمكننا أن نضع ضابطاً لهذه الصور، يمكن من خلاله معرفة ما إذا كانت معاوضةٌ ما من باب الكالئ بالكالئ أم لا. فيمكن القول بأن بيع الكالئ هو:

«بيع أنشأ دَيناً وخلا عن القبض». وإن شئت: «مداينة خلت عن القبض»[٢].

فالبيع هو المعاوضة التي يراد بها الربح، فخرج بذلك ما لم يرد به الربح كالحوالة، فإنها يراد بها الاستيفاء. كما يخرج ما ليس بمعاوضة، كالإبراء والإسقاط.

«أنشأ دَيناً»: على أحد الطرفين أو كليهما. فتدخل الصور الثلاث أعلاه جميعاً. كما يخرج ما لم يُنشئ دَيناً، كما في المقاصة بين الديون في الذمم. ولأن

---

(١) وظن البعض أن التقي السبكي لا يُدخل ابتداء الدَين بالدَين في مفهوم الكالئ، وليس في كلامه تصريح بذلك. بل قد صرح في تكملة المجموع (١٠/٤٩، ٦٥، ٦٦) بإدخال مؤجل البدلين في بيع الدين بالدين، وهو قطعاً لا يخالف إمامه الشافعي في ذلك.

(٢) قارن الضابط الذي ذكره نزيه حماد، دراسات (ص٢٥٩).

المقصود بها إبراء الذمم واستيفاء الحقوق، وليس الربح، ويجمع هاتين الكلمتين كلمة واحدة هي: المداينة، فهي معاوضة تنشئ دَيناً بقصد الربح.

ويخرج بهذا القيد أيضاً عقد الاستصناع وبيعة أهل المدينة، لانتفاء المديونية منها، كما سيأتي.

«خلا عن القبض»: أي من الطرفين. وحقيقة القبض هي التمكن من الانتفاع، فيشمل القبض الحقيقي والحكمي. ويخرج بهذا القيد البيع الآجل وعقد السلَم. وخلو العقد من القبض أحد خصائص عقد الكالئ المهمة، ونص عليه العلماء.

فحقيقة عقد الكالئ إذن أنه دين يثبت في ذمة المدين على سبيل المعاوضة، دون أن يقبض في مقابله ما ينتفع به. وسنرى إن شاء الله أهمية هذا الضابط في فهم علل تحريمه والحكمة من وراء ذلك.

الفرق بين الكالئ بالكالئ ومؤجل البدلين

كان من أسباب التشكيك في الإجماع على منع الكالئ بالكالئ الظن بأن المنع يشمل جميع العقود التي يتأجل فيها البدلان. ولما كانت بعض هذه العقود مما تشتد الحاجة له في الحياة الاقتصادية، أصبح التحريم في هذه الحالة مصدر حرج ومشقة لا يليق بالشريعة الإسلامية.

وحقيقة الأمر أن الكالئ بالكالئ أخص من مؤجل البدلين. فهناك عدد من العقود التي تتضمن تأجيل البدلين ولا تدخل في الكالئ بالكالئ، ومن ذلك:

- عقد الاستصناع: حيث يتأجل تسليم المبيع إلى حين اكتمال صنعه، ويجوز فيه عند الحنفية تأجيل الثمن، فيصبح مؤجل البدلين.
- بيعة أهل المدينة: وهو الشراء من شخص دائم العمل كالخباز والجزار والبقال ونحوهم، مع تأجيل الثمن والمبيع، وهو جائز عند المالكية.

- الإجارة المضافة: وهي تأجير عين حاضرة لمدة تبدأ في المستقبل، وهي جائزة عند الحنفية والحنابلة. وإذا تأجل دفع الأجرة أصبح العقد مؤجل البدلين.

وهذه البيوع يجيزها بعض الأئمة ويمنعها البعض الآخر، وهم جميعاً أهل الإجماع الذي انعقد على منع الكالئ. فدل ذلك على مغايرة هذه العقود لعقد الكالئ.

والفرق بين هذه العقود وبين الكالئ بالكالئ يتضح من جهتين:

[١] أن المبيع في هذه الأمثلة متعيّن حين التعاقد، إما حقيقة وإما حكماً. أما في الإجارة المضافة فهو متعين حقيقة. وأما في الاستصناع وبيعة أهل المدينة فالتعيّن حكمي وإن لم يكن حقيقياً. ولذلك علل المالكية جواز بيعة أهل المدينة بأن «دوام العمل بمنزلة تعيّن المبيع» وأن البائع «يملك أصل المبيع»[١]، فيكون المبيع عند البائع حكماً وإن لم يكن كذلك حقيقة. والقول في الاستصناع كالقول في بيعة أهل المدينة، لأن العمل شرط في عقد الاستصناع[٢]، فإذا كان الصانع من أهل الصنعة كان ذلك بمنزلة تعين المبيع وحصوله عنده حكماً.

[٢] وإذا كان المبيع متعيناً لم يكن مضموناً في الذمة. ولذلك نص الحنفية على أنه «لا دين في الاستصناع»[٣]. كما صرح المالكية بانفساخ العقد في بيعة أهل

---

(١) البيان والتحصيل (٢٠٨/٧)، حاشية الدسوقي (٢١٧/٣)، واشترطوا الشروع في أخذ المبيع حقيقة أو حكماً.

(٢) المبسوط (٨٤/١٥).

(٣) بدائع الصنائع (٣/٥)، الموسوعة الفقهية، استصناع.

المدينة إذا مات العامل أو عجز عن العمل لعذر[١]، كما أن الإجارة تنفسخ إذا تلفت العين أو تعذر الانتفاع بها[٢]. وهذا بخلاف الدين المضمون في الذمة فإنه لا يسقط بالعجز أو العذر. وانتفاء المديونية نتيجة طبيعية لتعين المبيع وحصوله حكماً لدى البائع. فهذان الفرقان متلازمان.

والتزام البائع بتسليم المبيع لا يعد ديناً[٣] لأنه هنا متعين، حقيقة أو حكماً، وليس مضموناً في الذمة، كما سبق. وبناء على ذلك فإن تأجيل الثمن في هذه العقود لا يدخل في الدين المضمون في الذمة، بل يصبح التزاماً مشروطاً باستلام المبيع، فإن تعذر التسليم انفسخ العقد، فلا يكون الثمن مضموناً. فالمبيع إن كان مضموناً فإن الالتزام بالثمن يصبح مضموناً لأنه معلق على مضمون، وبذلك يدخل في الكالئ بالكالئ. أما إذا كان المبيع غير مضمون ابتداء فإن الالتزام بالثمن لا يكون مضموناً[٤].

ويدخل في الأمثلة السابقة عقد التوريد الذي انتشر في العصر الحاضر[٥]. فهو عقد يتم مع تجار من أهل السوق ممن يتصدى لهذا العمل ويصدق عليهم امتلاك أصل المبيع، فتكون السلع عندهم حكماً وقت التعاقد وإن لم تكن كذلك حقيقة. ويترتب على ذلك أن عقد التوريد وإن كان لازماً لكنه، شأنه شأن بيعة أهل المدينة، ينفسخ بالعجز أو الموت، فلا يدخل في الكالئ بالكالئ.

---

(١) البيان والتحصيل (٢٠٨/٧).

(٢) الفتاوى (١٥٥/٣٠، ١٥٨-١٥٩)، الموسوعة الفقهية، إجارة.

(٣) دراسات في أصول المدينات (ص٤٦-٤٧).

(٤) فالتعليق يأخذ حكم المعلق عليه. راجع المدخل الفقهي العام (٥٧٤/١-٥٧٥).

(٥) راجع مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٧، ج٢، ص٣٣٤، ٣٤٠، ٣٥٥، ٤٥٠-٤٥٣).

وبهذا يتبين أن الكالئ بالكالئ لا يشمل عقود التبادل الحقيقية التي تحقق قيمة مضافة للنشاط الاقتصادي. والمعيار الموضوعي لذلك هو امتلاك البائع لأصل المبيع بما يجعل المبيع متعيناً حكماً، وبذلك ينتفي الضمان في الذمة، ومن ثم يخرج التعامل عن دائرة النهي.

تصنيف المعاوضات بحسب القبض

من الممكن تصنيف المعاوضات بحسب حصول القبض فيها من عدمه وذلك لمعرفة موقع الكالئ بالكالئ منها (انظر الشكل). فيقال:

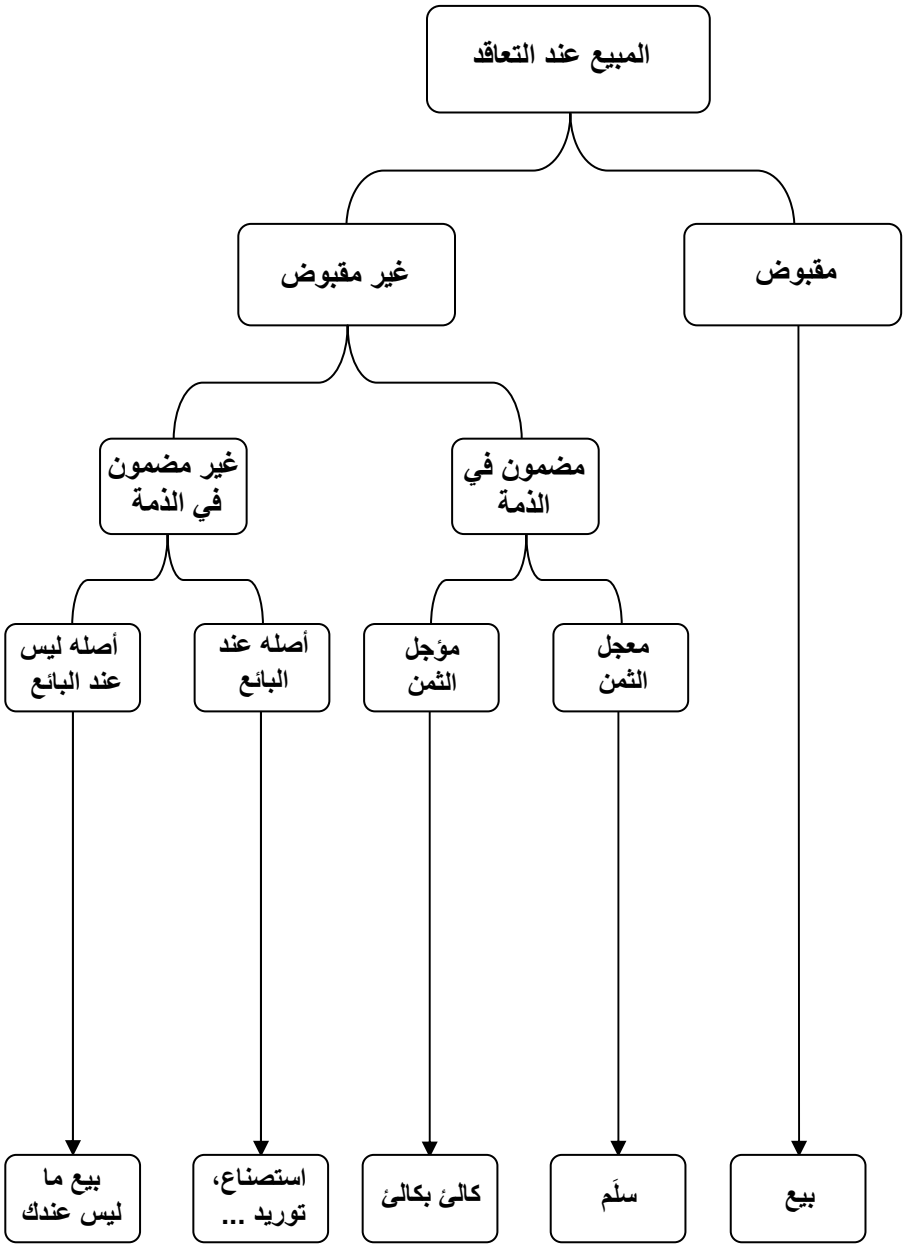
المبيع لا يخلو إما أن يكون مقبوضاً حين التعاقد أو لا يكون كذلك، سواء كان القبض حقيقياً أو حكمياً.

فإن كان المبيع مقبوضاً عند التعاقد، فهي معاوضة مشروعة، سواء كان الثمن حاضراً أو مؤجلاً، إلا إذا كان العوضان من الأموال الربوية التي يشترط فيها التقابض.

وإن كان المبيع غير مقبوض عند التعاقد، فلا يخلو: إما أن يكون مضموناً أو لا. فإن كان مضموناً في ذمة البائع، فيشترط حينئذ تعجيل الثمن وإلا دخل في الكالئ بالكالئ[1].

---

(١) إن كان المبيع موصوفاً في الذمة لزم تعجيل الثمن، وإن كان مضموناً لكنه معيّن، لم يجز بيعه حتى مع تعجيل الثمن، لأنه يدخل في السلم في المعين وتأجيل الأعيان، وهو ممنوع بالإجماع، كما سيأتي (ص١٨٣).


المبيع عند التعاقد
مقبوض
غير مقبوض
مضمون في الذمة
غير مضمون في الذمة
معجل الثمن
مؤجل الثمن
أصله عند البائع
أصله ليس عند البائع
بيع
سلَم
كالئ بكالئ
استصناع، توريد ...
بيع ما ليس عندك

أما إن كان المبيع غير مضمون على البائع، فلا يخلو إما أن يكون البائع من أهل السوق أو الصنعة، بحيث يملك أصل المبيع، أو لا يكون كذلك.

الأول يشمل عقود الاستصناع والتوريد وبيعة أهل المدينة، كما يشمل الإجارة المضافة لأن البائع يملك العين المؤجرة نفسها.

الثاني يدخل في بيع ما ليس عنده الممنوع شرعاً.

وبهذا يتضح أن دائرة النهي أضيق بكثير مما يتصور البعض، وأن المعاملات النافعة التي تحقق قيمة مضافة للنشاط الاقتصادي وتشتد الحاجة لها لا تدخل في النهي أصلاً، وليست هي مشروعة على وجه الاستثناء، بل لا يمكن أن تأتي الشريعة الغراء بتحريمها، إذ الشريعة لا تحرم إلا ما يترجح ضرره وتغلب مفسدته، كما هو معلوم.

القسم الأول

الأدلة على تحريم الكالئ بالكالئ

[١] الإجماع

عقد الكالئ بالكالئ الذي تقدم بيانه، انعقد الإجماع على تحريمه، وحكى هذا الإجماع العلماء جيلاً بعد جيل. سأذكر أولاً أقوال علماء الصدر الأول من شتى الأمصار والمذاهب في منعه ثم أتبع ذلك بنقل الإجماع.

[١] عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: روى عنه نافع أنه كره كالئاً بكالئ. وسأله كليب ابن وائل قال: كانت لي على رجل دراهم فأتيته أتقاضاه فقال: ليس عندي، ولكن اكتبها على طعام إلى الحصاد، فقال ابن عمر: «لا يصلح»[(١)].

[٢] عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «لا نرى بالسلف بأساً، الورِق في شيء، الورِق نقداً». واستدل به البيهقي على منع تأجيل رأسمال السلم، كما استدل به التهانوي على منع الدَين بالدَين[(٢)].

[٣] سعيد بن المسيب: سأله رجل فقال: إني رجل أبيع بالدَين. فقال: «لا تبع إلا ما آويت إلى رحلك»[(٣)]. قال ابن عبد البر: «هذا خبر فيه من الفقه النهي عن الدَين بالدَين»[(٤)].

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٤/٤٦٠)، سنن البيهقي (٦/٢٥). وانظر: مصنف عبد الرزاق (٨/٩٠)، وموسوعة فقه ابن عمر (١٨٧، ١٩٧).

(٢) الأم للشافعي (٣/٩٤)، سنن البيهقي (٦/١٩، ٢٤)، إعلاء السنن (١٤/٤١٣).

(٣) رواه مالك في الموطأ، باب جامع الدَين والحول.

(٤) الاستذكار (٢٠/٢٧١).

[٤] عطاء بن أبي رباح: «لا يباع أجل بأجل»[١]. وسئُل عن بيع السلعة بالسلعة كلتاهما دَين؟ فكرهه[٢].

[٥] إبراهيم النخعي: سئُل عن رجل يكون له على رجل دَين فيجعله في السلم؟ قال: «لا خير فيه حتى يقبضه». قال محمد بن الحسن: «لأن ذلك بيع الدَين بالدَين»[٣].

[٦] الحكم بن عُتيبة: «لا يباع أجل بأجل»[٤].

[٧] مالك بن أنس: قال في بيع دَين السلم: «ولا يؤخره [أي الثمن] لأنه إذا أخره قبح، ودخله ما يُكره من الكالئ بالكالئ»[٥].

[٨] محمد بن الحسن: «فإن افترقا قبل أن يقبض رأس المال فالسلم فاسد، لا يكون دَيناً في دَين»[٦].

[٩] أبوحنيفة: قال محمد بن الحسن: «وهو قول أبي حنيفة»[٧].

[١٠] سفيان الثوري: «لا يكون سلف إلا بالقبض»[٨].

---

(١) مصنف عبد الرزاق (٨/٨٩)، مصنف ابن أبي شيبة (٤/٤٦١).

(٢) رواه الشافعي في الأم (٣/٩٩).

(٣) الآثار لمحمد بن الحسن، نقله التهانوي في إعلاء السنن (١٤/٤١٣).

(٤) مصنف عبد الرزاق (٨/٩٠).

(٥) الموطأ، باب السلف في العروض.

(٦) الأصل (٥/٢٦، ٢٧).

(٧) نقله التهانوي في إعلاء السنن (١٤/٤١٣).

(٨) مصنف عبد الرزاق (٨/٩١).

[١١] الشافعي: «وبهذا نقول: لا يصلح أن يبيع دَيناً بدَين، وهذا يُروى عن النبي ﷺ من وجه»[١].

فهذه أقوال علماء الصدر الأول من شتى الأمصار مصرحة بمنع الدَين بالدَين، ومتفقة على ذلك. فلا عجب أن يصرح العلماء بالإجماع في هذه المسألة.

التصريح بالإجماع على منع الكالئ بالكالئ

[١] أحمد بن حنبل: «إجماع الناس أن الدين بالدَين لا يجوز»، قال السبكي: «وناهيك بنقل أحمد الإجماع»[٢].

[٢] ابن المنذر: «أجمع أهل العلم أن الدَين بالدَين لا يجوز»[٣].

[٣] ابن جرير الطبري: «وأجمعوا جميعاً أنه لا يجوز السلم حتى يَستوفِي المسلَم إليه ثمن المسلَم فيه في مجلسهما الذي تبايعا فيه»[٤].

[٤] السرخسي، قال في عقد السلم: «والدليل عليه أن بالاتفاق يجب تسليم رأس المال أولاً»[٥].

[٥] ابن رشد الجد، قال في تأخير رأسمال السلم: «وأما تأخيره فوق الثلاث بشرط فذلك لا يجوز باتفاق، كان رأس المال عيناً أو عرضاً»[٦].

---

(١) الأم (٣/٩٩)، معرفة السنن والآثار للبيهقي (٨/٥٢).

(٢) انظر: المغني (٦/١٠٦)، تكملة المجموع (١٠/١٠٧).

(٣) المغني (٦/١٠٦)، تكملة المجموع (١٠/١٠٧).

(٤) اختلاف الفقهاء (ص٧٤).

(٥) المبسوط (١٢/١٢٦).

(٦) المقدمات (٢/٢٨).

[٦] ابن العربي، قال في صدد تأخير رأسمال السلم: «وهو داخل في الكالئ بالكالئ المنهي عنه إجماعاً»[١].

[٧] ابن رشد الحفيد: «فأما النسيئة من الطرفين فلا يجوز بإجماع، لا في العين ولا في الذمة؛ لأنه الدَين بالدَين المنهي عنه»[٢].

[٨] ابن قدامة: «ولنا أنه بيع دَين بدين، ولا يجوز ذلك بالإجماع». وقال: «ولا يصح ذلك بالإجماع»[٣].

[٩] النووي: «لا يجوز بيع النسيئة بنسيئة ... وهذا فاسد بلا خلاف»[٤].

[١٠] ابن تيمية: «وهذا مثل أن يسلف إليه شيئاً مؤجلاً في شيء مؤجل، فهذا الذي لا يجوز بالإجماع». وقال: «فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ»[٥].

[١١] ابن القيم: نقل كلام شيخ الإسلام السابق وتبناه. وقال: «وهذا كما إذا كان رأس مال السلم دَيناً في ذمة المسلِم، فهذا هو الممنوع منه بالاتفاق»[٦].

---

(١) القبس (٨٣٦/٢).

(٢) بداية المجتهد (٢٣٦/٣).

(٣) المغني (١٠٦/٦، ٤١٠).

(٤) المجموع (٤٠٠/٩).

(٥) نظرية العقد (ص٢٣٥)، الفتاوى (٥١٢/٢٠).

(٦) إعلام الموقعين (٨/٢) (٣٤٠/٣)، وانظر الملحق (١) آخر الفصل.

[١٢] السبكي: «وقد أجمع أهل العلم أن الدَين بالدَين لا يجوز»[١].

[١٣] الأسيوطي: «واتفقوا على أنه لا يجوز بيع الكالئ بالكالئ، وهو بيع الدين بالدين»[٢].

[١٣] الشوكاني: «وفيه دليل على عدم جواز بيع الدَين بالدَين، وهو إجماع». وقال: «وإذا كانت النسيئة من الطرفين فهي من بيع الكالئ بالكالئ ولا يصح عند الجميع»[٣]. وهذا تصريح منه بالإجماع مع تشدده رحمه الله في حكاية الإجماع وفي الاحتجاج به.

فهذه النقول تفيد العلم الجازم بانعقاد الإجماع على حرمة الكالئ بالكالئ. والله تعالى قد عصم هذه الأمة من أن تجتمع على ضلالة، وأن تُطْبِقَ القرون الثلاثة المفضلة على حكم يخالف الشريعة المطهرة. فليس أمام الباحث المسلم أمام ذلك سوى التسليم بحكم الله تعالى، والانقياد له، والنظر في حِكمة هذا المنع والمقاصد التي تتمثل فيه.

[٢] عمل أهل المدينة

بالرغم من أن الإجماع يغني عن الاحتجاج بعمل أهل المدينة؛ إذ أهل المدينة هم بعض الأمة، فإذا أجمعت الأمة لزم إجماع أهل المدينة بالتبع، إلا أن الاستدلال به استقلالاً من شأنه أن يعضد الإجماع، ويقيم الحجة على من قد لا يرى إمكان وقوع الإجماع.

---

(١) تكملة المجموع (١٠/١٠٧).

(٢) جواهر العقود (١/٧٣).

(٣) نيل الأوطار (٥/١٧٧، ٢٣٢).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن عمل أهل المدينة مراتب[١]:

الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ. فهذا حجة باتفاق العلماء. فالمدينة المنورة هي مهاجره عليه الصلاة والسلام، وبها استقرت الأحكام والشرائع، وأهلها شاهدون ذلك، مطلعون عليه. فما تناقلوه من الأحكام والشرائع والتقت كلمتهم عليه واتصل العمل به يجري مجرى الخبر المتواتر[٢]. وهذا مثل ترك أخذ الزكاة من الخضروات مع أنها كانت تزرع في المدينة، فهذا من باب النقل المتواتر المفيد للعلم القطعي[٣].

الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان ﷺ. فهذا حجة في مذهب مالك. وقال الشافعي: إذا رأيت قدماء المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريباً أنه الحق. وظاهر مذهب أحمد أنه حجة أيضاً، استناداً إلى حجية عمل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، كما في الحديث الصحيح: **«عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»**. ولا يعرف لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة النبي ﷺ. والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة.

---

(١) الفتاوى (٢٠/٣٠٣-٣١٩).

(٢) انظر: «المقدمة في الأصول» لابن القصار (ص٧٥-٧٩)، «البيان والتحصيل» لابن رشد الجد (١٧/٣٣١-٣٣٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٤/٤٨٥).

الثالثة: إذا تعارض في مسألة دليلان، وجُهل الراجح منهما، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، ففيه نزاع: فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح. ولأصحاب أحمد وجهان. ومن كلام أحمد: «إذا روى أهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية»، وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على غيره من المذاهب.

الرابعة: العمل المتأخر بالمدينة، فالذي عليه الأئمة أنه ليس بحجة شرعية. هذا خلاصة ما ذكره ابن تيمية رحمه الله.

إذا تقرر ذلك، فتحريم الدَين بالدَين مما تناقله أهل المدينة واتصل عملهم به على سبيل التوقيف. فهو إذن من المرتبة الأولى من مراتب عمل أهل المدينة، ومن ثم هو حجة باتفاق العلماء. وهذا يتبين من وجوه:

[١] أن حديث النهي عن الكالئ بالكالئ حديث مدني، تناقله علماء المدينة خلفاً عن سلف، كما سيأتي الكلام عليه إن شاء الله مفصلاً.

[٢] وهذا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وهو من فقهاء الصحابة بالمدينة، يَروي عنه نافع أن كره كالئاً بكالئ. وهذا سعيد بن المسيب، من كبار فقهاء التابعين بالمدينة، قيل: إنه أفقه الناس بالبيوع، قال ميمون بن مهران: أتيت المدينة فسألت عن أفقه أهلها، فدُفعت إلى سعيد بن المسيب. وكان يفتي وأصحاب رسول الله ﷺ أحياء[1]. وقد نَهى عن بيع الدَين بالدَين، وقد تقدم توثيق النقل بذلك عنهم.

---

(١) انظر: طبقات ابن سعد (٢/٣٧٩)، (٥/١١٩).

[٣] وروى مالك رحمه الله في المدونة قال: ولقد حدثني عبد الرحمن بن المجبر عن سالم بن عبد الله قال: «كنا نبتاع اللحم كذا وكذا رطلاً بدينار، نأخذ كل يوم كذا وكذا إلى العطاء، **فلم ير أحد ذلك دَيناً بدَين**، ولم يروا بذلك بأساً»[١].

فقوله: «فلم ير أحد ذلك دَيناً بدَين» ظاهر في أن تحريم الدَين بالدَين كان أمراً مستقراً لدى أهل المدينة، لا يَشك في ذلك ولا ينازع فيه أحد. وسالم رحمه الله كان من التابعين، فدل على أن النهى عن الدَين بالدَين مستفيض عندهم منذ ذلك الحين. وقد اتصل العمل بذلك إلى عهد الإمام مالك وما بعده.

[٤] وقال مالك أيضاً: «كان المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام يبيع ثمار حوائطه وهو بالمدينة، فيبيع ثماره كيلاً التي بالصفراء وبخيبر بثمن إلى أجل، كيلاً، فلم أر بذلك بأساً **ولم يره أحد من الدَين بالدَين**»[٢]. وقول مالك هذا يدل على إطباق أهل المدينة على منع الدَين بالدَين. فهذا يؤكد أن عمل أهل المدينة المتصل كان على تحريم الدَين بالدَين ومنعه.

[٥] وهذا عالم المدينة، مالك بن أنس، ينقل النهي في الموطأ فيقول: «وقد نُهي عن الكالئ بالكالئ» وفي نسخة: «نهى رسول الله ﷺ عن الكالئ

---

(١) المدونة (٤/٢٩٣)، البيان والتحصيل (٧/٢٠٨). وعبد الرحمن بن المجبر من أحفاد عمر بن الخطاب ﷺ. كان يتيماً في حجر سالم بن عبد الله، روى عنه مالك وابنه محمد. وثقه الفلاس وابن حبان. تعجيل المنفعة (ص٢٥٧).

(٢) المدونة (٤/٢١٧).

بالكالئ»[1]. وقوله هذا يدل على أن كراهة الكالئ بالكالئ مما سبيله النقل وليس الاجتهاد. وقد اتفق الفقهاء على أن عمل أهل المدينة فيما سبيله النقل فهو حجة، كما تقدم؛ لأنه يجري مجرى النقل المتواتر عن النبي ﷺ.

فهؤلاء فقهاء المدينة، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، متفقون على منع الدَين بالدين وتحريمه وعدم التعامل به. فهو مما تواتر به عملهم، واتصل من لدن عصر الصحابة رضي الله عنهم. وهم ينقلون ذلك على سبيل التوقيف، ويأخذونه مأخذ التشريع. فعُلم أن ذلك لم يكن إلا بناء على سنة النبي ﷺ. فهذا العمل إذن من المرتبة الأولى من مراتب عمل أهل المدينة، ويجري مجرى النقل المتواتر عن النبي ﷺ، فهو حجة باتفاق العلماء. وهو دليل مستقل على كراهة الدَين بالدَين وبطلانه، والله أعلم.

[٣] حديث النهي عن الكالئ بالكالئ

وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ.

وقد جاء من طرق:

التخريج:

أولاً: حديث موسى بن عقبة

[١] موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر: «أن النبي ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ». أخرجه الدارقطني في السنن (٧١/٣)، والحاكم (٥٧/٢) كلاهما من

---

(١) نسخة أوجز المسالك (١٥٢/١١)، وهي مروية من طريق يحيى بن يحيى الليثي. انظر: مقدمة أوجز المسالك (٤٠/١).

طريق الخصيب بن ناصح ثنا عبد العزيز الدراوردي عنه به. قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وأقره الذهبي.

[٢] موسى بن عقبة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر مثله.

أخرجه الدار قطني (٧٢/٣) والحاكم (٥٧/٢)، كلاهما: من طريق المقدام بن داود الرعيني ثنا ذويب بن عمامة ثنا حمزة بن عبد الواحد عنه به. وأشار الحاكم إلى ضعف هذا الطريق بقوله: «وقيل عن موسى بن عقبة عن عبد الله ابن دينار»، ثم ساق الحديث.

وقد جزم البيهقي بأن ذكر «موسى بن عقبة» وهم، وإنما هو موسى بن عبيدة الربذي[١] ووافقه الحافظ ابن حجر فقال: «ووقع في رواية الدارقطني موسى بن عقبة، وهو غلط، واغتر بذلك الحاكم فصحح الحديث»[٢]. لكن تعقبه ظفر التهانوي، واحتج بمتابعة حمزة بن عبد الواحد للدراوردي في ذكر موسى بن عقبة. قال: «فالظاهر أن الحديث قد رواه موسى بن عقبة أيضاً، كما رواه موسى بن عبيدة، حديث بعضهما يصدق بعضاً، وإليه مال الذهبي حيث لم يتعقب الحاكم بشيء، وأقره على قوله: صحيح على شرط مسلم، والله تعالى أعلم»[٣].

---

(١) السنن (٢٩٠/٥، ٢٩١).

(٢) الدراية في تخريج الهداية (١٥٧/٢). ورجح الألباني أن الوهم هو من الخصيب بن ناصح. انظر: إرواء الغليل (٢٢٠/٥).

(٣) إعلاء السنن (٤١١/١٤).

ثانياً: حديث موسى بن عبيدة

[١] عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر به.

أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/٤٦١) ثنا ابن أبي زائدة عنه، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/٢١) وشرح مشكل الآثار (٢/٢٦٥) من طريق أبي عاصم النبيل ثنا موسى، والبزار (كشف الأستار ٢/٩١) من طريق بهلول بن مورق ثنا موسى، والبيهقي في السنن (٥/٢٩٠) من طريق عبيدالله بن موسى أنا موسى، وأخرجه هو والبغوي في شرح السنة (٨/١١٣) كلاهما من طريق زيد ابن الحباب عنه. ولفظ البزار: «نهى رسول الله ﷺ عن الشغار، وعن بيع المجر، وعن بيع الغرر، وعن بيع كالئ بكالئ، وعن بيع آجل بعاجل».

[٢] عن نافع عن ابن عمر به.

أخرجه ابن عدي في الكامل (٦/٢٣٣٥) والبيهقي في السنن (٥/٢٩٠) كلاهما من طريق الدراوردي عنه. ورواه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/٤٦١) ثنا وكيع ثنا موسى موقوفاً على ابن عمر.

٣. عن عيسى بن سهل بن رافع بن خديج عن أبيه عن جده قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة والمنابذة، ونهى أن يقول الرجل للرجل: ابتع هذا بنقد وأشتريه بنسيئة حتى يبتاعه ويحرزه، وعن كالئ بكالئ: دَين بدَين».

أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٤/٢٦٧). قال الحافظ: «وإسناده مقلوب»، «وكأن الوهم فيه من الراوي عنه محمد بن يعلى بن زنبور»[1].

---

(١) الدراية (٢/١٥٧)، التلخيص الحبير (٣/٢٦). وقد عزاه الحافظ في الدراية إلى الأوسط، ولم أجده فيه.

ثالثاً: حديث إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي

رواه عبد الرزاق في المصنف (٨/٩٠): أخبرنا الأسلمي قال: حدثنا عبد الله ابن دينار عن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ، وهو بيع الدَّين بالدَّين، وعن بيع المجر، وهو بيع ما في بطون الإبل، وعن الشغار».

رابعاً: حديث عبد الملك بن حبيب الأندلسي

قال في كتابه: «تفسير غريب الموطأ»: «روى مالك في كراهيته (أي الكالئ بالكالئ) مجملة بلا أثر. وقد حدثني مطرف عن العمري عن نافع عن ابن عمر أن رسول ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ»[1].

الجرح والتعديل

[١] موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي إمام ثقة. فلو ثبت أنه روى هذا الحديث لصح الإسناد. لكن جزْمَ الحافظ البيهقي بأن ذكره وهمٌ يمنع من ذلك.

[٢] موسى بن عبيدة بن نشيط الربذي المدني. ضعفه المحدّثون من قبل حفظه، سيما في عبد الله بن دينار.

قال الإمام أحمد: «منكر الحديث»، وقال: «ليس بشيء»، وقال: «لا يُشتغل به، وذلك أنه يروي عن عبد الله بن دينار شيئاً لا يرويه الناس». وقال يحيى بن معين: «إنما ضُعف حديثه لأنه رَوى عن عبد الله بن دينار أحاديث مناكير». وقال أبوداود: «أحاديثه مستوية إلا عن عبد الله بن دينار»[2]. وقال

(١) تفسير غريب الموطأ (١/٤٠٠).

(٢) انظر هذه النقول في تهذيب الكمال.

البغوي: «كان من خيار عباد الله، وتكلموا فيه من قبل حفظه»[١].

قلت: قد ثبت أنه روى الحديث عن غير عبد الله بن دينار، عن نافع عن ابن عمر. بل قال الحافظ ابن عدي: «وهذا معروف بموسى عن نافع»[٢]، ونقل موسى تفسير الكالئ بالكالئ أنه الدَين بالدَين عن نافع[٣]. وقال البيهقي: «والحديث مشهور بموسى بن عبيدة مرة عن نافع عن ابن عمر، ومرة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر»[٤]. فالله أعلم.

[٣] إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي المدني. قال الإمام أحمد: «كان قدرياً معتزلياً جهمياً، كل بلاء فيه»، وقال: «لا يكتب حديثُه، ترك الناس حديثَه». وقال: «يأخذ حديث الناس فيضعه في كتبه، يرويه عنهم يدّلسه». وقال ابن المبارك: «كان مجاهراً بالقدر، وكان صاحب تدليس». وقال يحيى بن معين: «كنا نتهمه بالكذب»[٥].

لكن الشافعي رحمه الله كان حسن الرأي فيه، وكان يقول: «لئن يخر إبراهيم من بُعد أحب إليه من أن يكذب، وكان ثقة في الحديث»[٦]. وقال: «ابن أبي يحيى أحفظ من الدراوردي»[٧]. وكان يكني عنه أحياناً فيقول: «حدثني

---

(١) شرح السنة (٨/١١٤).

(٢) الكامل (٦/٢٣٣٥).

(٣) نقله ابن عدي في الكامل (٦/٢٣٣٥)، والبيهقي في السنن (٥/٢٩٠).

(٤) السنن (٥/٢٩١).

(٥) انظر: ترجمته في تهذيب التهذيب، الضعفاء للعقيلي (١/٦٣).

(٦) مناقب الشافعي للبيهقي (١/٥٣٣)، ونقله ابن حجر في التهذيب.

(٧) نقله الدارقطني في سننه (٢/٢٩١).

الثقة أو حدثني من لا أتهم»[١].

وسئُل حمدان بن الأصبهاني الحافظ: «أتدين بحديث إبراهيم بن أبي يحيى؟ قال: نعم». وقال الحافظ ابن عدي: «قال لي أحمد بن محمد بن سعيد [الحافظ ابن عقدة]: نظرتُ في حديث إبراهيم بن أبي يحيى كثيراً، وليس هو منكر الحديث». قال ابن عدي: «وهذا الذي قاله ابن سعيد كما قال، وقد نظرتُ أنا في أحاديثه وتحريتُها وفتّشتُ الكلّ منها، فليس فيها حديث منكر. وإنما يروي المنكر إذا كان العهدة من قِبل الراوي عنه أو من قِبل من يروي إبراهيم عنه. وكأنه أُتي من قبل شيخه لا من قبله. وهو في جملة من يكتب حديثه، وقد وثقه الشافعي وابن الأصبهاني وغيرهما»[٢]. وقال مرة: «ضعيف»[٣].

وأسند الحافظ البغوي حديثاً من رواية ابن أبي يحيى، ثم قال: «هذا حديث حسن»[٤]. وقد تقرر أن تصحيح المحدث لحديث الراوي يعتبر توثيقاً له، خاصة إذا انفرد به، كما ذكروا في تحسين الترمذي أو تصحيحه، أنه يكون توثيقاً أو تعديلاً لرواته[٥]. فيكون تحسين البغوي لحديث ابن أبي يحيى هذا تعديلاً له إن كان قد انفرد به، وهو الأظهر كما يتبين من خلال تخريج

---

(١) تدريب الراوي (١/٣٦٨-٣٦٩).

(٢) الكامل (١/٢٢٢)، (٢٢٦-٢٢٧).

(٣) الكامل (٦/٢١٩٠).

(٤) شرح السنة (٢/١١٤-١١٥)، وانظر: المدخل إلى شرح السنة (١/٤٥٨-٤٥٩).

(٥) انظر: مقدمة «الكاشف» للذهبي، تقديم وتعليق محمد عوامة (١/٢٤-٢٥)، ففيه نقول عن عدد من المحدثين في هذا الصدد.

الحديث وكلام النقاد فيه. وإن لم ينفرد به دل على صلاحيته للاعتبار والمتابعة. وعلى كلا التقديرين فإنه يدل على عدم اطراح حديثه أو تركه بالكلية، والله أعلم.

وقال الحافظ عبد الحق الإشبيلي: «وإبراهيم هذا وثقه الشافعي خاصة وضعفه الناس، وأحسن ما سمعت فيه أنه ممن يكتب حديثه، إلا ما ذكرت من توثيق الشافعي له». وقال في موضع آخر: «متروك، كان يُرمى بالكذب»[1].

وقال فيه الحافظ الذهبي: «أحد العلماء الضعفاء». وقال: «ما كان ابن أبي يحيى في وزن من يضع الحديث، وكان من أوعية العلم، وعمل موطئاً كبيراً، ولكنه ضعيف عند الجماعة». وقال: « لا يُرتاب في ضعفه. بقي هل يترك أم لا؟». وقال: «تركه جماعة وضعفه آخرون للرفض والقدر»، وتعقب ابنَ عدي بقوله: «قلت: الجرح مقدم»[2].

واحتج الحافظ ابن قيم الجوزية بحديث من رواية ابن أبي يحيى، ثم عقب بقوله: «وهذا وإن كان فيه إبراهيم بن أبي يحيى، فقد وثقه جماعة منهم الشافعي رحمه الله وابن الأصبهاني وابن عدي وابن عقدة، وضعفه

---

(١) الأحكام الوسطى (١/٣٠٥) (٣/٢٥٩).

(٢) هذه العبارات تجدها في: ميزان الاعتدال (١/٥٧، ٥٩)، تذكرة الحفاظ (١/٢٤٦)، سير أعلام النبلاء (٨/٤٥٤)، المغني في الضعفاء (١/٢٣). وقد أبدى بشار عواد معروف تحفظه على الطعون الموجهة إلى ابن أبي يحيى، ثم عقب قائلاً: «فليُنظر في تضعيف إبراهيم هذا مطلقاً، وهو ليس بمتروك بكل حال». انظر: تهذيب الكمال (٢/١٩٠-١٩١). وقال د. مسفر الدميني: «ولأجل كلام الشافعي وابن عدي وغيرهما فيه لا يوصف بأنه كذاب - مع أنه كذبه جماعة - بل كما قال الحافظ: متروك». انظر: «التدليس في الحديث». (ص٤٠٢).

آخرون»[١]. واقتصر الحافظ برهان الدين الحلبي في حاشيته على «الكاشف» على نقل توثيقه[٢]. وقال الحافظ ابن حجر في التقريب: «متروك». وقال في الفتح: «ضعيف». وقال في حديث فيه الأسلمي: «وهذا ضعيف»[٣].

ومقتضى قول الشافعي وابن الأصبهاني وابن عقدة وابن عدي والبغوي أن إبراهيم بن أبي يحيى يصلح متابعاً لموسى بن عبيدة، وهذا مما يجعل الحديث في مرتبة الحسن لغيره. وأما تهمة التدليس التي أشار إليها الإمامان أحمد وابن المبارك، فهي مستبعدة هنا لتصريحه بالسماع من عبد الله بن دينار. ولعل التدليس هو الذي دعا الأئمة لاتهامه بالكذب؛ إذ التدليس قرين الكذب. قال شعبة: «التدليس أخو الكذب»، وقال حماد بن زيد: «التدليس كذب»[٤]. وبذلك يمكن الجمع بين نفي الشافعي والذهبي عنه تهمة الكذب والوضع، وبين تكذيب بعض الأئمة له. كما أن ظاهر عبارة الإمام الذهبي: «تركه جماعة وضعفه آخرون للرفض والقدر» يشير إلى أن الجرح سببه بدعة القدر.

ومجموع ذلك يدل على أن الأسلمي إذا صرح بالحديث وانتفت تهمة التدليس كان ممن يكتب حديثه، فيصلح بذلك للاعتبار.

---

(١) جلاء الأفهام، (ص٤٩٨). وانظر: (ص٩٢-٩٣) من نفس الكتاب.

(٢) الكاشف مع حاشية سبط ابن العجمي (١/٢٢٢).

(٣) فتح الباري (٣/٤٥٩)، (١٢/ ٢٦٢)، التلخيص الحبير (٣/١٧). وانظر: توجيه القاري (ص٢١٨).

(٤) انظر: الكفاية للخطيب البغدادي، (ص٥٠٨-٥٠٩)، التدليس في الحديث، لمسفر الدميني، (ص١٠٥-١٠٦).

وأياً ما كان الأمر، فإن رواية إبراهيم للحديث تنفي ما نُقل من تفرد موسى بن عبيدة بالحديث. فقد نُقل عن الإمام أحمد قوله: «لا أعرف هذا الحديث عن غيره»، وجزم الدارقطني في العلل بأن موسى بن عبيدة قد تفرد به[١].

[٤] عبد الملك بن حبيب الأندلسي: من كبار فقهاء المالكية، لكنه لم يكن من المعتنين بالحديث. قال الحافظ الذهبي: «وكان موصوفاً بالحذق في الفقه، كبير الشأن بعيد الصيت كثير التصانيف، إلا أنه في باب الرواية ليس بمتقن، بل يحمل الحديث تهوراً كيف اتفق، وينقله وجادة وإجازة، ولا يتعانى تحرير أصحاب الحديث». وقال: «ولا ريب أنه كان صُحُفياً، وأما التعمد فكلا». وقال: «كثير الوهم، صحفي، وقد اتُهم»[٢]. وقال أيضاً: «وقد أضعف ابن حزم وغيره عبد الملك بن حبيب، ولا ريب أنه كان ضعيفاً»[٣].

وقال ابن حزم: «أما أحاديث عبد الملك بن حبيب فكلها هالكة»[٤]. وقال القاضي عياض: «وقد حكى الباجي وابن حزم عن أبي عمر بن عبد البر أنه كان يكذبه. وقد ذكرنا في أخبار ابن وهب بعد هذا قصته التي تحومل عليه به منها، وليس فيها ما تقوم به دلالة على تكذيبه وترجيح نقل غيره عن نقله»[٥].

---

(١) انظر: التلخيص الحبير (٣/٢٦). ونقل الحافظ ذلك أيضاً عن ابن عدي، ولم أجده في الكامل.

(٢) سير أعلام النبلاء (١٢/١٠٣، ١٠٦)، المغني في الضعفاء (٢/٤٠٤).

(٣) تاريخ الإسلام، (٢٥٨)، عن مقدمة عبد الرحمن العثيمين لكتاب ابن حبيب (١/٤٦).

(٤) رسائل ابن حزم، (٤٣٤)، عن مقدمة العثيمين (١/٤٦).

(٥) ترتيب المدارك (٢/٣٦-٣٧).

وقال أحمد بن محمد ابن عبد البر: «هو أول من أظهر الحديث بالأندلس، وكان لا يفهم طرقه، ويصحف الأسماء، ويحتج بالمناكير، فكان أهل زمانه ينسبونه إلى الكذب ولا يرضونه»[١]. وقال ابن الفرضي: «لم يكن لابن حبيب علم بالحديث، وكان لا يعرف صحيحه من سقيمه، وكان يتساهل في سماعه ويحمل عن طريق الإجازة أكثر رواياته»[٢]. وقال الحافظ أبو بكر بن سيد الناس: «الرجل أجلّ من ذلك لكنه يغلط»[٣].

ومال القاضي عياض رحمه الله إلى الدفاع عن ابن حبيب فيما يتعلق برواية الحديث إجازة، وأشار إلى أنه قد يَستغني الراوي بفقهه عن القراءة على الشيخ، واستشهد بقصة للإمام مالك مع يحيى بن سعيد الأنصاري[٤].

وأكثر ما طُعن فيه على ابن حبيب روايته عن أسد بن موسى مع عدم سماعه منه. لكنه روى حديث الكالئ عن مطرف، وهو مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار، أبو مصعب المدني، ابن أخت الإمام مالك، وقد ذكروا أنه من أشهر شيوخ ابن حبيب[٥]. ويَذكر ابن حبيب في كتابه سماعه من

---

(١) نقله الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٢/١٠٦)، وفي تاريخ الإسلام، وفيات ٢٣٨هـ (ص٢٥٩)، عن مقدمة العثيمين (١/٤٧).

(٢) تاريخ علماء الأندلس، (٢٧٠)، ترتيب المدارك (٢/٣٧)، مقدمة العثيمين (١/٤٥).

(٣) لسان الميزان (٤/٥٩).

(٤) ترتيب المدارك (٢/٣٨).

(٥) تفسير غريب الموطأ، (١/٢٥).

مطرف في مواضع كثيرة، نحو قوله: «سألت مطرفاً»، و«كذلك فسره لي مطرف»، و«كذلك سمعت مطرفاً»، مما يدل على أخذه وسماعه منه وملازمته له[١].

ولم يكن ابن حبيب ممن يتعمد الكذب، كما صرح به الذهبي وابن سيد الناس، لكنه كان يتساهل في النقل والرواية. وهو قد صرح بالتحديث في روايته عن مطرف، وقد يكون ذلك إجازة، وللمحدثين تفصيل في شروط الإجازة وحكم الرواية اعتماداً عليها[٢]، لكنها تدل على أن للحديث أصلاً.

وإذا صح سماع ابن حبيب للحديث، فإن إسناده يصلح للمتابعة، فإن مطرفاً ثقة[٣]، والعُمري هو عبد الله بن عمر الزاهد، ضعيف من جهة حفظه، قال فيه الإمام أحمد: «لا بأس به» وقال: «كان يزيد في الأسانيد ويخالف، وكان رجلاً صالحاً». وقال ابن معين: «ليس به بأس ويكتب حديثه»، وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه ولا يحتج به»[٤].

وهذا يعني أنه يصلح للاستشهاد والمتابعة، ولا يحتج بما انفرد به. هذا ولم أقف على من ذكر رواية ابن حبيب لحديث الكالئ فيما وقفت عليه من المصادر، والعلم عند الله تعالى.

---

(١) تفسير غريب الموطأ، (١/١٨٢، ١٨٥، ١٩٠، ٢٠٠)، وانظر: (٢/٢٨٢).

(٢) انظر: الكفاية (٤٤٦/٤٧١)، توضيح الأفكار (٢/٣٠٩- ٣٢٨)، قواعد التحديث (٢٠٣-٢٠٦).

(٣) تقريب التهذيب. وقد ذكر في تهذيب التهذيب العمري الزاهد من شيوخ مطرف.

(٤) تهذيب التهذيب، ترجمة عبد الله بن عمر بن حفص العمري، وقد ذكر أنه روى عن نافع.

شواهد صحة الحديث

بالرغم من الكلام في إسناد الحديث، هناك شواهد أخرى يتقوى بها، وتشهد لثبوته. وهي:

[١] عمل أهل المدينة.

[٢] الإجماع.

عمل أهل المدينة

تقدم أن عمل أهل المدينة، فيما يغلب أن يكون طريقه التوقيف، يُعدَ من سبل النقل عن النبي ﷺ. فما تناقلوه من الأحكام والشرائع والتَقَت كلمتُهم عليه واتصل العمل به يجري مجرى الخبر المتواتر. كما تقدم بيان ثبوت عمل أهل المدينة بتحريم الدَين بالدَين.

والنهي عن الكالئ بالكالئ مما تناقله أهل المدينة خلفاً عن سلف، واتصل به العمل، فهو إذن يجري مجرى الخبر المتواتر، وهذا مما يغني عن البحث في آحاد أسانيده.

وتقدم أن مدار حديث النهي عن الكالئ على عبد الله بن عمر، وهو من كبار فقهاء المدينة. والرواة عنه كلهم مدَنيّون: نافع مولاه، وعبد الله بن دينار. والرواة عن هؤلاء أيضاً مدنيون: موسى بن عقبة (إن صحت إليه الرواية)، وموسى بن عبيدة، وإبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي، وعبد الله بن عمر العمري. فالطبقات الثلاث الأُوَل من رواة الحديث جميعهم مدَنيّون.

وهـذا عـالم المدينـة ينقـل النهـي في الموطـأ فيقـول: «وقـد نُهـي عـن الكـالئ بالكالئ» وفي نسخة: «نهى رسول الله ﷺ عـن الكـالئ بالكـالئ»[١]. ومـن البعيـد أن يكون مالك قد أخذ الحديث عن موسى بن عبيدة، فضلاً عن الأسلمي، بـل يغلب أن يكون قد أخذه عن شيوخه الذين تلقى عنهم. ومعلوم أن مالكاً رحمـه الله لم يغـادر المدينـة، فيكـون ذلـك غالبـاً ممـا تلقـاه عـن علمائهـا، أمثـال نـافع وعبدالله بن دينار وغيرهما من شيوخه.

فالحديث إذن معروف عند أهل المدينة مستفيض بين علمائها. وقد قـال مالـك رحمه الله: «شهرة الحديث بالمدينة تغني عن سنده»[٢]. وقال الإمام أحمـد: «إذا روى أهل المدينة شيئاً ثم عملوا به فهو أصح ما يكون»[٣].

وصحح شيخ الإسلام ابن تيمية حديثاً لعبد الله بن نافع المدني، بعـد أن نقـل عن أبي حاتم: «ليس بالحافظ، وهـو لـيّن، تعـرف حفظـه وتنكـره»، قـال: «ثـم هذا الحديث مما يُعرف من حفظه، ليس مما ينكر؛ لأنه سنة مدنية»[٤].

وإذا كان كذلك كان حديث النهي عن الكالئ مما ترجح حفظـه لثبـوت عمـل أهل المدينة به. ومالك رحمه الله كان يقـدم عمـل أهـل المدينـة المتـصل علـى خـبر الآحاد[٥]، فكيف إذا تعاضدا وتوافقا؟

---

(١) نسخة أوجز المسالك (١١/١٥٢).

(٢) نقله ابن الجوزي، وعنه ابن الهمام في فتح القدير (٣/٤٩٣)، كما في بحث الشيخ عبدالفتاح أبي غدة رحمه الله، آخر الأجوبة الفاضلة للكنوي، (ص٢٣٢).

(٣) نقله ابن القاسم عن الإمام أحمد، كما في المسودة (ص٣١٣)، وانظر: الفتاوى (٢٠/٣٠٩)، فتح الباري (٩/٤٠٧).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٦٥٥).

(٥) إحكام الفصول (ص٤٨٢).

الإجماع

ودلالته على صحة الخبر محل اعتناء لدى المحدّثين والأصوليين.

فقد صرّح المحدّثون باعتضاد الحديث النبوي بالإجماع، وأن ذلك يرفع الحديث إلى رتبة الاحتجاج، ومن ذلك:

[١] نص الشافعي رحمه الله على قبول المرسل إذا اعتضد بقول أكثر أهل العلم[١]. ولا ريب أن الإجماع أقوى من قول أكثر أهل العلم.

[٢] وقد قبل أبو محمد بن حزم المرسل إذا اعتضد بالإجماع. قال: «وقد يَرد خبر مرسل، إلا أن الإجماع قد صح بما فيه، متيقناً منقولاً جيلاً فجيل. فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء ولا فرق، وذلك نحو لا وصية لوارث»[٢].

ونقل الطاهر الجزائري عنه أن الحديث ضعيف الإسناد إذا انعقد الإجماع عليه فهو حديث صحيح. فقال: «وإذا ورد حديث مرسل أو في أحد ناقليه ضعف، فوجدنا ذلك الحديث مجمعاً على أخذه والقول به علمنا يقيناً أنه

---

(١) الرسالة (ص٤٦٣)، ولفظه: «وكذلك إن وُجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل ماروى»، وانظر: تدريب الراوي (١/٢٢٤).

(٢) الإحكام (٢/٧٠)، وانظر النكت لابن حجر (٢/٥٥٢).

حديث صحيح لا شك فيه، وأنه منقول نقل الكافة، مستغنى فيه عن نقل الآحاد، وذلك كالحديث في: «لا وصية لوارث» وما أشبه ذلك»[١].

[٣] وبمثل ذلك قال الحافظ عبد الحق الإشبيلي، فقال في مقدمة كتابه «الأحكام الوسطى»: «إلا أن يكون الإجماع على عمل يوافق حديثاً معتلاً، فإن الإجماع حكم آخر، وهو الأصل الثالث الذي يُرجع إليه. وليس يُنظر حينئذٍ إلى علّة الحديث، ولا لضعف الراوي ولا لتَركه»[٢].

[٤] وقال الحافظ أبو عمر بن عبد البر في حديث **«هو الطهور ماؤه»**: «وهذا إسناد وإن لم يخرجه أصحاب الصحاح فإن فقهاء الأمصار وجماعة أهل الحديث متفقون على أن ماء البحر طهور، ...، وهذا يدلك على أنه حديث صحيح المعنى، يُتلقى بالقبول والعمل الذي هو أقوى من الإسناد»[٣].

وقال في حديث **«لا يقتل والد بولده»**: «وهو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يُستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكاد يكون الإسناد في مثله لشهرته تكلفاً»[٤].

---

(١) توجيه النظر (١/١٤١-١٤٢)، ولم يذكر المصدر الذي نقل منه، ولم يتيسر لي الوقوف عليه.

(٢) الأحكام الوسطى (١/٦٩). ومراده أن الإجماع يُذهب علة الحديث، بدليل قوله (ص٧٠): «أو يكون حديث تعضده آية ظاهرة البيان من كتاب الله تعالى، فإنه وإن كان معتلاً أكتبه، لأن معه ما يقويه ويذهب علّته».

(٣) الاستذكار (٢/٩٨).

(٤) فتح البر في ترتيب التمهيد (١١/٥٩٣).

[٥] واحتج النووي بحديث عتاب بن أسيد في زكاة التمر والزبيب، مع كونه مرسلاً؛ لأنه اعتضد بإجماع العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على وجوب الزكاة في التمر والزبيب[١].

[٦] وذكر الحافظ أبو الوليد الباجي حديث **«الخراج بالضمان»** ثم علق بقوله: «وهذا حديث قد أخذ به جماعة الفقهاء وعملوا بمضمنه، فاستُغني عن عدالة ناقليه»[٢].

[٧] وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والحديث المرسل الذي له ما يوافقه أو الذي عمل به السلف الصالح صحيح باتفاق الفقهاء»[٣].

وقال في كون كعب بن الأشرف معاهداً: «وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم بالمغازي والسير، وهو عندهم من العلم الذي يُستغنى فيه عن نقل الخاصة».

وقال في قصة ابن أبي السرح: «وهي مما اتفق عليها أهل العلم، واستفاضت عندهم استفاضة تستغني عن رواية الآحاد».

وقال في قصة القينتين اللتين كانتا تغنيان بهجاء النبي ﷺ: «وحديث القينتين مما اتفق عليه علماء السير، واستفاض نقله استفاضة يُستغنى بها عن رواية الواحد»[٤].

---

(١) المجموع (٤٣٢/٥)، وانظر: زاد المعاد (١٥٠/٣).

(٢) المنتقى، جامع بيع الثمر (٢٥١/٤).

(٣) جهود ابن تيمية في الحديث (٣٦٩/١)، نقلاً عن الفتاوى الكبرى (١٦٣/٣).

(٤) انظر هذه النقول في الصارم المسلول (١٥٢/٢، ٢١٩، ٢٥٣).

وقال رحمه الله في حديث: «**رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق**»: «وهو معروف في السنن وغيرها، متلقى عند الفقهاء بالقبول»[١].

[٨] وقال الإمام ابن القيم في حديث ابن عباس «**إنما الطلاق لمن أخذ بالساق**»: «وحديث ابن عباس رضي الله عنهما وإن كان في إسناده ما فيه، فالقرآن يعضده، وعليه عمل الناس»[٢].

وقال بعد أن أورد الآثار عن علي ﷺ في قياس عقوبة شرب الخمر على القذف: «وهذه مراسيل ومسندات من وجوه متعددة يقوي بعضها بعضاً، وشهرتها تغني عن إسنادها»[٣].

[٩] وأورد الحافظ ابن كثير أثراً من رواية الحسن عن عمر ﷺ، ثم قال: «إسناد صحيح ومتن حسن، وإن كان من رواية الحسن عن عمر وفيها انقطاع، إلا أن مثل هذا اشتهر، فتكفي شهرته»[٤].

[١٠] ونص الحافظ ابن حجر على أن من صفات قبول الخبر: «أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث، فإنه يُقبل حتى يجب العمل به». وذكر حديث علي ﷺ أن النبي ﷺ قضى بالدَين قبل الوصية، وبيّن أنه من رواية

---

(١) درء التعارض (٩/٦٢).

(٢) زاد المعاد (٥/٢٧٩)، وأقره الشوكاني في نيل الأوطار (٦/٢٨٦).

(٣) إعلام الموقعين (١/٢١١).

(٤) التفسير (١/٤٨٥) في تفسير سورة النساء، آية ٣١.

الحارث الأعور عن علي، وهو ضعيف جداً. قال: «وقد استغربه الترمذي، ثم حكى إجماع أهل العلم على القول بذلك، فاعتضد الحديث بالإجماع»[١].

[١١] وقال السيوطي: «وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يُعتمد على مثله»[٢].

[١٢] وقال ولي الله الدهلوي: «وكذلك الحديث الذي يرويه قاصر الضبط غير متهم أو مجهول الحال، المختار: أنه يقبل إن اقترن بقرينة، مثل موافقة القياس أو عمل أكثر أهل العلم، وإلا لا»[٣].

١٣. وقال ظفر التهانوي: «الحديث المرفوع الضعيف إذا تأيد بأقوال الصحابة أو قول أكثر العلماء فهو مقبول محتج به، كالمرسل عند من لا يحتج به إذا تأيد بشيء من ذلك كان حجة اتفاقاً»[٤].

وحاصل ما تقدم من أقوال العلماء أن الحديث قد يصح وإن كان إسناده ضعيفاً أو منقطعاً، وأن ذلك مرهون باعتضاده بقرائن تدل على صدقه، وأبرز هذه القرائن اتفاق السلف والأئمة على العمل به.

وإذا تقرر أن اعتضاد الحديث الضعيف بالإجماع أمر معتبر عند علماء الحديث، فإن الضعف في إسناد حديث النهي عن الكالئ بالكالئ ينجبر

---

(١) النكت (١/ ٣٤٠، ٤٩٤).

(٢) نقله التهانوي في قواعد في علوم الحديث (ص٦٢).

(٣) حجة الله البالغة (١/ ٤٣٢-٤٣٣).

(٤) إعلاء السنن (١٤/ ٥١٨).

بالإجماع المتيقن على مدلوله، وبذلك صرح الشوكاني فقال: «وهو وإن كان في إسناده موسى بن عبيدة الربذي، فقد شد من عضده ما يحكى من الإجماع على عدم جواز بيع الكالئ بالكالئ»[1].

وجه اعتضاد الحديث بالإجماع

ووجه اعتضاد الحديث بالإجماع أن الإجماع لما انعقد على تحريم الكالئ علمنا أن هذا حكم شرعي. وإذا كان الكالئ محرماً شرعاً فنحن نجزم أن النبي ﷺ قد نهى عنه، كما نجزم أنه نهى عن سائر المحرمات التي علمنا حرمتها بأدلة مستقلة. فيكون الخبر عن النبي ﷺ أنه حرم ذلك خبراً صادقاً، وإن لم يكن حديثاً مسنداً. فإذا وجدنا حديثاً مسنداً مطابقاً للخبر الصادق، وكان إسناد الحديث مما يقبل التصحيح، كأن يكون الرواة عدولاً لَكِنْ في بعضهم ضعف من جهة الحفظ والضبط، انجبر ضعف هؤلاء بالخبر، كما ينجبر بالحديث الصحيح. وإلى ذلك أشار الحافظ عبد الحق حيث قال إن الإجماع «هو الأصل الثالث الذي يُرجع إليه. وليس يُنظر حنيئذٍ إلى علّة الحديث ولا لضعف الراوي»، والله أعلم.

تلقي المحدثين لحديث الكالئ بالقبول

واعتضاد حديث الكالئ بالإجماع مما جعل أهل الحديث يتلقونه بالقبول. وعلامة ذلك أمران:

الأول: التصريح بأنهم تلقوه بالقبول، وقد صرح بذلك الحافظ الطحاوي بعد ما أورد حديث الكالئ، حيث قال: «واحتمل أهلُ الحديث هذا الحديثَ

(١) السيل الجرار (١٤/٣).

من رواية موسى بن عبيدة، وإن كان فيها ما فيها»[١]. وقوله: «احتمل أهل الحديث» أي قبلوه، كما يدل على ذلك استعمال الطحاوي رحمه الله، وغيره من المحدثين[٢]. وهو صريح في أنهم لم يطّرحوا الحديث أو يسقطوه من الاعتبار. وقوله: «من رواية موسى بن عبيدة»، أي بالرغم من ضعف موسى فإنهم تلقو الحديث بالقبول. ذلك أن ضعف الإسناد لا يستلزم ضعف المتن. فالراوي السيئ الحفظ قد يَضبط، وكثيرُ الخطأ قد يصيب. فإذا احتف بالخبر قرائن ترجح حفظه وضبطه قُبل الحديث. كما أن الثقة إذا احتفت بروايته قرائن ترجح وَهْمَهُ، كأن يخالف من هو أوثق منه، لم يُقبل خبره[٣]. ولا ينفي ذلك عن الراوي الضعيف صفة الضعف، ولا عن الثقة صفة الضبط؛ لأن الحكم للغالب.

---

(١) شرح مشكل الآثار (٢/٢٦٥).

(٢) أما الطحاوي: فكقوله في حديث علي بن أبي طلحة: «**واحتملنا** حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وإن كان لم يلقه لأنه عند أهل العلم بالأسانيد إنما أخذ الكتاب الذي فيه هذا الحديث عن مجاهد وعكرمة» شرح مشكل الآثار (٦/٢٨٣)، عن مقدمة شرح معاني الآثار (١/٤٣). واستعملها غيره أيضاً، كقول الحافظ أبي علي الجياني في طبقات الرواة المقبولة: «فهذه الطبقات **احتمل** أهل الحديث الرواية عنهم». انظر: تدريب الرواي (١/١٥٦-١٥٧).

(٣) انظر: النكت (١/٤٩٤)، تدريب الراوي (١/٧٦)، توضيح الأفكار (١/١٩٥)، وانظر: جهود ابن تيمية في الحديث (١/٥١١)، وقواعد التحديث للقاسمي (ص١١٦). وأشكر فضيلة الشيخ عبد الله الوكيل على إفادته في هذه المسألة.

الطريق الثاني: جزمهم بنسبته إلى النبي ﷺ، أو روايته في معرض الاحتجاج، فإن ذلك يعتبر تصحيحاً منهم للحديث. فإن المحدث المجتهد لا يحتج بالحديث ولا يجزم بنسبته إلى النبي ﷺ إلا إذا كان صحيحاً عنده، كما هو مقرر في أصول الحديث.

قال الإمام أبو عمرو بن الصلاح: «إذا أردت رواية الحديث الضعيف بغير إسناد فلا تقل فيه: قال رسول الله كذا وكذا، وما أشبه هذا من الألفاظ الجازمة بأنه ﷺ قال ذلك، وإنما تقول فيه: رُوي عن رسول الله ﷺ كذا وكذا، أو بلغنا كذا وكذا...، وما أشبه ذلك»[1]. قال النووي: «وذلك أن صيغة الجزم تقتضي صحته عن المضاف إليه، فلا ينبغي أن يطلق إلا فيما صح، وإلا فيكون الإنسان في معنى الكاذب عليه». وقد نقل النووي اتفاق المحدثين على اعتبار صيغة الجزم فيما صح من الحديث، وعدم جواز استعمالها فيما لم يصح. وقد استنكر رحمه الله صنيع كثير من المصنّفين - عدا حذاق المحدّثين - من التساهل في التزام ذلك[2].

وقال ابن الجوزي: «فإذا أَورد الحديثَ محدثٌ، واحتج به حافظ، لم يقع في النفوس إلا أنه صحيح»[3].

---

(١) المقدمة مع حاشية العراقي، (ص١٣٦)، وانظر أيضاً: تدريب الراوي (١/٣٥٠)، توضيح الأفكار (٢/١٠٩).

(٢) المجموع (١/١٠٣-١٠٤)، هدي الساري (ص١٩).

(٣) نقله الزيلعي في نصب الراية (٢/١٣٧)، بواسطة قواعد في علوم الحديث (ص٥٨).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المجتهدون في الحديث الذين يعرفون صحيحه وضعيفه، إذا قال أحدهم: ثَبَتَ هذا أو صح هذا، أو قال أحدهم: قال رسول الله ﷺ كذا واحتج بذلك، فهذا نَعَم (أي يُقبل)، كتعليق البخاري المجزوم به»[١].

وذكر رحمه الله حديثاً مرسلاً، ثم قال: « وهذا المرسل حجة؛ لأن الذي أرسله احتج به، ولولا ثبوته عنده لما جاز أن يحتج به من غير أن يسنده. وإذا كان التابعي قد قال: إن هذا الحديث ثبت عندي، كَفَى ذلك؛ لأنه أكثر ما يكون قد سمعه من بعض التابعين عن صحابي أو عن تابعي آخر عن صحابي، وفي مثل ذلك يسهل العلم بثقة الراوي»[٢].

واستدل الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي على صحة حديث معاذ ﷺ في الاجتهاد بقوله: «على أن أهل العلم تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: **«لا وصية لوارث»** وقوله في البحر: **«هو الطهور ماؤه الحل ميتته»** وقوله: **«إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعةُ قائمة تحالفا وترادّا البيع»** وقوله: **«الدية على العاقلة»**، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غَنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها. فكذلك حديث معاذ **لما احتجوا به جميعاً غَنوا عن طلب الإسناد له»**[٣].

---

(١) المسودة (ص٢٥١).

(٢) بيان الدليل في بطلان التحليل، (ص٣٥٢).

(٣) الفقيه والمتفقه (١/٤٧٢-٤٧٣)، ونقله ابن القيم في إعلام الموقعين (١/٢٠٢).

وقال الحافظ ابن حجر في حديث تكلم فيه البيهقي: «وقد احتج بهذا الحديث أحمد وابن المنذر، وفي جزمهما بذلك دليلٌ على صحته عندهما». وقال أيضاً في حديث آخر: «أخرجه ابن حزم محتجاً به»[1].

احتجاج الأئمة بحديث النهي عن الكالئ بالكالئ

إذا تقرر ذلك، فقد تتابع كبارُ المحَدّثين على الجزم بحديث الكالئ والاحتجاج به:

[١] وأولهم الإمام مالك، في جلالته وحفظه، فقد احتج بالنهي عن الكالئ فقال: «ولا يفارقه حتى يأخذها فإن فارقه فإن ذلك مكروه؛ لأنه يدخله الدَين بالدَين، وقد نُهى عن الكالئ بالكالئ»، وفي نسخة «نهى رسول الله ﷺ عن الكالئ بالكالئ»[2]. وإذا احتج بالنهي دل على صلاحيته للاحتجاج عنده.

وينطبق على قول الإمام مالك هذا ما سبق نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية في الاحتجاج بالمرسل (ص١٥٠)؛ إذ ليس بين مالك وبين الصحابي إلا تابعي أو اثنان، فإذا احتج بنهي النبي ﷺ عن الكالئ كان ذلك كافياً في الحكم بثبوته؛ إذ يسهل على مثل الإمام مالك معرفة ثقة الرواة بينه وبين النبي ﷺ، كما قال شيخ الإسلام.

---

(١) انظر: التلخيص الحبير (١٤٣/٢)، الفتح (٢٥٦/٢)، بواسطة قواعد في علوم الحديث (ص٥٨).

(٢) أوجز المسالك (١٥٢/١١). وقد استعمل مالك لفظة: «نُهي» فيما صح عن رسول الله ﷺ من النهي، كقوله: «إنما نُهي من الحيوان عن ثلاثة: عن المضامين والملاقيح وحبل الحبلة»، وقوله: «وهو أيضاً يشبه ما نُهي عنه من بيعتين في بيعة، وهو أيضاً مما نُهي عنه أن يباع من صنف واحد من الطعام اثنان بواحد». انظر: الاستذكار (٩٦/٢٠، ١٧٥).

[٢] واحتج به الحافظ الطحاوي في شرح معاني الآثار[١]، وهو كتاب اعتبره ابن حزم في طبقة سنن النسائي وأبي داود ومسند أحمد، وأقره الذهبي[٢]. وقد صرح التهانوي بتصحيح الطحاوي للحديث[٣].

[٣] وجزم به الإمام أبو جعفر بن جرير الطبري، فقال بعد أن حكى قول مالك والشافعي بانتقاض السلم إذا ظهر أن في رأسماله دراهم زيوفاً: «وعلته أن النبي ﷺ نهى عن الكالئ بالكالئ، وهو شراء الدَين بالدَين»[٤].

[٤] وأخرجه الإمام البغوي في شرح السنة محتجاً به[٥]، وهو قد قال في مقدمة كتابه: «ولم أودع هذا الكتاب من الأحاديث إلا ما اعتمده أئمة السلف الذين هم أهل الصنعة، المسلّم لهم الأمر من أهل عصرهم، وما أودعوه كتبهم. فأما ما أعرضوا عنه من المقلوب والموضوع والمجهول واتفقوا على تركه فقد صنت الكتاب عنها». كما جزم به في كتابه «التهذيب»، محتجاً به على تحريم بيع الدَين بالدَين[٦].

---

(١) (٤/٢١).

(٢) انظر: مقدمة شرح معاني الآثار (ص٥٦-٥٧).

(٣) إعلاء السنن (١٤/٧٥).

(٤) اختلاف الفقهاء (ص٧٥).

(٥) شرح السنّة (٨/١١٣).

(٦) التهذيب في فقه الشافعي (٣/٤١٧).

وذكره أيضاً في كتابه المصابيح في فصل الحسان وسكت عليه، وقد ذكر في مقدمة الكتاب أن «ما كان فيه من ضعيف أو غريب أشرت إليه، وأعرضت عن ذكر ما كان منكراً أو موضوعاً»[١].

[٥] وجزم به كذلك محدث نيسابور الحافظ أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص فقال: «فغير جائز وجود الأجلين في البدلين جميعاً، وقد نهى النبي ﷺ عن الدَين بالدَين»[٢].

[٦] واحتج به الحافظ أبو عمر بن عبد البر، فعقد في كتابه الكافي: «باب ما ورد النهي عنه من البيوع عن النبي ﷺ» ثم أورد النهي عن الكالئ بالكالئ محتجاً به على تحريمه[٣].

[٧] وجزم به الإمام أبو بكر بن العربي، فقال مستنكراً التساهل في تأخير رأسمال السلم: «وأين هذا من نهي النبي ﷺ عن الكالئ بالكالئ؟ والصحيح أنه لا يجوز تأخيره لحظة ...»[٤].

[٨] وجزم به الإمام النووي محتجاً به على منع الدَين بالدَين، قال: «لنهيه ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ»[٥].

---

(١) مصابيح السنة (١/١١٠)، (٢/٣٣٠).

(٢) أحكام القرآن (١/٤٨٣).

(٣) الكافي (ص٣٦٣، ٣٦٤).

(٤) القبس (٢/٨٣٦).

(٥) روضة الطالبين (٤/٥١٦).

[٩] وقد احتج به شيخ الإسلام جازماً به فقال: «كما أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو المؤخر بالمؤخر، ولم ينه عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط ...»[١].

[١٠] وقال التهانوي: «وقد ثبت أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو نسيئة بنسيئة»[٢].

فهؤلاء من أئمة الحديث وعلمائه ومن الفقهاء الكبار من شتى المدارس الفقهية، احتجوا بالحديث وجزموا بنسبته إلى النبي ﷺ، ولولا ثبوته عندهم ما استجازوا ذلك. وقد تقدم تصحيح الحاكم النيسابوري للحديث وموافقة الحافظ الذهبي له (ص١٣٠). وذكرنا آنفاً أن الحافظ الطحاوي حكى قبوله عن أهل الحديث على صفة العموم، واعتبره الإمام البغوي مما اعتمده أئمة السلف. فدل ذلك على تلقيهم له بالقبول.

وإذا تلقى علماء الحديث الحديثَ بالقبول دل على قبول الأمة له؛ لأن العبرة في تصديق الحديث هي بعلماء الحديث وأهله، وسائر الأمة تبع لهم في ذلك[٣].

---

(١) في الفتاوى (٢٩/٤٧٢).

(٢) إعلاء السنن (١٤/٧٥).

(٣) مختصر الصواعق (٢/٣٧٥).

العلماء الذين ضعفوا الحديث

ومن الضروري في هذا المقام التعرض لما صرح به بعض الأئمة من تضعيف الحديث، وما إذا كان ذلك يناقض ما تقدم. فمن هؤلاء:

[١] الإمام الشافعي. قال: «وأهل الحديث يوهنون هذا الحديث»[١].

[٢] الإمام أحمد، قال: «ليس في هذا حديث يصح، ولكن إجماع الناس أن الدَين بالدَين لا يجوز». وقال عن موسى بن عبيدة: «لا تحل عندي الرواية عنه، ولا أعرف هذا الحديث عن غيره»[٢]. وقال: «وأما موسى بن عبيدة فلم يكن به بأس ولكنه حدث بأحاديث منكرة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر في الكالئ بالكالئ وأشباه هذا»[٣].

أما كلام الإمام الشافعي رحمه الله، فإنه جاء في سياق المناظرة. والشافعي رحمه الله يمنع الدَين بالدَين، وصرح بذلك في مواطن متعددة من كتبه، واستشهد في بعضها بالحديث، فقال: «وبهذا نقول: لا يصلح أن يبيع دَيناً بدَين، وهذا يُروى عن النبي ﷺ من وجه»[٤]. وعبارته هذه تُشعر بضعف الحديث، لكنه مع ذلك استشهد به في منع الدَين بالدَين.

---

(١) الأم (٩/٣)، ونقله الحافظ في التلخيص (٢٦/٣).

(٢) التلخيص الحبير (٢٦/٣).

(٣) تهذيب الكمال (١٠٩/٢٩). وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن لفظ «المنكر» يطلقه الإمام أحمد وجماعة من المحدثين على الحديث الفرد الذي لا متابع له. انظر: هدي الساري (ص٤٣٧)، فتح المغيث (١٢٦/٢).

(٤) الأم (٩٩/٣)، معرفة السنن والآثار للبيهقي (٥٢/٨).

وهذا يدل على أن المراد من توهين الحديث هو توهين إسناده، فلا يمنع ذلك من ثبوت المتن، كما تقدم. ويشهد لذلك ما قاله الشافعي نفسه رحمه الله في حديث: **«لا وصية لوارث»** في كتابه الرسالة: «وقد روى بعض الشاميين حديثاً ليس مما يثبته أهل الحديث، فيه أن بعض رجاله مجهولون، فرويناه عن النبي منقطعاً، وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه»[1]. فهذا صريح في أن قوله: «لا يثبته أهل الحديث» يريد من حيث الإسناد، ولم يمنعه ذلك من قبول المتن إذْ أجمع العلماء عليه. ونقول في حديث الكالئ: إنه نقله أهل المدينة، وأجمع العلماء عليه، فهو أولى بالقبول، والله أعلم.

وأما عبارة الإمام أحمد رحمه الله، فالقول فيها كالقول في عبارة الإمام الشافعي، أن المراد بنفي الصحة نفي صحة الإسناد، فلا يمنع ذلك من قبول المتن. وقد قال المجد بن تيمية عن الحديث المرسل: «أهل الحديث لا يطلقون عليه الصحة وإن احتجوا به»[2]. ففرّق بين التصحيح والاحتجاج. فالأول للإسناد، والثاني للمتن.

ويؤيد هذا التفريق ما نقله مُهَنّا عن الإمام أحمد نفسه أنه سئُل: تأخذ بحديث **«كل الناس أكفاء إلا حائكاً أو حجاماً»** وأنت تضعفه؟ فقال: «إنما

---

(١) الرسالة (ص١٤٠)، ونقله الحافظ ابن حجر في النكت (١/٤٩٥).

(٢) المسودة (ص٢٥٠).

نُضعف إسناده ولكن العمل عليه». وسأله مهنا أيضاً عن حديث ابن عمر أن غيلان أسلم وعنده عشر نسوة، فقال: «ليس بصحيح، والعمل عليه». وسئل عمن تحل له الصدقة، وإلى أي شيء يذهب في ذلك؟ فقال: إلى حديث حكيم ابن جبير. فقيل له: وحكيم بن جبير ثَبَتٌ عندك في الحديث؟ قال: ليس هو عندي ثبتاً في الحديث[1].

فقوله: «إنما نضعف إسناده، لكن العمل عليه» صريح في أن ضعف الإسناد لا يستلزم ضعف المتن، وأن المتن يَعتضد بعمل أهل العلم عليه. وقوله: «ليس بصحيح والعمل عليه» نظير قوله في حديث الكالئ: «لا يصح في هذا حديث، إنما هو إجماع». ولذلك قال صديق حسن خان معلقاً على عبارة الإمام أحمد الأخيرة: «يعني رُوي الإجماع على معنى الحديث فشد ذلك من عضده لأنه صار متلقى بالقبول»[2].

والحاصل أن قول الإمام أحمد في حديث الكالئ: لا يصح، المراد من حيث الإسناد، لكن ذلك لا يمنع من ثبوت المتن. وكونُ العمل عليه، وانعقادُ الإجماع على موجبه، يرفعه إلى رتبة الاحتجاج، والله تعالى أعلم.

---

(١) العدة (٣/٩٣٨-٩٤٠)؛ المسودة (ص٢٧٣-٢٧٤). وحكيم بن جبير قال فيه أحمد: «ضعيف منكر الحديث»، وقال الدار قطني: «متروك». انظر: حاشية العدة، الموضع السابق.

(٢) وأقره أحمد شاكر وناصر الدين الألباني رحمة الله عليهما. انظر: التعليقات الرضية (١/٣٦٢).

دلالة الإجماع على صحة الخبر عند الأصوليين

ناقش الأصوليون مسألة ورود الإجماع على وفق خبر الآحاد، وما إذا كان ذلك يعضد الخبر ويقويه أم لا. ويتحرر بحثهم في مقامين:

الأول: إذا كان الإجماع موافقاً للخبر، فهل يكون الخبر هو مستند الإجماع؟

الثاني: إذا كان الإجماع موافقاً للخبر، فهل يدل ذلك على صحة الخبر؟

وحاصل ذلك أن دلالة الإجماع على ثبوت الحديث مبنية على مدى العلم بأن الخبر هو مستند الإجماع. فإذا علمنا قطعاً أن الخبر هو مستند الإجماع، قطعنا بصحة الخبر. وإذا كان علمنا باستناد الإجماع إلى الخبر على سبيل الظن الراجح، كان الحكم بثبوت الخبر على سبيل الظن الراجح كذلك. وإذا لم يوجد ما يدل على أن الخبر هو مستند الإجماع، لم يكن في الإجماع دلالة على صحة الخبر[1].

ويُعرف ما إذا كان الخبر هو مستند الإجماع بأحد طريقين:

[١] التصريح، بأن يصرح أهل الإجماع أنهم استندوا في حكمهم إلى الحديث، وهذا أقوى درجات العلم، ويقال حينئذ إنهم تلقوا الحديث بالقبول، ويقطع بصحة الخبر، كما سيأتي.

---

(١) فلو ورد مثلاً: «النية في الصلاة واجبة». فلا نقول: إن هذا الخبر ثابت لمجرد انعقاد الإجماع على وفقه؛ لأنه لا يوجد ما يدل على استناد الإجماع إليه، فلا دلالة في الإجماع على ثبوته. وبهذا يجاب عما أورده في حاشية البناني على جمع الجوامع (١٢٥/٢).

[٢] أو بالقرائن. وقد ذكر الأصوليون بعض القرائن، نجملها فيما يلي[١]:

- أن لا يكون في الباب حديث غيره.
- أن تكون دلالته على الحكم جلية.
- أن يُعلم ظهوره بين أهل الإجماع.

ويستطيع المتتبع أن يضيف قرائن أخرى. وبحسب قوة هذه القرائن وضعفها يكون الحكم بصحة الخبر. وقد أشار القرافي والسبكي إلى أن الأصل هو استناد الإجماع إلى الخبر؛ إذ لو استندوا إلى غيره لم يخف على الأمة، والأصل عدم دليلٍ غير الحديث، والاستصحاب حجة[٢].

واعلم أن بعض الأصوليين يذكرون الخلاف في هذه المسألة دون تمييز بين ما إذا كان الخبر هو سند الإجماع أم لا. وإذا حُرر محل النزاع، ظهر أنه لا خلاف في الحقيقة بينهم حول صحة الخبر إذا كان مستندَ الإجماع، كما بيّن ذلك المطيعي[٣]، وعباراتهم تومئ إلى ذلك.

وقد نازع بعض الأصوليين في القطع بصدق الخبر إذا كان هو المستند، لكن لم ينازعوا في إفادته الظن الغالب، كما صرح بذلك الزركشي حيث قال: «أن يجمعوا على قبوله والعمل به، ولا خلاف في أنه يدل على صدقه،

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٧٤٥/٦)، الإبهاج (٣٩٢/٢)، المعتمد (٥٢٢/٢).

(٢) نفائس الأصول (٢٧٤٥/٦)، الإبهاج (٣٩٢/٢)، وانظر: توجيه النظر (٣١٠/١).

(٣) في حاشيته على نهاية السول (٣١٥/٣).

وإنما الخلاف في أنه هل يدل قطعاً أو ظناً. فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الظن»[١].

ومع ذلك فإن هذا الخلاف حادث؛ إذ لا يُعرف نزاع بين المتقدمين أن الإجماع إذا كان على وفق الخبر، وكان الخبر هو مستند الإجماع، أنه يُقطع حينئذ بصحة الخبر ويصبح مفيداً للعلم. وحكاه شهاب الدين عبد الحليم بن تيمية عن عامة الفقهاء[٢]، وجزم بانتفاء النزاع في ذلك الشوكاني[٣]، ويقال حينئذ: إن الأمة تلقت الخبر بالقبول[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «الخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً بموجبه، يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى المتواتر، لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض». ثم مَثّل لذلك بحديث: **«إنما الأعمال بالنيات»** وحديث: **«لا وصية لوارث»**[٥].

---

(١) تشنيف المسامع (٢/٩٥٤).

(٢) المسودة (ص٢٤١).

(٣) إرشاد الفحول (١/٢١٢).

(٤) نهاية السول (٣/٦٦).

(٥) الفتاوى (١٨/٤٨-٤٩).

قال: «أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة، والمسألة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية». قال: «وإنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه، مثل أبي المعالي، والغزالي، وابن عقيل»[1].

والحجة في ذلك: «أن تلقي الأمة للخبر تصديقاً وعملاً إجماعٌ منهم، والأمة لا تجتمع على ضلالة، وإن كان الواحد منهم لو جُرد النظر إليه لم يُؤمَن عليه الخطأ، فإن العصمة تثبت بالنسبة الإجماعية. كما أن خبر التواتر يجوز الكذب والخطأ على واحدٍ واحدٍ من المخبرين بمفرده، ولا يجوز على المجموع. والأمة معصومة من الخطأ في روايتها ورأيها»[2].

قال: «والأمة لا تجتمع على الخطأ، فلو كان الحديث كذباً في نفس الأمر، والأمة مصدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب، وهذا إجماع على الخطأ، وهو ممتنع. وإن كنا نحن بدون الإجماع نجوز

---

(١) نقله ابن القيم في مختصر الصواعق (٢/٣٧٣)، وهو في الفتاوى (١٣/٣٥١-٣٥٢). ومصداق ما ذكره شيخ الإسلام تجده لدى الأحناف في أصول السرخسي (١/٣٠٢)؛ المالكية: نفائس الأصول (٦/٢٧٤٥)؛ الشافعية: شرح اللمع للشيرازي (٢/٥٧٩)، والبحر المحيط (٤/٢٤٣-٢٤٤)؛ الحنابلة: العدة للقاضي أبي يعلي (٣/٩٠٠)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٨٣). وما نقله عن الباقلاني انظره في التلخيص في أصول الفقه (٢/٣١٣-٣١٤)، والجويني في البرهان (فقرة ٥١٩-٥٢١)، والغزالي في المستصفى (١/٢٦٧). وانظر: القواطع لابن السمعاني (٣/٢٣٦)، البحر المحيط (٤/٤٥٦-٤٥٧).

(٢) مختصر الصواعق (٢/٣٧٤-٣٧٥)، باختصار يسير.

الخطأ أو الكذب على الخبر، فهو كتجويزنا قبل أن نعلم الإجماع على الحكم الذي ثبت بظاهر أو قياس ظني أن يكون الحق في الباطن بخلاف ما اعتقدناه. فإذا أجمعوا على الحكم جزمنا بأن الحكم ثابت ظاهراً وباطناً»[١].

وقال القاضي أبو يعلى رحمه الله: «إجماعهم على العمل بموجب الخبر يخرجه عن كونه خَبَرَ واحدٍ ويجعله في حيز التواتر ... لأنهم لا يجمعون إلا على ما قامت به الحجة في الأصل وعلموا مخبره، وإن ضعف نقله». وقال: «إن قول النبي ﷺ: **«إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة»** لما اتفقوا على العمل به دل على أنه صحيح عندهم». وقال: «لا خلاف أن نُصُبَ الزكاة والمقادير الواجبة فيها وأركان الصلاة مقطوع بها ... ومعلوم أنه ما ثبت بها خبر متواتر، وإنما نقل فيها أخبار آحاد ... فلما اتفقوا عليها وقطعوا على ثبوتها علمنا أن ثبوتها قطعاً من حيث الإجماع، لا من حيث أخبار الآحاد، بل من ناحية أن الأمة تلقتها بالقبول، فصارت الأخبار فيها كالمتواتر»[٢].

واحتج الأنصاري في شرح مسلم الثبوت بأنه لو احتمل الخبر الخطأ لاَحْتَمَلَ بطلان دليل حكمِ الإجماع، فيكون الإجماع على خطأ. وقال: «الإجماع على

---

(١) الفتاوى (١٣/٣٥١)، توجيه النظر (١/٣٢٦-٣٢٧). وأشار محمد شلبي إلى أن الإجماع ينقل سنده من الظنية إلى القطعية. انظر: أصول الفقه الإسلامي(ص١٨٣-١٨٥).

(٢) العدة (٣/٨٩٣) و(٤/١٠٨٢، ١٠٨٤–١٠٨٥). وانظر أدب القاضي للماوردي (١/٤٤٧-٤٤٨).

حكمٍ بالاستدلال يوجب الإجماع على أن الخبر صالح للاحتجاج، فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الأمر قطعاً. والحجة اتفاقاً ليس إلا قول صاحب الشرع، فإذن: كونه قولاً له قطعي. واستدلالُ أهل الإجماع سبيلٌ لهم، وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة في نفس الأمر. فالحكمُ وخَبَريةُ الخبر كلاهما إجماعيّان مقطوعان»[1].

وينبغي التفريق هنا بين أمرين:

الأول: إجماع الأمة على صدق خبر معين، فهذا لا ينازع فيه أحد، حتى الباقلاني صرح بالقطع بصدق هذا الخبر[2].

الثاني: إجماعهم على العمل به، مع تصريحهم بأنهم أجمعوا لأجل هذا الخبر. فهذا الذي نازع فيه الباقلاني ومن تبعه، قالوا: العمل بخبر الواحد واجب ولو لم يقطع بصدقه، بل يكفي في ذلك الظن الغالب. وجوابه ما تقدم من كلام شيخ الإسلام وصاحب مسلّم الثبوت، وهو أن خبر الواحد لا يقطع بصدقه قبل أن ينعقد الإجماع على الاحتجاج به. أما إذا انعقد الإجماع على حكم، وكان الخبر هو مستند الإجماع، فقد وقع الإجماع على الاحتجاج به، فيصبح الخبر حجة شرعية قطعاً. وخرّج المطيعي خلاف الأصوليين على هذا الأساس، وأن مراد من نفى دلالة الإجماع على صحة الخبر إنما هو بالنظر إلى ذات الخبر

---

(١) فواتح الرحموت (٢/١٢٥، ١٢٦)، ونهاية السول (٣/٣١٤).

(٢) التلخيص (٢/٣١٤).

قبل انعقاد الإجماع عليه، ومرادَ القائلين بأنه يفيد الصحة هو بالنظر إلى ما بعد الإجماع على الاستدلال بالخبر، وحينئذ يصبح الخلاف لفظياً[١].

استناد الإجماع إلى الحديث

وبناءً على ما تقدم سنبين أن مستند الإجماع هو حديث النهي عن بيع الكالئ، وأن ذلك مَبْنِيٌّ على التصريح وعلى القرائن جميعاً. وهذا يرفع درجة الحديث إلى رتبة الاحتجاج. وهذا من وجوه:

[١] نصوص أهل العلم المتقدمة المصرحة بذلك، فإنهم رتبوا الحكم بمنع الكالئ على نهيه عليه الصلاة والسلام عنه، فدل على أن الحديث هو مستند الإجماع.

[٢] أن المنع من الكالئ تناقله العلماء على سبيل التوقيف؛ ولذلك لما أراد الإمام الشافعي رحمه الله أن يستدل لمنع الدَين بالدَين لم يزد على أن قال: «وهذا يُروى عن النبي ﷺ من وجه»، كما تقدم النقل بذلك، ولو كان هناك دليل آخر لذكره. وإذا كان المنع من الكالئ منقولاً على سبيل التوقيف لزم أن يكون المستند نصاً. وهذا متوجه خصوصاً على قول من يقول: إن الإجماع لا يكون إلا عن نص، وهو منقول عن ابن جرير الطبري وانتصر له ابن حزم[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلّها منصوصة»، وقال: «ما من حكم اجتمعت الأمة عليه إلا وقد دل عليه النص.

---

(١) نهاية السول (٣/٦٨).

(٢) الإحكام (٢/٩٤).

فالإجماع دليلٌ على نص موجود عند الأئمة، ليس مما دَرَس علمه»[1]. ولا يُعلم في الباب نص غير هذا الحديث.

[٣] ويشهد لذلك أن تحريم بيع الكالئ مما لا يتبين علة تحريمه لكل أحد، والعلل التي ذكرها بعض الفقهاء مع وجاهتها قد نازع فيها غير واحد، فلا تكفي لانعقاد الإجماع على التحريم. وإذا كان التعليل مما قد يخفى، ومع ذلك انعقد الإجماع عليه، عُلم أن المستند لا بد أن يكون توقيفياً من الشارع، وليس اجتهاداً واستنباطاً من المجتهدين.

وقد بيّن الجويني رحمه الله أن إجماع العلماء في المسائل الظنية من تفاصيل الحلال والحرام يمتنع تصوره إلا إذا كان لها أصل سمعي قاطع، لكن قد لا ينقل هذا الأصل اكتفاء بالإجماع. قال رحمه الله: «إذا صادفْنا علماءَ الأمة مجمعين على حكم من الأحكام، متفقين على قضية في تفاصيل الحلال والحرام، وألفيناهم قاطعين على جزم وتصميم في تحليل أو تحريم، وهُم الجمّ الغفير والجمع الكثير، وعلمنا بارتجال الأذهان أنهم ما تواطأوا على الكذب على عمد، وما تواضعوا على الافتراء عن قصد، وهم متبددون في الأقطار مشتتون في الأمصار، مع تنائي الديار وتقاصي المزار، لا يجمعهم رابط على وطر من الأوطار، ثم كرّت الدهور ومرّت العصور وهم مجمعون على قطع مسدّد من غير رأي مردد، والأحكام في تفاصيل المسائل لا ترشد إليها العقول: فيَبينُ أنهم حملهم على اتفاقهم قاطعٌ شرعي ومقتضى جازم سمعي، ولولاه لاستحال أن

(١) الفتاوى (١٩/١٩٥-١٩٩)، منهاج السنة (٨/٣٤٤).

يقطعوا في مظنات الظنون ثم يتفقوا من غير سبب جامع ... هذا محال وقوعه في مستقر الاعتياد»[١].

وصرح في موضع آخر أن العلماء إذا كانوا: «مجمعين على حكم مظنون، وللرأي فيه مُضطرَب، فنَعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع لا يُحمل على وفاق اعتقاداتهم وجريانها على محمل منهاج واحد، فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتياد مستحيل. بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول إذا كان لا يُتطرق إليه إلا بإنعام نظر وتسديد فكر؛ وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم».

قال: «فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي، فما الظن بالنظر الظني الذي لا يفرض فيه قطع؟ فإذا تقرر أن اطراد الاعتياد يُحيل اجتماعهم على فنّ من النظر، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون فيه قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم، ثم لا يبعد سقوط النقل فيه»[٢].

وقوله: «ثم لا يبعد سقوط النقل فيه» أي غير مستبعد أن لا ينقل النص الذي استند إليه أهل الإجماع إلينا، فيكون الإجماع دليلاً على ثبوت المنقول مع سقوط النقل. قال رحمه الله: «فإن قيل: لو كان سند الإجماع خبراً مثلاً

---

(١) الغياثي (ص٤٥-٤٦).

(٢) البرهان (فقرة ٦٢٧).

مقطوعاً به لَلَهِج المجمعون بنقله؟ قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويضرب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه. وكم من شيء يستفيض عند وقوعه ثم يُمْحَقُ ويَدرُس حتى ينقل آحاداً، ثم ينطمس حتى لا ينقل، ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه. ووضوح ذلك يغني أصحاب المعارف بالعُرف عن الإطناب في تقريره»[1].

ثم بيّن أن حجية الإجماع في الحقيقة تستند إلى كونه دليلاً على وجود المستند السمعي: «إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو المعتمد، والإجماع مشعر به».

ومصداق ما ذكره الجويني قد صرح به ابن حزم في معرض حديثه عن مستند الإجماع على جواز المضاربة أو القراض. قال رحمه الله: «كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في القرآن والسنة نعلمه ولله الحمد، حاشا القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد. والذي نقطع عليه أنه كان في عصر النبي ﷺ وعلمه وأقره، ولولا ذلك ما جاز»[2].

فهو هنا يصرح أن القراض لا بد أن يكون له أصل في السنة من جهة إقرار النبي ﷺ، مع عدم النقل، وما ذلك إلا لثبوت الإجماع. أي أن الإجماع دل على ثبوت مستند سمعي لجواز القراض، وهو نفس ما توصل إليه الجويني.

---

(١) الغياثي (ص٥٢).

(٢) مراتب الإجماع (ص٩١-٩٢).

وهذا يفسر كلام الإمام أحمد رحمه الله في الحديث حين قال: «لا يصح في هذا حديث، إنما هو إجماع»، أي أن الذي دلنا على وجود المستند السمعي لمنع الدَين بالدَين هو الإجماع وليس الإسناد. وإلا فإن الحجة في النهاية هي الكتاب والسنة، وكل ما عداهما فلا بد أن يرجع إليهما، والله أعلم.

[٥] ومما يؤكد أن الحديث هو مستند الإجماع قول شيخ الإسلام: «ومما يشبه ذلك أنه رُوي حديث أنه نَهى عن بيع الكالئ بالكالئ، أي المؤخر بالمؤخر، وإسناده ضعيف لكن العمل عليه»[١]. فقوله: «لكن العمل عليه» يدل على أنه هو مستند الفقهاء في منعهم الكالئ بالكالئ، فيكون هو مستند الإجماع. ولا تعارض بين قول شيخ الإسلام هنا: «إسناده ضعيف» وبين جزمه نسبة الحديث واحتجاجه به المنقول آنفاً، فإن ضعف الإسناد لا يستلزم ضعف المتن، كما تقدم، والحكم بالصحة إنما هو للمتن.

ومجموع ما تقدم يدل على أن الحديث هو مستند الإجماع، وهذا يدل على ثبوت الحديث، والله أعلم.

شبهة وجوابها

وقد طال البحث في هذا الموضوع لأن بعض المعاصرين قد ظن أن استناد الفقهاء في هذه المسألة إلى حديث ضعيف الإسناد يسقط حجية الإجماع، وتنتفي الحجة حينئذ على حرمة بيع الكالئ[٢]. وغفل عن أن النتيجة التي اتفق

---

(١) تفسير آيات (٢/٦٣٧-٦٣٨).

(٢) أحمد علي عبد الله، «المرابحة» ص٢٣٩.

عليها العلماء هي بالضبط عكس ذلك، وأن الإجماع في هذه الحالة يُثبت صحة الحديث، والعلم عند الله تعالى.

تلقي الأمة لحديث الكالئ بالقبول

ويتضح من المباحث السابقة أن تلقي الأمة للخبر بالقبول يحصل بأحد أمرين:

[١] اتفاقهم على التصديق بالخبر.

[٢] اتفاقهم على العمل بموجبه[(١)].

وسبق أن بينا تحقق كلا الأمرين بالنسبة لحديث الكالئ. فالأمة، ممثلة في علماء الحديث، قد تلقت الحديث بالتصديق. كما بينا اتفاق الأمة على العمل بموجبه استناداً إليه. وإذا ثبت هذان الأمران ثبت أن الأمة تلقت الحديث بالقبول تصديقاً وعملاً، فيدل ذلك على ثبوته. وقد تقدم قول صديق حسن خان (ص١٥٧) أن الحديث «صار متلقى بالقبول». كما صرح بذلك ابن عرفة المالكي: «تلقي الأمة لهذا الحديث بالقبول يغني عن طلب الإسناد فيه، كما قالوا في: لا وصية لوارث»[(٢)].

فمقتضى ما تقدم أن حديث الكالئ قد تلقاه العلماء بالقبول، فهو لذلك حجة شرعية بالرغم من النقد الموجه لإسناده، والله تعالى أعلم.

---

(١) نص على هذين المعيارين شيخ الإسلام في غير ما موضع، كما في مختصر الصواعق (٣٧٢/٢)، والفتاوى (٤٨/١٨)، والتهانوي في قواعد في علوم الحديث (ص٦١).

(٢) التاج والإكليل (٣٦٧/٤)، نقلاً عن نزيه حماد (ص٢٣٩)، وانظر: «الربا والمعاملات المصرفية» لعمر المترك (ص٣٠٤)، «توضيح الأحكام» لعبد الله البسام (٤٥/٤).

[٤] أحاديث الربا

دلت أحاديث تحريم الربا على أن النسيئة من الطرفين - وهو الدَّين بالدَّين - ربا. وأن هذا الوصف عام في الأموال، ولا يقتصر على نوع منها دون غيره.

حديث الأصناف الربوية

ففي صحيح مسلم عن عبادة بن الصامت ﷺ عن النبي ﷺ قال: **«الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، سواء بسواء، يداً بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»**. زاد في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: **«فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء»**[(١)].

فدل الحديث على أن تأجيل أحد العوضين إذا كانا من الأصناف المذكورة يحيل المعاملة إلى ربا؛ لقوله ﷺ: **«يداً بيد»**. فإذا تأجل العوضان معاً فهي ربا كذلك، بل إنها أوغل في الربوية مما لو تأجل أحد البدلين، كما يدل عليه ظاهر الحديث. فإن الحديث اشترط القبض من الطرفين، فتخلف القبض من طرف واحد مخالفة لنص الحديث، وتخلف القبض من الطرفين جمع بين مخالفتين. وقد نقل ذلك الحافظ ابن حجر عن ابن بطال، قال: «لأنه إذا لم يجز غائباً بناجز فأحرى ألا يجوز غائب بغائب»[(٢)].

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي (١١/١٤-١٥).

(٢) فتح الباري (٤/٣٨٠)، وانظر: فتح البر (١٢/٦٦).

وقوله ﷺ: **«فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»** يدل بعمومه على أن تخلف القبض يحيل المعاملة إلى ربا، سواء كانت بين صنفين من جنس واحد، أو من صنفين مختلفين من الأصناف المنصوص عليها. وقد خُص من هذا العموم البيع بثمن مؤجل والسلم، بموجب النصوص الصريحة الثابتة في جواز السلم وجواز البيع إلى أجل، مع الإجماع المنعقد على ذلك، كما أشار إلى لذلك السبكي[1] والشوكاني[2] والصنعاني[3].

فقد نقل السبكي عن محمد بن يحيى في إسلام النقدين في المطعومات: «فإن قيل ينبغي ألا يصح [أي إسلام النقدين في المطعومات] لأن الحديث أخذ علينا شرطين: الحلول والتقابض عند اختلاف الجنس، قلنا: ظاهر الكلام يقتضي هذا، تنزيلاً على اختلاف الجنسين المذكورين في هذه السنّة المذكورة، غير أن الأمة أجمعت على أن السنة المذكورة في الحديث جملتان متفاضلتان: النقدان، والأشياء الأربعة، كل جملة بِعِلَّتِهَا. والمراد بالحديث اختلاف الجنسين من الجملة الواحدة كالذهب بالفضة والحنطة بالشعير».

قال السبكي: «وحاصله تخصيص عام أو تقييد مطلق بالإجماع».

أما تأجيل البدلين في طعام بطعام أو طعام بثمن، فلم يَرد ما يستوجب تخصيصه من عموم الحديث، بل ورد ما يؤكد بقاءه، وهو حديث النهي عن

---

(١) انظر: تكملة المجموع (١٠/٨٦-٨٧). وانظر: الربا والمعاملات المصرفية (ص٨١).

(٢) نيل الأوطار (٥/٢١٩).

(٣) حاشية العدة (٤/١١٢)، وانظر: سبل السلام له، (٥/١١٤).

الكالئ بالكالئ والإجماع الثابت على منعه. فدل هذا الحديث إذن على منع الدَين بالدَين وأنه ربا. وقد صرح العلماء بأن الدَين بالدَين من أبواب الربا[1].

وقد يستشكل البعض إدخال مؤجل البدلين في الربا مع أنه لا يستلزم التفاضل في الأجل ولا في المقدار. وسيأتي الجواب عن ذلك بإذن الله تعالى لاحقاً (ص٢٠٢).

وهذا الدليل قلّما يلتفت إليه المدافعون عن جواز الدَين بالدَين، ظناً منهم أن ضعف حديث الكالئ يبيح التأجيل مطلقاً. بينما أقصى ما يمكنهم القول به هو جواز تأجيل البدلين فيما عدا الأصناف الستة. وحتى هذا لا يقولون به، فإن جماهير الفقهاء على أن الربا لا يقتصر على الأصناف الستة المذكورة بل يتعداها إلى غيرها. وحينئذ فإن دائرة جواز الدَين بالدَين تتقلص إلى حد بعيد، بافتراض عدم ثبوت دليل خاص على منعه. وهذا فرض جدلي في الحقيقة، لكن المقصود بيان أن القول بجواز الدَين بالدَين مطلقاً لا يصح حتى مع إغفال الإجماع وحديث الكالئ بالكالئ.

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٤٦٦/١)، أصول السرخسي (١٤٨/٢)، أحكام القرآن للتهانوي (٦٦٩/١).

إنما الربا في النسيئة

ومما يدل على أن الدَين بالدَين ربا حديث أسامة بن زيد ﷺ في صحيح مسلم وغيره مرفوعاً: **«إنما الربا في النسيئة»**، وفي لفظ: **«الربا في النسيئة»**[١].

واستدل به على منع الدين بالدين الإمام الجصاص رحمه الله[٢]. ووجه الاستدلال: أن «النسيئة» لفظ عام، والألف واللام تفيد العموم[٣]، فكأنه قال: كل ما كان نسيئة ففيه ربا، وهو يشمل النسيئة من طرف واحد ومن طرفين. ولو فرض اقتصار دلالته على مطلق النسيئة، لكان دخول النسيئة من الطرفين أولى من النسيئة من طرف واحد. فدل الحديث على أن النسيئة في المبادلات ربا، إلا ما خصه الدليل، كالبيع الآجل والسلم فيما لم يتفق جنسه مما كان من الأموال الربوية، كما تقدم. أما التأجيل في البدلين فلم يرد ما يخصصه، فيبقى داخلاً في عموم اللفظ.

وقد أشار إلى ذلك النووي رحمه الله، حين تطرق لأوجه الجمع بين حديث أسامة المذكور وبين أحاديث منع ربا الفضل، وذكر من أوجه الجمع: أن حديث أسامة «محمول على غير الربويات، وهو كبيع الدَين بالدَين مؤجلاً، بأن يكون له عنده ثوب موصوف فيبيعه بعبد موصوف مؤجلاً»[٤].

---

(١) مسلم بشرح النووي (١١/٢٥).

(٢) أحكام القرآن (١/٤٦٦)، واستدل به كذلك السرخسي في أصوله (٢/١٤٨).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (٣/١٣٣-١٣٤).

(٤) شرح مسلم (١١/٢٥)، ونقله السبكي في تكملة المجموع (١٠/٤٩).

ويشهد لاستعمال لفظ النسيئة فيما كان من الطرفين ما ذكره الخطابي في تأويل النهي الوارد عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، فقد حمل الحديث على «ما كان منه نسيئة من الطرفين، فيكون من باب الكالئ بالكالئ»[1]، جمعاً بينه وبين الأحاديث القاضية بجواز التفاضل مع التأجيل في الحيوان في أحد البدلين. والمقصود هو دلالة لفظ «النسيئة» على كونه من الطرفين، وأن العلماء يثبتون هذه الدلالة في مناسبات مختلفة.

والعموم في لفظ «النسيئة» في حديث أسامة ﷺ يشمل الأموال الربوية وغير الربوية. وما ذكره النووي من تخصيصه بغير الربويات هو لأجل اجتناب التعارض بين مفهوم حديث أسامة، من نفي ربا الفضل، وبين إثباته في الأصناف الستة بموجب حديث عبادة رضي الله عنهم جميعاً.

وإذا أخذنا بذلك يصبح حديث أسامة دالاً على منع الدَين بالدَين في غير الأصناف الستة، بينما حديث عبادة دالاً على منعه في الأصناف الستة. ومجموع الحديثين يدل على منعه في عموم الأموال. فثبت بذلك تحريم الدَين بالدَين مطلقاً بموجب أحاديث الربا وحدها، والله تعالى أعلم.

---

(١) معالم السنن (٥/٢٧، ٢٨). ونقل نحوه الشوكاني في نيل الأوطار عن الإمام الشافعي (٥/٢٣٢)، وذكره غير منسوب البغوي في شرح السنة (٨/٧٥)، والنووي في المجموع (٩/٤٥٨).

[٥] آية الدين

ومما يستدل به على تحريم الدَين بالدَين قوله تعالى في سورة البقرة: **يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه** الآية [البقرة، ٢٨٢]. استدل بهذه الآية أبو بكر الجصاص، فقال: «وقد دلت الآية على أنها مقصورة في دَين مؤجل في أحد البدلين لا فيهما جميعاً؛ لأنه تعالى قال: **إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى** ولم يقل بدَينين، فإنما أثبت الأجل في أحد البدلين. فغير جائز وجود الأجل في البدلين جميعاً. وقد نهى النبي ﷺ عن الدَين بالدَين»[1]. وهو استدلال دقيق، ولذا آثرتُ تأخير ذكره مع أن الآية حقها التقديم لشرف القرآن.

والاستدلال بالآية في مقامين: الأول أن الدَين بالدَين لا يدخل في مدلول الآية. الثاني أن ذلك يدل على منع الدَين بالدَين.

أما المقام الأول، فمن وجوه:

أحدها: أن لفظ «دين» هنا مفرد يراد به الواحد من جنس الدَين. ففي لسان العرب مادة «دَين»: «والدَين واحد ديون. وكل شي غير حاضر: دَين. والجمع أدْيُن، مثل أعْيُن، وديون». ولا يراد به هنا المصدر؛ إذ لو كان كذلك لقال: «إذا تداينتم ديناً». فلما دخلت عليه باء المعاوضة، دل على أن المراد هو الواحد؛ لكونه عوضاً في المعاملة[2]. والدَين بالدَين دينان وليس دَيناً واحداً، فخرج عن دلالة اللفظ.

---

(١) أحكام القرآن (١/٤٨٣)، وذكره كذلك الفخر الرازي في تفسيره (٧/٩٥). وانظر: الجامع في أصول الربا (ص٣٣٩).

(٢) انظر: روح المعاني للآلوسي (٢/٥٥).

يوضح ذلك أنه كان يمكن الاستغناء عن ذكر لفظة **بدين** اكتفاء بقوله: **تداينتم** ؛ إذ المداينة تستلزم الدين بالضرورة. فقيل: إنها للتأكيد، وقيل: لكي يعود الضمير في قوله: **فاكتبوه** إليه[١]. والأولى من ذلك أنها ذكرت لبيان أن المداينة المقصودة هي ما أنتجت دَيناً واحداً، كما ذكر الجصاص رحمه الله. وأما القول بأنه للتأكيد، فالأصل في خطاب الشارع أن يحمل على التأسيس، لا على التأكيد[٢]. وأما القول بأنه ذكره ليعود عليه الضمير في قوله: **فاكتبوه** ، فقد ضعفه الزركشي، وأشار إلى أن الضمير يمكن أن يفهم من السياق[٣].

ويقال أيضاً: لو لم تُذكر لفظة **بدين** فإن الضمير في قوله: **فـاكتبوه** سوف يعود إلى المصدر، لا إلى الواحد من الدين، كما في قوله تعالى: **اعدلوا هو أقرب للتقوى** [المائدة، ٨][٤]. فقوله: **هـو** يعود إلى مصدر الفعل **اعدلوا** وهو العدل. فلما لم يكتفِ بدلالة السياق، وصرح بذكر اللفظ، دل على أن المراد هو الواحد من جنس الدين. وهذا أيضاً يؤكد عدم تناول الآية للدَين بالدَين.

الثاني: أن المداينة في اللغة تستلزم قبض أصل الدين، وهذا معنى اشتراك

---

(١) انظر: البرهان للزركشي (٢/٣٩٨-٣٩٩).

(٢) مفتاح الوصول للتلمساني (ص٤٨٣-٤٨٤).

(٣) البرهان (٢/٣٩٨).

(٤) انظر: تفسير الآلوسي (٢/٥٥).

الطرفين في الدين، بأن يُسلم الدائن أصل الدَين للمدين، ويثبت في ذمة المدين عوضه. فدل على أنه لا بد في المداينة من القبض. ففي لسان العرب: «دِنتُ وأنا أدينُ: إذا أخذتُ دَيناً، ودِنتُ الرجلَ: أعطيته بدَين. وأدان فلان إدانةً: إذا باع من القوم إلى أجل، فصار له عليهم دَين. وتداين القوم وادّاينوا: أخذوا بالدَين».

وقال البغوي: «يقال: أدنت الرجل وداينته إذا بعت منه بأجل. وَادَّنْتُ منه إذا اشتريت بأجل مسمى»[1]. فقولهم: أخذت وأعطيت وبعت واشتريت إلى أجل دالّ على القبض. وقال ابن العربي: «حقيقة الدَين هو عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة»[2]. وهذا مما يؤكد كذلك عدم دخول الدين بالدين في الآية؛ إذ هو خال من القبض. ويؤيد ذلك:

الثالث: أن ابن عباس ﷺ ذهب إلى أن آية الدين نزلت في السلم خاصة، كما ذكر ذلك الشافعي، وابن جرير الطبري[3]. وحينئذ فلا تتناول الدَين بالدَين؛ لأن السلم يستلزم تسليم رأس المال.

وأما المقام الثاني، وهو الاستدلال بعدم دخول الدين في مدلول الآية على منعه، فمن وجوه:

---

(١) شرح السنة (١٧٢/٨).

(٢) أحكام القرآن (٢٤٤/١)، ونحوه في الجامع في أحكام القرآن (٣٧٧/٣)، وفتح القدير للشوكاني (٤٤٧/١).

(٣) انظر: أحكام القرآن للشافعي (ص١٣٧)، تفسير ابن جرير الطبري (٦١١/٣)، تفسير ابن كثير (٣٣٤/١).

الأول: أن الآية افتتحت بخطاب المؤمنين **يا أيها الذين آمنوا** ، فدل على أن المؤمنين إذا تداينوا، فإن مداينتهم تكون بدين واحد إلى أجل مسمى. فالتداين بدينين أو إلى أجل غير مسمى ليس من شأن المؤمنين. وهذا هو الحاصل، فإن الصحابة رضي الله عنهم والقرون المفضلة ومن بعدهم لم يكونوا يتعاملون بالدَين بالدَين، وتقدم نقل أقوالهم في ذلك، وتواتر عمل أهل المدينة به. وإذا كانت هذه الصفة مترتبة على الإيمان، فالأصل وجوبها؛ لأن الإيمان واجب، ولازم الواجب واجب.

الثاني: ويشهد لذلك أن قوله تعالى: **إلى أجل مسمى** يدل كذلك على وجوب كون الدين مؤجلاً إلى أجل مسمى. قال أبو حيان: «ليس هذا الوصف احترازاً من أن الدين لا يكون إلى أجل مسمى، بل لا يقع الدين إلا إلى أجل مسمى، وأما الآجال المجهولة فلا تجوز»[١]. وقال السمرقندي: «وفي الآية دليل أن المداينة لا تجوز إلا بأجل معلوم»[٢]. وقال البغوي: «والأجل يلزم في الثمن، والمبيع في السلم، حتى لا يكون لصاحب الحق الطلب قبل محله»[٣].

فإن قيل: فالأجل لا يجب في القرض مع كونه دَيناً، بل الجمهور يرون القرض لا يتأجل؟

---

(١) البحر المحيط (٢/٣٤٣).

(٢) تفسير السمرقندي (١/٢٣٧).

(٣) تفسير البغوي (١/٢٦٧).

قيل: الأصل في القرض أنه من باب التبرعات وليس المعاوضات. والآية سيقت لبيان المعاوضات لقوله: **إذا تداينتم** ، والمداينة مفاعلة من الطرفين فهي معاوضة فلا تشمل القرض، ولقوله في آخر الآية **إلا أن تكون تجارة حاضرة** ، فدل على أن المداينة المذكورة من باب التجارة التي يراد بها الربح، وليس القرض كذلك.

وقال البغوي: «قيل الدَين ما له أجل، والقرض ما لا أجل له»[1]. مع أن المالكية يرون صحة تأجيل القرض، إذ «ضربُ الأجل أتم للمعروف وأبقى للمودة»[2].

الثالث، أن يقال: وزان الاحتجاج بإفراد الدَين الاحتجاجُ بإفراد الأجل. فتكون الآية دالة على عدم جواز تعدد الأجل في المداينة. والفقهاء قد صرحوا بذلك في مباحث الغرر وفي مباحث بيعتين في بيعة. فقالوا: لا يجوز أن ينعقد البيع على أنه إن كان الأجل ٦ أشهر، مثلاً، فالثمن كذا، وإن كان سنة فالثمن كذا. فإذا صح الاستدلال بإفراد الأجل صح الاستدلال بإفراد الدَين.

ومنع تعدد الأجل يدل على منع الدَين بالدَين إذ وجود دَينين يستلزم وجود أجلين، سواء اتحدا أم اختلفا. والآية صرحت بأن المداينة تكون في دين واحد وأجل واحد. فإفراد الأجل يؤكد إفراد الدين، لكنه لما ذكر أن الأجل مسمى، أفاد فائدة أخرى وهو وجوب تعيينه.

---

(١) شرح السنة (١٧٢/٨).

(٢) القبس (٧٩٠/٢).

الرابع: أنه تعالى قال في آخر الآية: **إلا أن تكونَ تجارةً حاضرةً تديرونها بينكُم فَليس عليكُم جناح ألا تكتبوها** . فدلت الآية على أن التجارة إما أن تكون مداينة بدَين إلى أجل مسمى، فيجب كتابتها. وإما أن تكون حاضرة، فلا جناح في ترك الكتابة، ولم يذكر قسماً ثالثاً. والآية سيقت للبيان، فلو كان هناك قسم ثالث لذكره. والدَين بالدَين لا يدخل في القسم الأول، كما تقدم، ولا في القسم الثاني بالضرورة. فدل على أنه غير مشروع أصلاً. وهذا الوجه ظاهر في دلالة الآية على منع الدَّين بالدَّين.

الخامس: أن المقصود من الأحكام التي شرعتها الآية هو التوثيق واجتناب الريبة، كما قال تعالى في آخر الآية **وأدنى ألا ترتابوا** . وحينئذ فإن المداينة إذا ترتب عليها دين إلى أجل مسمى وكُتب هذا الدين فقد اكتملت فيها عناصر الثقة وانتفاء الريبة. فإذا تخلفت إحدى هذه الصفات كانت المعاملة أكثر ريبة. والدَين بالدَين لا يدخل في الصفات المذكورة، فهو أكثر ريبةً وخطراً، ومن ثم فهو مناف لمقصود الشرع من الحفظ والتوثيق. وعلى ذلك فإن الآية تكون قد دلت على منع الدَين بالدَين، ودلت على إحدى حِكم المنع، وهي الغرر، وهو ما أشار له الفقهاء، كما سيأتي.

ويقال أيضاً: مدلول الآية أن المداينة إذا أنتجت دَيناً واحداً إلى أجل مسمى، لم يبق من عناصر التوثيق سوى الكتابة. وإذا كانت الكتابة مأموراً بها، كان اتصاف الدين بهذه الصفات مأموراً به من باب أولى؛ لأن إفراد الدَين وتعيين أجله أقوى في التوثيق من الكتابة، فهي أحق أن يؤمر بها، ولذلك استغنى عن التصريح بالأمر بها تنبيهاً بالأدنى على الأعلى. والأمر بالشيء يستلزم النهي

عن ضده، فدل على أن المداينة إذا لم تكن بدين واحد إلى أجل مسمى فهي منهيٌ عنها، فدل على النهي عن الدَين بالدين.

السادس: أنه تقرر في أصول التفسير أنه مهما أمكن حمل كلام الشارع على التشريع لم يحمل على مجرد الإخبار عن الواقع[1]. وهذا يقتضي الاسترشاد بالآية في أحكام المداينات بكل ما يمكن أن يدل عليه اللفظ. ولو قلنا: إن هذه القيود جاءت لمجرد حكاية الحال، أو أنه لا مفهوم لها، لكان ذلك منافياً لقصد الشرع إلى البيان والإرشاد.

وقد تقرر أن عادة القرآن في البيان التنبيه إذا كانت القيود المذكورة لا تؤثر في الحكم[2]، كما في قوله تعالى: **وربائبكُم اللاّتي في حجوركُم مـن نِـسائكُم اللاّتي دخلتم بهن** [النساء، ٢٣]، فإنه يدل بظاهره على اشتراط كون الربيبة في حجر الرجل لكي تحرم عليه. ولما كان هذا الشرط غير مؤثر، بين ذلك في نفس الآية فقال: **فَإن لم تكونوا دخلتم بهن فَلا جناح عليكُم** .

فلو كانت القيود المذكورة في قوله: **بدين إلى أجل مسمى** غير مؤثرة في الحكم، مع كونها منصوصاً عليها في الآية، لجاء في الشرع ما يدل على ذلك ليدفع هذا التوهم. فلما لم يأت من ذلك شيء، بل جاءت الأدلة الشرعية بتأكيد هذه الدلالة وإثباتها، دل على صحة الاستنباط من الآية. وحينئذ فذكر هذا الاستدلال يؤكد الحكم ويقويه، ويبين توارد الأدلة وتضافرها على منع الدَين بالدَين، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: قواعد التفسير لخالد السبت (٢/٧٩٠).

(٢) انظر: القواعد الحسان للسعدي (ص٩٩).

[٦] ما قد يُستدل به على جواز الدَين بالدَين

استدل بعضهم على جواز الدين بالدين بحديث جابر ﷺ في غزوة ذات الرقاع، قال: «لما أتى علي النبي ﷺ وقد أعيا بعيري، قال: فنخسه فوثب، فكنت بعد ذلك أحبس خطامه. قال: فلحقني النبي ﷺ فقال: **بعنيه**، فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لي ظهره إلى المدينة، قال: **ولك ظهره إلى المدينة**. قال: فلما قدمنا المدينة أتيته به فزادني أوقية ثم وهبه لي». وفي رواية أنه ﷺ قال: **«أتراني ماكستك لآخذ جملك؟ خذ جملك ودراهمك فهو لك»**[1].

وجه الاستدلال: أن البيع وقع مع كون البدلين مؤجلين، فلم يأخذ ﷺ البعير، ولم يأخذ جابر ﷺ الثمن حتى بلغا المدينة، فدل على جواز تأجيل البدلين.

وهذا الاستدلال في الحقيقة لا يستقيم، لوجوه:

[١] أن العلماء اختلفوا في الاحتجاج بهذا الحديث. فذهب الشافعي وأبو حنيفة وآخرون إلى عدم جواز بيع الدابة مع اشتراط ركوبها، ولا ينعقد عندهم البيع. واحتجوا بالحديث في النهي عن بيع الثنيا، وعن بيع وشرط. وأجابوا عن حديث جابر بأنه واقعة عين تتطرق إليها الاحتمالات، وأن النبي ﷺ أراد أن يعطيه الثمن ولم يُرد حقيقة البيع، وأن الاستثناء لم يكن شرطاً وإنما كان تبرعاً

---

(١) متفق عليه، وهذا لفظ مسلم بشرح النووي (١١/٣٣، ٣٤)، وانظر: فتح الباري (٥/٣١٤-٣٢٢). وما يأتي من النقول فمنهما، إلا ما يشار إليه.

من النبي عليه السلام. وقال مالك: يجوز إذا كانت المسافة قريبة. واحتج بالحديث أحمد وإسحاق على جواز البيع مع استثناء المنفعة.

فإذا كان الفقهاء مختلفين في تفسير الحديث، مع اتفاقهم في نفس الوقت على منع الدَين بالدَين، فلا يصح أن يستدل بالحديث على نقض الإجماع، والواجب أن الإجماع يقضي على الخلاف، وليس العكس.

[٢] أن الحديث لو كان فيه تأجيل، لكان يدل على جواز تأجيل الأعيان؛ لأن البعير كان معيناً. والعلماء مجمعون على أن تأجيل الأعيان لا يجوز. قال ابن رشد: «وأجمعوا على أنه لا يجوز بيع الأعيان إلى أجل، وأن من شرطها تسليم المبيع إلى المبتاع بإثر الصفقة»[١].

والعلة في ذلك هي نفس علة إجماعهم على منع السلم في المعيّن، ألا وهي الغرر واحتمال هلاك المبيع قبل الأجل، كما في الحديث أنه ﷺ أسلف إليه رجل من اليهود دنانير في تمر مسمى، فقال اليهودي: من تمر حائط بني فلان. فقالﷺ: **«أما من حائط بني فلان فلا، ولكن كيل مسمى إلى أجل مسمى»**[٢].

قال الإمام الشافعي: «وهذا مكروه عندنا وعند كل أحد»[٣].

---

(١) بداية المجتهد (٣/٣٠٢)، وذكره كذلك ابن عبد البر في الاستذكار (١٩/١٧٦)، وانظر: الغرر وأثره في العقود (ص٢٨٣).

(٢) رواه ابن ماجه وأبو يعلى والحاكم وابن حبان، وفيه ضعف. انظر: إرواء الغليل (٥/٢١٨-٢٢٠).

(٣) الأم (٣/١٢١). وصرح بالإجماع الجوزجاني، كما في المغني (٦/٤٠٦)، وابن جرير في اختلاف الفقهاء (ص٧٠، ٩٨). وانظر الفصل الثالث، (ص٢٨٤-٢٨٥).

وهذا الذي دعا مالكاً رحمه الله إلى القول بالجواز لمسافة قريبة، وحدَّه بعضهم بثلاثة أيام، لكون الغرر في ذلك يسيراً، وهو لا يعد الثلاثة أيام أجلاً أصلاً.

فقول هؤلاء في الاحتجاج بالحديث على التأجيل مطلقاً ينقض إجماعين: الأول على منع النسيئة بالنسيئة، والثاني على منع التأجيل في الأعيان. ولم يقل أحد من أهل العلم بذلك، وهذا يبين خطأ هذا الاستدلال.

[٣] أن أن البخاري رحمه أشار إلى إمكان تحقق القبض من النبي ﷺ للبعير، حتى مع بقاء جابر عليه، فبوّب لحديث جابر بقوله: «باب شراء الدواب والحمير، وإذا اشترى دابة أو جملاً وهو عليه هل يكون ذلك قبضاً قبل أن ينزل؟». ثم أشار لصحة ذلك بذكر حديث ابن عمر: أن النبي ﷺ قال لعمر: «بعنيه»، يعني بعيره الذي كان ابن عمر يركبه. فلما باعه عمر، قال عليه السلام: «هو لك يا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت». وبوب لاحقاً لحديث ابن عمر هذا بقوله: «باب إذا اشترى شيئاً فوهبه من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه»[1].

ووجه الاستدلال من حديث ابن عمر الأخير أن صحة التصرف تستلزم صحة القبض، فلما تصرف عليه السلام بالبعير الصعب، بأن وهبه لابن عمر، دل على قبضه له.

---

(١) الفتح (٤/٣٣٤).

وأشار العلامة محمد أنور الكشميري رحمه الله إلى أن مفهوم القبض عند البخاري لا يحتاج إلى القبض الحسي والنقل، «بل القبض عنده أعم منهما، بأن المشتري لو أراده لم يمنع البائع عنه، وإن بقي المبيع مشغولاً بقبضه [أي قبض البائع] في الحالة الراهنة». قال: «فالقبض ضروري عنده أيضاً للتصرف، إلا أنه عَمم القبض وجعل أمارات الرضا بعد الإيجاب والقبول أيضاً من أنواع القبض»[1]. وعند الإمام مالك فإن الضمان ينتقل بنفس العقد، ولو لم يقع القبض.

ومقتضى ذلك أن يكون البعير قد انتقل من ضمان جابر رضي الله عنه ودخل في ضمان النبي ﷺ. وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالحديث على جواز الدين بالدين، لأن هذا يستلزم بقاء البدل المؤجَل في ضمان مالكه، فيكون دَيناً مضموناً عليه. وهنا قد انتقل الضمان بالقبض الحكمي إلى المشتري، فانتفى بذلك الدين، وهذا هو الفرق الجوهري بين قصة جابر وبين النسيئة بالنسيئة وتأجيل الأعيان الممنوع شرعاً. والله تعالى أعلم.

(١) فيض الباري (٣/٢٠٦، ٢١٧).

القسم الثاني

حِكمة تحريم عقد الكالئ

[١] منافاة عقد الكالئ لمقاصد التشريع في التبادل

حكمة مشروعية التبادل

عقد الكالئ، وإن سُمي بيعاً، لكنه في الحقيقة لا يتضمن حكمة مشروعية البيع، ولا يحقق منفعة التبادل التي يحللها الاقتصاديون. بل على العكس من ذلك، ينطوي العقد على مفاسد تناقض هذه الحِكَم وهذه المنافع. وسنبين إن شاء الله الأمرين جميعاً، كما سنبين أن المصلحة التي يحققها هذا العقد هي من نمط المصالح الملغاة التي ألغاها الشرع. وأن هذه المصالح مرجوحة بالمفاسد الاقتصادية التي تترتب عليه.

فالبيع شرعه الله تعالى لحكمة بالغة. ذلك أن الله تعالى خلق الناس متفاوتين في القدرات وفي الثروات وفي الأذواق. وحاجة كل منهم لأنواع السلع والخدمات تختلف عن الآخر. فنشأت من هنا مصلحة التبادل، فيبذل كل طرف في المبادلة ما يمكنه الاستغناء عنه، ليقبض ما تشتد حاجته إليه، فينتفع طرفا المبادلة، وتكون المحصلة زيادة منفعة الجميع. وحقيقة القبض هي التمكن من الانتفاع[1].

---

(١) أشار إلى ذلك شيخ الإسلام في «تفسير آيات» (٢/٦٦٣-٦٦٤).

فلا بد لتحقيق مصلحة التبادل إذن من القبض، الحقيقي أو الحكمي، لكي يحصل الانتفاع. فإذا وُجدت معاوضة خالية من القبض، فلن يتمكن أي من الطرفين أن ينتفع بالعوض، ومن غير المتصور حينئذ تحقق منافع التبادل. ولذلك قال الفقهاء: إن المقصود من العقود هو القبض[١] إذ به يتحقق الانتفاع. ورتبوا على ذلك أن الأصل في البيع أن يكون حاضراً[٢]؛ لأن حكمة مشروعية التبادل تتحقق فيه بأجلى صورة. أما عقد الكالئ، فهو دين في الذمة خالٍ من القبض ومن القيمة المضافة التي يحققها التبادل، ولذا فهو ينافي حكمة مشروعية البيع.[٣]

فإن قيل: انتفاء المنفعة لا يستلزم ثبوت الضرر، فلا يلزم من خلوّ عقد الكالئ عن المنفعة المعهودة تحريمه؛ لأن الأصل في المعاملات الحل.

فالجواب: إن الضرر حاصل بثبوت المديونية، فإذا انتفى ما يجبرها من القدرة على الانتفاع، أصبحت مفاسد العقد أرجح من مصالحه.

كما أن البيع معاوضة يراد بها الربح، فهو مبني على المشاحّة. فربح أحد الطرفين سيكون بالضرورة على حساب الآخر. فإذا لم تكن المعاوضة نافعة للطرفين، محققة لمقصود التبادل، كانت بالضرورة ضارة لأحدهما أو كليهما[٤].

---

(١) نظرية العقد لابن تيمية (ص٢٣٥).

(٢) عبد الستار أبوغدة «البيع المؤجل» ص٥٧، الموسوعة الفقهية «بيع» ٨/٩، واعتبر كثير من العلماء البيع المؤجل رخصة، انظر: عارضة الأحوذي (٥/٢١٦-٢١٦).

(٣) يلاحظ أن عقود مؤجلة البدلين لا تسجل محاسبياً ضمن قائمة الدخل. انظر:

Horngren and Sundem (1990), p. 43.

(٤) انظر: تفسير آيات (٢/٦٦٥).

ومن المهم التأكيد بأن العقود التي تولد قيمة مضافة، كالتوريد والاستصناع ونحوها، لا تندرج في مفهوم الكالئ كما سبق (ص١١٥)، إذ هي لا تنشئ مديونية لأنها قائمة على امتلاك البائع لأصل المبيع، مما يرجح حصول القيمة المضافة للمبادلة. فالكالئ بالكالئ، بهذا المفهوم، خال من القيمة المضافة، ولذلك لا يتوافق مع مقاصد التشريع في التبادل.

منافاة عقد الكالئ لمقصد الرواج

من مقاصد التشريع في المبادلات: الرواج أو التداول. ذكر ذلك العلامة الطاهر بن عاشور، وبين أن من مقاصد التشريع في الأموال الرواج، أي تداول الثروة والمال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق[1]. قال: «وهو مقصد عظيم شرعي». واستدل على ذلك بجملة من الأدلة، كتحريم الاكتناز والاحتكار، وقوله تعالى: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ** [الحشر، ٧]، وأن مفهوم ذلك أن يكون دُولة بين الجميع. واستدل كذلك بترك الأمر بالأشهاد إذا كانت التجارة حاضرة حرصاً على نفي العوائق عنها. ويشهد لذلك نهيه ﷺ عن البيع قبل القبض؛ لأن بيع السلعة قبل قبضها يمنع من تداولها[2]. ويتفق معه في هذه النتيجة إجمالاً محمود أبو السعود[3].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٤٦٤-٤٧٠).

(٢) أشار إلى ذلك الصديق الضرير في كتابه الغرر، (ص٣٤٣).

(٣) خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي (ص٢٤-٢٥).

والحكمة من ذلك ظاهرة وهي إتاحة أكبر فرصة للانتفاع بالسلعة، وهو ما يحقق مقاصد البيع ابتداءً.

ويمكن القول بأن ارتفاع معدل التداول الفعلي للسلعة، المتضمن للقبض، من شأنه أن يجعلها تتجه إلى الفئات الأكثر انتفاعاً بها، بينما انخفاض التداول يجعلها تتجه إلى الفئات الأقل انتفاعاً. وذلك أن انتفاع الوحدة الاقتصادية بالسلعة يستلزم استهلاكها. فكلما كان الانتفاع أكثر والحاجة أشد، كان الاستهلاك أكثر. وزيادة الاستهلاك للسلعة تخفض من قيمتها السوقية، فلا يعود من المجدي للوحدة بيع السلعة بعد ذلك. فتستقر السلعة حينئذ عند الوحدات الاقتصادية الأكثر انتفاعاً بها. بينما انخفاض التداول الفعلي، وفي المقابل ارتفاع المجازفات والبيع قبل القبض، يتطلب بقاء السلعة محتفظة بقيمتها السوقية، وهذا يتطلب تخفيض استهلاكها إلى أبعد حد. وهذا لا يتم إلا إذا كانت في يد الوحدات الأقل انتفاعاً بها. ويتبع ذلك تركيز الثروة في يد الفئة المجازفة، وهي الأقل انتفاعاً، وحرمان الفئة الأكثر حاجة. وبناءً على ذلك يمكن القول: إن مبدأ التداول من شأنه رفع مستوى الكفاءة في الاقتصاد.

وإذا تقرر ذلك فإن البيع الذي يخلو عن القبض، الحقيقي أو الحكمي، لا يحصل فيه تبادل للسلع ولا يتحقق فيه من ثم مقصد تداول الثروة؛ وذلك لأنه يحجز كلاً من السلع والأثمان عن التداول طوال مدة العقد. وهذا صحيح خصوصاً إذا كان المبيع لا يحتاج إلى تصنيع يستغرق مدة العقد، وكان المشتري غير محتاج إلى الثمن، وهو الغالب كما سيأتي (ص١٩٣). فنمو السوق الآجلة وتوسعها في هذه الحالة قد يؤثر سلباً على السوق الحاضرة؛ إذ من المقرر في

النظرية الاقتصادية أن «ارتفاع الأسعار الآجلة لسلعة معينة سيؤدي إلى سحب جزء من السلعة من العرض الحاضر وتخزينها للبيع مستقبلاً»[١].

ونحن لا نقارن عقد الكالئ بما لو لم يحصل تبادل مطلقاً. بل المقارنة هنا بينه وبين ما أحله الشرع من العقود الأخرى، كالبيع الحاضر أو مؤجل أحد البدلين. أما البيع الحاضر فظاهر أنه يحقق التداول. وأما البيع مؤجل أحد البدلين، فما فيه من مفسدة حبس أحد البدلين يعادلها مصلحة تداول البدل الآخر. أما عقد الكالئ فيستلزم حبس البدلين جميعاً عن التداول طيلة العقد، فهو من هذا الوجه يناقض مقصد الشرع في المبادلات.

منافاته لمقصد إبراء الذمة

من مقاصد التشريع في المعاملات كذلك إبراء ذمة المكلف. قال شيخ الإسلام: «الواجب تفريغ الذمم قدر الإمكان»[٢]، وقال ابن القيم: «وبراءة الذمم مطلوبة في نظر الشرع، لما في شغلها من المفسدة»[٣]. وهذا المقصد ثابت بالنصوص المتضافرة في التنفير من الدَّين، وباستقراء أحكام الشرع المطهر، بما يفيد مجموعه القطع بهذا الأصل المهم.

---

(١) *Palgrave Dictionary*: informational role of markets, vol. 2, p. 410

(٢) تفسير آيات (٢/٦٣٨).

(٣) تهذيب السنن (٥/١١٥).

ولم تظهر مفاسد الدَّين في عصر مثل هذا العصر، حتى اتضح لكل ذي بصيرة حكمة هذه الشريعة الكاملة في تجفيف مصادر المديونية، وحسم مادة تضاعفها، حمايةً لأخلاق الأفراد واقتصاد المجتمع[١].

وإذا تقرر ذلك، فإن الشرع حينما شرع الاستدانة والاقتراض إنما شرعها لما تحققه من المصالح للأفراد وللاقتصاد، وأن هذه المصالح ترجح في الغالب مفاسد المديونية. وحقيقة الدَّين في نظر الاقتصاديين أنه مبادلة عبر الزمن. فيتعجل المدين المنفعة حاضراً، ويؤجل التكلفة مستقبلاً. والفائدة من وراء ذلك هي تحقيق التناسب والاستقرار في نمط السلوك الاقتصادي للفرد أو المنشأة، وامتصاص الفجوة الزمنية بين الإيرادات والمصروفات، أو بين الإنفاق والدخل. وهذه المصلحة هي التي أقرها الإسلام، ولأجلها شرُعت الاستدانة. ولذلك لا يوجد في المعاوضات المشروعة قط دَين خال عن القبض الذي يمثل المنفعة المعَجَّلة[٢]. ومعلوم أن عقد الكالئ لا يحقق هذه المصلحة؛ لأن أياً من الطرفين لا يتعجل أية منفعة حاضرة من وراء العقد.

وقد تنبه لذلك بعض المعاصرين ممن يتبنى موقف الدفاع عن عقد الكالئ، وصرح بأن دواعي هذا التعامل مستقلة عن دواعي التمويل[٣]. بل إن التمويل

---

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) اللهم إلا ما ينشأ من النذر ونحوه. وهذا مع كونه ليس من باب المعاوضات، فإنه منهي عنه بنص الحديث النبوي.

(٣) منذر قحف «عقد التوريد» ص٦.

متعذر حصوله في عقد الكالئ ؛ فالمتموِل من شأنه أن يكون مديناً، ويكون المموِل دائناً. بينما في عقد الكالئ كل طرف دائن ومدين في نفس الوقت. فلا يتُصور أصلاً صلاحية هذا العقد لأغراض التمويل.

والمبايعات المشروعة التي تتضمن الدَّين، كالسلم والبيع الآجل، تتحقق فيها مصلحتان: مصلحة التمويل المذكورة أعلاه، ومصلحة التداول المذكورة قبل. أما عقد الكالئ فهو خِلْوٌ من كلتا المصلحتين. فلا هو يحقق مصلحة التمويل، ولا هو يحقق مصلحة البيع. وهذا يدل على أنه معاوضة من جنس مستقل، مغاير للمعاوضات المشروعة، كما سيأتي.

فتبين بذلك أن عقد الكالئ شغلٌ للذمة بدون مصلحة شرعية، وصدق شيخ الإسلام رحمه الله حين قال: إن بيع الكالئ فيه شغل للذمة بلا فائدة[1]، ومقصوده أنه بلا مصلحة معتبرة شرعاً. ومن المعلوم أن الدَين عبء على المدين، وقيد على حريته في التصرف، وعلى قائمة الميزانية للمنشأة. والدَّين له مفاسد متعددة: اقتصادية وأخلاقية على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع[2]. فما لم يكن في مقابل هذا الدَّين منفعة حقيقية ينتفع بها المدين، وإلا كان الدَين إرهاقاً للمدين وضرراً عليه. وإذا ثبت ذلك تبين أن عقد الكالئ مخالف لمقصد التشريع من إبراء الذمة.

---

(١) نظرية العقد (ص٢٣٥)، الفتاوى (٤٧٢/٢٩).

(٢) راجع مفاسد الدَين في الفصل السابق.

ما هي المصلحة التي يحققها عقد الكالئ؟

إذا كان عقد الكالئ لا يحقق مصالح القرض ولا البيع، فما هي المصلحة التي يحققها إذن؟ بعبارة أخرى، ما الذي يدعو البائع والمشتري إلى اختيار هذا العقد بدلاً من البيوع المشروعة الأخرى؟

لكي نجيب على هذا السؤال، دعنا نبدأ بِمُشْتَرٍ قرر لأي سبب من الأسباب أن يشتري سلعة حاضرة بثمن مؤجل. ما الذي يجعل مثل هذا المشتري يفضل العدول عن استلام السلعة معجلة، كما هو مقتضى العقد، إلى تأجيل استلامها إلى وقت لاحق؟ من الواضح أن حاجةَ المشتري للسلعة الحاضرة منخفضة نسبياً، وأن خوفَه من عدم توفر السلعة بنفس السعر وفي الوقت المحدد مرتفع نسبياً. بمعنى أن حاجة المشتري حين التعاقد للانتفاع بالسلعة أقل من حاجته إلى ضمان توافرها بالثمن وفي الوقت المحددَين. حينئذ سيفضل تأجيل قبض السلعة إلى التاريخ المحدد.

وبنفس المنطق نستطيع أن نعرف ما الذي يجعل البائع في بيع السلم يفضل بمحض اختياره العدول عن استلام الثمن معجلاً كما هو مقتضى العقد إلى تأجيل الثمن. وذلك بأن تكون حاجة البائع إلى ضمان الثمن في التاريخ المضروب أكبر من حاجته للثمن حين العقد. وبناءً على ذلك فإن المتبايعين سيفضلان عقد الكالئ على البيع الحاضر إذا كانت حاجة كلٍ منهما إلى الضمان أكبر من حاجته إلى منفعة العوض.

إذن فالمصلحة التي يحققها عقد الكالئ مقارنة بعقود البيع الأخرى، هي الضمان؛ البائع يضمن الثمن مؤجلاً، والمشتري يضمن توافر السلعة بالثمن المحدد. فالضمان الذي يقدمه أحد الطرفين هو في مقابل الضمان الذي يقدمه الطرف الآخر. لاحظ أن الضمان هنا مستقل عن أي عملية حقيقية، سواء على

شكل استصناع أو توريد أو نحوها، وإلا أمكن استخدام العقود المشروعة بدلاً من ذلك. فاستخدام عقد الكالئ يعني قصد الطرفين إلى حصول الضمان دون ارتباط مباشر بالعملية الإنتاجية.

وهذه النتيجة تتفق مع التصور الاقتصادي المعاصر لهذا النمط من العقود. فالعقود الآجلة (forward contracts) تستخدم باعتبارها أداة لإدارة المخاطر والاحتماء منها (hedging). فالمزارع مثلاً يمكنه الاحتماء من مخاطر تقلبات السعر والطلب على المحصول حين الحصاد من خلال بيع مؤجل قبل الحصاد. والمشتري كذلك يستطيع الاحتماء من مخاطر تقلبات السعر والعرض وقت الحصاد من خلال نفس العقد[1]. وهذا الاحتماء من المخاطر يحصل من خلال الضمان الذي يحققه عقد الكالئ.

المقصود من العقود القبض

ويمكننا أن نتعرف على المقصود من عقد الكالئ من خلال القاعدة المقررة: المقصود من العقود القبوض، كما ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية، وتقدمت الإشارة إليها. وهذه القاعدة، وإن كانت في الأصل شرعية (قِيمية)، لكنها يستفاد منها في فهم التعاقدات الحاصلة، أي يمكن أن تكون وصفية كذلك.

فمن الناحية الشرعية يقال: إن مقصد الشرع من العقود هو حصول القبض المشروع. ومن الناحية الوصفية يقال: إن مقصود المتعاقدين من العقد هو ما

---

(١) *Palgrave Dictionary*: forward markets .

يقبضانه حين التعاقد. فإذا كان المقبوض منافع أو سِلَعاً عُلم أن هذه المنافع هي مقصود المتعاقدين. وإذا كان المقبوض حين التعاقد هو مجرد سند بالضمان، علم أن المقصود هو هذا الضمان. ولو لم يكن المقبوض حين التعاقد هو المقصود من العقد لما كان هناك داع للتعاقد حينئذٍ أصلاً. فالتعاقد يحصل لتحقيق مقصود الطرفين. فإذا كان ما يقبضه العاقدان حين التعاقد ليس مرادَهما ولا مقصودَهما لم يكن هناك مبرر للتعاقد ابتداءً.

وبناء على ذلك يتضح أن المقصود من عقد الكالئ هو الضمان؛ لأن كلا الطرفين لا يقبضان حين التعاقد سوى سند الضمان، وهذا يتفق مع النتيجة التي توصلنا إليها أعلاه. وسنرى أن هذه الحقيقة ضرورية لمعرفة ما يترتب على العقد من آثار، شرعية واقتصادية.

[٢] الضمان لا يستقل بالمعاوضة

الضمان، كما تقدمت الإشارة إليه، مصلحة بلا ريب، لكن هذا الضمان له حدود لا ينبغي أن يتجاوزها، ومن ذلك ألا يكون الضمان مستقلاً بالمعاوضة. وقد صرح القرافي رحمه الله بذلك حين قرر أن الضمان «وإن كان مقصوداً للعقلاء لكنه غير متقوم عادة، فلا يجوز أن يقابل بالأعواض»[1].

إن وجود عقد معاوضة متمحض للضمان لم يكن معهوداً في عصور السيادة الإسلامية؛ لأن روح الاقتصاد الإسلامي وقواعده كانت تفرض ارتباط الضمان

---

(١) الذخيرة (٥/٤٧٨)، الفروق (٣/٢٩٥).

بالانتفاع، والربح بالمسؤولية. فلما سادت الحضارة الرأسمالية، سيطر مفهوم الضمان، وانتشر مبدأ الربح دون مخاطرة، كما يتجلى بأبرز صوره في الربا الصريح. وتبعاً لنفس المبدأ انتشرت عقود المعاوضة على الضمان المحض، كعقود التأمين التجاري، وصيغ المشتقات المختلفة (derivatives)، ومنها عقد الكالئ.

وبناء على ذلك صار الضمان «منفعة» تراد لذاتها وتكون محلاً للمعاوضة. وهذا يناقض القاعدة التي صرح بها الفقهاء من أن الضمان لا يستقل بالمعاوضة، وقالوا: لا يحل أن يكون للضمان ثمن، وحكى ابن رشد الجد إجماع الفقهاء عليه[١]. ولذلك صور، منها: أن يضمن الوديعُ الوديعة لقاء أجر[٢]. ومنها أن يضمن له عيناً محددة لقاء عوض[٣]. ومنها أن يضمن شخصاً بأجر[٤]. فهذه الصور ممنوعة بالاتفاق.

الضمان منفعة تابعة

والضمان لا يتصور وجوده في الواقع إلا تابعاً لمنفعة أو عين قائمة، ولا يوجد مجرداً. فهو ضمان لمخاطر زوال أو تلف منفعة حقيقية، ولا يتصور ضمان دون مضمون. وإذا كان الضمان لا يوجد في الواقع إلا تابعاً لمنفعة حقيقية،

---

(١) البيان والتحصيل (٧/٢٢٧).

(٢) انظر: عقد الوديعة لنزيه حماد، (ص٤٨-٥٠).

(٣) انظر: المدونة (٤/٢٨).

(٤) انظر: الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة، لعلي السالوس، (ص١٣٩-١٤٠).

صار حكمه الشرعي كذلك: لا تنبغي المعاوضة عليه إلا تبعاً لمنفعة مقبوضة حين التعاقد، ولا يستقل بالمعاوضة.

فالمنافع نوعان: أصلية تراد لذاتها، كالطعام واللباس والسكن ونحوها. ومنافع تابعة لها، كالأمن من المخاطر. وقد جاء ذكر هذين النوعين من المنافع في قوله تعالى: **الذي أطعمهم من جوعٍ وآمنهم من خوفٍ** [قريش، ٤].

فأشار للمنفعة الأصلية بالطعام، وأشار للمنفعة التابعة بالأمن. إذ الخوف المذكور هو في الحقيقة خوف زوال المنفعة الأصلية أو نقصها، كالخوف من نقص الثمرات أو القحط أو المجاعة وضياع الأملاك بسبب الجريمة ونحو ذلك. فالأمان والضمان من المخاطر صفة للمنفعة الأصلية، والصفة عَرَض لا يقوم بذاته. وحينئذ يمتنع الانتفاع به مجرداً، فلا ينبغي أن تقع المعاوضة عليه استقلالاً.

والصفة تتبع الموصوف، فإذا كانت المعاوضة على منفعة أصلية، صح اعتبار صفاتها وخصائصها في الثمن؛ لأن الصفة هنا استمدت قيمتها من موصوفها الذي قامت به. فالضمان تابع للمنفعة الأصلية في الوجود؛ ولذلك صار حكمه أن يتبعها كذلك في المبادلات. ولذلك قال الفقهاء: التابع تابع، وقالوا: التابع لا يفرد بالحكم[1]. وهذا مما يبين أن قواعد التبادل في الإسلام قامت على أساس متناسق متماسك، ومنسجم مع حقائق الكون وطبائع الأشياء.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١١٧-١١٨).

الكالئ قرين الربا

ونظير منفعة الأمان منفعة التلهف أو التفضيل الزمني. فهو مصلحة ومنفعة، لكنه لا يوجد إلا تابعاً ولا يتصور أن يوجد في الواقع مستقلاً. فالمرء يتلهف لتحصيل منفعة أصلية، وتفضيل العاجل يراد به تفضيل حصول المنفعة الأصلية معجلة بدلاً من أن تكون مؤجلة. فكلما كانت المنفعة الأصلية أبعد أجلاً كانت أقل قيمة لديه. لكن لا يتصور الأجل مجرداً عن المنفعة، فهو عرض لا يقوم بذاته؛ ولذلك لا تجوز المعاوضة عليه استقلالاً بالإجماع. قال التهانوي: «الأجل لا قيمة له منفرداً في نفسه عند الشارع، صرح به الفقهاء قاطبة»[1]. وهذا أحد حِكَم تحريم ربا النسيئة، أنه معاوضة استقل فيها الزمن بالمعاوضة، وهذا مما لا يتصور وقوعه كوناً، فلم يصح شرعاً.

والتفضيل الزمني نظير التفضيل الأمني، كلاهما منافع أو مصالح تابعة لا توجد مستقلة ولا يمكن ذلك أصلاً. وعلى هذا الأساس قامت الدراسات الاقتصادية، إذا اعتبرت عامل الخصم الزمني واحتمالات اللايقين محدداتٍ خارجة عن دالة المنفعة، مرتبطة بها ولا تستقل عنها. وهما يجتمعان في المداينات والمبايعات المؤجلة.

---

(١) في رسالة «كشف الدجى عن وجه الربا»، ضمن إعلاء السنن (١٤/٥١٦)، وانظر: أحكام القرآن للجصاص (١/٤٦٧).

فاختلاف الثمن الآجل عن العاجل ليس مرده التفضيل الزمني فحسب، بل يشترك معه كذلك وجود خطر عدم الوفاء، أو التفضيل الأمني. وكلا هذين العاملين غائبان عن الثمن العاجل.

فالمعاوضة على الزمن مجرداً معاوضة على ما لا يتصور أصلاً، فهي إذن أكلٌ للمال بالباطل. وهذه هي حقيقة الربا، كما ذكر ذلك الفقهاء، وأنه «زيادة لم يقابلها عوض»[1]. وكذلك الحال في المعاوضة على الضمان، فليس غريباً أن يكون العقدان من جنس واحد.

العلاقة بين الأجل والضمان

والأجل والضمان في المعاوضات الآجلة وجهان لشيء واحد. فتأجيل أحد العوضين في المعاوضة يستلزم دخوله في ضمان المدين. فإذا امتنعت المعاوضة على الأجل، لزم منع المعاوضة على الضمان بالضرورة؛ إذ لا يُتصور انفصال هذين الأمرين عن بعضهما.

لكن الملاحظ أنهما يسيران في اتجاهين منعكسين: فالتأجيل يمثل مصلحة للمدين، وتكلفة على الدائن. وفي المقابل فإن الضمان تكلفة على المدين؛ لأن فيه تحملاً للمخاطرة، كما أنه مصلحة للدائن؛ لأن البدل خرج من ضمانه وصار في ضمان المدين. ومحصلة ذلك على مقدار الثمن الحاضر يخضع للموقع التفاوضي لطرفي العقد، كما يخضع لمدة العقد، ولظروف المخاطرة التي تحفه.

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (١/٢٤٢).

وليس هناك ما يمنع من اعتبار أثر هذين العاملين في المعاوضات الشرعية. لكن ذلك خاضع لشرط «التبعية»، أي أن يكون الأجل أو الضمان، أو الفرق بينهما، تابعاً لمنفعة حقيقية وليس مستقلاً بالمعاوضة.

أنواع المعاوضات بالنسبة للضمان

[١] في القرض نجد أن كلا العوضين من جنس واحد، فلو كانا حاضرين لوجب تماثلهما. فأي تفاوت بينهما عند التأجيل مرده بالضرورة إلى الفرق بين الأجل والضمان. ونظراً لأن أياً من الأجل أو الضمان ليس محلاً للمعاوضة، فإن أي تفاوت في عوضي القرض فهو ممنوع.

[٢] أما في البيع، فالمعاوضة بين عوضين مختلفين في المنافع. والتغاير في المنافع يستتبع تفاوت مقدار العوضين[١]. فإذا تأجل أحد البدلين، بحيث صار مضموناً في الذمة، فلا إشكال في اعتبار الضمان أو الأجل في الثمن؛ لأن التفاوت حاصل ابتداء، ولسبب مشروع، وهذا معنى كون الضمان تابعاً للمنفعة. ومؤدى ذلك أن الضمان يصح أن يؤثر في القيمة متى كانت المعاوضة تحقق مصلحة تبادل المنافع وتداول الثروة، وهذا يتفق مع ما ذكره الطاهر بن عاشور من تطلع الشرع إلى التداول، ولذلك اغتفر أثر الضمان في التقييم. ولنفس السبب، وعلى نفس الأسس، سمح الشرع باعتبار الأجل في الثمن. أما في عقد القرض، فليس هناك تبادل للمنافع في الحقيقة؛ إذ المنفعة المبذولة هي المنفعة

(١) قدم ابن رشد تحليلاً لطيفاً في بيان هذه المسألة. انظر: بداية المجتهد (٣/٢٥٣-٢٥٤).

المقبوضة، والفرق هو في التأجيل. فأي فرق في العوض سيكون بالضرورة لمجرد الأجَل[١].

[٣] فإذا تأجل كلا العوضين على وجه الضمان، فهذا هو عقد الكالئ. وسواء كان العوضان من جنس واحد أو متغايرين، فالفقهاء مجمعون على منع هذه المعاملة. وتقدم أن الكالئ يراد به الضمان، فهو عقد معاوضة على الضمان. ووجه ذلك أن الضمان في أحد البدلين جاء عوضاً للضمان في البدل الآخر. فكل منهما عوض للآخر. فهي معاوضة على الضمان، فوجب منعها. وقد نص الفقهاء على منع الضمان مقابل جُعل حتى لو كان الجعل نفسه ضماناً، ففي منح الجليل: «ويبطل الضمان إذا كان الجعل مالاً، بل وإن كان الجعل ضمان مضمونه... أي الضامن، بأن ضمن أحدهما الآخر ليضمنه الآخر»[٢].

ولكن الضمان هو الوجه الآخر للتأجيل. وكل تأجيل يستتبع بالضرورة ضماناً. فإذا وجُد ضمان في مقابل ضمان، كان ذلك تأجيلاً في مقابل تأجيل. وإذا كان الأول ممنوعاً، لزم منع الثاني بالضرورة؛ لأنه لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر. وكما أن الأول ممنوع بالنص، فكذلك الثاني ممنوع بالنص. والأمة مجمعة على أن الأجل في مقابل الأجل ممنوع، كما أنها مجمعة على منع الضمان مقابل الضمان.

---

(١) الفرق بين مبدأ البيع ومبدأ القرض يحتاج مزيداً من التحليل، لكنه يخرج بنا عن مقصود البحث.

(٢) منح الجليل شرح مختصر خليل (٦/ ٢٣٠).

الربا في تأجيل البدلين

وقد تقدم أن تأجيل البدلين ربا، سواء كانا من جنس واحد أو من جنسين مختلفين (ص١٧٠ وما بعدها). وتفسير كون تأجيل البدلين ربا، خاصة إذا كان البدلان متحدين في الأجل والمقدار، مشكل عند من يرى أن الربا هو التفاوت إما في المقدار وإما في الأجل، لأن التساوي متحقق في الأمرين، ومع ذلك فالمعاملة ربا بنص حديث عبادة بن الصامت ﷺ في الأصناف الستة.

ولكن الإشكال ينحل إذا قلنا إن حقيقة ربا النسيئة هي المعاوضة على الزمن أو على الأجل. فتأجيل البدلين في الذمة يقتضي أن الأجل في أحد البدلين يقوم مقام العوض للأجل في البدل الآخر. فالأجل في كل من العوضين ثمنٌ ومُثمن، فهو تأجيل مقابل تأجيل، كما قال عطاء والحكم: «أجَل بأجَل»، فهي معاوضة على الأجل؛ ولذلك فهي ربا.

ولهذا السبب اعتُبر الكالئ بالكالئ من أبواب الربا، كما أن من صور الكالئ ربا الجاهلية الصريح. فالعقدان من جنس واحد في الحقيقة، فلا غرابة في تحريمهما بالنص والإجماع. ولنفس السبب لا غرابة في انتشارهما في العصر الحاضر، حيث نرى عقود الآجال عامة في الأسواق الدولية، جنباً إلى جنب مع العقود الربوية.

قاعدة التماثل عند الإمكان

ومما يوضح أن الأجل هو في مقابل الأجل أن العلماء قرروا أن الأصل في المعاوضات التساوي بين العوضين، إلا حينما يتعذر ذلك[١]. وهذه القاعدة مبنية على أن العدل يستلزم التسوية بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات. فإذا وجدت معاوضة بين متماثلين، وجب التساوي بينهما. وإذا اختلف البدلان، جاز التفاوت بينهما.

ومقتضى هذه القاعدة أنه عند معاوضة بدلين، يتضمن كل منهما عناصر متعددة، فإن العناصر المتماثلة في البدلين تعتبر في مقابل نظيراتها في البدل الآخر، والمتفاضلة مقابل المتفاضلة[٢].

وتطبيق هذه القاعدة ظاهر على الربا خصوصاً. ففي الربا هناك ألفٌ حالّة في مقابل ألف ومائتين مؤجلة. والتماثل حاصل بين الألف والألف، وتبقى المائتان في مقابل الأجل. ولكن المعاوضة على الأجل لا تجوز، فلا تصح المعاملة[٣].

---

(١) انظر: بداية المجتهد (٢٥٣/٣)، القبس لابن العربي (٧٨٧/٢)، فتاوى شيخ الإسلام (٥٣٨/٤)، (٤٢٨/٢٩)، (٢٣٦/٣٢). وانظر: الجامع في أصول الربا (ص٨٠).

(٢) انظر: شرح السنة (٦٦/٨).

(٣) وإذا أردنا مزيداً من الدقة، فإن الألف مقابل الألف، والمائتان مقابل الفرق بين الأجل والضمان. ولما كان كلٌ من الأجل والضمان لا يستقل بالمعاوضة، فكذلك ما تركب منهما، لا يستقل بالمعاوضة.

وبناءً على ذلك ففي المعاوضة مؤجلة البدلين، إذا اتحد الأجلان، فإنهما يُعْتَبَرَان في مقابل بعضهما لأنهما متماثلان، ثم المنفعة في مقابل المنفعة. فإذا كانت المعاوضة بين ذهب وفضة مؤجلين إلى أجل واحد، فإن الأجلين متماثلان، فيعتبر كل منهما في مقابلة الآخر، أما الذهب والفضة فيعتبران في مقابل بعضهما. ولا بأس بالتفاوت بين الذهب والفضة، لكن لا تجوز المعاوضة على الأجل، حتى لو كان العوض هو أجل آخر. فهذه المعاملة ربا لهذا السبب. وكذلك لو كانت المنفعتان أو السلعتان من صنفين متغايرين، كالفضة والقمح مثلاً. فالتفاوت في مقادير هذين جائزة، لكن المعاوضة على الأجل ممنوعة، وهي ربا.

وهذه القاعدة مطردة حتى لو تفاوت الأجلان. كل ما هنالك أن التماثل سيكون بين القدر المشترك بين الأجلين، وهو مقدار الأجل الأقل، ثم الفضل في الأجل الآخر يضاف إلى البدل الذي يتبعه. فلو كانت المعاوضة بين طن قمح مؤجلفي الذمة ٧ أشهر، مقابل ١٠٠٠ ريال مؤجلة ٥ أشهر، فهذه المعاوضة يمكن تحليلها إلى معاوضتين: التأجيل ٥ أشهر في مقابل التأجيل ٥ أشهر. ثم الثمن الحاضر مقابل القمح مؤجلاً شهرين. ولا بأس في المعاوضة الأخيرة، لكن التأجيل في مقابل التأجيل هو الممنوع؛ ولذلك لا تصح هذه المعاملة.

وبذلك يتبين أن البيع الآجل لا تنطبق عليه محاذير الربا. لأن المعاوضة هي بين ثمن مؤجل وبين سلعة حاضرة. فليس هناك عنصر متماثل في البدلين حتى يمكن اعتباره معاوضة مستقلة. وهذا معنى القول بأن الأجل يجوز اعتباره في

الثمن تبعاً، لكن لا يجوز ذلك استقلالاً. وكذلك القول في الضمان، سواء بسواء، كما تقدم.

وهذه المعاوضة على التأجيل مقابل التأجيل، أو الضمان مقابل الضمان، ثابتة حتى لو فرض جدلاً عدم قصد المتبايعين إلى ذلك. كما أن ربا النسيئة ظلم حتى لو لم يقصد المقرض ظلم المقترض. والعبرة هي بطبيعة العقد وخصائصه، أو إن شئت: بالسلوك العقلاني لمتخذ القرار، كما يقول الاقتصاديون. والبرهنة على ذلك من خلال الأدوات التحليلية المعاصرة خارج عن نطاق هذا البحث.

النتيجة

والحاصل أن تحريم عقد الكالئ قائم على الأسس والمبررات نفسها التي قام عليها تحريم الربا؛ إذ الربا معاوضة على الأجل، والكالئ معاوضة على الضمان. والأجل والضمان في المداينات متلازمان، بل هما وجهان لعملة واحدة.

فمن رام تحليل عقد الكالئ لزمه مخالفة ثلاثة أصول مجمع عليها: منع المعاوضة على الضمان، منع المعاوضة على الأجل، منع الربا، فضلاً عن مخالفة الإجماع على منع الكالئ. فمخالفة واحد من هذه الأصول يستلزم مخالفة البقية، وإلا لزم التناقض، والتناقض أمارة البطلان. والحمد لله رب العالمين.

[٣] منافاة الكالئ لميزان العدل الشرعي

لقد قرر الإسلام أصلاً كلياً للعدل في المبادلات المالية، لخصه النبي ﷺ، وهو الذي أوتي جوامع الكلم، في كلمتين: «الخراج بالضمان»[1]. وهذا الحديث الثابت الذي اتفقت عليه كلمة الفقهاء يمثل ميزان العدل الذي تزن به الشريعة الغراء أنواع المعاوضات المختلفة. فما وافقه فهو حريٌّ بأن يقبل، وما خالفه لم يقبل.

فقاعدة الخراج بالضمان تقرر ضرورة التوازن بين الحقوق والواجبات، والتكافؤ بين الصلاحيات والمسؤوليات، وهذا هو منطق العدل الذي جاءت به الشرائع، وقامت به السموات والأرض. فحق الانتفاع يقابله مسؤولية هلاك المنتَفَع به. والعدل يقتضي التساوي بين هذين الجانبين. فكل معاوضة تؤدي إلى اختلال هذا التوازن فهي صورة من صور الظلم الذي يمنعه الإسلام. ولذلك قالوا: إن الوديع إذا استغل الوديعة دخلت في ضمانه، وانقلبت في حقه من ثم إلى قرض؛ إذ لا يحق له أن ينتفع بها دون تحمل مسؤولية هلاكها. ويستطيع الباحث أن يبين أن كثيراً - إن لم يكن أكثر - المعاوضات الممنوعة تتضمن مخالفة هذه القاعدة.

---

(١) رواه الترمذي، وأبوداود والنسائي، وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم وابن الجارود وابن القطان. قال الأرناؤوط: «رجاله رجال الصحيح». انظر: جامع الأصول (١/ ٥٩٧ ـ ٥٩٨).

وهذه القاعدة متحققة في البيوع الشرعية، خاصة المداينات. ففي البيع الآجل يضمن المشتري الثمن مقابل حق الانتفاع بالسلعة. والعكس صحيح في السلَم، حيث يضمن البائع السلعة مقابل حق انتفاعه بالثمن.

وفي القرض، الخالي عن الربا، فإن المقترض ينتفع بمبلغ القرض في مقابل ضمانه لنفس المقدار، مصداق قوله تعالى: **لا تظلمـونَ ولا تظلمـونَ** [البقرة، ٢٧٩]، فنَفْيُ الظلم عن طرفي القرض يدل على تحقق العدل فيهما، وهو ما تجسده قاعدة الخراج بالضمان.

بينما في القرض الربوي، ينتفع المقترض بألف، في حين يضمن ألفاً ومائتين. فهو يتحمل من المسؤولية أكثر مما ينتفع به، والحقوق التي له لا تكافئ الواجبات التي عليه. فهذا ظلم لا يقره الشرع ولا العقل.

وفي عقد الكالئ، نجد أن أحد الطرفين يضمن للآخر المُبدَل، دون أن يملك حق الانتفاع بالبدل. فهو ضمان ومسؤولية لا يقابلها حق في الانتفاع. وهو من هذا الوجه أسوأ من الربا؛ إذ المقترض له حق الانتفاع، وإن كان يضمن أكثر مما ينتفع به. أما في الكالئ فهو يضمن دون أن ينتفع بشيء مطلقاً، وهذا اختلال لميزان العدل الشرعي بين الحقوق والالتزامات.

فإن قيل: إن الضمان يقابله الضمان، وهذا عدل في المعاوضة.

قيل: العدل يتحقق بالتوازن بين الحقوق وبين المسؤوليات، لا بين المسؤوليات مجردةً. ثم إن العدل بين الحقوق والمسؤوليات هو لكل طرف على حدة، وهذا ضروري لسلامة الحوافز الاقتصادية لدى الوحدة الاقتصادية، ومن ثم المحافظة على التعاقدات بين الوحدات المختلفة. والالتزام تكلفة ومسؤولية، وإذا تحمل أحد الطرفين هذه التكلفة فإن تحمل الطرف الآخر لنظيرها لا يحقق للأول أي

مصلحة أو منفعة مباشرة. والحوافز الاقتصادية تتبع المنفعة، ولذا فإن حوافز الطرفين لاستدامة هذا العقد تصبح هشة وغير مستقرة، ويرتفع بذلك خطر انفساخ العقد، كما سيأتي إن شاء الله في مبحث الغرر.

[٤] عقد الكالئ يستلزم ربح ما لم يُضمن

عقد الكالئ معاوضة يراد بها الربح. ولما كان أيٌّ من الطرفين لم يبذل بالعقد شيئاً كان في ضمانه قبل العقد، فإن الربح الذي سيحصل عليه هو ربحٌ لما لم يَضمنه قطعاً.

يوضح ذلك أن حقيقة الربح هو الفرق بين ثمن الشراء وثمن البيع. ولكي يكون الربح مشروعاً فإن الشرع يوجب على المستربح أن يكون ضامناً للبدل الذي سيربح منه، أي يكون مقبوضاً له القبض المشروع. والحكمة من ذلك أن القبض المشروع يجعله ضامناً للبدل، وهذا يخوله حق الانتفاع به، عملاً بقاعدة الخراج بالضمان، كما تقدم. فإذا ملك حق الانتفاع فله حينئذ أن يعاوض على هذا الحق بما يشاء. وإلا فليس من حقه أن يربح بالتصرف في هذا الحق وهو لا يملكه أصلاً.

وهذا هو الحاصل في العقود الشرعية، حيث يكون المستربح (الدائن) قابضاً للبدل قبل التعاقد. ففي البيع الآجل يربح البائع من المبيع الذي كان في ضمانه وفي حيازته حين العقد، فربحه حينئذ مشروع. وكذلك الحال في السلَم، حيث يربح الدائن المشتري ببذل الثمن نقداً حاضراً. أما عقد الكالئ فكل من البدلين

غير مقبوض، بل هما ديون في ذمة طرفي العقد. وهذا يستلزم أن يكون الربح لما لم يُضمن[١].

وهذا التحليل ينسجم مع حكمة مشروعية البيع التي تقدمت الإشارة إليها. فالهدف من التبادل هو زيادة المنافع. وهذا متعذر إذا انتفى القبض، فلن يكون هناك زيادة في المنافع الحقيقية. ولذلك لا تتحقق حكمة البيع، كما أشرنا سابقاً.

كما ينسجم مع مبدأ ارتباط الحوافز بالمخاطر الذي يعتبر الأساس لبلوغ السلوك الاقتصادي الأمثل. فامتلاك حق الانتفاع يعطي الفرصة للشخص للاسترباح من تداوله، لكنه أيضاً يعرضه لخطر زواله. وهذا يوجِد لديه الحوافزَ لاستغلال هذا الحق بأمثل السبل. فإذا كان بإمكانه أن يربح دون أن يتعرض لمخاطر زوال الحق فقد اختل نظام الحوافز. وسنرى آثار هذا الاختلال في مبحث الغرر إن شاء الله.

[٥] عقد الكالئ من بيوع الغرر

تحريم الغرر أحد ركائز التبادل في الاقتصاد الإسلامي. والغرر حُرم لما يتضمنه ويؤدي إليه من أكل المال بالباطل. فهو يؤدي إلى انفساخ العقد أو عدم إتمامه، وهذا يؤدي إلى نقيض مقصود المتعاقدين من العقد. ولما كان المقصود من التبادل هو زيادة المنافع، فالغرر يستلزم إذن زوال هذه المنافع. ويؤدي الغرر كذلك إلى أن يربح أحد الطرفين على حساب الآخر دون جهد ولا عمل ولا استحقاق،

---

(١) وقد وجدت عبد الستار أبو غدة أشار إلى أن بيع الكالئ يستلزم ربح ما لم يضمن في كتابه «البيع المؤجل» (ص٤١).

فيورث السلبية في السلوك وتَدَهْوُرِ الإنتاج في الاقتصاد. كما يؤدي إلى النزاع بين طرفي العقد، وما يترتب على ذلك من التكلفة الإجرائية التي تُنقص من منافع العقد ابتداءً.

والغرر له أنواع متعددة[1]، لكن النوع الذي يتصل اتصالاً وثيقاً ببيع الكالئ هو غرر عدم التسليم، أو ما يسميه الاقتصاديون خطر عدم السداد (risk of default or performance risk). وهو من حيث سببه ينقسم إلى قسمين: غرر لا إرادي، وذلك إذا كان سبب الغرر خارجاً عن إرادة الطرفين. وغرر إرادي، وهو ما كان سبب الغرر فيه راجعاً إلى إرادة أحد الطرفين أو كليهما، ويُسمى أيضاً الخطر الأخلاقي (moral hazard). عقد الكالئ اجتمع فيه كلا نوعي الغرر، بصورة تفوق أي عقد آخر. وسنذكر نوعي الغرر تباعاً، وكيف تضمنهما عقد الكالئ.

[١] أما الغرر اللاإرادي:

فمن جهتين:

الأولى: أن عقد الكالئ تضمن دَيناً على كلا طرفي العقد. وهذا يجعل احتمالات الوفاء بالعقد أقل بالضرورة مما لو كان الدَّين على أحدهما. فلو افترضنا أن احتمال وفاء البائع في عقد السلَم، بتقدير حرصه على الوفاء، يساوي ٧٠٪، فهذا يعني أن احتمال إتمام العقد هو أيضاً ٧٠٪. وقد تكون هذه

(١) انظر: بداية المجتهد (٣/٣٠٢)، الغرر وأثره في العقود (ص٧١-٧٧)، (٣٤١-٣٤٣).

النسبة مقبولة من الناحية العملية، بحيث لا يعتبر العقد متضمناً للغرر الكثير المنهي عنه. لكن لو افترضنا أن رأس المال مؤجل كذلك، وأن احتمال وفاء المشتري بالثمن يبلغ أيضاً ٧٠٪، فإن احتمال إتمام الصفقة من الطرفين يبلغ ٤٩٪، وهو حاصل ضرب احتمال وفاء كلٍ منهما (بافتراض استقلال احتمال وفاء كل منهما عن الآخر). وهذه النسبة أقل بكثير بطبيعة الحال من نسبة الخطر في عقد السلم أو في البيع الآجل. فمن الواضح إذن أن غرر عدم إتمام الصفقة في عقد الكالئ أكبر بالضرورة منه في أي من هذين العقدين.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة الفقهاء قديماً. فهذا الإمام الماوردي رحمه الله يقول في سياق مناقشته السَّلَم: «ولأن في السَّلَم غرراً فلو جاز فيه تأخير الثمن لازداد فيه الغرر، وزيادة الغرر في العقد تبطله»[1]. وقال الإمام ابن القيم رحمه الله: «فإذا أخر الثمن دخل في حكم الكالئ بالكالئ، بل هو نفسه، وكثرت المخاطرة، ودخلت المعاملة في حد الغرر»[2]. وبعض المعاصرين الذين دافعوا عن عقد الكالئ لم يتضح لهم وجه تعاظم الغرر الذي صرح به الفقهاء، وبنوا على ذلك القول بإباحة العقد مطلقاً. وسيتضح من المناقشة أدناه أن وجوه الغرر في الكالئ لا تقف عند الحد المذكور أعلاه.

الجهة الثانية: أن كلاً من طرفي العقد قد أصبح مديناً للآخر دون أن يقبض أصل الدَين. أما في القرض أو البيع الآجل، فالمدين يقبض أصل الدين،

---

(١) الحاوي الكبير (٥/٤٠٧).

(٢) إعلام الموقعين، (٢/٢٠).

ويستطيع أن يستغله بما يدر عليه دخلاً يمكنه من الوفاء. والمدين في بيع السلم يستفيد من الثمن في إنتاج المسلَم فيه أو تأمينه. وهذا يعني أن عقود المداينات الشرعية تتضمن مقومات الوفاء بنفسها.

أما في عقد الكالئ فإن البائع لا بد أن يلجأ لمصدر آخر لتمويل المبيع. والغالب أنه يتجه إلى طرف ثالث للحصول على التمويل، وفي هذه الحالة سيتعرض هذا الطرف إلى مخاطر مضاعفة؛ لأنه سيتحمل المخاطر من جهتين: جهة المشتري وجهة الممول. وتاريخ العقد ونشأته تؤكد ذلك، حيث البداية كانت من المزارعين الذين «لا يمكنهم تحمل التقلبات السعرية نظراً لأنهم يعيشون مديونيَّة مزمنة. استثماراتهم الضخمة في الأرض والآلات وفي مخزون البذور والمخصبات تجعل التمويل البنكي لا مفر منه. ... أكثر ما يخشاه المزارع هو انخفاض السعر حين يأتي بالمحصول إلى السوق. فإذا كان السعر أقل من التكلفة فلن يكون بإمكانه أن يسدد ديونه وقد يفقد كل شيء»[1]. فالتمويل الربوي الذي كان يحصل عليه المزارع لم يكن يسمح له بتحمل المخاطرة. فهو دين ربوي محدد مسبقاً، بينما السعر عُرْضة للتقلب. في هذه الظروف كان لا بد من تثبيت الثمن، لكن لم يكن هناك ما يدعو لقبضه مقدماً لأن التمويل البنكي قد أغنى عنه.

---

(١) Bernstein, P. (1996) *Against the Gods*, pp.305-306.

بينما الحل من منظور إسلامي يكون إما بتمويل يسمح باقتسام المخاطرة، وهو المشاركة مع طرف ثالث، وإما من خلال قبض الثمن مقدماً، فيصيب المزارع ثلاثة عصافير بحجر واحد: الاحتماء ضد مخاطر تقلب الثمن، والحصول على التمويل، وضمان جدية المشتري وعدم نكوله. وهذا يعني أن عقد السلم أكثر كفاءة من الكالئ؛ لأن جهة التمويل هي المشتري نفسه، فتكون حوافز المراقبة والمتابعة لدى المشتري/الممول أكبر. بينما التكلفة الإجمالية مقارنة بالربح أقل. في الكالئ يوجد ازدواج في متابعة البائع من جهة الممول ومن جهة المشتري، وازدواج آخر من جهة متابعة كل من المشتري والبائع لبعض؛ لأن كلاً منهما مَدِين للآخر. هذه الازدواجية منتفية في عقد السلم، فهو إذن أكثر كفاءة بالضرورة.

إن ارتفاع مستوى المخاطرة في عقد الكالئ يجعل الشركات التي تبرم هذا النوع من العقود لمدد متوسطة أو طويلة تلجأ عادة إلى الاحتماء من هذه المخاطر من خلال صيغ المشتقات (derivatives) المعروفة[١]. وفي بعض الحالات تسبب هذه الأدوات مخاطر أكبر من العقود نفسها[٢]. وهذا مما يؤكد أن أدوات الاحتماء، بما فيها عقد الكالئ، بعيدة عن الدور المثالي الذي يذكره المدافعون عنه في تجنب المخاطر وتحقيق الضمان.

---

(١) *Handbook of Modern Finance*, E5.05

(٢) كما حصل لقسم التكرير من شركة ميتال جازل شافت. انظر المصدر السابق، [2] E5.07

[٢] الغرر الإرادي:

والمقصود بذلك أن حوافز طرفي العقد للوفاء به أقل من العقود الأخرى، والحوافز لكسر العقد أكبر. وذلك أن العقد يُلزم الطرفين بالسعر المحدد. فإذا حصل أن انخفض سعر السلعة في السوق الفورية حين حلول الأجل، فسيجد المشتري أنه من الأفضل أن يحصل على السلعة من السوق الفورية. وإذا حصل أن ارتفع السعر سيجد البائع أنه من الأفضل أن يبيع في السوق الفورية كذلك.

وقد أشار لهذه العلة الإمام ابن القاسم من فقهاء المالكية؛ إذ سأله سحنون عن بيع ثوب مؤجل بثوب مثله إلى أجل، فأجاب بالمنع لأنه دين بدين وخطر. قال سحنون: «وأين الخطر ههنا؟» فقال ابن القاسم: «ألا ترى أنهما تخاطرا في اختلاف الأسواق؛ لأنهما لا يدريان ما تصير الأسواق إلى ذينك الأجلين»[(١)].

فاختلاف السعر الفوري حين الأجل عن السعر المتفق عليه: خطر من شأنه أن يخل بالتزام الطرفين بالعقد. وهذا هو السبب الذي دعا إلى إنشاء سوق المستقبليات (futures) في الغرب، كما يوضح ذلك النص التالي من موسوعة النقود والتمويل:

«خذ على سبيل المثال المزارع العادي. هذا المزارع يتوقع أن يحصد كمية معينة من القمح وقت الحصاد، لكنه يخشى انخفاض السعر. لكي يحمي نفسه من هذا

(١) المدونة (٦/٨٣-٨٤).

الخطر سيسعى لتوقيع عقد آجل (forward contract) مع طّحّان حيث يسلم له كمية محددة بمواصفات معينة في وقت محدد آجل، لقاء ثمن محدد آجل. الآن افترض أن السعر الفوري للقمح انخفض إلى أقل من السعر الآجل. سيفضل الطحان أن يتهرب من العقد؛ لأنه بإمكانه الآن أن يحصل على القمح بسعر أقل. لكن المزارع لن يسمح له بذلك؛ لأن العقد يضمن له سعراً أعلى من السوق. ولذا سيبحث الطحان عن طرف ثالث يبيعه العقد، مجازِف (speculator) يراهن على أن السعر الفوري سيرتفع حين الحصاد. سيكون من الصعب على الطحان أن يجد مشترياً؛ لأن العقد حُدد بما يناسب احتياجاته هو والمزارع. بغض النظر عن ثقة المجازِف بارتفاع السعر، لكنه سيتردد في شراء العقد، لأنه قد لا يجد مشترياً يشتريه منه حين الحصاد.

ما يحتاج إليه هؤلاء هو وسيلة لزيادة سيولة العقد الآجل. لهذا الغرض يلجأ المزارعون، والطحانون، والمجازفون إلى تكوين سوق لتبادل العقود الآجلة. كما سيعملون على وضع معايير عامة لها (standards) بحيث يسهل تداول العقود بينهم. ولزيادة الثقة سيفرضون دفع هوامش عند التعاقد، وآليات لإدارة الخلافات. وبذلك يكونون قد أسسوا سوقاً للمستقبليات. إن تطور سوق المستقبليات في هذا المثال يعكس النشأة الحقيقية لها في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر»[١].

---

(١) *Palgrave Dictionary*, vol. 2, p. 182 بتصرف يسير. وانظر أيضاً: vol.1, p. 396.

إن هذا النص يبين لماذا يلجأ الطرفان أو أحدهما إلى محاولة كسر العقد. كما يبين كيف يؤدي هذا النمط من التعاقد إلى بروز فئة المجازفين، ممن هم خارج الدائرة الإنتاجية أصلاً، والذين يتطور تعاملهم في كثير من الأحيان إلى القمار المحض، على حد تعبير موريس آليه[1]. أضف إلى ذلك أن عقد الكالئ يصعب المحافظة عليه ما لم يكن هناك سوقٌ ثانوية لبيعه وتداوله، وهي سوق المستقبليات. ولا يُظن أن أحداً يجادل في حرمة المستقبليات، فهي بيع للدين بقيمة السوق، سواءً أكانت أقل أم أكثر من قيمته الاسمية. فهذا يعني أن فتح الباب أمام سوق العقود الآجلة يستتبع بالضرورة فتحه أمام المستقبليات، ولما كان الأخير مناقضاً لقواعد الإسلام في التبادل، فلا مفر من سد الباب جملة، ومنع عقد الكالئ ابتداءً.

قد يقول قائل: إن هذا الميل لكسر العقد موجود في البيع الآجل وفي السلَم، ولم يمنع ذلك من مشروعيتهما. والجواب على ذلك أن هذا الحافز قد يكون موجوداً بالفعل، لكنه في عقد الكالئ أكثر قطعاً. وذلك أن البائع في عقد السلم قد يشعر بشيء من الغبن إذا ارتفع سعر السوق وقت التسليم، لكن ذلك لا يستوجب خسارته؛ لأنه كان قد قبض الثمن وانتفع به، وهذا الانتفاع يعادل ما قد يفوته من ارتفاع السعر، بخلاف عقد الكالئ حيث لا يوجد انتفاع يجبر هذه

(١) انظر مقالته التي نشرت في مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، م١، ع١، ١٩٩١، وانظر أيضاً: يوسف كمال محمد، المصرفية الإسلامية: الأزمة والمخرج (ص١٠٣).

الخسارة. وفي حالة انخفاض السعر فقد يشعر المشتري بالغبن، لكنه قد انتفع بتخفيض الثمن بسبب الدفع مقدماً. فعلى كل تقدير، يتيح عقد السلم للطرفين من الانتفاع ما يجبر تفاوت السعر عند التسليم. أضف إلى ذلك أن دفع الثمن مقدماً يمنع المشتري من كسر العقد. بينما في عقد الكالئ لا يوجد ما يمنعه من كسر العقد.

ويوضح ذلك أن المقصود الأساسي من عقد الكالئ، مقارنة بالعقود الأخرى، هو الضمان ضد المخاطر المستقبلية. فإذا انقضت مدة العقد وحلّ الأجل، صار المستقبل ماضياً، ولم يعد للعقد في ذاته قيمة اقتصادية. فإذا وجَد أحدُ الطرفين أن السعر الفوري وقت التسليم أفضل من السعر الملتزَم به، فسيفضل كسر العقد بالضرورة. وهذه المشكلة تعرف عند الاقتصاديين بالتناقض الزمني (time inconsistency)[1]. وهذا ما يجعل هذه العقود تنتهي إلى مبادلات صفرية، حصيلتها ربح أحد الطرفين على حسا الآخر. ومثل هذه العقود لا تنعق إلا بسبب الجهل بالمستقبل، فلو قدر انتفاء الجهالة لامتنع أحد الطرفين بالضرورة عن التعاقد.

أما في البيع الآجل أو السلَم، فإن العقد يتضمن ضماناً للمخاطر من جانب، وانتفاعاً فعلياً من جانب آخر. فانقضاء مدة العقد لا يستوجب تلاشي قيمته لوجود الانتفاع. فإذا حل الأجل، لم تكن هناك مناسبة لكي يقارن المدين نفسه بمن يتعاقد حاضراً؛ لأنه قد قبض السلعة أو الثمن مقدماً، وانتفع به

(١) انظر: *Palgrave Dictionary*: credibility; time inconsistency

طوال مدة العقد. فاشتراط القبض مقدماً يميز بين ما كان مقصوده المجازفة وما كان مقصوده الانتفاع، فيمنع الأول ويسمح بالثاني، وهذا من كمال حكمة الشريعة الإسلامية.

ومن هنا يتبين أثر امتلاك حق الانتفاع في موازنة حوافز استدامة العقد لدى الطرفين، وهو ما تنص عليه قاعدة الخراج بالضمان، كما سبقت الإشارة إليه. فمخالفة هذه القاعدة يؤدي إلى نشوء الغرر الإرادي والميل لفسخ العقد. وهذا مما يُظهر حكمة الشريعة الإسلامية حيث أوجبت الخراج بالضمان ومنعت الغرر؛ إذ الإخلال بأحدهما يؤدي إلى الإخلال بالآخر.

الكالئ أولى بالنهى من البيع قبل القبض

لاحظ أن الغرر الإرادي هذا موجود في البيع قبل القبض الذي نهى عنه النبي ﷺ. فالمشتري إذا اشترى السلعة من البائع ولم يقبضها، ثم باعها لمشتر ثانٍ بربح، شَعَر البائع الأول أنه مغبون، وأنه بإمكانه أن يبيع للمشتري الثاني مباشرة ويحصل هو من ثم على الربح، فينشأ لديه الرغبة في فسخ العقد.

قال شيخ الإسلام: «وهذا واقع كثير، يبيع الرجل البيع فإذا رأى السعر قد ارتفع سعى في ردّ المبيع، إما بجحده وإما باحتيال في الفسخ»[1]. وعبر عن ذلك الإمام ابن القيم بأنه «عدم تمام الاستيلاء»، وفسره: بأن البائع لم تنقطع عُلَقُه

(١) تفسير آيات (٢/٦٤٩).

عن المبيع، بحيث ينقطع طمعه في الفسخ إذا رأى المشتري قد ربح فيه[١]. وذكر نفس العلة في النهي عن أن تباع السلعة حيث تباع حتى تنقل عن مكانها. قال: «وما ذاك إلا أنه ذريعة إلى جحد البائع البيع وعدم إتمامه إذا رأى المشتري قد ربح فيها، فيغرّه الطمع، وتشُحّ نفسه بالتسليم، كما هو الواقع. وأكد هذا المعنى بالنهي عن ربح ما لم يضمن. وهذا من محاسن الشريعة وألطف باب لسد الذرائع»[٢].

وهذا المأخذ يتمثل في عقد الكالئ بصورة أكبر؛ لأن الميل للفسخ ينشأ لدى الطرفين، وليس أحدهما. فإذا كان الشرع قد منع البيع قبل القبض، فمن باب أولى أن يمنع الكالئ بالكالئ. وهذا مما يدل على كمال هذه الشريعة واطراد قواعدها، وصدق الله: **ولو كانَ من عند غَيرِ الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا** [النساء، ٨٢].

[٦] عقد الكالئ ببيعتان في بيعة

من قواعد التبادل في الإسلام نهيه ﷺ عن بيعتين في بيعة. وللفقهاء أقوال في تفسير هذا النهي، لكن المقصد العام والحكمة من النهي يمكن استشفافها من خلال ما تقدم عن حكمة مشروعية البيع أساساً.

فالمقصود من البيع هو تداول السلع والخدمات، والهدف من ذلك هو زيادة منافع طرفي العقد. فالبيعة الواحدة إذن تتضمن نقل السلعة من يد لأخرى. فإذا

---

(١) تهذيب السنن (٥/١١٥).

(٢) إعلام الموقعين (٣/١٤٩).

انضمت بيعة أخرى لهذه البيعة فلا تخلو من أحد حالين: إما أن تكون واردة على نفس المبيع، وإما أن تكون واردة على سلعة أخرى.

فإن كانت البيعة الثانية واردة على نفس المبيع، كانت إعادة نقل للسلعة من المشتري إلى البائع، وبذلك تكون البيعةُ الأولى قد فقَدَت المقصود منها، ولم تتحقق مصلحة التداول، وصارت البيعتان معاً حيلة للتمويل أو الضمان.

وإن كانت البيعة الثانية واردة على سلعة أخرى، فإن كان تبادل السلعة الثانية يحقق مصلحة الطرفين فيما لو استقلت بنفسها، فلا مضرة من انضمامها للبيعة الأولى. لكن إذا كان أحد الطرفين لا يرغب أساساً في تبادل السلعة الثانية، لكنه قَبِلَ نظراً لحاجته لمبادلة السلعة الأولى، فقد صرح الفقهاء بأن هذا من الاستغلال[1]. وفي كلا الحالين (الممنوعين)، فإن اشتراط البيعة الثانية يؤدي إلى نقص منافع التداول[2].

والمقصود أن عقد الكالئ عبارة عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة المنهي عنه. وسنبين كيفية انطوائه على بيعتين، ثم نبين تضمنه لمفسدة الاستغلال المذكورة أعلاه.

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته (٤/٤٧١)، وانظر: القبس لابن العربي (٢/٧٩٠).

(٢) هذه النتيجة شبيهة بما يُذكر في تعظيم دالة المنفعة، من أن إضافة قيد على الدالة قد يؤدي إلى نقص المستوى الأمثل.

قال الله تعالى: **يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه** [البقرة، ٢٨٢]. فدل على أن المداينة، وهي مفاعلة بين طرفين، تُنشئ ديناً واحداً، أي أن الدين كاف في وجود العقد بين الطرفين[١]. فوجود دَينين يدل على وجود عقدين. وقد عرفوا العقد بأنه: «اتفاق إرادتين على إنشاء حق أو على نقله أو على إنهائه»[٢]. فالدَين يستلزم اتفاق إرادتَي الدائن والمدين على مداينة المدين. فوجود دَينين يستلزم اتفاق الإرادتين مرتين: الأولى لمداينة الطرف الأول، والأخرى لمداينة الطرف الثاني. فالدَين بالدَين يستلزم بالضرورة وجود عقدين.

ولهذا السبب تتعدد المطالبة في عقد الكالئ؛ إذ كل طرف دائن ومدين، فكل منهما طالب ومطلوب. و لذلك ذكر القرافي أن من حكم منع الكالئ بالكالئ اشتغال الذمتين، وما يترتب على ذلك من توجه المطالبة من الجهتين وما يسببه ذلك من الخصومة والعداوة[٣]. ولولا أنه تضمن عقدين لما صارت المطالبة من الجهتين؛ إذ العقد الواحد من طبيعته أن تكون المطالبة فيه من جهة واحدة فحسب.

يوضح ذلك أن صيغة عقد الكالئ هي صيغة «اضمن لي السعر أضمن لك السلعة»، أو «دَيِّني أُديِّنك». فهي نظير صيغة «أقرضني أقرضك» أو «سلِّفني أسلفك» المتفق على منعها بين الفقهاء[٤]. ولهذا السبب تُصنف صيغة تبادل

---

(١) وقد تقدم وجه الاستدلال بالآية على منع الدين بالدين. انظر (ص١٧٥) من هذا الفصل.

(٢) المدخل الفقهي العام (١/٣٨٢).

(٣) الفروق (٣/٢٩٠)، الفرق (٢٠٠).

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية «قرض» (٣٣/١٣٣)، عقد القرض لنزيه حماد، (ص٧٠)، البيان والتحصيل (٧/١١٢، ٢٨٢).

العملة (currency swap) ضمن صور عقد الكالئ (forward contract)، مع أن الأولى لا تعدو أن تكون صيغة «أقرضني أقرضك» لكن بعملات مختلفة[١]. وقد صرح الفقهاء أن «سلفني أسلفك» محرم لأنه يتضمن صفقتين في صفقة.

ومما يدل على منع صيغة «سلفني أسلفك» أن النبي ﷺ قال: **«لا يحل سلف وبيع»**[٢]، فمن باب أولى ألا يحل سلف وسلف. وذلك أن الشرع يسهل في البيع ما لا يسهل في السلف، فإذا منع البيع المشروط بالسلف، فأولى أن يمنع السلف المشروط بالسلف، وهذا واضح لمن تأمله.

فصيغة عقد الكالئ محرمة لنفس سبب تحريم «سلفني أسلفك»، بل هي أولى بالتحريم؛ لأن السلف فيه انتفاعٌ ما لكلا الطرفين، أما الكالئ بالكالئ فخال من الانتفاع. فليس غريباً إذن اتفاق الفقهاء على منع كلا الصيغتين، فالله تعالى قد عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة.

عقد الكالئ يحقق مصلحة المشتري على حساب البائع

والحقيقة أن عقد الكالئ يخدم مصلحة المشتري أكثر من البائع. وذلك أن البائع حال تأجيل المبيع يواجه مخاطر أكبر من التي يواجهها المشتري حال تأجيل الثمن. فالبائع (المنتج أو الموزع) يتحمل مخاطر الإنتاج والنقل والتخزين، بينما المشتري يتحمل مخاطر الثمن فحسب، وهي أقل بطبيعة الحال نظراً لارتفاع

---

(١) *Handbook of Modern Finance*, E5.05{1}

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن، انظر: صحيح الجامع (٧٦٤٤).

سيولة الثمن مقارنة بسيولة المبيع. وقد نظر الفقهاء إلى هذا الملحظ، ولذلك قالوا: إن دَين السلم «غيرُ مستقر» بخلاف دَين الثمن في البيع الآجل، فهو مستقر[1]. فإذا تأجل الثمن والمبيع معاً كانت المخاطر التي يتحملها البائع بالضرورة أكبر من التي يتحملها المشتري. والبائع لا بد له من تمويل الإنتاج أو التخزين، فهو يتحمل بالإضافة إلى ذلك مخاطر التمويل، أما المشتري فليس في نفس العقد ما يستدعي حاجته للتمويل. ويشترك الطرفان في تحمل خطر عدم الوفاء من كل منهما. فالمخاطر التي يتحملها المشتري يتحمل نظيرها البائع، ويزيد الأخير عليه بمخاطر إضافية.

وهذا خلاف الحاصل في السلم والبيع الآجل. ففي السلم يتحمل البائع مخاطر الإنتاج أو التخزين فحسب، لكنه لا يتحمل خطر ائتمان المشتري؛ لأن الأخير قد دفع الثمن مقدماً. كما لا يتحمل خطر التمويل من طرف ثالث؛ لأن المفترض أن يتم تمويل البيع من الثمن المقدم. والصورة أوضح في البيع الآجل، حيث يتحمل البائع خطر ائتمان المشتري، لكنه لا يتحمل مخاطر التمويل أو الإنتاج.

فالعقد إذن يحقق مصلحة المشتري على حساب البائع، وإنما يلجأ البائع لهذا العقد إما بسبب المنافسة لإرضاء المشتري، أو بسبب ارتفاع المخاطرة التي يواجهها البائع لو اكتفى بالسوق الفورية، فيقبل بأخف الضررين، كما يقال.

لكن يزيد الأمر سوءاً الحجج النظرية التي تشير إلى أن سوق المستقبليات

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية «دَين»، (١٢٦/٢١، ١٢٩).

تـؤدي إلى زيـادة تذبـذب الـسعر الفـوري[١]. وبنـاء علـى ذلـك تـزداد الحاجـة للمستقبليات في مقابل ازدياد مخاطر السوق الحاضرة. وهذا يعني أن ما نراه اليـوم من الحاجة للمستقبليات أقل من الحاجة الفعلية. كما أنه يؤدي إلى تقليل اللجـوء إلى السوق الفوري، مـع كونـه يمثـل الوضـع الطبيعـي للتبـادل (كمـا تـشير لـذلك عبارات الفقهـاء - راجـع ص١٨٦ مـن هـذا الفـصل- وكمـا تـدل عليـه النظريـة الاقتصادية).

ويبدو أن استعمال أي عقد منـاقض لمقاصـد الـشريعة الإسـلامية يـؤدي غالبـاً إلى التـأثير علـى وضـع الـسوق بحيـث يـزداد اسـتعمال العقـد الممنـوع وتـصعب الاسـتفادة مـن العقـد المـشروع نظـراً للتنـافر الـذي ينطـوي عليـه كـل منهمـا تجـاه الآخر. والاستطراد في هذه النتيجة يخرج بنا عن مقصود البحث.

الأثر الإيجابي للمستقبليات

وفيما يتعلـق بالآثـار الإيجابيـة للمـستقبليات، مثـل إظهـار المعلومـات المتعلقـة بالـسعر المـستقبلي وتوزيـع المخـاطرة، فلـيس هنـاك مـا يـستوجب انتفاءهـا عـن المداينات الشرعية، بل قد تكون متحققة في الأخيرة بشكل أفضل.

فجانـب الاحتمـاء في حـق البـائع (المـزارع مـثلاً) متحقـق في بيـع الـسلم، ويعطـي البـائع الفرصـة للانتفـاع بـالثمن وعـدم اللجـوء إلى طـرف ثالـث

---

(١) انظر:
Palgrave Dictionary, vol.2, pp.182, 210; *Handbook of Experimental Economics*, pp.464-465.

للحصول على التمويل. والدور «المعلوماتي» لأسعار المستقبليات موجود في السلم وفي البيع الآجل. فوجود الأجل، ومن ثم المخاطرة في هذين العقدين يسمح بظهور توقعات المتعاملين في السوق وتفضيلاتهم المتعلقة بالحسم الزمني وبكراهة المخاطرة، وما يستتبع ذلك من كفاءة في توزيع الثروة (allocation efficiency).

وفي نفس الوقت فإن اشتراط تسليم أحد البدلين حين التعاقد يقلص فئة المجازفين (speculators) ومن ثم يسمح بأداء أفضل للسوق الآجلة، وبالمحافظة على استقرار الأسعار في السوق الفورية. أي أن المداينات الشرعية جمعت مزايا المستقبليات وبيع الكالئ، وتخلصت من مساوئها.

الخاتمة

البدائل الشرعية لعقد الكالئ

لا بد في خاتمة هذا البحث من الإشارة إلى البدائل الشرعية لعقد الكالئ. فهي تحقق المصالح المرجوة منه، لكنها تتجنب المفاسد التي يتضمنها، أو على الأقل تقللها إلى الحد الأدنى.

تقدم أن أهم المصالح التي يحققها عقد الكالئ هي الضمان ضد المخاطر المستقبلية، فيما يتعلق بالسعر أو توافر البضاعة. لاحظ أن الحاجة للتمويل بالرغم من كونها قائمة لكنها خارجة عن المصالح التي يقدمها العقد، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. لاحظ أيضاً أن الحاجة إلى التصنيع أو التوريد ونحوه تُخرج العقد من دائرة الكالئ بالكالئ، كما سبق. فسيقتصر البحث على مصلحة الضمان.

وعقود المداينات الشرعية تحقق هذا الغرض. فالبيع الآجل والسلم كلاهما يُنشئ ضماناً: الأول للثمن، والثاني للمبيع. وليس صحيحاً أن التعجيل في هذين العقدين تَقتصر مصلحتُه على التمويل[1]. فالتمويل دَين، والدَين ينشئ الضمان. فسواءً كانت رغبة المتعامل هي في التمويل أو الضمان، فالعقد يحقق

(١) كما أشار لذلك منذر قحف في «عقد التوريد» (ص١٦-١٧).

الأمرين معاً؛ لأنهما لا ينفكان عن بعضهما. ثم إن التمويل لا بد منه، وإنما أمكن التعاقد بالكالئ، أي على الضمان استقلالاً، بسبب إمكان التعاقد على التمويل استقلالاً من خلال الربا. فوجود التمويل الربوي هو الذي سمح بوجود الكالئ بالكالئ. وإلا ففي غياب التمويل الربوي سيجد البائع أن من مصلحته أن يقبض الثمن مقدماً، ليحصل بذلك على التمويل من نفس الجهة التي ترغب في الشراء، وهذا يجعل العقد أكثر كفاءة، كما تقدم.

بالإضافة إلى ذلك، فإن دفع الثمن مقدماً له آثار مهمة على حوافز الطرفين للمحافظة على العقد وعدم الرغبة في فسخه، كما تقدم ذلك تفصيلاً، وأن ذلك يعالج مشكلة الغرر الإرادي (moral hazard) المصاحب لعقد الكالئ. فدفع الثمن مقدماً قد يراد به التمويل، وقد يراد به الضمان، وقد يراد به ضبط حوافز الطرفين لاستدامة العقد. فأياً كان مقصود المتعاملين بهذا العقد فهو يحققها جميعاً.

فإن خشي المشتري أن يأخذ البائعُ الثمن ولا يوفي بالتزامه، فبإمكانه أن يأخذ ضماناً مصرفياً بذلك. أي أن تطبيق عقد السلم يجعل البائع هو الذي يقدم خطاب الضمان، وليس المشتري، عكس ما هو حاصل في الواقع.

ومن الممكن أن يتفق الطرفان على دفع الثمن مقدماً لطرف ثالث، مصرف على سبيل المثال، ويكون المبلغ تحت إشراف الطرفين.

فإن كانت الصفقة كبيرة، ودَفْعُ كامل الثمن مقدماً فيه مضرة على المشتري، فمن الممكن أن يتفق الطرفان على تقسيم الصفقة إلى مراحل، كل مرحلة تعتمد على التي تسبقها. فيتفقان على تسليم المرحلة الأولى في تاريخ محدد،

ويدفع المشتري ثمن المرحلة الأولى مقدماً إما إلى البائع أو يودعه لدى مصرف. ويُتَّفَقُ على أن البائع إذا سلّم المرحلة الأولى حسب الاتفاق فالمشتري يدفع ثمن المرحلة الثانية ويلتزم البائع بتسليم المرحلة الثانية في تاريخ لاحق، وهكذا.

فبهذه الطريقة لا يكون البائع بموجب العقد مديناً بكامل الصفقة، بل بالمرحلة الأولى منها فقط. كما لا يضطر المشتري إلى دفع كامل الثمن مقدماً. وفي نفس الوقت فإن الاتفاق يلزم البائع بالوفاء بكل مرحلة إذا تمت المرحلة السابقة لها، ولا يترك له حرية اختيار الوفاء من عدمه. وليس في هذه الصيغة غرر؛ لأن العقد معلق على أمر معلوم هو في قدرة البائع وفي إمكانه، وليس معلقاً على أمر احتمالي ليس لأي من الطرفين فيه يد.

فإن كان المشتري لا يملك الثمن مقدماً، فيمكن أن يحصل على التمويل بأي ترتيب مناسب مع المصرف بحسب القواعد الشرعية.

ومهما يكن من أمر فإن ما قد يرد على هذه الحلول، أو نحوها مما يتم تطويره لمواجهة مستجدات الحياة، أقل بجميع المقاييس مما يرد على عقد الكالئ، سواء بمقياس المشروعية أو مقياس الكفاءة.

وأختم هذه الفقرة بدعوة الباحثين في حقل الاقتصاد والتمويل الإسلامي للبحث في مجال تطوير صيغ تمويل تتفق مع القواعد الشرعية وتلبي مستجدات العصر، بدلاً من صرف الجهد إلى نقض الأحكام الشرعية الثابتة بإجماع الأمة التي عصمها الله تعالى من الاجتماع على ضلالة.

خلاصة البحث

[١] عقد الكالئ هو بيع أنشأ دَيناً وخلا عن القبض. وهو لا يشمل عقود الاستصناع والتوريد ونحوها من المبادلات الحقيقية.

[٢] ثبت الإجماع على تحريم الكالئ بالكالئ أو الدَّين بالدَّين، واتفق على ذلك علماء الأمة، ابتداءً من الصدر الأول والقرون المفضلة، حتى العصور المتأخرة.

[٣] حديث النهي عن الكالئ تلقته الأمة بالقبول تصديقاً وعملاً، فهو بذلك حجة شرعية.

[٤] عقد الكالئ ينافي حكمة مشروعية البيع، كما ينافي مقاصد التشريع في التبادل، مثل مقاصد الرواج وإبراء الذمة.

[٥] وعقد الكالئ معاوضة على الضمان، فهو نظير المعاوضة على الزمن في الربا، والجميع ممنوع بإجماع العلماء.

[٦] وهو ينافي قاعدة الخراج بالضمان، ويؤدي إلي ربح ما لم يُضمن.

[٧] كما أنه يتضمن عقدين في عقد، وصفقتين في صفقة.

[٨] وهو أقل نفعاً من صيغة «سلفني أسلفك» المتفق على تحريمها، فهو أولى بالتحريم.

[٩] وما فيه من الغرر أكثر مما في البيع قبل القبض، فهو أولى بالنهي.

[١٠] عقد الكالئ اجتمعت فيه أصول البيوع الممنوعة جميعاً، وفوق ذلك فهو ينافي مقاصد التشريع في البيوع خصوصاً. وهذا من أقوى الأدلة على فساد هذه المعاملة.

[١١] المداينات الشرعية تحقق مصلحة عقد الكالئ، وتخلو في نفس الوقت من مفاسده.

[١٢] من السهل تطوير صيغ جديدة للتعامل تلبي الاحتياجات المعاصرة، دون الوقوع في المحاذير الشرعية.

والحمد لله رب العالمين.

ملحق (١)

مناقشة الصورة التي أجازها الإمام ابن القيم رحمه الله

قسم ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (٢/٩) صور بيع الدَين بالدَين إلى ثلاثة أقسام:

[١] واجب بواجب، وهو صورة ابتداء الدين بالدين التي سبق الحديث عنها، وهو بيع مؤجل البدلين.

[٢] ساقط بساقط، وهي صورة المقاصة بين الديون في الذمم، وهي جائزة على الراجح.

[٣] واجب بساقط، «كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير جنسه، فسقط الدين المبيع ووجب عوضه، وهي بيع الدين ممن هو في ذمته»، ويرى رحمه الله أن هذه الصورة جائزة.

واحتج في ذلك بأن المدين ينتفع بسقوط الدين الأول عنه، ويربح الدائن بالدين الثاني. قال: «وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح، وذلك في بيع العين بالدين، جاز أن يفرغها من دين ويشغلها بغيره، وكأنه شغلها به ابتداء إما بقرض أو بمعاوضة. فكانت ذمته مشغولة بشيء فانتقلت من شاغل إلى شاغل».

واحتج أيضاً بالحوالة، قال: «فإن الحوالة اقتضت نقل الدين وتحويله من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه. فقد عاوض المحيل المحتال من دينه بدين آخر في ذمة ثالث. فإذا عاوضه من دينه على دين آخر في ذمته كان أَوْلى بالجواز».

ولم ير دخول هذه الصورة في بيع الكالئ بالكالئ، ومن ثم لا يتناولها النهي لا باللفظ ولا بالمعنَى. قال: «وقد حُكي الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه، قاله شيخنا واختار جوازه، وهو الصواب». وقال أيضاً في موضع آخر (٣/٣٤٠): «فلا إجماع معلوم في المسألة، وإن كان حُكي وليس مما نحن فيه. فإن المانع من جوازها رأى أنها من باب الدَّين بالدَّين، بخلاف ما نحن فيه. والمجوز له يقول: ليس عن الشارع نص عام في المنع من بيع الدين بالدين، وغاية ما ورد فيه حديث وفيه ما فيه: «أنه نهى عن الكالئ بالكالئ»، والكالئ هو المؤخر. وهذا كما إذا كان رأس مال السلم ديناً في ذمة المسلِم، فهذا ممنوع بالاتفاق؛ لأنه يتضمن شغل الذمتين بغير مصلحة لهما. وأما إذا كان الدين في ذمة المسلَم إليه فاشترى به شيئاً في ذمته، فقد سقط الدين من ذمته وخلفه دين آخر واجب، فهذا من باب بيع الساقط بالواجب فيجوز كما يجوز بيع الساقط بالساقط في باب المقاصة».

ولأني لم أقف على قول شيخ الإسلام بالجواز صريحاً في هذه المسألة، ولم ينقل ذلك أحد ممن اعتنى بجمع اختياراته (مثل ابن عبد الهادي والبرهان ابن القيم والبعلي)، بل وجدته صرح بالمنع في عدة مواضع كما سيأتي، فستنحصر المناقشة فيما ورد في كلام الإمام ابن القيم رحمه الله، وهي في مقامات:

[١] ثبوت الإجماع على منع هذه الصورة. وقد صرح بذلك الإمام ابن المنذر. قال ابن قدامة المقدسي: «إذا كان له في ذمة رجل دينار، فجعله سلماً في طعام إلى أجل، لم يصح. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه العلم،

منهم مالك والأوزاعي والثوري وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي والشافعي. وعن ابن عمر أنه لا يصلح ذلك» (المغني ٦/٤١٠).

وأثر ابن عمر رواه عبد الرزاق (٨/٩٠) والبيهقي (٦/٢٥). ورواية عبد الرزاق: عن الثوري عن كليب بن وائل قال: «سألت ابن عمر عن رجل [لي] عليه دراهم، أكتبها عليه طعاماً؟ قال: لا».

والناظر في النقول التي ذكرها نزيه حماد (ص٢٥٣-٢٥٥) يجد الفقهاء من شتى المذاهب على مر العصور متفقين على منع هذه الصورة، وهو ما حداه إلى التصريح بأنه « لا خلاف بين الفقهاء في منعه».

فالتصريح بالإجماع قائم، وآثار الصحابة وأقوال الفقهاء من المذاهب توافق ذلك، وليس مع المجيز أثر عن أحد من الصدر الأول بجواز هذه الصورة. وقد قرر شيخ الإسلام أن من أصول الأئمة: أن أقوال صحابة رسول الله ﷺ المنتشرة لا تترك إلا بمثلها (بيان الدليل في بطلان التحليل، ص٢٠٨) بل قرر رحمه الله أنه «متى انقرض عصر أهل الاجتهاد من غير خلاف ظاهر لم يُعتد بما بعد ذلك من خلاف غيرهم بالاتفاق» (ص٣٣٨)، وأنه يكفي في الاحتجاج أن تكون مقالات السلف والأئمة منتشرة مشهورة من غير أن يعرف عن أحد منهم في ذلك خلاف (ص٣٤٠).

[٢] إن التعليل الذي ذكره ابن القيم رحمه الله لمنع ابتداء الدَّين بالدَّين ثابت في صورة فسخ الدَّين بالدَّين التي أجازها. فإن المدين في الصورة الأخيرة تنشغل ذمته بدين جديد دون أن يقبض شيئاً لينتفع به. والعقود المقصود منها القبض، كما أكد على ذلك شيخ الإسلام في غير ما مناسبة. وحكمة البيع أصلاً هي تبادل المنافع، فإذا انتفى القبض انتفت حكمة تشريع البيع ابتداء. وما حصل من

مصلحة إبراء ذمة المدين من الدَّين الأول يقابلها شغلها بالدين الثاني. فآل الأمر إلى انشغال ذمة المدين دون انتفاع منه بشيء. وهذا شغل للذمة بلا فائدة، وهو نفس تعليله رحمه الله لصورة ابتداء الدَّين بالدَّين. وهذا التعليل ثابت سواء كان الدين الثاني بربح أو لا (قارن بحث آل حفيظ، ص١٧)، فإن ابتداء الدين بالدين ممنوع سواء كان بسعر يومه أو بغيره. فكذلك فسخ الدين بالدين ولا فرق، بل هو أولى بالمنع لأنه ذريعة لربا الجاهلية، كما سيأتي.

[٣] إن هذه المعاوضة يراد بها الربح، وليس لها معنى إذا لم يحصل الدائن على عوض مقابل التأجيل، إذ لو كان مقصوده التبرع لأَنظَرَه دون معاوضة. ولو كان مقصوده الاستيفاء لكان العوض معجلاً. فلما كان العوض مؤجلاً علم أن المقصود لا هو التبرع ولا هو الاستيفاء، فثبت أنه معاوضة يراد بها الربح والزيادة. وعبارة ابن القيم واضحة في ذلك عند القياس على البيع الآجل وعلى السلَم. وحينئذ فأي ربح يحصل عليه الدائن فهو ربح لما لم يضمنه؛ إذ الدين الأول لم يكن في ضمانه بل في ضمان المدين، فلما باعه بربح، صار قد ربح ما لم يضمنه. فهي منهيٌّ عنها بالنص.

وقد استند شيخ الإسلام إلى ذلك في منع هذه الصورة. قال رحمه الله في سياق مسألة بيع دين السلم ممن هو عليه، في الجواب عن حديث: **«من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره»**: «والحديث في إسناده نظر. وإن صح، فالمراد به أنه لا يجعل دين السلم سلفاً في شيء آخر، ولهذا قال: «فلا يصرفه إلى غيره، أي لا يصرفه إلى سلف آخر، وهذا لا يجوز لأنه يتضمن الربح فيما لم يضمن»

(الفتاوى ٢٩/٥١٩). وقال في موضع آخر: «المراد به أن لا يجعل السلف سلماً في شيء آخر، فيكون معناه النهي عن بيعه بشيء معين إلى أجل، وهو من جنس بيع الدَّين بالدَّين. ولهذا قال: «لا يصرفه إلى غيره» أي لا يصرف المسلم فيه إلى مسلم فيه آخر» (٢٩/٥١٧).

فها هو شيخ الإسلام يصرح أن بيع دين السلم على من هو عليه إذا كان بيعاً بسلم آخر كان ربحاً لما لم يضمن، فهو منهي عنه، وأنه من جنس بيع الدَّين بالدَّين. وهذا صريح في منعه لمسألة فسخ الدَّين بالدَّين. وقوله رحمه الله هنا متأيد بالدليل، وما نقله عنه ابن القيم، إن كان قد ثبت ولم يرجع عنه، غير متأيد بالدليل. فالأخذ بما وافق الدليل من قوليه أَوْلَى.

[٤] وهي ذريعة ظاهرة لربا النسيئة. فإن الدائن، إذا عجز المدين عن سداد دينه، يبيع الدَّين بِدَيْن آخر بزيادة إلى أجل. فإن عجز المدين عن وفاء الدين الثاني، باعه إياه بدين ثالث بجنس مغاير، وقد يكون هو نفس جنس الدَّين الأول، لكن هذه المرة بربح إضافي. وهكذا تتوالى الزيادة في الدَّين حتى يصبح أضعافاً مضاعفة، وهي عين علة منع ربا النسيئة. ولا مناص من منع هذا النمو للدين إلا بمنع المعاملة ابتداء.

قال شيخ الإسلام في مختصر الفتاوى المصرية (ص٣٦٨-٣٦٩): «ومن اشترى قمحاً إلى أجل ثم عوض البائع عن الثمن سلعة إلى أجل لم يجز. وكذلك إن احتال على أن يزيده في الثمن ويزيده في الأجل بصورة يظهر رباها لم يجز، ولم يكن عنده إلا الدَّين الأول، فإن هذا هو الربا الذي أنزل الله فيه القرآن: يقول الرجل لغريمه عند محل الأجل: تقضي أو تربي». وقال أيضاً: «إذا اشترى قمحاً بثمن إلى أجل ثم عوض البائع عن ذلك الثمن سلعة إلى

أجل: لم يجز فإن هذا بيع دين بدين» (الفتاوى ٢٩/٤٢٩). وهذا صريح في منعه رحمه الله لقلب الدين دون تفصيل بين ما كان بربح وما ليس كذلك، فإن الغالب هو قصد الربح وإلا لم يكن للمعاملة معنى.

ولهذا السبب لم يرتض الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في حاشيته على الروض المربع (٤/٥٢٣) القول بالجواز الذي تبناه ابن القيم رحمه الله، فقال: «لكن القول بالمنع قول الجمهور، لا سيما الاحتيال في قلب الدين على المعسر إلى معاملة أخرى بزيادة مال. وذكر الشيخ (يريد شيخ الإسلام) أنه حرام باتفاق المسلمين».

وتعقبه كذلك الشيخ عمر المترك، فرجح القول بمنع هذه الصورة، قال: «ويؤيد عدم الجواز أن هذا أشبه ما يكون بربا الجاهلية. والمحذور الذي لأجله حُرم ربا الجاهلية موجود هنا، فإنه كان من رباهم أن الرجل يكون له على الرجل المال المؤجل فإذا حل الأجل قال له: أتقضي أم تُربي؟ فإن وفاه، وإلا زاد هذا في الأجل وزاد هذا في المال. فإن كانت بنت مخاض جعلها بنت لبون، وهذا هو الربا الذي حرم بإجماع المسلمين» (الربا والمعاملات المصرفية، ص٢٩٦).

كما تعقبه كذلك محمد الأشقر، فنقل الإجماع الذي ذكره ابن المنذر، ورجح المنع لأنه من الدَّين بالدَّين، قال: «ولأنه يكاد يكون من جنس ربا الجاهلية، حيث يقول الدائن للمدين العاجز عن الدفع: إما أن تقضي وإما أن تربي» (بيع المرابحة، ص١٤٤).

[٥] وقول الإمام: «وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح، وذلك في بيع العين بالدَّين، جاز أن يفرغها من دين ويشغلها بغيره»،

قياس مع الفارق المؤثر. فإن بيع العين يستلزم حصول الانتفاع بقبض العين، وفي الصورة هنا لا انتفاع مطلقاً. والمقصود بالمعاوضات الانتفاع، فكيف يقاس ما يحقق مقصد الشرع على ما يناقضه؟

[٦] والاحتجاج بالحوالة كذلك في البُعد. فإن الحوالة معاملة يراد بها الاستيفاء وإبراء ذمة المدين، كما قرر ذلك شيخ الإسلام (الفتاوى٢٠/٥١٢). وتبعاً لذلك لا يزاد في قيمة الدَّين، بل الدَّين ثابت كما هو. ومهما تكررت الحوالة فذمة المدين لا تزداد انشغالاً، بل باقية على حالها. فلا يصح قياس معاملة هدفها الربح على أخرى لا يراد بها الربح، كما لا تقاس معاملة يزداد فيها الدَّين في ذمة المدين على أخرى يبقى فيها ثابتاً، بل مآله في الحقيقة إلى السقوط وإبراء ذمة المدين نهائياً.

[٧] وقوله «فهذا من باب بيع الساقط بالواجب فيجوز كما يجوز بيع الساقط بالساقط في باب المقاصة» غريبٌ منه رحمه الله، فإن المقاصة إبراء للذمة، وهذا شغلٌ لها، فأين هذا من ذاك؟

والحاصل: أن جواز فسخ الدَّين بالدَّين يناقض أصول التشريع في المعاملات، كما يناقض الأصول التي قررها الإمام ابن القيم وشيخه ابن تيمية، رحمة الله عليهما. بالإضافة إلى تصريح شيخ الإسلام ابن تيمية بمنع هذه الصيغة، وتعقب عدد من أهل العلم لابن القيم رحمه الله في إجازته لها. فهي في معنى الكالئ بالكالئ، وتشترك معه في العلل التي يتضمنها، فالنهي يتناولها بعموم المعنى. كما أن الإجماع منعقد على منعها. فثبت بذلك منعها بالنص والإجماع، والعلم عند الله تعالى.

ملحق (٢)

أقسام بيع الدين

تنوعت مناهج الفقهاء في تقسيم صور بيع الدين: بحسب الحلول أو التأجيل، وبحسب المشتري: هل هو المدين أو غير المدين، إلخ. وهذه التقسيمات يمكن أن تتفرع إلى صور كثيرة جداً يعسر حصرها وتتشعب تفصيلاتها. بينما نحا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى تقسيم صور بيع الدين باعتبار وجوب الدين وسقوطه، كما سبق في الملحق (١).

وتقسيم بيع الدين وسيلة للتعرف على أحكام صوره المختلفة. وإذا كان التقسيم وسيلة، فمعيار التقسيم المناسب هو الهدف المتحقق من التقسيم. والتقسيم المناسب ينبغي أن يستوفي جانبين مهمين:

[١] أن يكون مبنى التقسيم هو الخصائص المؤثرة مباشرة في الحكم. أما الخصائص غير المؤثرة، أو التي تؤثر في صور نادرة عند بعض المذاهب، فلا تكون هي عمدة التقسيم، بل تدرج في مكانها المناسب لها.

[٢] أن تكون المستويات العليا من التقسيم بعيدة عن الاستثناءات، ثم مع النزول للمستويات الدنيا ترد الاستثناءات بحسب مناسبتها.

وسنرى أن التقسيم الذي ذكره شيخ الإسلام يستوفي هذين الجانبين، ويصلح من ثم أن يكون هو الأساس لتقسيم بيع الدين. وعماد هذا التقسيم هو كون الدين واجباً، أي ثابتاً في الذمة، أو ساقطاً، أي تبرأ منه الذمة. سنعرض التقسيم فيما يلي، ثم ما الذي يمتاز به مقارنة بالتقسيمات الأخرى.

تقسيم بيع الدين بناء على رأي شيخ الإسلام

[١] الدين يباع إما بدين أو بعين. والمراد بالعين ما كان متعيّناً، سواء كان ثمناً أو سلعة أو منفعة. هذا القسم لم يصرح به شيخ الإسلام فيما نعلم، لكنه ضروري لاكتمال التقسيم، ويتفق مع آراء شيخ الإسلام الأخرى، كما سنرى.

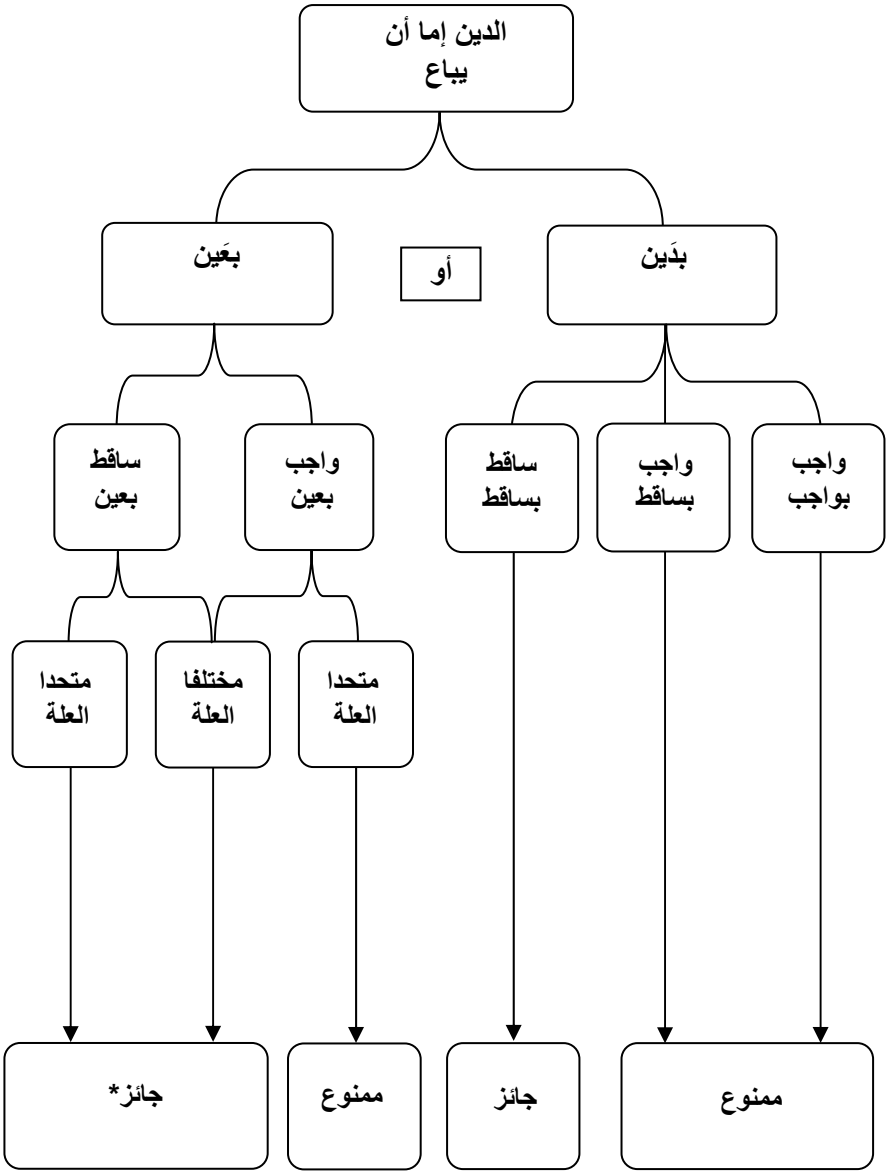
[٢] فإن كان بدين، فلا يخلو: إما أن يكون واجباً بواجب، أو واجباً بساقط (ولا فرق بينه وبين الساقط بالواجب)، أو ساقطاً بساقط، سواء اتحد جنس الدينين في هذه الأقسام كلها أو لا. القسمان الأوّلان ممنوعان لما سبق في الملحق (١). ولا تدخل الحوالة في الواجب بالساقط لأنها ليست بيعاً ابتداء. أما القسم الثالث، وهو الساقط بالساقط، فهو جائز، ويدخل فيه المصارفة في الذمة.

[٣] وإن كان ديناً بعين، فلا يخلو: إما أن يكون واجباً بعين أو ساقطاً بعين. فالساقط بعين إذا كانا متحدَي العلة الربوية جائز بشرط عدم ربح الدائن، كما هو الحال في «ضع وتعجل»، وكما في وفاء الدين بعملة مغايرة بسعر يومه الوارد في حديث ابن عمر ﷺ. أما إذا كان الدين والعين مختلفي العلة، كما في بيع دين السلم ممن هو عليه قبل قبضه، فيجوز بشرط عدم ربح ما لم يضمن، كما سيأتي[1].

[٤] وأما الواجب بعين، فلا يخلو: إما أن يكون الدين والعين متحدَي العلة أو لا. فالأول ممنوع لاختلال شرط التقابض. والثاني جائز على الأرجح إذا خلا عن ربح ما لم يضمن، كما سيأتي. (انظر الشكل).

---

(١) إذا انتفى ربح ما لم يضمن فيجوز البيع مطلقاً بشرط قدرة المدين على وفاء المسلم فيه، لقول ابن عباس ﷺ: «إذا أسلمت في شيء فجاء الأجل **ولم تجد الذي أسلمتَ فيه**، فخذ عوضاً بأنقص منه ولا تربح مرتين»، سبق تخريجه (ص٧١).



* بشرط عدم ربح ما لم يُضمن

تتبع الأقسام

تعددت المناهج في تقسيم بيع الدين حسب المحاور المتعددة التي سبقت الإشارة إليها. أحد هذه المناهج هو تقسيم الدين بحسب الحلول والتأجيل، وكونه للمدين أو لغير المدين، وكونه نقدياً أو سلعياً. سنقارن فيما يلي بين هذا التقسيم (سيشار إليه بالتقسيم متعدد المحاور)، وبين تقسيم شيخ الإسلام القائم على اعتبار وجوب الدين وسقوطه، ليتضح مدى الفائدة التي يحققها الأخير من حيث اختصار الأقسام وسهولة الوصول للحكم.

	تقسيم متعدد المحاور	تقسيم ابن تيمية	الحكم
١	بيع الدين الحال النقدي للمدين بنقد حاضر	ساقط بعين	جائز
٢	بيع الدين الحال النقدي للمدين بعين حاضرة	ساقط بعين	جائز
٣	بيع الدين الحال النقدي للمدين بنقد مؤجل	ساقط بواجب	ممنوع
٤	بيع الدين الحال النقدي للمدين بعين موصوفة مؤجلة	ساقط بواجب	ممنوع
٥	بيع الدين الحال غير النقدي للمدين بنقد حاضر	ساقط بعين	جائز
٦	بيع الدين الحال غير النقدي للمدين بعين حاضرة	ساقط بعين	جائز

	تقسيم متعدد المحاور	تقسيم ابن تيمية	الحكم
٧	بيع الدين الحال غير النقدي للمدين بنقد مؤجل	ساقط بواجب	ممنوع
٨	بيع الدين الحال غير النقدي للمدين بعين موصوفة مؤجلة	ساقط بواجب	ممنوع
٩	بيع الدين المؤجل النقدي للمدين بنقد حاضر	ساقط بعين	جائز
١٠	بيع الدين المؤجل النقدي للمدين بعين حاضرة	ساقط بعين	جائز
١١	بيع الدين المؤجل النقدي للمدين بنقد مؤجل	ساقط بواجب	ممنوع
١٢	بيع الدين المؤجل النقدي للمدين بعين موصوفة مؤجلة	ساقط بواجب	ممنوع
١٣	بيع الدين المؤجل غير النقدي للمدين بنقد حال	ساقط بعين	جائز
١٤	بيع الدين المؤجل غير النقدي للمدين بعين حاضرة	ساقط بعين	جائز
١٥	بيع الدين المؤجل غير النقدي للمدين بنقد مؤجل	ساقط بواجب	ممنوع
١٦	بيع الدين المؤجل غير النقدي للمدين بعين موصوفة مؤجلة	ساقط بواجب	ممنوع

	تقسيم متعدد المحاور	تقسيم ابن تيمية	الحكم
١٧	بيع الدين الحال النقدي لغير المدين بنقد حاضر	واجب بعين مع اتحاد العلة الربوية	ممنوع
١٨	بيع الدين الحال النقدي لغير المدين بعين حاضرة	واجب بعين مع اختلاف العلة	جائز على الأرجح
١٩	بيع الدين الحال النقدي لغير المدين بنقد مؤجل	واجب بواجب	ممنوع
٢٠	بيع الدين الحال النقدي لغير المدين بعين موصوفة مؤجلة	واجب بواجب	ممنوع
٢١	بيع الدين الحال غير النقدي لغير المدين بنقد حاضر	واجب بعين مع اختلاف العلة	جائز على الأرجح
٢٢	بيع الدين الحال غير النقدي لغير المدين بعين حاضرة	واجب بعين	جائز مع اختلاف العلة
٢٣	بيع الدين الحال غير النقدي لغير المدين بنقد مؤجل	واجب بواجب	ممنوع
٢٤	بيع الدين الحال غير النقدي لغير المدين بعين موصوفة مؤجلة	واجب بواجب	ممنوع
٢٥	بيع الدين المؤجل النقدي لغير المدين بنقد حاضر	واجب بعين مع اتحاد العلة	ممنوع
٢٦	بيع الدين المؤجل النقدي لغير المدين بعين حاضرة	واجب بعين مع اختلاف العلة	جائز على الأرجح

	تقسيم متعدد المحاور	تقسيم ابن تيمية	الحكم
٢٧	بيع الدين المؤجل النقدي لغير المدين بنقد مؤجل	واجب بواجب	ممنوع
٢٨	بيع الدين المؤجل النقدي لغير المدين بعين موصوفة مؤجلة	واجب بواجب	ممنوع
٢٩	بيع الدين المؤجل غير النقدي لغير المدين بنقد حاضر	واجب بعين مع اختلاف العلة	جائز
٣٠	بيع الدين المؤجل غير النقدي لغير المدين بعين حاضرة	واجب بعين	جائز مع اختلاف العلة
٣١	بيع الدين المؤجل غير النقدي لغير المدين بنقد مؤجل	واجب بواجب	ممنوع
٣٢	بيع الدين المؤجل غير النقدي لغير المدين بعين موصوفة مؤجلة	واجب بواجب	ممنوع

ويلاحظ أن بيع الدين الحال في الأقسام (١-٨) اعتبر بيع واجب إذا لم تبرأ منه ذمة المدين، لأن الدين ثابت في الذمة سواء كان حالاً أو مؤجلاً.

ويلاحظ أيضاً أن جواز بيع الدين الواجب بالعين مع اختلاف العلة (وهي الأقسام ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٦، ٢٩، ٣٠) مقيد بانتفاء ربح ما لم يضمن، كما في بيع دين السلم قبل قبضه على غير المدين. فإذا كان رأسمال السلم نقوداً، وباع رب السلم دين السلم على غير المدين بنقد حاضر، وجب ألا يكون ثمن

البيع أكبر من رأسمال السلم، لئلا يربح رب السلم من البيع دون أن يكون ضامناً للمبيع، وهو منهي عنه بنص حديث النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا القول هو أعدل الأقوال في المسألة، وهو ترجيح شيخ الإسلام رحمه الله. فإن باع بعملة مغايرة لعملة الشراء لزم أن يكون بسعر الصرف وقت البيع لئلا يقع في ربح ما لم يضمن، أخذاً بعموم حديث ابن عمر رضي الله عنهما (انظر الفتاوى ٢٩/٥٠٣-٥١٨). وهكذا القول في جميع الأصناف الستة الربوية، فإذا اشترى سلعة موصوفة بقمح مثلاً، ثم باعها بقمح أيضاً، وجب أن يستوي مقدار القمح الثاني والأول. فإن باع بتمر أو شعير لزم أن يكون بسعر يومه. وإلا جاز بما يتراضيان عليه.

فالربح يُعلم ويظهر من خلال التماثل، فإن تعذر ذلك رجع إلى ثمن المثل. فإذا تماثل ثمن الشراء وثمن البيع، وكانا من أحد الأصناف الربوية، حرمت الزيادة إذا لم يَضمن البائع المبيع. وسر ذلك أنه بانتفاء الضمان، تكون محصلة الصفقتين هي دراهم مقابل أكثر منها، فيكون ربا من حيث الحقيقة. فإن كان الثَمَنان مختلفي العلة، فالمحصلة هي دراهم مقابل سلعة، فيجوز كما لو اشتراها ابتداء. فإن اختلفا لكن اشتركا في العلة الربوية، لزم أن يكون بسعر يومه لئلا تكون معاوضة يراد بها الربح، فيختل فيها شرط التقابض.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا القيد ينطبق أيضاً على من اشترى سلعة باستصناع أو توريد وأراد بيعها، بالرغم من انتفاء المديونية فيها. وذلك أنه إذا اشتُرط انتفاء الربح في بيع الدين بالعين، مع كون الدين مضموناً في الذمة، فمن باب أولى اشتراطه فيما لم يكن مضموناً في الذمة، كما هو التزام الصانع والمورد.

فالمخاطرة في هذا الالتزام أكبر من مخاطر الدين المضمون في الذمة، فهو أولى بالتقييد.

ولا يتسع المقام لمناقشة كل قسم من أقسام بيع الدين، فهذا يتطلب بحثاً مستقلاً، وإنما المقصود الإشارة لمنهج التقسيم ومبادئه العامة.

مقارنة بين التقسيمين

من المفيد المقارنة بين تقسيم شيخ الإسلام وبين التقسيم متعدد المحاور لمعرفة جوانب القوة والضعف فيهما.

[١] اعتبار الحلول والتأجيل محوراً للتقسيم غير مناسب، لأن الفرق بين الدين الحال والمؤجل يتعلق بحق الدائن بالمطالبة، لكنه لا يتعلق بما ثبت في الذمة. فالدين ثابت في ذمة المدين سواء كان حالاً أو مؤجلاً. والحكم بالجواز أو المنع يتعلق ببيع الدين وليس المطالبة به، فاعتبار الحلول لا علاقة له بالحكم.

وهذا بخلاف التقسيم بناء على الوجوب والسقوط. فالشرع يتشوف لإبراء الذمة، وهذا لا يكون إلا بسقوط الدين. والصور التي جاز فيها بيع الدين الحال إنما جاز لسقوطه لا لمجرد حلوله، بدليل حلوله في صور أخرى وعدم جواز بيعه إذا لم يتضمن سقوطه. فالمصارفة في الذمة و«ضع وتعجل» ووفاء الدين بعملة مغايرة جازت لوجود الإبراء المقصود للشرع، لا لمجرد الحلول.

[٢] كما أن التقسيم بناء على الوجوب والسقوط يختصر تلقائياً التفريق بين بيع الدين على المدين وغير المدين. فالسقوط لا بد فيه من كون الدين مبيعاً على المدين. أما الوجوب فيشمل المدين وغيره. والعبرة في الحكم ليست كون أحد

الطرفين هو المدين، وإنما وجوب الدين أو سقوطه، فإذا علق التقسيم على الوجوب والسقوط أمكن الاستغناء عن اعتبار المدين وغير المدين. وليس الهدف من التقسيم هو تكثير الأقسام، وإنما الوصول للحكم بوضوح ويسر وسهولة.

[٣] وإذا نظرنا إلى اعتبار الدين نقدياً أو سلعياً، فالأصل أنه لا فرق بين الدين السلعي والدين النقدي، وإنما العبرة في ثبوت العلة الربوية في البدلين وانتفائها، لأنه يؤثر مباشرة في الحكم.

[٤] تقسيم شيخ الإسلام يراعي السقوط والإبراء من جهة، كما يراعي التعيين والقبض من جهة أخرى. فالسقوط مقصود شرعاً كما سبق، كما أن القبض والتعيين يحقق الانتفاع وهو مقصود أيضاً. فالتقسيم مناسب للتعليل. أما التقسيم متعدد المحاور، فالعلاقة بين التقسيم والتعليل غامضة وغير مطردة.

ومن هنا نرى استيفاء تقسيم شيخ الإسلام لما سبق من خصائص التقسيم الملائم. فهو مبني على الخصائص المؤثرة مباشرة في الحكم دون ما عداها. كما أن المستويات العليا منه تندر فيها الاستثناءات. فبيع الدين بالدين ممنوع إلا إذا تساقطا. فلا يوجد في هذا القسم برمته سوى استثناء واحد. فهذا التقسيم يختصر الكثير من الأقسام والصور الفرعية، كما يمكّن من استنتاج الحكم بسهولة ويسر، مع مراعاة مقاصد التشريع وقواعده الكلية. والله تعالى أعلم.

المصادر

المراجع العربية

الأبحاث:

آل حفيظ، راشد (١٤٢٣هـ)، «بيع الدين بالدين: أقسامه وشروطه»، **مجلة العدل**، ع١٦، س٤، ص١-٢٢.

آليه، موريس (١٩٩١م) «من الانهيار إلى الازدهار»، ترجمة رفيق يونس المصري، **مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي**، م١، ع١، ص ٦٣-٧٢.

الكتب:

الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي وابنه عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، محمد عبد الحي اللكنوي، بتعليقات عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

إحكام الفصول في أحكام الأصول، سليمان بن خلف الباجي، ت عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م

أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، مصورة عن طبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ.

أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي، جمع أحمد بن الحسين البيهقي، تعليق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

أحكام القرآن، محمد بن عبدالله بن العربي، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م

الأحكام الوسطى، عبد الحق بن عبد الله الإشبيلي، ت حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم، ت أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

اختلاف الفقهاء، محمد بن جرير الطبري، ت فريدرك كِرن، دار الكتب العلمية، د.ت.

اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية، للحافظ ابن عبد الهادي والبرهان ابن القيم ولدى مترجميه، ت سامي جاد الله، إشراف بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ١٤٢٤هـ.

أدب القاضي، علي بن محمد الماوردي، ت محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت شعبان إسماعيل، دار الكتبي، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

الاستذكار الجامع لمذهب فقهاء الأمصار، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر ، ت عبدالمعطي قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة ومطلبعة البابي الحلبي بمصر، ١٣٧٨هـ، ١٩٥٩م.

أصول السرخسي، محمد بن أبي سهل السرخسي، ت أبي الوفا الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية، تصوير دار المعرفة، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٩م.

أصول الفقه الإسلامي، الجزء الأول: المقدمة التعريفية، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

إعلاء السنن، ظفر أحمد العثماني التهانوي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، د.ت.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، عناية طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت.

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت ناصر العقل، ١٤٠٤هـ.

الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ت محمد زهدي النجار، دار المعرفة، د. ت.

أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك، محمد زكريا الكاندهلوي، دار الفكر، ١٩٨٩م.

البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن رشد الحفيد، ت محمد صبحي حلاق، دار ابن تيمية، ١٤١٥هـ.

البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت عبد العظيم الديب، دار الأنصار، ١٤٠٠هـ.

البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر الزركشي، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، د.ت.

بيان الدليل في بطلان التحليل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

البيع المؤجل، عبد الستار أبو غدة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية، محمد بن سليمان الأشقر، دار النفائس ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت نظر الفريابي، مكتبة الكوثر، ١٤١٥هـ.

التدليس في الحديث، مسفر بن غرم الله الدميني، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد الذهبي، ت عبد الرحمن المعلمي، دار إحياء التراث، د.ت.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض بن موسى اليحصبي، ت أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.

تشنيف المسامع بجمع الجوامع، محمد بن بهادر الزركشي، ت عبد الله ربيع وسيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

التعليقات الرضية على الروضة الندية، ناصر الدين الألباني، ت علي بن حسن الحلبي، دار ابن عفان، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

تفسير ابن كثير، إسماعيل بن كثير القرشي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

تفسير آيات أشكلت، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت عبد العزيز الخليفة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

تفسير غريب الموطأ، عبد الملك بن حبيب الأندلسي، ت عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ت عبد الرحمن عثمان، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عناية عبد الله هاشم يماني المدني، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.

التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت عبد الله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكلوذاني، ت مفيد أبو عمشة ومحمد إبراهيم، مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.

تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية النظامية في الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٥هـ.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين يوسف المزّي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م

تهذيب سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي ابن قيم الجوزية، مطبوع بحاشية مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م

توجيه القاري إلى القواعد والفوائد في فتح الباري، حافظ ثناء الله الزاهدي، نشر حافظ عبد الغفور، مكتبة إحياء السنة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري، عناية عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

توضيح الأحكام من بلوغ المرام، عبد الله عبد الرحمن البسام، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ت محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.

جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، المبارك بن محمد بن الأثير، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م

جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة البابي الحلبي، ط٣، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م

الجامع في أصول الربا، رفيق يونس المصري، ط١، دار القلم، ١٤١١هـ، ١٩٩١م

الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي.

جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، محمد بن أحمد الأسيوطي، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م.

حاشية البناني على شرح جمع الجوامع، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

الحاوي الكبير، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م

حجة الله البالغة، شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، ت عثمان ضميرية، مكتبة الكوثر، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي، محمود أبو السعود، الاتحاد الإسلامي العالمي، ١٤٠٨هـ.

درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

دراسات في أصول المداينات، نزيه حماد، دار الفاروق، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م

الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، ت محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

الربا والمعاملات المصرفية، عمر بن عبد العزيز المترك، عناية بكر بن عبدالله أبو زيد، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ.

الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، د.ت.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي، البغدادي، إدارة الطباعة المنيرية

روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت شعب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ت محمد صبحي حلاق، دار ابن الجوزي، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، عناية عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة، ١٣٨٦هـ،١٩٦٦م.

السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، د.ت.

سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

شرح السنة، الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، ط١، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م

شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م

شرح اللمع، إبراهيم بن علي الشيرازي، ت عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث، عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار العاصمة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

الصارم المسلول على شاتم الرسول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت محمد الحلواني ومحمد شودري، رمادي للنشر، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

صحيح الجامع الصغير، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت محمد فؤاد عبدالباقي، إدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بشرح يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت.

الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو العقيلي، ت عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله الإشبيلي، دار الكتب العلمية، د.ت.

العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين الفراء، ت أحمد بن علي المباركي، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٠م.

العدة، حاشية على إحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، عناية محب الدين الخطيب وعلي بن محمد الهندي، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

عقد القرض في الشريعة الإسلامية، نزيه حماد، دار القلم، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

عقد الوديعة، نزيه حماد، دار القلم، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

الغرر وأثره في العقود، الصديق الضرير، دار الجيل، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم)، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت عبد العظيم الديب، ١٤٠١هـ.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، د. ت.

فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر، ترتيب محمد بن عبد الرحمن المغراوي، مجموعة التحف النفائس الدولية ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦م.

فتح القدير، محمد بن عبد الواحد بن الهمام، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة، د.ت.

الفقيه والمتفقه، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت عادل العزازي، دار ابن الجوزي، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، مطبوع بحاشية المستصفى، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ.

القبس شرح موطأ مالك بن أنس، محمد بن عبدالله بن العربي، ت محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.

قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد السمعاني، ت عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، دارالكتب العلمية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

قواعد التفسير: جمعاً ودراسة، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة المعارف، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

قواعد في علوم الحديث، ظفر أحمد التهانوي، ت عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد بن أحمد الذهبي، بحاشية إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي، عناية محمد عوامة وأحمد الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، د.ت.

الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي الجرجاني، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة، أحمد علي السالوس، مكتبة الفلاح، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمن محمود، دارالكتب الحديثة بالقاهرة، د.ت.

لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر، نشر مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، تصوير مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م.

المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي، ت محمد راضي الحنفي، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحرير الحافظين العراقي، وابن حجر، ١٩٦٧م.

المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، تكملة علي بن عبد الكافي السبكي، نشر زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، د.ت.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية.

مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، اختصار محمد بن الموصلي، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

مختصر الفتاوى المصرية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ترتيب بدر الدين البعلي، إشراف عبد المجيد سليم، دار الجيل، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م

المدخل إلى شرح السنة، علي بن عمر بادحدح، دار الأندلس الخضراء، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

المدونة، مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون عن ابن القاسم، مطبعة السعادة، ١٣٢٣هـ

المرابحة: أصولها وأحكامها وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، أحمد علي عبد الله، الدار السودانية للكتب، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

مراتب الإجماع، علي بن أحمد بن حزم، دار الكتب العلمية، د.ت.

المستصفى من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، ت محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

المسودة، آل تيمية، جمع أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، د.ت.

مصابيح السنة، الحسين بن مسعود الفراء البغوي، دار المعرفة، ١٩٨٧م.

المصرفية الإسلامية: الأزمة والمخرج، يوسف كمال محمد، دار النشر للجامعات المصرية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

المصنف (الكتاب المصنف)، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، عناية كمال يوسف الحوت، دار التاج، بيروت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م

المصنف، عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي

المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، ت محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م.

معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين البيهقي، ت عبد المعطي قلعجي، دار الوعي، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩١ م.

المغني في الضعفاء، محمد بن أحمد الذهبي، ت نور الدين عتر، د.ت.

المغني، موفق الدين محمد بن عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق عبدالله التركي وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، محمد بن أحمد التلمساني، ت محمد علي فركوس، مؤسسة الريان، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ت محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

المقدمات الممهدات، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد عراب، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م

المقدمة في الأصول، علي بن عمر بن القصار، ت محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م.

المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ

منح الجليل شرح على مختصر خليل، محمد علَيش، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م

منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، ت علي البجاوي، دار المعرفة، د.ت.

نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار المأمون بالقاهرة، ١٣٥٧هـ.

نظرية العقد، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار المعرفة، د.ت.

نفائس الأصول في شرح المحصول، أحمد بن إدريس القرافي، ت عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

النكت على كتاب ابن الصلاح، أحمد بن علي بن حجر، ت ربيع عمير، دار الراية، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

نهاية السول في شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، مع حاشية محمد بخيت المطيعي، المطبعة السلفية، تصوير عالم الكتب، ١٩٨٢م.

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.

المراجع الأجنبية

Bernstein, P. (1996) *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*, John Wiley & Sons.

Horngren, C. and G. Sundem (1990) *Introduction to Financial Accounting*, Prentice Hall.

Kagel, J. and A. Roth, eds. (1995) *Handbook of Experimental Economics*, Princeton University Press.

Logue, D. and J. Seward, eds. (1998) *Handbook of Modern Finance*, WG&L/RIA Group.

Newman, P., M. Milgate, and J. Eatwell, eds. (1994) *New Palgrave Dictionary of Money and Finance*, Mcmillan Press.

الفصل الثالث

وقفـــــــات
في قـضية التـأميـن

مقدمة

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

فبالرغم من كثرة ما كتب عن التأمين، إلا أن الفرق بين التأمين التجاري والتعاوني قد التبس على كثيرين، إلى درجة التسوية بينهما ونفي الفارق المؤثر. وقد أدى ذلك إلى موقفين متناقضين. فمن جهة يرى البعض أنه إذا كان التأمين التعاوني جائزاً، ولا فرق بينه وبين التجاري، فالتجاري إذن جائز. وذهب البعض إلى العكس: فإذا كان التأمين التجاري محرماً، ولا فرق بينه وبين التعاوني، فالجميع إذن ممنوع. «وكلا طرفي قصد الأمور ذميم» كما قال الشاعر. ولذلك عُنيت هذه الورقة بإبراز الفروق الفقهية والاقتصادية، بين التأمين التجاري والتعاوني، مع تأكيد النتيجة التي قررها جماهير الفقهاء المعاصرين، من حرمة الأول ومشروعية الثاني. وتحدد الورقة عدداً من الضوابط للتأمين التعاوني تنأى به عن مفاسد التأمين التجاري. والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

عقد التأمين بين القديم والحديث

يظن كثير من الباحثين أن عقد التأمين التجاري الذي ساد في العصر الحاضر هو من العقود المستحدثة التي لم يعرفها الفقهاء الأقدمون؛ ولذلك لم يتعرضوا لحكمها. وكان هذا الظن واحداً من جملة أسباب الخلاف الذي نشأ بين الفقهاء المعاصرين حول حكم عقد التأمين.

ولكي تتضح الصورة، فإن عقد التأمين التجاري يقوم على اتفاق بين المستأمن (حامل الوثيقة) وبين المـُؤَمِّن (شركة التأمين)، يتعهد بموجبه المؤمن

على أن يعوض المستأمن عما يصيب الشيء المؤمَن عليه (السيارة مثلاً)، خلال مدة محددة، وذلك في مقابل مبلغ يدفعه المستأمن.

وهذه الصورة بعينها نص عليها فقهاء المالكية في سياق الحديث عن السلم في السلعة المعينة. فقد قال الإمام أشهب بن عبد العزيز، وهو أحد كبار فقهاء المالكية الذي عاشوا في القرن الثاني الهجري: «ألا ترى أنه لا يصلح أن يقول الرجل للرجل: اضمن لي هذه السلعة إلى أجل ولك كذا؛ لأنه أعطاه ماله فيما لا يجوز لأحد أن يبتاعه، وأنه غَرر وقمار. ولو علم الضامن أن السلعة تموت أو تفوت (أي تهلك وتتلف) لم يرض أن يضمنها بضعف ما أعطاه. ولو علم المضمون له أنها تسلم له لم يرض أن يضمنها إياه بأقل مما ضمنه إياها به أضعافاً، بل لم يرض بدرهم. ألا ترى أنها إن سَلِمت أخذ الضامن من مال المضمون مالاً باطلاً بغير شيء أخرجه. وإن عطبت غَرِم له قيمتها من غير مال ملكه»[1].

ولذلك صرح الفقهاء بأنه لا يجوز أن يكون للضمان ثمن، بل قد انعقد إجماعهم على ذلك، كما نقله الفقيه المالكي ابن رشد الجد[2].

---

(١) المدونة (٤/٢٨). ولما عرضت هذا النص على أستاذنا العلامة مصطفى الزرقا رحمه الله، تعجب منه، وحرص على توثيق المصدر أملاً في إدراجه ضمن كتابه عن التأمين في طبعة لاحقة، مع كونه يرى جواز التأمين التجاري. وهذا من إنصافه، رحمه الله وأسكنه فسيح جناته. وقد ورد في البيان والتحصيل (١١/٢٨٩-٢٩١) صورة أخرى للتأمين التجاري، وانظر: التأمين التجاري والبديل الإسلامي، غريب الجمال، (ص ٢٢٤).

(٢) البيان والتحصيل (٧/٢٢٧). وهذا الإجماع يختلف عن الإجماع على منع العوض على الكفالة، وهو ضمان الأشخاص. فهذا الأخير معلل بالربا، وما نحن بصدده ضمان الأعيان، وهو معلل بالغرر. والإجماع هنا هو نفسه الإجماع على منع تأجيل الأعيان، كما سيأتي (ص٢٨٤).

فهذه الصورة التي نص عليها أشهب رحمه الله مطابقة لصورة عقد التأمين التجاري. فالمستأمن هو الرجل الأول الذي طلب الضمان، والمؤمن هو الرجل الثاني الذي ضمن. والمؤمن عليه هو السلعة المشار إليها. والضمان المذكور هو التعهد والالتزام بالتعويض حال التلف أو الهلاك، الذي أشار إليه أشهب بقوله: «أن السلعة تموت أو تفوت». وقسط التأمين هو المبلغ الذي أشار إليه بقوله: «ولك كذا». ومدة التأمين هي الأجل الذي ذكره: «إلى أجل».

وقد بين أشهب أن هذه الصورة غرر وقمار، وذلك أن السلعة إما أن تهلك أو لا تهلك، فإن هلكت ربح المستأمن، وإن لم تهلك ربح المؤمن أو الضامن. فهو إذن معاوضة على الخطر. فإذا وجدت معاوضة من هذا النوع فهي استغلال من أحد الطرفين للآخر؛ إذ ما يربحه أحدهما هو ما يخسره الآخر بالضرورة.

والحكم بأن عقد التأمين التجاري عقد غرر هو موقف غالبية الفقهاء المعاصرين، حيث أفتى مجمع الفقه الإسلامي وهيئة كبار العلماء بتحريمه. ووصول الفقهاء المعاصرين إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها الفقهاء الأقدمون، بالرغم مما يبدو من عدم وقوفهم عليها، دليل على متانة الفقه الإسلامي وسلامة قواعده، وأن من سار عليها فهو حريّ أن يصل إلى الحقيقة ولو لم يطلع على قول من سبقه.

حقيقة الغرر

وحقيقة الغرر أنه معاوضة احتمالية نتيجتها ربح أحد الطرفين وخسارة الآخر. وهو ما يسميه الاقتصاديون: معاوضة صفرية (zero-sum game). فبيع العبد الآبق والبعير الشارد ونحوها معاوضات صفرية؛ لأنه إن وُجد البعير سالماً ربح المشتري الذي اشتراه بثمن بخس، وخسر البائع الفرق بين ما باعه به

وبين قيمته الفعلية. وإن لم يجده المشتري خسر المشترى الثمن وربحه البائع. والمعاوضة الصفرية هي حقيقة «أكل المال بالباطل» ؛ لأن خسارة أحد الطرفين سببها ربح الآخر، فالرابح قد أكل مال صاحبه مما أدى إلى خسارته. وتتضح ما إذا كانت المعاوضة صفرية أو لا بتقدير انتفاء الجهالة من المعاملة، ثم النظر في مدى رضى الطرفين بإبرام العقد، كما أوضحه أشهب رحمه الله. فلو كان يعلم الطرفان مسبقاً ما هي النتيجة لامتنع أحدهما ولا بد من الدخول في العقد، فدل على أنه يخسر ما يربحه الآخر.

والمعاوضة الصفرية الاحتمالية هي حقيقة القمار ؛ لأنه معاوضة تؤدي إلى ربح أحد الطرفين وخسارة الآخر ولا بد. ولا يهم ما هي نية المتقامرين، هل هي اللهو أو هي الجد، فإنا نعلم أن الميسر الذي حرمه القرآن كان لمصلحة الفقراء، وليس للمتياسرين منه شيء، ومع ذلك حرمه الله تعالى نصاً ؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة. فحقيقة القمار هي الربح على حساب الطرف الآخر، وهذا مناط التحريم.

وعقد التأمين التجاري هو من هذا النوع. فالمستأمن إذا دفع القسط ولم يقع الخطر، كان القسط مكسباً للشركة وخسارة للمستامن. وإن وقع الخطر وعوضت الشركة المستأمن (بأضعاف القسط الذي دفعه) كان المستأمن قد كسب التعويض (لأنه لو لم يؤمن لكان قد خسر الشيء المؤمن عليه بهلاكه)، وتخسر الشركة الفرق بين قسط التأمين والتعويض.

وبهذا يتبين الفرق بين عقد التأمين والعقود الأخرى التي تتضمن جهالة لكنها لا تعد غرراً. فعقد الجعالة مثلاً فيه جهالة بمقدار العمل المجعول عليه، ومدته،

وقد توجد جهالة في الجعل نفسه إذا كان منسوباً إلى نتيجة العمل، وذلك كأن يقول الجاعل: من وجد بعيري الشارد فله ربع ثمنه. لكن هذا العقد لا يمثل معاوضة صفرية؛ لأنه يتضمن إمكانية ربح كلا الطرفين إذا وجد البعير. فإذا نجح العامل في العثور على البعير الشارد كان كلا الطرفين رابحاً: العامل بحصوله على ربع الثمن، والجاعل بحصوله على بعيره. ولهذا السبب أجاز جمهور الفقهاء الجعالة؛ لأنه يمكن أن ينتفع منها كلا الطرفين.

والأحناف الذين منعوا منها، نظروا إلى احتمال إخفاق العامل في إنجاز المطلوب، فيكون خسارة على العامل دون مقابل، وقد يتضمن أيضاً مكسباً للجاعل، مثل ما إذا قال الجاعل: إن حفرت لي بئر ماء فلك كذا. فحفر ٣٠ متراً ولم يجد شيئاً، فأيس العامل وانصرف. فيكون الجاعل قد انتفع بهذا الحفر، بحيث يمكنه مواصلة الحفر والوصول إلى الماء إن وجد. ولذلك منع المالكية انتفاع الجاعل إذا لم يحقق العاملُ المطلوبَ، تجنباً للنتيجة الصفرية. لكن أجاز ذلك الشافعية والحنابلة[1]. وذلك أن مجرد وجود احتمال كسب أحد الطرفين وخسارة الآخر ليس كافياً في الحكم بأن المعاملة غرر. بل لا بد أن يكون هذا الاحتمال هو المقصود الأرجح من المعاملة. أما إذا كانت المعاملة تحتمل – بالإضافة إلى ذلك – أن يكسب كلا الطرفين، وكان هذا الاحتمال أقوى من احتمال ربح أحدهما وخسارة الآخر، فهي معاملة جائزة – على الأرجح – وإن تضمنت قدراً من الغرر. فالغرر هنا، وهو احتمال ربح أحد الطرفين وخسارة الآخر، مغتفر في مقابل وجود الاحتمال الأقوى المتضمن انتفاع كلا الطرفين.

---

(١) راجع: «الجعالة وأحكامها في الشريعة الإسلامية»، خالد الجميلي، «الموسوعة الفقهية»، جعالة.

الغرر اليسير والغرر الفاحش

وبهذا يتبين المراد من قول الفقهاء: «غرر يسير» و«غرر كثير» أو «غرر مغتفر» و«غرر فاحش». وحاصل ذلك أن المعاوضة إذا ترددت نتيجتها بين حالتين: نتيجة صفرية يربح فيها أحد الطرفين على حساب الآخر، ونتيجة إيجابية ينتفع فيها كلا طرفي المعاوضة، فإن العبرة في الحكم على العقد تتبع النتيجة الأرجح احتمالاً التي يقصد إليها الطرفان. فإن كانت النتيجة الإيجابية هي الأرجح، وهي مقصود الطرفين، كانت المعاملة جائزة، وكان احتمال النتيجة الصفرية من الغرر اليسير المغتفر، كما هو الحال في الجعالة، وبيع الثمر على أصوله بعد بدو صلاحه. وإن كان احتمال النتيجة الصفرية هو الأرجح، كما في بيع الثمر قبل بدو صلاحه، أو لا يمكن انتفاع كلا الطرفين أصلاً، كما في بيع البعير الشارد وصور اليانصيب المختلفة، فهذا غرر فاحش، فيكون العقد ممنوعاً.

ويتبين من ذلك أن عقد التأمين يندرج ضمن عقود الغرر الفاحش؛ لأنه لا يوجد احتمال انتفاع كلا الطرفين، بل أحدهما رابح والآخر خاسر بالضرورة[1].

حجة المجيزين للتأمين التجاري

والذين يجيزون التأمين التجاري يجيبون بثلاثة أمور:

[١] إن المقصود من عقد التأمين هو الأمان، وهو منفعة حقيقة؛ ولذلك يصح المعاوضة عليه. وهذا الأمان يمثل مكسباً للمستأمن ولو لم يقع الخطر، فهو يجبر

---

(١) لمزيد حول مفهوم الغرر والتفريق الفاحش منه واليسير، راجع بحث الكاتب: «التحوط في التمويل الإسلامي»، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ص٨١ وما بعدها.

خسارة القسط الذي دفعه. وعليه لا تكون المعاوضة صفرية من هذا الجانب؛ لأن المستأمن منتفع على كل تقدير: فإن وقع الخطر كسب التعويض، وإن لم يقع كسب الأمان والاطمئنان بإمكان التعويض. وبذلك ينتفي الغرر من جهة المستأمن.

[٢] أما شركة التأمين فإنها من خلال تأمينها لعدد كبير من المستأمنين تصبح قادرة على معرفة ما ستدفعه من تعويضات بناء على قانون الأعداد الكبيرة والقوانين الإحصائية. وبذلك ينتفي الغرر من جهة الشركة. ومجموع الأمرين نفي للغرر من الجهتين.

[٣] إن التأمين هدفه ترميم الأخطار وتفتيتها بين مجموع المستأمنين وتعاونهم على مواجهتها. وهذا الهدف تشهد له الشريعة المطهرة من خلال جملة التشريعات التي شرعتها لتحقيق المواساة والمؤازرة بين الناس، مثل نظام العاقلة، ومثل سهم الغارمين في الزكاة، وعقد الولاء، وغيرها من التشريعات. وهذا مما يجعل مصلحة التأمين مصلحة ملائمة لتصرفات الشرع، فهي إذن مشروعة.

بين المقاصد والضوابط

ولا ريب أن تعاون المسلمين فيما بينهم لترميم آثار الكوارث والمصائب وتلافي أضرارها أمر مقصود للشارع. وليس النزاع في هذه القضية، إنما في الوسيلة المتبعة لتحقيقها. فعامة الفقهاء يرون أن عقد التأمين التجاري وسيلة غير مشروعة لتحقيق هذا الهدف المشروع، والغاية لا تبرر الوسيلة. كما أن الجميع يعلم أن شركات التأمين التجاري لا تهدف إلى البر والإحسان، وإنما تهدف إلى الربح. فهذه المعاني إذن بعيدة عن عقد التأمين التجاري[١].

---

(١) انظر: «حكم الشريعة في عقود التأمين»، حسين حماد حسان، ضمن «الاقتصاد الإسلامي»، (ص٤١٦، ٤٤٠).

وهناك صور من التأمين تعد في نظر القانون وفي عرف الصناعة التأمينية من القمار[١]. فلا بد إذن من حدود وضوابط تميز بين التأمين والقمار، ولا يكفي في ذلك الأهداف والغايات العامة. وقد أغنانا الله تعالى بالشرع المطهر لمعرفة هذه الضوابط. فليس ما أجمعت عليه الأمة -المعصومة من الإجماع على الضلال- مانعاً من مصالح التأمين، بل هو السبيل الأمثل لتطهير نظام التأمين من القمار والغرر، ومن ثم تحقيق مقاصد التكافل على خير وجه.

الأمان

أما القول بأن المقصود من عقد التأمين هو الأمان، فهو يبين بعض جوانب الخلل في تصور عقد التأمين. فالأمان لا يحصل إلا بدفع الخطر أصلاً. ووجود الأمن يعني انتفاء الخوف وانتفاء الخطر. بينما شركة التأمين لا تهدف إلى حماية الشيء المؤمن عليه ولا درء المخاطر عنه، وليس هذا هو مقصود العقد. وإنما المقصود هو المعاوضة على آثار الخطر، بحيث إذا حصل الهلاك تتولى الشركة تعويض المستأمن بحسب ما اتفق عليه[٢].

والفرق بين درء الخطر ابتداءً وبين تعويض آثاره يلتبس على كثيرين. فدرء الخطر عمل، والعقد على العمل عقد أمانة. بينما العقد على تعويض آثار الخطر عقد ضمان. وعقد التأمين عقد ضمان لأنه معاوضة بين قسط التأمين وبين مبلغ التعويض، وليس للعمل مكان في هذه المعاوضة. وهذا خلاف عقود الأعمال

---

(١) «الوسيط في شرح القانون المدني»، عبد الرزاق السنهوري، (١١٢٩/٧، ١٥٢٥)؛ «التأمين في الاقتصاد الإسلامي»، نجاة الله صديقي، (ص٥٩، ٧٧).

(٢) انظر: «الغرر وأثره في العقود»، الصديق الضرير، (ص٦٥٢-٦٥٣).

التي من شأنها تقليل احتمال الخطر، كالحراسة مثلاً، فعقد الحراسة عقد أمانة، وهو يرد على عمل من شأنه أن يقلل احتمالات وقوع الخطر. أما عقد التأمين فهو معاوضة على الضمان، ولا مكان فيه للعمل. بل تنص عقود التأمين على أن يكون الخطر محل المعاوضة خارجاً عن سيطرة المستأمن.

منافاة عقد التأمين للأمان

وحقيقة الأمر أن عقد التأمين التجاري يتضمن عدة جوانب تنافي مبدأ الأمن المنشود.

أحدها: أن المعاوضة على آثار الخطر تؤثر سلباً على الحافز لدرء الخطر ابتداء. فبدلاً من أن يجتهد المستأمن في حماية الشيء المؤمن عليه خشية تعرضه للتلف، فإنه يتهاون في ذلك اعتماداً على وجود التأمين، وأحياناً كثيرة يتسبب عمداً في إتلافه رغبة في الحصول على التعويض، وهو ما يسمى بالخطر الأخلاقي (moral hazard). فإذا نقصت منفعة الشيء المؤمن عليه أو انخفضت قيمته بحيث صار مقدار التعويض أكبر من قيمته الحالية وأنفع للمستأمن، كان من مصلحة المستأمن هلاك المؤمّن عليه للحصول على التعويض. وهذا نتيجة طبيعية لكون العقد معاوضة؛ إذ مقتضى المعاوضة أن كلاً من الطرفين فيها يهدف إلى تحقيق أكبر ما يمكن من مصلحته. وهذا الخطر محل اتفاق من كافة الاقتصاديين والقانونيين، ولا يخلو من ذكره أي مصدر من المصادر التي تتعرض لموضوع التأمين. فإذا كان التأمين يزيد من مخاطر التلف والهلاك، صار التأمين من حيث الواقع يؤدي إلى نقيض الأمن المقصود[1].

---

(١) ولذا كان قياس عقد التأمين على عقد الحراسة قياساً للشيء على ضده. انظر: بحث حسين حامد حسان، (ص ٤٢٤-٤٢٥).

الثاني: أن عقد التأمين يستقطب أكثر الناس تعرضاً للمخاطرة. فإذا عَرَضت الشركة وثيقة تأمين طبية مثلاً، فسيحرص على شرائها أكثر الناس تعرضاً للأمراض والمخاطر الصحية؛ لأنهم مقابل قسط ضئيل يحصلون على تعويضات هائلة، وهذا هو بالضبط ما لا تريده شركات التأمين؛ لأنه يمثل خسارة محققة لها. وهذه المشكلة، كسابقتها، معروفة تماماً لدى الاقتصاديين، وتسمى «الانتقاء العكسي» (adverse selection). وحاصلها أن عقد التأمين يحرص عليه أبعد الناس عن «الأمن» لأنهم أحوجهم إليه، وهو ما يضر ضرراً مباشراً بمصلحة شركة التأمين، ولذلك تضع من الشروط في العقد كل ما يمكن أن يجنبها التعاقد مع هذه الفئة من الناس. فلو كان عقد التأمين يحقق الأمن، لكانت المصلحة في إبرامه مع أحوج الناس إليه لأنهم أكثرهم انتفاعاً به، كما هو شأن سائر السلع والخدمات. فلما كان ذلك مضراً بشركة التأمين، دل على مناقضة العقد للأمن المنشود.

الثالث: أن التأمين التجاري لا يزدهر إلا بالخوف. فلولا الخوف من الأخطار لما أقبل الناس على شراء وثائق التأمين. والعاقل لا يستشعر الخوف من الأخطار النادرة التي لا يتجاوز احتمال وقوعها الواحد في الآلاف[1]، فليس هناك من ثم ما يدعوه للتأمين ضد هذه الأخطار. لكن شركات التأمين، سعياً وراء الربح، تلجأ إلى إثارة الخوف من كل احتمال يمكن أن يتعرض له الإنسان لكي

---

(١) دلت الدراسات التجريبية على أن الشخص من حيث المبدأ لا يبالي بالمخاطر نادرة الحدوث، ولذلك لا يقبل أن يدفع ثمناً لتجنبها. انظر:

Plous, S. (1993) *The Psychology of Judgment and Decision Making*, McGraw-Hill, pp. 51-52.

يلجأ إلى التأمين، مهما كان هذا الاحتمال نادراً. ولذلك تعتمد في تسويق منتجاتها بدرجة كبيرة على إبراز الكوارث والمصائب والنكبات لتبعث في نفوس الناس الشعور بالخوف من الأضرار التي قد تلحق بهم إذا لم يؤمّنوا. ويكفي متابعة إعلانات شركات التأمين لملاحظة ذلك. فإذا كان الخوف هو وسيلة تسويق عقود التأمين، فكيف يقال إن هذه العقود تهدف لتحقيق الأمن؟

وهذا الجانب مع الذي قبله يبين وجهاً آخر للتناقض في التأمين التجاري. فشركة التأمين تمتنع عن التأمين على أحوج الناس للتأمين، وهم الأفراد الأكثر عرضة للخطر لأن هذا يرجح احتمال خسارتها، بينما تبحث عن الأشخاص الأقل عرضة للخطر لأن هذا يرجح احتمال ربحها. فالتأمين التجاري، لو افترض أنه فعلاً يقدم الأمن، يجعل الآمن أكثر أمناً، لكنه يجعل الخائف أكثر خوفاً. وهذا نظير الإقراض بفائدة الذي يقدم لأقل الناس حاجة للمال، ويمنع منه أشدهم حاجة له، كما هو معلوم، فيجعل الغني أكثر غنىً والفقير أكثر فقراً. وإذا كان الغني أقدر على تكاليف التأمين من الفقير، فستكون النتيجة أن الغَنيَّ يزداد أمناً والفقير يزداداً خوفاً . فالتأمين والقرض، كلاهما إذا كان يقدم على وجه الاسترباح، أدى إلى نقيض المقصود الشرعي من كل منهما.

الأساس المنطقي للشعور بالطمأنينة

قد يقال: إن الأمان ليس هو مقصود العقد، لكن المستأمن يشعر بالطمأنينة أنه سيحصل على تعويض عن التلف الذي قد يصيبه، وهذا الشعور بالطمأنينة، سواء أسميناه أماناً أم لا، مما يستحق المعاوضة، ويجبر خسارة المستأمن للقسط إذا لم يقع الخطر.

وهذا المبرر قد يكون صحيحاً إذا ثبت قدرة شركة التأمين على الوفاء بما التزمت به تجاه المستأمنين. أما إذا لم تكن قادرة على ذلك، فهذا الشعور بالاطمئنان يصبح مجرد وهم.

والأساس الذي يقوم عليه التأمين هو تعويض الأقلية من أقساط الأكثرية، فهو نظير اليانصيب؛ إذ تكون جائزة الفائز هي ما دفعه البقية من اشتراكات. ولذلك يمتنع في اليانصيب أن يفوز الجميع. وكذلك الحال في التأمين: يمتنع تعويض الجميع؛ لأن أساس التأمين قائم على تعويض القلة من البقية، وإذا أصيب الجميع فليس هناك مورد لتعويضهم.

والطرق الإحصائية لحساب القسط التأميني قائمة على أساس أن نسبة ضئيلة من الأفراد يصابون بالخطر. فإذا اشترك الجميع، ودفع كل منهم مبلغاً من المال، ثم أصيب عدد قليل من المشتركين، أمكن تعويض المصابين من مجموع الاشتراكات. وشركة التأمين تفترض أن البقية لن يصابوا بحادث خلال الفترة المعنية بناء على القوانين الإحصائية المطبقة. لكن لو أصيب معظم المستأمنين، أو نسبة كبيرة منهم، فلن تكون الشركة قادرة على تعويضهم، ولا بد لها حينئذ من البحث عن مصادر لتمويل هذه التعويضات الإضافية، وإلا واجهت الإفلاس.

والالتزام التعاقدي بالتعويض لكل مستأمن يقتضي بالضرورة أن تكون الشركة ملتزمة لكل منهم بالتعويض، لكنها تعجز عن الوفاء لهم جميعاً أو حتى لنسبة كبيرة منهم. فهذا الالتزام إذن غير صادق. وإذا كان هذا الالتزام غير صادق، فكيف يكون منشأ للاطمئنان لدى المستأمن؟

فالشركة تراهن في حقيقة الأمر أن الذين يصابون بالخطر أقل بكثير ممن لا يصابون به، ومن ثم تعوّض أولئك بأموال هؤلاء، مع أنها تعلن التزامها لكل واحد من المستأمنين بالتعويض بغض النظر عن الآخرين، وهذا تناقض واضح. إن مصدر الشعور بالطمأنينة هو التزام الشركة بتعويض المستأمن حال وقوع الخطر طالما كانت الشركة قادرة على الوفاء بهذا الالتزام. لكن إذا كنا نعلم أن هذا الالتزام غير صادق والشركة غير قادرة على الوفاء به، فليس هناك أساس منطقي أو عقلاني لهذا الشعور، فيكون وهماً أكثر منه حقيقة.

لعبة الكراسي الموسيقية

وعملية التأمين شبيهة بما يسمى «لعبة الكراسي الموسيقية». فهناك عدد من الكراسي، وعدد أكبر من اللاعبين. وطالما كانت المعزوفة مستمرة، فاللاعبون يستمرون في الدوران حول الكراسي، وليس هناك ما يدعو للقلق. لكن بمجرد أن تتوقف المعزوفة، ويهرع كل لاعب للجلوس، فلن يجد البعض ما يجلس عليه، ويجب عليه الخروج من اللعبة، لأن هذا هو أساس اللعبة: أن يكون عدد الكراسي أقل من عدد اللاعبين. وشركة التأمين تؤمّن على آلاف من الأفراد، لكنها لا تستطيع أن تعوض إلا نسبة قليلة منهم (أي أن عدد الكراسي أقل بكثير من عدد اللاعبين). وطالما لم يصب أحد بخطر، أو كانت نسبة المصابين قليلة بالنسبة للمجموع (وكانت المعزوفة مستمرة) فليس هناك ما يدعو للقلق. لكن لو توقفت المعزوفة، وأصيب معظم هؤلاء الأفراد أو أُصيب نسبة كبيرة منهم بالخطر، ستجد الشركة نفسها عاجزة عن تعويضهم.

الاحتجاج بالغالب

فإن قيل: إن العبرة بالغالب، والغالب أن المصابين بالخطر قلة، فتكون شركة التأمين قادرة على الوفاء غالباً، فيكون المستأمن مطمئناً لحصول التعويض.

فالجواب:

أولاً: إذا كانت العبرة بالغالب، فالغالب أن المستأمن لا يصاب بالخطر، ومن ثم فلا داعي للتأمين ابتداء. والعاقل لا يتعرض لخسارة متيقنة مقابل منفعة نادرة الوقوع، كما سبق. لكن إذا كان المستأمن يريد الاحتياط للحالات النادرة، فينبغي أن تكون شركة التأمين قادرة على الوفاء في الحالات النادرة كذلك. ولكن في الحالات النادرة تضعف قدرة الشركة على الوفاء. وأشد ما يكون المستأمن حاجة للتعويض، وذلك في أوقات الكوارث والمصائب العامة، فإن شركة التأمين أعجز ما تكون عن الوفاء. وهذا مما يبين بوضوح تناقض المنطق التأميني القائم على الالتزام التعاقدي. فينطبق على التأمين المثل القائل: إنه كمظلة شمسية لا تعمل إلا في الظل!

ثانياً: إذا نظرنا إلى الالتزام التعاقدي، فإن الشركة لن تكون قادرة على هذا الالتزام لغالب المستأمنين؛ لأنها إنما تقدر على تعويض القلة وليس الكثرة. وهذا يعنى أن غالبية العقود التي تبرمها الشركة غير مقدور عليها، فهي إذن باطلة. فإذا غلب على هذه العقود البطلان، كان الحكم للأغلب من هذا الوجه.

ثالثاً: إذا كان مبنى عقد التأمين فعلاً على الغالب، والغالب قدرة الشركة على الوفاء، فليكن هذا مصرحاً به في العقد، بحيث يكون التزام الشركة بالتعويض مشروطاً بقدرتها على الوفاء، فإذا عجزت الشركة عن الوفاء ولم

يكن لديها من اشتراكات المستأمنين ما يفي بالتعويض المتفق عليه فإنها لا تعوض المستأمن إلا بقدر المتاح لديها. وإذا كان احتمال العجز نادراً فلن يتضرر أي من الطرفين بهذا الشرط، وهذا هو حقيقة التأمين التعاوني، كما سيأتي. فإذا رفضت شركة التأمين إدراج هذا الشرط في العقد، علم أن العقد ليس مبنياً على الغالب، بل على مبدأ الالتزام مطلقاً. ومعلوم أن الالتزام المطلق إنما تظهر ثمرته حال العجز وليس حال القدرة، فصار مقصود العقد ليس الحالات الغالبة بل الحالات النادرة بالدرجة الأولى، والغالبة تدخل من باب أولى. فالاعتداد بالغالب لا معنى له؛ لأن منطوق العقد ينافي ذلك.

تزاحم الحقوق

وينبغي التنبيه إلى الفرق بين القدرة على الوفاء بالالتزام ابتداءً، وبين احتمال وقوع الوفاء لاحقاً. فالشريعة الإسلامية تبني أحكامها على الغالب إذا كان ذلك في الأصل ممكناً ومقدوراً. لكن إذا كان ممتنعاً ابتداءً، فلا عبرة باحتمال وقوعه بعد ذلك. فالنبي ﷺ نهى أن يبيع المرء ما لا يملك. وهذا يعني أنه لا يجوز أن يبيع زيد سيارة عمرو إذا لم يأذن له بذلك. فإذا باع زيد سيارة عمرو، فهذا البيع باطل، أو على أحسن أحواله موقوف على موافقة عمرو، حتى لو ظن زيد أنه يستطيع بعد ذلك أن يشتري السيارة من عمرو ثم يبيعها أو أن يحصل على موافقته بذلك. فالسيارة عند التعاقد ليست في ملك زيد ولا تحت تصرفه فلا يجوز له بيعها، وكون زيد يظن أنه يستطيع أن يشتري السيارة لاحقاً من عمرو شيء حادث بعد التعاقد، ومحل العقد يجب أن يكون قابلاً للحكم وقت التعاقد[1].

---

(١) انظر: «المدخل الفقهي العام»، مصطفى الزرقا، ط٢، (١/٤٢٦)؛ «نظرية العقد في الفقه الإسلامي»، محمد سلامة (ص٥٣-٥٥).

ومن هذا الباب أيضاً رهن المرهون. فقد اتفقت كلمة الفقهاء على أنه لا يجوز أن يرهن المدين (الراهن) الأصل المرهون لدائن آخر[1]. ولا علاقة بذلك فيما إذا كان المدين يغلب على ظنه الوفاء بالدين الأول دون الاحتياج للرهن أو لا، لأن عقد الرهن الثاني لم يصادف حين إنشائه محلاً قابلاً للحكم، فالعقد إذن باطل. بينما نجد البنوك الدولية اليوم ترهن الدين الواحد مرات عدة بناء على منطق الأغلب هذا.

وشركة التأمين تلتزم عند التعاقد بأن تعوض المستأمن إذا وقع الخطر. وهي تغطي هذا الالتزام بمجموع اشتراكات المستأمنين. لكن الشركة تستخدم نفس الغطاء لكل مستأمن، بالرغم من أن الغطاء لا يكفي لجميع المستأمنين، بل لا يكفي إلا لنسبة قليلة منهم. فهذا بمثابة رهن المرهون لأكثر من دائن. فالغطاء الذي تستخدمه الشركة بمثابة الرهن، والتزامها بالتعويض بمثابة الدين. فكما أنه لا يجوز رهن المرهون لأكثر من دائن إذا كان لا يفي لجميع الدائنين، فكذلك لا يجوز استخدام الغطاء التأميني لأكثر من مستأمن إذا كان لا يفي لمجموع المستأمنين، سواء بسواء.

وكما أنه لا يفيد المدين غلبة ظنه بوفاء الدين دون الاحتياج للرهن في الحكم بجواز رهن المرهون لأكثر من دائن، فكذلك لا يفيد شركة التأمين التجاري غلبة ظنها بعدم وقوع التعويض لأكثر من النسبة المقدرة في الحكم بجواز هذا

---

(١) انظر: «الرهن في الفقه الإسلامي»، مبارك الدعيلج، (ص٦١٣-٦١٤)، و«موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي»، مادة (١٧٢٦).

النوع من التعامل. والسبب أن محل التعاقد غير قابل للحكم وقت التعاقد، فالرهن والغطاء التأميني كلامها مشغول بما يفي لبعض الدائنين دون البقية، والمشغول لا يشغل كما هو مقرر في القواعد[1]، فيقع العقد مع البقية باطلاً لهذا السبب.

ومن هنا يتضح وجه الخلل في الشعور بالطمأنينة من خلال عقد التأمين التجاري. وذلك أن الغطاء الذي يدعم التزام الشركة أمام المستأمن غير مقصور عليه وحده، بل يزاحمه عليه الكثرة من المستأمنين الآخرين، فمن أين يأتي الأمن والطمأنينة؟ وهكذا القول في الدائن إذا علم أن الرهن الذي قدمه المدين مرهون لغيره، فكيف يكون هذا الرهن مصدراً لتوثيق الدين إذا كان يزاحمه عليه دائنون آخرون؟ فليس من المصادقة اتفاق الفقهاء على منع رهن المرهون؛ لأنه يناقض أصل الهدف من الرهن، وهو التوثيق. والمنطق نفسه ينطبق على التأمين: كيف يأتي الشعور بالأمن والطمأنينة إذا كان الغطاء التأميني لا يستوعب إلا نسبة ضئيلة من مجموع المستأمنين؟

فإن قيل: يمكن حين التزاحم إجراء محاصة بين المستأمنين، بحيث يحصل كل متضرر من المستأمنين على حصة شائعة من صندوق الاشتراكات تتناسب مع مقدار الضرر.

قيل: في هذه الحالة ينتفي الضمان، ولا تعود شركة التأمين ضامنة للتعويض، ويؤول التأمين بهذه الصورة إلى التأمين التعاوني، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: «جمهرة القواعد الفقهية»، علي الندوي، (رقم ٢٣٤٠).

إعادة التأمين

فإن قيل: إن شركات التأمين تعيد تأمين مخاطرها لدى شركات كبرى، وهذا مما يعينها على الوفاء بالتزاماتها أمام المستأمنين.

فالجواب:

أولاً: هذا اعتراف بعجز شركات التأمين عن الوفاء بالتزاماتها، ولذلك تضطر إلى إعادة التأمين[1].

ثانياً: إن حال شركة إعادة التأمين مع شركات التأمين كحال شركة التأمين مع المستأمنين. فشركة إعادة التأمين تقدم تأميناً لشركات التأمين بتحمل القدر الذي تعجز عنه من المخاطر. وكما هو شأن التأمين، فإن إعادة التأمين هي أيضاً مراهنة على أن الشركات التي تحصل على التعويض نسبة ضئيلة من مجموع الشركات المؤمّنة. ولهذا السبب تلجأ شركة إعادة التأمين إلى إعادة التأمين مرة أخرى. فكل شركة من هذه الشركات تدفع كرة الخطر إلى الثانية، وتظل الكرة محل تدافع حتى تنفجر في يد إحداها. ثم تعاد الدورة مرة أخرى مع شركات أخرى، وهكذا.

الغرر والقوانين الإحصائية

وأما القول بأن شركة التأمين من خلال تأمينها على عدد كبير من الناس فإن الغرر ينخفض إلى حد بعيد بناء على القوانين الإحصائية وقانون الأعداد الكبيرة، بمعنى أن الشركة تستطيع بدقة كبيرة التنبؤ بمقدار ما ستدفعه من تعويضات خلال فترة معينة، فهذا أيضاً من مواطن الخلل التي تحتاج إلى وقفة متأنية.

---

(١) انظر: «الوسيط في شرح القانون المدني»، عبد الرزاق السنهوري، (١١١٩/٧).

وذلك أن مجرد انطباق القوانين الإحصائية لا يعني مطلقاً أن العملية لا تعد غرراً. فعمليات القمار واليانصيب بصورها المختلفة تمثل نموذجاً مثالياً لتطبيق قوانين الإحصاء والتوقعات الرياضية، ومع ذلك فهي عين الغرر المحرم.

فالعبرة في العقود بتوزيع ثمرات العقد بين الطرفين. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما المخاطرة، فليس في الأدلة الشرعية ما يوجب تحريم كل مخاطرة، بل قد عُلم أن الله ورسوله لم يحرما كل مخاطرة، ولا كل ما كان متردداً بين أن يغنم أو يغرم أو يسلم. وليس في أدلة الشرع ما يوجب تحريم جميع هذه الأنواع نصاً ولا قياساً. ولكن يحرم من هذه الأنواع ما يشتمل على أكل المال بالباطل. **والموجب للتحريم عند الشارع: أنه أكل مال بالباطل، كما يحرم أكل المال بالباطل وإن لم يكن مخاطرة، لا أن مجرد المخاطرة محرم**»[1].

فليست العبرة بانطباق القوانين الإحصائية أو عدم انطباقها، وإنما بطبيعة نتائج العقد وثمراته، هل تكون نفعاً مشتركاً لطرفي العقد، أم تكون كسباً لأحدهما خسارة على الآخر، فيكون أكلاً للمال بالباطل. فعقود المضاربة والمشاركة والجعالة يمكن تطبيقها حتى لو تضمن مخاطرة، حتى لو لم يخضع لأي قانون إحصائي، ولا يؤثر ذلك في مشروعيتها. وذلك أنها تهدف إلى انتفاع الطرفين وليس انتفاع أحدهما على حساب الآخر. أما إذا كان المقصود من العقد هو ربح أحدهما مقابل خسارة الآخر، فهذا هو المحرم، سواء تضمن جهالة أم لا.

لكن العاقل لا يدخل في مبادلة وهو يعلم مقدماً أنه سيخسرها، وإنما يدفعه لذلك جهالة نتيجتها، كما سبق. فكل من الطرفين يؤمل أن يكون هو الرابح،

---

(١) «مختصر الفتاوى المصرية»، (ص٥٧٦).

بينما العقد لا يسمح بربحهما معاً. فالأمل يغر كلاً منهما بالدخول في معاوضة صفرية لا بد أن يخسر فيها أحدهما. ومن هنا جاءت تسمية العقد بأنه «غرر»؛ إذ يغر صاحبه بالأمل بالفوز، مع أن العقد يكذب أحدهما ولا بد.

فإذا كان الغالب هو ربح أحد الطرفين في معاوضة صفرية، لزم من ذلك أن الغالب هو خسارة الآخر، لأن هذا هو مقتضى العقد. وفي عقد التأمين الغالب هو عدم حصول الحادث، فيكون الغالب هو ضياع القسط الذي دفعه المؤمن لمصلحة الشركة. وإذا كان الغالب هو خسارة القسط كان العقد غرراً. والشرع لا يمنع من معاملة يكون الغالب فيها الربح، لكن إذا كان هذا الربح حاصلاً لأحد الطرفين من أكل مال الآخر بالباطل، كان هذا ظلماً موجباً لتحريم هذه المعاملة، كما ذكر شيخ الإسلام.

بين القوانين الإحصائية والالتزامات التعاقدية

عندما يقال إن معدل حوادث السيارات في بلد كالمملكة يبلغ ٥٪ مثلاً، بحيث إن من كل ١٠٠ سيارة تتعرض خمس منها لحادث خلال فترة معينة، فمن الخطأ علمياً أن نستنتج من ذلك أن معدل الحوادث في مدينة بعينها داخل المملكة، كالرياض، هو أيضاً ٥٪، أو أن معدل الحوادث هو نفسه في جميع مدن المملكة. فقد يكون معدل الحوادث في الرياض ١٠٪، وفي تبوك ٢٪ وفي الطائف ٣٪، وهكذا، لكن المتوسط بين جميع المدن هو ٥٪. فالمعدل يلغي الفوارق الخاصة لكل مدينة ويبرز المتوسط بينها، فلا يمكن استنتاج معدل الحوادث في كل مدينة إلا من خلال البيانات الخاصة بها.

وبالمثل فإذا كان معدل الحوادث في مدينة الرياض ١٠٪، فمن الخطأ استنتاج أن معدل الحوادث في جميع المناطق داخل الرياض هو أيضاً ١٠٪، أو أن معدل الحوادث على الطرق السريعة هو نفسه في الأحياء السكنية، أو أنه في أوقات الذروة مساو لغير أوقات الذروة. كما أنه من الخطأ استنتاج أن هذا هو معدل الحوادث للفئات المختلفة من الأشخاص، فمعدل الحوادث للذين هم دون سن ٣٠ سنة مثلاً يختلف عمن هو فوقها، وهكذا. فجميع هذه العوامل تؤثر على المعدل ومن الخطأ إغفالها عند النظر في المعدل الخاص لكل شريحة من شرائح العينة.

وبنفس المنطق لا يمكن القول بأنه إذا كان معدل الحوادث لفئة معينة من الناس في منطقة معينة ١٠٪ فهو نفسه بالنسبة لزيد أو عمرو بخصوصه. فزيد له ظروفه الخاصة التي تميزه عن عمرو وعن سائر أفراد العينة. فقد يكون عدد الحوادث التي تعرض لها زيد ضعف التي تعرض لها عمرو، وهذه ثلث التي تعرض لها بكر، لكن المتوسط هو ١٠٪.

ومن هنا يتبين وجه الخلل في تطبيق المعدلات في عقد التأمين. فشركة التأمين عندما تتعاقد مع المستأمن، تفترض أن معدل الحوادث بالنسبة له هو نفسه معدل الحوادث لمن هم على شاكلته من سكان المدينة أو المنطقة، وهذا خطأ فادح. فالمعدلات الإحصائية تصلح للوصف العام لكنها لا تصلح لإنشاء التزامات عقدية محددة. وذلك أن العقد يوقع مع فرد معين لمدة معينة، بينما هذه المعدلات الإحصائية، بافتراض صدقها وثباتها، إنما تصدق على المدى الطويل ولعينة كبيرة من الأفراد. أي إن شركة التأمين تنشئ التزامات ضيقة قصيرة الأجل بناء على معطيات مطلقة طويلة الأجل، وهنا مَكْمَنُ المجازفة والمقامرة في التأمين التجاري.

وهذا اللاتماثل بين الالتزامات والتوقعات في التأمين التجاري نظير اللاتماثل بين التزامات المصارف أمام المودعين وبين توقعاتها للطلب على السيولة[١]. وهذه المشكلة، كما هو معلوم، من أبرز المعضلات المالية، ولم تفلح معايير لجنة بازل وغيرها من الهيئات الدولية في التخلص منها والقضاء عليها.

اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان

ومما يوضح المشكلة أن القوانين الإحصائية بطبيعتها وصف ذهني؛ لأنها حصيلة استقراء مجموعة كبيرة من الحوادث. وهذا يعني أنها، باصطلاح المناطقة، لا توجد في الأعيان، وإنما توجد في الأذهان فحسب. فالتوزيع الإحصائي يمثل فكرة كلية يتصورها الذهن من خلال استقراء الحوادث الموجودة خارج الذهن. وبناء على التوزيع الإحصائي يمكننا أن نقدر«احتمال» وقوع الحادث المعين، فنقول مثلاً: إن احتمال وقوع الحادث هو ٥٪ أو أقل أو أكثر.

لكن من حيث الواقع، فالحادث إما أن يقع أو لا يقع، وليس هناك واسطة بين الأمرين. أي أن الاحتمال الإحصائي تقدير ذهني لا يوجد إلا في الأذهان ويمتنع وجوده في الأعيان، لأن ما في الخارج إما أن يوجد أو لا يوجد، ويمتنع اجتماع الوجود و العدم في الخارج لأنهما نقيضان. لكن في التقدير الإحصائي يقدر الذهن اجتماعهما، بحيث يعطي لكل منهما نسبة تمثل احتمال حصوله،

---

(١) فالمصرف يلتزم بتوفير السيولة في جميع الظروف للودائع تحت الطلب، بينما يبني توقعاته على أن الطلب الفعلي للسيولة نسبة محدودة من الودائع، ولذلك توظف معظم هذه الودائع في استثمارات غير سائلة. وانظر: «موسوعة عالم التجارة»، التأمين، ص٢٦، ٢٣.

ومجموع النسبتين يمثل حالة الجزم المساوية ١٠٠٪. أما في الخارج، فاحتمال الوقوع إما إن يكون ١٠٠٪ أو ٠٪، ولا مجال لأي رقم آخر بينهما. فما في الخارج أمور يقينية محددة (deterministic)، لا مجال فيها للتردد والاحتمال، كما قال تعالى: **وكُل شيءٍ عنده بمقدار** [الرعد، ٨]. وقال: **إنا كُل شيءٍ خلقناه بقَدر** [القمر، ٤٩].[1] وإنما يوجد التردد والاحتمال واللايقين في أذهاننا نحن بحسب جهلنا وقلة علمنا. فالاحتمال إذن أمر ذهني لا وجود له في الأعيان.

وعندما توقع الشركة عقد التأمين بناء على الاحتمالات الإحصائية، فهي في حقيقة الأمر تتصرف كما لو كان الاحتمال الإحصائي موجوداً في الأعيان؛ لأنها تنشئ الالتزام مع الطرف الآخر بناء على الاحتمال وحده لا غير. فإذا كان احتمال وقوع الخطر هو ٥٪، فإنها حينئذ لا تغطي التزامها بمقدار التعويض كاملاً، بل بمقدار ٥٪ فقط من التعويض (مع إغفال التكاليف الأخرى)، بينما في واقع الأمر إما أن تدفع الشركة التعويض كاملاً أو لا تدفعه مطلقاً. فإنشاء الالتزام التعاقدي المعيّن بناء على مجرد الاحتمال الإحصائي المطلق خطأ في فهم طبيعة القوانين الإحصائية أصلاً.

وهذا الخطأ يوجد في كثير من الفروع المعرفية، ووقع فيه الفلاسفة والمتكلمون قديماً. وقد سبق شيخ الإسلام رحمه الله إلى التحذير من «اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان»، إذ «حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى»[2].

---

(١) انظر: «كتاب النبوات» لشيخ الإسلام ابن تيمية، أضواء السلف، (ص٩١٢).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٩٤، ١٢٧).

والاتجاه الغالب في الدراسات الاقتصادية هو اعتبار ما في الأذهان (أو ما قد يطلق عليه مصطلح: ex ante) دون ما في الأعيان (ex post). ولهذا نشأت مدارس اقتصادية تدعو لمراعاة الأخير، وعدم الاقتصار على التحليل الذهني المجرد. والإسلام قد سبق إلى الموازنة بين الأمرين بما يحقق المصلحة الاقتصادية دون الوقوع في المفاسد التي نهى عنها الشرع[١].

الفرق بين المطلق والمعين

والتفريق بين القوانين الإحصائية وبين الالتزامات التعاقدية تشهد له جملة من الأحكام الشرعية، أبرزها إجماع الفقهاء على منع السلم في المعين بما في ذلك تأجيل الأعيان. قال ابن رشد: «أجمعوا على أنه لا يجوز بيع الأعيان إلى أجل، وأن من شرطها تسليم المبيع إلى المبتاع بإثر الصفقة»[٢]. كما أجمعوا على منع السلم في الأشياء المعيّنة، كأن يسلم في ثمر بستان معين، أو في نتاج حيوان معين ونحو ذلك. قال الإمام الشافعي رحمه الله: «وهذا مكروه عندنا وعند كل أحد»[٣]. وجاء في الحديث أنه ﷺ أسلف إليه رجل من اليهود دنانير في تمر مسمى، فقال اليهودي: من تمر حائط بني فلان. فقال النبي ﷺ: **«أما من حائط**

---

(١) انظر: Al-Suwailem, S. (1999) "Towards an Objective Measure of Gharar in Exchange," *Islamic Economic Studies*, vol. 7, pp. 93-96.

(٢) «بداية المجتهد»، مكتبة ابن تيمية، (٣/٣٠٢)، وسبقه ابن عبد البر رحمه الله في «الاستذكار» (١٩/١٧٦)، وانظر: «الغرر وأثره في العقود» (ص٢٨٣).

(٣) «الأم» (٣/١٢٣). ونقل الإجماع ابن جرير وابن رشد وابن قدامة رحمة الله على الجميع. انظر: «اختلاف الفقهاء» (ص٧٠، ٩٨)، «بداية المجتهد» (٣/٣٨٥)، «المغني» (٦/٤٠٦).

بني فلان فلا، ولكن كيل مسمى إلى أجل مسمى»[١]. ولذلك اتفقوا في عقد السلم على وجوب كون المسلم فيه موصوفاً في الذمة ولا يجوز تعيينه عند التعاقد.

وعلة المنع في الأمرين، كما ذكر الفقهاء، أن المعيّن قد يتلف أو يهلك خلال مدة العقد، فيتعذر الوفاء به. بخلاف ما إذا كان موصوفاً في الذمة، إذ يمكن الوفاء حينئذ بأي عين أخرى تتحقق فيها الأوصاف المتفق عليها[٢].

وهذا من أوضح الأدلة على اعتبار الشرع للفرق بين المطلق والمعيّن. فالموصوف في الذمة أمر مطلق، إذ الديون لا تثبت في الذمة إلا مطلقة، كما يقول شيخ الإسلام[٣]. وهذا موافق للإطلاق في القوانين الإحصائية، إِذْ هي لا توجد إلا مطلقة. فإذا كان المنطق الإحصائي يقتضي غلبة وجود المسلم فيه عند حلول الأجل، كان ذلك مقبولاً فيما هو موصوف في الذمة، إذ كلاهما متصف بالإطلاق. لكن هذه القوانين الإحصائية لا تنطبق على الأشياء المعيّنة المحددة، ولذلك لا يصح السلم فيها بالإجماع، كما سبق.

كثرة الحرام لا تؤول إلى الحلال

إن القول بأن الغرر ينتفي من عقد التأمين إذا أبرمته الشركة مع مجموعة كبيرة من المستأمنين، يستلزم أن عقد التأمين إذا أبرم بين طرفين منفردين، ولم يكن نظاماً بين مجموعة كبيرة من الناس، كان محرماً لانطوائه على الغرر الفاحش، لكن إذا أبرم العقد مع مجموعة كبيرة من الناس صار جائزاً. وهذه النتيجة أقرّ بها

---

(١) رواه ابن ماجه والحاكم وابن حبان، وفيه ضعف. انظر: «إرواء الغليل» (٥/٢١٨-٢٢٠).

(٢)«عقد السلم في الشريعة الإسلامية»، نزيه حماد، (ص٤٥-٤٦).

(٣) «بيان الدليل في بطلان التحليل»، المكتب الإسلامي، (ص٣١٠).

من الفقهاء - ضمنياً على الأقل - مصطفى الزرقا رحمه الله، إذ لم يكن لم دفاعه عن التأمين منصباً على العقد مجرداً، بل على «نظام التأمين» كما عنون به كتابه[١]. وهي أيضاً محل اتفاق بين القوانين التي تمنع القمار، إذ قرر السنهوري رحمه الله أن العلاقة التأمينية إذا اقتصرت على الطرفين فحسب «لم يعْدُ عقد التأمين أن يكون عقد مقامرة أو رهان ... ويكون غير مشروع لا فحسب في الفقه الإسلامي، بل أيضاً في القانون المصري وفي جميع القوانين التي تحرم المقامرة والرهان»[٢]. وهذه النتيجة تكشف عدة جوانب من التناقض في موقف المجيزين للتأمين التجاري:

[١] فهل يصح في الشرع أن المحرم إذا انضم إليه محرم مثله أن ينقلب حلالاً؟ أو أن ما حرم قليله يشرع كثيره؟ ليس في الشريعة المطهرة فيما نعلم عقد معاوضة يحرم إبرامه مرة واحدة، لكن يجوز إبرامه بعينه ألف مرة، ولا ما يحرم بيعه لواحد لكن يجوز بيعه للآلاف[٣]. فهذا مضاد لمنهج الشريعة وأصولها وقواعدها؛ إذ هي تحرم القليل إذا أسكر كثيره، فكيف بما أسكر قليله؟ وهو مضاد للعقل أيضاً، فإن تحريم العقد مع واحد يدل على غلبة المفسدة عليه. فهل المفاسد إذا تعددت وتكاثرت تتحول إلى مصالح؟ قال

---

(١) انظر الصفحات (٣٣-٣٤، ٥١-٥٢، ١٤٠) من الكتاب.

(٢) «الوسيط» (١٠٨٧/٧) حاشية (١). ولذلك يمنع القانون أن تكون هيئة التأمين شخصاً طبيعياً. المصدر السابق (١٠٩٨/٧).

(٣) «عقود التأمين»، محمد بلتاجي (ص٨٣، ٩٦)؛ «التأمين التجاري والبديل الإسلامي»، غريب الجمال، (ص١٦٤).

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فمن تدبر هذه الأمور علم أن الشريعة منزهة عن مثل هذا: أن تحرم الشيء دفعاً لمفسدة قليلة، وتبيحه بالمفسدة عينها إذا كثرت»[١].

[٢] أنهم يعترفون بأن التأمين إذا اقتصر على الفرد المعين فهو غرر وقمار، أي أنهم لا يعترفون بالقوانين الإحصائية في حق الفرد، وهذا موافق لما سبق حول هذه القضية. لكنهم يجيزون العقد عند إبرامه مع مجموعة كبيرة من الناس، بالرغم من أن العقد يمثل علاقة ثنائية لا دخل فيها لأي طرف آخر من خارج العقد. فلو كان التعاقد مع بقية المستأمنين شرطاً لصحة العقد لم يعد العقد ثنائياً بل أصبح جماعياً، ولم يعد مقتصراً على تنظيم العلاقة بين المستأمن والشركة، بل أصبح ينظم العلاقة بين مجموع المستأمنين في مواجهة الأخطار. وإذا صرح بذلك في العقد كان هذا هو التأمين التعاوني[٢]. أما إذا لم يتم بناء العقد على هذا الأساس واقتصرت فيه الحقوق والالتزامات على المستأمن والشركة فحسب، فلا معنى لاشتراط التعاقد مع الآخرين لصحة العقد مع المستأمن.

ويقال أيضاً: إن كان الوفاء بالتزامات الشركة أمام المستأمن متوقفاً على اشتراكات بقية المستأمنين، فليصرح بذلك في العقد، وهذا هو التأمين التعاوني. وإن لم يكن متوقفاً عليها، كما هو الحال في التأمين التجاري، فما وجه اشتراط التعاقد مع البقية؟ فهذا الاشتراط إن كان ضرورياً فليكن صريحاً، وإن لم يكن

---

(١) «مختصر الفتاوى المصرية» (ص٥٧٣).

(٢) فالتأمين التجاري معاوضة بين المستأمنين وشركة التأمين، بينما التأمين التعاوني شركة بين مجموع المستأمنين، كما سيأتي.

ضرورياً فلا وجه لاشتراطه. أما أن يكون التعاقد مع الآخرين شَرْطاً لصحة العقد، ثم تقتصر الحقوق والالتزامات فيه على الطرفين، فهذا تناقض.

[٣] من المتعذر تحديد العدد المطلوب من المستأمنين لتجنب حالة القمار وانطباق القوانين الإحصائية، خاصة إذا عملنا أن قانون الأعداد الكبيرة ينص على أن عدد العينة محل الدراسة يجب أن يكون كبيراً إلى حد قريب من اللانهاية لتكون المتوسطات الإحصائية الخاصة بالعينة مطابقة لتلك الخاصة بالتوزيع الإحصائي[١]. وهذا ممتنع التحقق في أرض الواقع، إذ مفهوم العدد «اللانهاية» تقريبي لا وجود له في الخارج، وإنما يراد به أن عدد العينة «كبيرٌ جداً». ولكن ما هو الحد الأدنى ليصبح اعتبار العدد «كبيراً»؟ ولو فرض أن هناك حداً أدنى من الناحية النظرية، فشركة التأمين من الناحية العملية غير مقيدة بحد أدنى من المستأمنين لتمارس التأمين. وهناك كثير من الحالات التي لا يتجاوز فيها عدد المستأمنين قلة قليلة (كالتأمين على رواد الفضاء). فتحديد العدد الأدنى لزوال الجهالة من التأمين متعذر نظرياً وغير واقع عملياً.

مصداقية القوانين الإحصائية

إن كل من درس علم الإحصاء ونظرية الاحتمالات دراسة متأنية يعلم جيداً أن القوانين الإحصائية تقريبية، وليست ثابتة ولا مطردة، حتى للعينات الكبيرة وحتى في المدى الطويل. إن شركة التأمين على أحسن أحوالها تملك بيانات عن أحداث سابقة وقعت، مهما كان حجم هذه البيانات. وهي من خلال هذه

---

(١) انظر: DeGroot, M.(1986) *Probability and Statistics*, McGraw Hill, pp. 229-231.

البيانات تحاول التنبؤ بالمستقبل، وهنا المزلة: فالماضي لا يمثل أي ضمان للمستقبل، والتنبؤ أمر في غاية الصعوبة، كما يعلمه الممارسون لهذا الفن.

فالبيانات السابقة لكي تكون مفيدة في التنبؤ لا بد أن تستجمع عدة شروط:

[١] أن تكون الحوادث الماضية مستقلة عن بعضها.

[٢] وأن تكون الحوادث التي يراد التنبؤ بها مماثلة للحوادث السابقة.

[٣] وأن يعلم أيضاً أن هذا التوزيع ثابت عبر الزمن ولا يطرأ ما يستدعى تغيره.

وكل هذه العوامل شبه ممتنع التحقق. وأقل ذلك أن التوزيع الإحصائي للحوادث غير ثابت عبر الزمن. فنحن نعلم أن معدلات الوفيات تتغير من فترة إلى أخرى، وكذلك معدلات حوادث السيارات، وكذلك الكوارث الطبيعية، وكذلك الهزات الاقتصادية. جميع هذه الظروف متغيرة وغير ثابتة، وهذا من صميم طبيعة الحياة البشرية. ولو كانت الحياة ثابتة لا تتغير لما أمكن حصول التطور المذهل الذي نراه اليوم في كافة الميادين. ومع كل نقلة مدنية أو تقنية تنشأ مخاطر جديدة واحتمالات لم تكن معهودة في السابق.

كتب خبير الاستثمار الأمريكي بيتير بيرنشتاين يقول: «بالرغم من الأدوات المبدعة التي طورها علماء الإحصاء لمعالجة المخاطرة، يبقى الكثير دونما حل. فالتقلبات والاضطرابات تبدو في ازدياد بدلاً من الانحسار». ويقول أيضاً: «نحن لا نملك بيانات عن المستقبل، ولذلك نلجأ إلى البيانات عن الماضي لنزود بها آلية اتخاذ القرار، سواء اعتمدت على نماذج خطية أو لا خطية. ولكن هنا تكمن المصيدة: فالبيانات عن الماضي تمثل سلسلة مترابطة من الأحداث، وليست مجموعة من الملاحظات المستقلة، كما تتطلبه نظرية الاحتمالات. التاريخ يقدم عينة محدودة من

الاقتصاد وأسواق رأس المال، وليس آلافاً من الأرقام المنفصلة عن بعضها والموزعة توزيعاً عشوائياً. وبالرغم من أن عدة متغيرات اقتصادية ومالية تنتمي إلى توزيع تشابه التوزيع الطبيعي، فإن الصورة لن تكون مثالية أبداً».

وكتب الاقتصاديان عمر حمودة وروبين راولي: «هناك عقبات رئيسية لا تزال قائمة حتى إذا أخذنا بالنظرة المتفائلة بالتوصل عملياً إلى حالة التأكد على المدى الطويل لبعض التكرارات النسبية. إن قانون الأعداد الكبيرة لا يعني أنه في أي لحظة سيكون متوسط العينة الحالية مساوياً للتوقع الرياضي أو المتوسط الرياضي»[(١)].

إخفاق النموذج المثالي

لو كان تطبيق القوانين الإحصائية وقانون الأعداد الكبيرة ينفي الغرر والجهالة لما أفلست شركات التأمين الكبرى، والحال يخالف ذلك. فواحدة من كبريات شركات التأمين، وهي شركة التأمين على الودائع الاتحادية الأمريكية Federal Deposit Insurance Company (FDIC)، تقدم التأمين للمصارف الأمريكية على الودائع، بحيث إذا أفلس المصرف تقوم بتعويض المودعين لديه إلى حد معين. هذه الشركة هي الوحيدة التي تقدم التأمين على الودائع في الولايات المتحدة، وتمارس عملياً احتكاراً لهذا السوق الضخم. أي أنها قد بلغت أفضل درجة ممكنة من تكبير القاعدة المؤمن عليها، ومن ثم كان لديها

---

(١) انظر:

Bernestein, P. (1996) *Against the Gods*, Wiley, pp .329, 335; Hamouda, O. and R. Rowley (1996) *Probability in Economics*, Routledge, p. 17.

أفضل فرصة لتطبيق قانون الأعداد الكبيرة. ومع ذلك كله أفلست عملياً في عام ١٩٩١م، وتجاوزت مطلوباتُها أصولها بسبعة مليارات دولار، ولولا تدخل الحكومة الأمريكية ودعمها لها لما استمر وجودها[١]. فلو كان قانون الأعداد الكبيرة نافياً للغرر والجهالة، لانتفى في هذه الحالة، فلما لم يقع ذلك علمنا أن وجود الغرر والجهالة في غيرها أولى.

مشكلة الاحتكار

لو فرضنا أن هذه القوانين ثابتة ومطردة بالنسبة للأعداد الكبيرة، لكان كلما زاد حجم شركة التأمين، وزاد عدد المستأمنين لديها، كلما كان ذلك أبعد عن الغرر. أي أن ازدياد حجم الشركة يصبح مطلباً شرعياً لأجل نفي الغرر. ولكن النتيجة الطبيعية لازدياد حجم شركة التأمين هو سيطرتها على السوق، ومن ثم ممارستها الاحتكار. وهذا مناقض لمقصد الشرع أصلاً في منع الاحتكار[٢]. وهذا مما يشكك في صحة العقد أصلاً.

والواقع أن المنافسة في مجال التأمين ضارة لهذا السبب، إذ تؤدي المنافسة إلى حصول الشركات على عدد أقل من المستأمنين، ومن ثم اختلال التوزيع الإحصائي بشكل أكبر. وهذا نظير ضرر المنافسة بين المصارف التقليدية، إذ تعتمد المصارف على منطق مشابه من حيث معدلات السحب الإحصائية، ومن

---

(١) انظر:

FDIC (1998) "A Brief History of Deposit Insurance," www.fdic.gov/bank/historical/brief.htm, p.46.

(٢) «التأمين في الاقتصاد الإسلامي»، محمد نجاة الله صديقي، (ص٥٩، ٦٣، ٧٥)؛ «الإسلام والتأمين»، محمد شوقي الفنجري، (ص٤٦).

ثم طبيعة استثمارات الأصول. والمنافسة تؤدي إلى مزيد من الاختلال بين الأصول والالتزامات، ومن ثم عدم استقرار النظام المصرفي. فالتأمين التجاري والصيرفة التقليدية يشتركان في الأساس الذي يقومان عليه، ولذلك يشتركان في الأعراض والنتائج الاقتصادية.

بين الفائدة والتأمين

ومما يلفت النظر أن قانون الأعداد الكبيرة هذا قد احتج به بعض المعاصرين لإباحة الفوائد المصرفية على الودائع لأجل[1]. وبيان ذلك: أن الوديعة لأجل هي وديعة استثمارية، وهي من قبيل عقد المضاربة، حيث يكون المودع هو رب المال، والبنك هو العامل المضارب، والفائدة هي جزء من الأرباح التي يحصلها البنك. وكون الفائدة محددة سلفاً لا ينفي في نظر صاحب هذه الحجة كون العقد مضاربة. لأن البنك من خلال دخوله في عمليات كثيرة مع قاعدة كبيرة من العملاء يستطيع أن يحدد بدقة عالية ما يحققه من عائد خلال سنة قادمة أو أكثر.

والفقهاء لما منعوا ضمان ربح محدد لرب المال، صرحوا بأن سبب المنع هو الجهل بنتيجة المضاربة، فقد تخسر المضاربة، فيتضرر المضارب ويكون أكلاً لماله بالباطل[2]، لكن إذا كان المضارب، بناء على المنطق الإحصائي، قادراً على نفي هذه الجهالة ومعرفة العائد سلفاً، فليس في التزامه مسبقاً ما يضر به لاحقاً، فانتفى بذلك سبب المنع.

---

(١) «نحو اقتصاد إسلامي»، محمد شوقي الفنجري، (ص١٢٩-١٣٢).

(٢)«المغني» (١٤٦/٧).

وهذا المنطق شبيه إلى حد كبير بالمنطق الذي احتج به مجيزو التأمين التجاري. فالفقهاء الذين منعوا التأمين قالوا إنه عقد غرر؛ لأنه لا يُعلم هل يقع الضرر أو لا. والمجيزون قالوا إنه يعلم ذلك بناء على الحسابات الإحصائية وقانون الأعداد الكبيرة. فإذا كان المؤمّن يعلم مسبقاً مقدار ما سيتحمله من تعويضات، فليس في التزامه مسبقاً ما يضر به لاحقاً.

ففي كلا الحالين ينقل قانون الأعداد الكبيرة محل التعاقد من اللايقين إلى اليقين، ويصلح من ثم أن يكون محلاً للمعاوضة في نظر هذا الفريق من الباحثين. أما في التأمين فمحل التعاقد هو التعويض، والشركة قادرة على معرفة مقدار ما ستدفعه للمتضررين من خلال قانون الأعداد الكبيرة؛ ولذلك تلتزم به من خلال العقد مع المستأمن. أما في الاستثمار فمحل التعاقد هو العائد، والمصرف قادر على معرفة ما سيحصله من أرباح؛ ولذلك يلتزم به من خلال العقد مع المستثمر.

والجواب عن ذلك هو ما تقدم من أن التقديرات الإحصائية لا تصلح مستنداً للالتزامات التعاقدية. فالأُولى تقديرات مطلقة مبنية على إحصاء الأعداد الكبيرة والمدد الطويلة، مع افتراض ثباتها، بينما تبرم الالتزامات التعاقدية مع أفراد معينين ولمدد محدودة. ومن الممتنع انطباق هذه التقديرات على الأفراد المعينين، فهي إنما توجد في الأذهان ولا وجود لها في الأعيان. وهذه القوانين لم تكن يوماً جالبة لليقين، بشهادة أهل الفن والاختصاص، وبشهادة الواقع والتاريخ. فاللايقين في واقع الأمر ثابت في كلا الأمرين، فلا يستطيع المؤمّن ولا المضارب أن يلتزم تعاقدياً بالتعويض أو مقدار العائد، مهما بلغت دقة الحسابات الإحصائية.

وبذلك يتبين مدى التناقض الذي يقع فيه من يرفض حجة الإحصائيات الدقيقة لتبرير الفوائد المصرفية على الودائع الاستثمارية، ثم يستند إلى الحجة عينها للقول بجواز التأمين التجاري. كما يتبين أن المؤسسات الرأسمالية تشترك في جذور الخلل والانحرف عن أسس الاقتصاد الإسلامي. فإذا أردنا بناء مؤسسات إسلامية، سواء تأمينية أو استثمارية، فإنه يجب أن تقوم على أسس صحيحة منذ البداية.

البديل من منظور إسلامي

إن المقصود من التأمين باتفاق المجيزين والمانعين، هو ترميم الخطر وتفتيت آثاره بين مجموع المسلمين. وهذا المطلب، كما هو واضح، لا يرمي إلى تنمية الثروة وزيادة الدخل، بل إلى تخفيف آثار الكوارث. فهو إذن مطلب نبيل باعثه البر، وحافزه التبرع.

والتصرفات المالية، كما يقول الفقهاء، إما عدل وإما فضل[١]. فالعدل هي المعاوضات والمشاركات بأنواعها. والفضل هي التبرعات والصدقات والهبات بشتى صورها. والاقتصاد الإسلامي قائم على النوعين، ولا يقتصر على نوع واحد منها فقط. بل حتى الاقتصاد الرأسمالي يتضمن أنشطة تبرعية تقدر بمئات المليارات من الدولارات[٢]. وفي كثير من المجالات كان أداء القطاع غير الربحي أفضل من القطاع الربحي، كما يذكر ذلك المقال المشار إليه. فالاقتصاد في

---

(١) «القواعد النورانية»، دار ابن الجوزي، (ص٢٣٣، ٢٣٤).

(٢) انظر:

Rose -Ackerman, S.(1996) "Altruism, Non-Profits, and Economic Theory," *J. Econ. Literature*, vol. 34, pp.702-728.

الحقيقة يقوم على دعامتي المعاوضة والتبرع، ولا يمكن أن يستغنى بإحداهما عن الأخرى.

والتكافل صورة نبيلة من صور التبرع، شجع عليها الإسلام وفتح لها أبواباً واسعة، من خلال التبرعات والصدقات والإعانات. ولم يحجر على طريقة تنظيم هذه التبرعات، بل جعلها موكولة إلى أهل كل عصر بما يناسبهم. ونحن نرى اليوم كيف تنشأ جمعيات خيرية، وصناديق للبر، إما بين أهل المدينة الواحدة، أو الأسرة الواحدة، أو المهنة الواحدة، هدفها التبرع والبر، ولا تطمح للربح ولا تسعى إليه. وهذا التكافل هو حقيقة التأمين التعاوني الذي أجازه العلماء، وهو الذي تفتقر إليه فعلاً المجتمعات الإسلامية.

وإذا كان التعاون والتبرع هو أساس التأمين، انتفت المحاذير السابقة، فلا يصبح التأمين في هذه الحالة معاوضة صفرية؛ لأن المستأمن متبرع، فهو منتفع بتبرعه بغض النظر عن حصول التعويض أو عدمه. فمبنى التعاون هو التسامح، ومبنى المعاوضات الربحية هو المشاحة. فإذا انتفت المشاحة، انتفت المفاسد المرتبطة به، كالغرر وأكل المال بالباطل.

مبدأ الضمان

إن أبرز الفروق بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري يتعلق بوجود الضمان أو الالتزام بالتعويض. فالتأمين التجاري قائم على المعاوضة بين القسط وبين ضمان التعويض، أما في التأمين التعاوني فإن التعويض يصرف من مجموع الأقساط المتاحة. فإذا لم تكن الأقساط كافية في الوفاء بالتعويضات طلب من الأعضاء زيادة

اشتراكهم لتعويض الفرق[١]. وإذا لم يمكن زيادة الاشتراكات للوفاء بالتعويض لم يقع التعويض، أو وقع جزئياً بحسب الأرصدة القائمة في صندوق التأمين الذي تصب فيه اشتراكات الأعضاء[٢]، إذ ليس هناك التزام تعاقدي بالتعويض كما هو الحال في التأمين التجاري. ولما كان سبب منع التأمين التجاري هو المعاوضة على الضمان، كما سبق، فإن انتفاء الضمان يستتبع انتفاء التحريم، إذ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً. فإذا عدمت علة التحريم رجعنا إلى الأصل، والأصل في المعاملات الحل، فكان التأمين التعاوني مشروعاً لبقائه على الأصل المتيقن. وقد تقرر في القواعد أن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين.

وهذا الفرق بين التأمين التعاوني والتجاري يشبه من بعض الوجوه الفرق بين المضاربة والربا. فالمقرض والمستأمن تجارياً كلاهما يحصل على عوض محدد سلفاً بموجب العقد، بغض النظر عن أي عوامل أخرى. بينما المستثمر (رب المال) نظير المستأمن تعاونياً، كلاهما لا يحصل على التزام بعوض محدد سلفاً. فالمستثمر يحصل على نسبة من الربح، وقد يخسر. والمستأمن يحصل على تعويض بحسب أرصدة الصندوق، قلّت أو كثُرت. فالعلاقة بين رب المال والمضارب علاقة «تعاون» في حقيقة الأمر في مواجهة نتائج المضاربة، كما أن علاقة المستأمنين مبنية على التعاون في مواجهة الأخطار. أما علاقة المقرض

---

(١) انظر: «الوسيط في القانون المدني»، (١٠٩٩/٧)؛ «التأمين التجاري والبديل الإسلامي»، (ص٢٧٨-٢٧٩).

(٢) «الغرر وأثره في العقود»، (ص٦٤١)، «مجلة مجمع الفقه الإسلامي»، ع٢، ج٢، (ص٦٠٨، ٧١٩، ٧٢٣).

بالمقترض فهي علاقة تنافسية، إذ يدفع المقترض القرض وفوائده بغض النظر عن نتائج الاستثمار أو حال المقترض المادية.

أنواع الوساطة

وبذلك تكون شركة التأمين التعاوني (المدير المالي) وسيطاً فعلياً بين المستأمنين، وعقود الوساطة هنا عقود أمانة (إجارة أو وكالة بأجر). بينما تمثل شركة التأمين التجاري الوساطة القائمة على الضمان؛ لأن عقودها مع المستأمنين عقود ضمان. وعقود الضمان حقيقة لا تمثل عقود وساطة إلا بالمعنى الاقتصادي العام، لا بالمعنى القانوني الخاص؛ لأن الضامن حين التعاقد يكون أصيلاً في العقد، وليس نائباً عن بقية الأعضاء[1]. بخلاف شركة التأمين التعاوني التي تتصرف نيابة عن الأعضاء، فتكون يدها على الاشتراكات يد أمانة وليست يد ضمان. ومن الثابت اقتصادياً أن الوساطة التأمينية القائمة على النيابة أكثر كفاءة من الوساطة القائمة على الضمان[2].

هذا الفرق بين نوعي الوساطة نظير الفرق بين نوعي الوساطة في التمويل. فالمصرف الإسلامي النموذجي يتوسط بين ذوي الفائض وذوي العجز من خلال عقود أمانة (مضاربة، مشاركة، وكالة بأجر). بينما المصرف الربوي يتوسط بين الفئتين من خلال القرض (الربوي)، وهو عقد ضمان[3].

---

(١) انظر: بحث اللجنة الدائمة للإفتاء عن التأمين، مجلة البحوث الإسلامية، ع٢٠، ص١٤٣.

(٢) للمقارنة بين النظام التعاوني والتجاري بصفة عامة، ومزايا الأول مقابل الثاني، انظر: Hansman, H. (1996) *The Ownership of Enterprise*, Harvard University Press.

(٣) للتوسع حول مفهوم الوساطة المالية، انظر: السويلم (١٩٩٨م) «الوساطة المالية في الاقتصاد الإسلامي»، مجلة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، م١٠، (ص٨٩-١١٥).

فالنموذج الإسلامي للوساطة، في التأمين وفي التمويل، قائم على عقود النيابة والأمانة، وهو أكثر كفاءة واستقراراً، وأقرب إلى قواعد الشرع ومقاصده، من النموذج الرأسمالي السائد. فإذا أردنا إنشاء مؤسسات مالية إسلامية بديلة، سواء تمويلية أو تأمينية، فيجب أن تكون هذه المؤسسات قائمة على أسس موحدة، وتلتقي في قواسم مشتركة، تبرز من خلالها معالم الاقتصاد الإسلامي التي تميزه عن الاقتصاد الرأسمالي.

القدرة على التعويض

ويترتب على هذا الفرق بين نوعي التأمين فرق آخر في قدرة شركة التأمين على الوفاء بالتزاماتها. ففي التأمين التجاري لا تستطيع الشركة أن تعوض المستأمنين إذا تجاوزت نسبة المصابين النسبة التي قدرتها الشركة لنفسها، وهذا ما يجعل التزام الشركة بالتعويض بالمقدار المحدد سلفاً التزاماً غير صادق، كما سبق. أما في التأمين التعاوني، فإن مجموع المستأمنين متعاونون في الوفاء بالتعويضات التي تصرف للمصابين منهم، ويتم التعويض بحسب المتاح من اشتراكات الأعضاء.

فالمستأمن في التأمين التعاوني لا ينتظر مقداراً محدداً سلفاً إذا وقع الخطر، وإنما ينتظر تضافر قرنائه بتعويضه بحسب ملاءمة صندوق التأمين وقدرة الأعضاء على تعويضه. فالطمأنينة التي يشعر بها المستأمن تعاونياً نابعة من شعوره بوقوف الآخرين معه، وليس من عوض محدد بمقتضى التزام تعاقدي، غير صادق في حقيقته، كما هو الحال في التأمين التجاري. ولو أن التأمين

التعاوني كان مبنياً على أساس التزام بعوض محدد، لكان هذا الالتزام غير صادق، كما هو الالتزام في التأمين التجاري، ولانتفى عنصر الطمأنينة لدى المستأمن، وصار القسط الذي يدفعه حينئذ خسارة عليه إلا إذا حصل التعويض. فتتحول المعاملة حينئذ إلى معاوضة بقصد الربح، وتنجر بذلك مفاسد التأمين التجاري جملة.

وهذا يعني أن مصادر الخلل في التأمين التجاري يمكن تلافيها في التأمين التعاوني، والنتيجة في النهاية هي التعاون والتكافل في مواجهة الأخطار وتفتيتها وترميم آثارها على أبناء المجتمع المسلم.

عنصر الربح

وقد ظن البعض أن التأمين التعاوني لا يختلف عن التأمين التجاري إلا في جانب الربح، ولما كان الربح مشروعاً بطبيعة الحال، فالنتيجة هي جواز التأمين التجاري. لكن هذا التصور في غير محله.

فليس كل ما كان مشروعاً بغير ربح جازت المعاوضة عليه والاسترباح من خلاله. فالقرض مشروع بلا خلاف، ومع ذلك لا يجوز الاسترباح منه، بلا خلاف أيضاً. وكذلك الحال في الضمان، فهو تصرف مشروع، لكن لا تجوز المعاوضة عليه بالإجماع، كما سبق.

وعندما نقول إن التأمين التعاوني لا يهدف للربح، لا نقصد أن من يتولى إدارة أموال المستأمنين لا يسعى للربح، أو أنه يأخذ أجرة المثل دون حوافز إضافية. فمدير المال، شأنه شأن أي مدير مالي، يتم التعاقد معه من خلال عقد معاوضة (إجارة)، على أن يتولى إدارة صندوق اشتراكات المستأمنين، وهو

يطبق في إدارته للصندوق مبادئ الإدارة المالية في ضوء الضوابط الشرعية. وإنما المراد أن **التأمين التعاوني لا يهدف للربح في مقابل الضمان**، أما في مقابل الإدارة، فهو معاوضة كسائر المعاوضات.

فشركة التأمين التجاري تربح من جهتين: جهة الضمان وجهة الإدارة. أما شركة التأمين التعاوني فهي تربح من جهة الإدارة فحسب، لكن لا وجود للضمان، كما سبق. ولهذا السبب يقال: إن التأمين التعاوني لا يراد به الربح، أي في مقابل الضمان، لا أنه خال من الربح مطلقاً. ولهذا السبب أيضاً كان القسط في التأمين التجاري أعلى منه في التعاوني بافتراض تساوي العوامل الأخرى؛ لأن القسط في الأول يتضمن ثمن الإدارة وثمن الضمان. أما التعاوني فيقتصر على ثمن الإدارة.

وليس هناك ما يمنع بطبيعة الحال أن يستعين المدير المالي في التأمين التعاوني بمبادئ التأمين وقوانينه الإحصائية؛ لأنه لا يترتب عليها في هذه الحالة التزامات تعاقدية، فلا ترد المحاذير التي ترد على التأمين التجاري. أي أن التأمين التعاوني يسمح بأفضل ما في التأمين التجاري دون الوقوع في مساوئه.

التبرع المتبادل

ويرى البعض أن التأمين التعاوني تبرع في مقابل تبرع، أو هبة بشرط العوض، فإذا قال: أتبرع لك بشرط أن تتبرع لي، صارت معاوضة. وإذا كان التأمين التعاوني قائماً على هذا الشرط: أن يتبرع المستأمن بالقسط الذي يدفعه

للآخرين بشرط أن يتبرعوا له بالتعويض إذا وقع الضرر، صارت معاوضة، فلا فرق بينه وبين التأمين التجاري[١].

لكن هذا النقد، مع وجاهته، يبدو بعيداً عن واقع التعاون وصوره المختلفة. فالسنة النبوية ناطقة بصور كثيرة من التعاون، مما قد يندرج ضمن صيغة «أتبرع لك على أن تتبرع لي». وأوضح هذه الصور ما يفعله الأشعريون الذين امتدحهم النبي ﷺ بقوله، كما في الصحيحين: **«إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية. فهم مني وأنا منهم»**. وفي الصحيحين أيضاً عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «بعث النبي ﷺ بعثاً قبل الساحل فأمّر عليهم أبا عبيدة بن الجراح، وهم ثلاثمائة وأنا فيهم. فخرجنا حتى إذا كنا ببعض الطريق فَنيَ الزاد، فأمر أبو عبيدة بأزواد ذلك الجيش فجمع ذلك كله، فكان مزودَي تمر. فكان يقوتناه قليلاً حتى فني، فلم يكن يصيبنا إلا تمرة تمرة»، الحديث[٢].

فهذا التعاون قائم على التبرع مقابل التبرع: يتبرع كل بما عنده على أن يقتسموه بينهم بالسوية. فالفرد يتبرع بماله على أن يحصل على قدر نصيبه من المجموع. ويسمى هذا «النَهد»، وهو إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة. وهو مشروع باتفاق المسلمين، قال البخاري رحمه الله: «لم ير المسلمون في النهد بأساً»[٣]. ولو كانا شخصين فقط، وقررا أن يقتسما مالهما بالسوية، لكان

---

(١) انظر: «نظام التأمين»، مصطفى الزرقا، (ص١٧٣)؛ «الخطر والتأمين»، رفيق المصري، (ص٥٢، ٥٩، ٦٢).

(٢) انظر: «فتح الباري» (٥/١٥٨) (ط دار السلام)، كتاب الشركة، الأحاديث (٢٤٨٣-٢٤٨٦)؛ «عقود التأمين»، محمد بلتاجي، (ص١٨٦-١٩٢).

(٣) «فتح الباري» (٥/١٥٨).

هذا تبرعاً في مقابل تبرع: يتبرع أحدهما بنصف ماله للآخر على أن يتبرع الآخر بنصف ماله للأول. ومع ذلك فلا يقال: إن هذا معاوضة يراد بها الربح، بل هو تبرع حقيقة من كلا الطرفين، وإن كان فيها شوب معاوضة.

ونظير ذلك من بعض الوجوه القرض (الخالي من الربا)، فهو تبرع مع أن فيه شائبة المعاوضة كما يقول الفقهاء. بل إن بعض صور القرض تبدو من قبيل « أتبرع لك على أن تتبرع لي». قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ويجوز قرض المنافع، مثل أن يحصد معه يوماً ويحصد معه الآخر يوماً. أو يسكنه داراً ليسكنه الآخر بدلها»[1].

ومن هذا الباب إيجاب الدية على العاقلة، وهي عصبة الرجل تتحمل دية من يقتله خطأ، فإنها إعانة من بعضهم لبعض. قال السرخسي رحمه الله في حكمة مشروعيتها: «وكل أحد لا يأمن على نفسه أن يبتلى بمثله [أي بالقتل خطأ]، وعند ذلك يحتاج إلى إعانة غيره. فينبغي أن يعين من ابتُلي ليعينه غيرُه إذا ابتلي بمثله، كما هو العادة بين الناس في التعاون والتوادد، فهذا هو صورة أمة متناصرة وجبلة قوم قوّامين بالقسط شهداء لله متعاونين على البر والتقوى»[2].

فالتبرع المتبادل ليس فيه محذور وإن صدر على هيئة معاوضة، وذلك أن كل طرف لا يقصد الربح وإنما يقصد التعاون مع قرينه في تحمل النازلة. فقد يحصل أحدهما على أفضل مما بذل، ويحصل الآخر على أقل، والذي حصل على الأقل هو المتفضل في الحقيقة، لكنه بدلاً من أن يبذل الفضل صدقة محضة، بذلها على هيئة المعاوضة؛ تطييباً لخاطر صاحبه، وإظهاراً لاشتراكهما في جانب

(١) «الاختيارات العلمية»، (ص ١٩٤).

(٢) «المبسوط» (١٢٥/٢٧).

البذل والتبرع، وتوصلاً إلى المساواة أمام الكوارث والأخطار. ولذلك كان النهد جائزاً وإن وجد بين اثنين فقط، خلافاً لعقد التأمين التجاري، الذي يرى من يجيزه حرمة قصره على شخصين، كما سبق.

الفرق بين التبرع المتبادل وبين المعاوضة

وضابط الفرق بين التبرع المتبادل وبين المعاوضة هو وجود الالتزام بالتعويض أو الضمان. ففي التأمين التجاري هناك التزام من قبل الشركة بالتعويض بمقدار محدد سلفاً مقابل أقساط التأمين. ويترتب على هذا الالتزام تحمل الشركة لمخاطرة الأصل المؤمن عليه دون سائر المستأمنين. ولذا كان الهدف من العقد هو المعاوضة، ولكن هذه المعاوضة لا تسمح بربح الطرفين، كما تقدم، بل إن ربحت الشركة خسر المستأمن وإن ربح المستأمن التعويض خسرت الشركة. فهي معاوضة تتضمن ربح أحد الطرفين مقابل خسارة الآخر ولا بد، وهذا هو أكل المال بالباطل.

أما في التأمين التعاوني فلا يوجد التزام بالتعويض، فإن مقدار التعويض قابل للتغير تبعاً لوجود الفائض أو العجز في صندوق الاشتراكات. كما أن أقساط التأمين قابلة للتغير تبعاً لذلك كما سبق. ومخاطرة الأصل أو الأصول المؤمن عليها مشتركة بين الأعضاء ولا يلتزم بها طرف دون البقية، فقد تكفي الاشتراكات لجبر الضرر وقد لا تكفي. **فالمخاطرة محل اشتراك وليست محل معاوضة**. وهذا هو أثر الضمان: فهو ينقل المخاطرة من طرف إلى آخر، فيكون من باب المعاوضات. أما التعاون فهو اشتراك في تحملها، فهو من باب المشاركات.

وهذا هو جوهر الشبه بين التأمين التعاوني وبين النهد. إذ يشترك الأعضاء في النهد في مواجهة النازلة أو الفاقة ونحو ذلك. ولهذا السبب أدرج البخاري رحمه الله النهد ضمن كتاب الشركة، وبوّب له بقوله: «باب الشركة في الطعام والنهد

والعروض»[١]. فالمشتركون في النهد لا ينفرد أحد منهم بمخاطرة دون البقية، بل هم فيها سواء. ولذلك لا يوجد فيه التزام بالتعويض بمقدار محدد من أي طرف، بل كلٌ يتبرع بما عنده أو بفضل ماله على أن ينال نصيبه من المجموع. فكلٌ من التأمين التعاوني والنهد اشتراك في مواجهة المخاطر، لا يتضمن الالتزام بالتعويض، فهو إذن تبرع مشروع.

وإذا كان المقصود هو الاشتراك في تحمل المخاطرة اغتُفرت جهالة الاشتراكات ومقدار التعويضات، إذ يغتفر في التبرع ما لا يغتفر في المعاوضة. والمقصود، وهو الاشتراك في المخاطرة، حاصل على كل تقدير.

وأما وجود التقابل بين التبرعات فلا يقدح في مبدأ الاشتراك في تحمل المخاطر. ونظير ذلك أن الشركة في الأصل نوع من البيوع. قال ابن رشد الجد رحمه الله: «وعقد الشركة في المال بيع من البيوع؛ لأن الرجلين إذا تشاركا بالعروض أو الدنانير والدراهم فقد باع كل واحد منهما صاحبه نصف ما أخرجه هو، وهو بيع لا تقع فيه مناجزة لبقاء يد كل واحد منهما على ما باع بسبب الشركة»[٢].

فبالرغم من وجوب المناجزة في الصرف، إلا أنه مغتفر في الشركة. فكون الشركة تشبه صورة البيع لا يجعلها تأخذ أحكامه مطلقاً؛ لأن ثمرة البيع انفراد كل منهما بما اشتراه. أما ثمرة الشركة فهي اشتراكهما في المال. فحقيقتها ليست من جنس المعاوضات، بل من المشاركات التي تلتقي فيها مصالح الطرفين في

---

(١) «فتح الباري» (١٥٨/٥).

(٢) «المقدمات الممهدات»، دار الغرب الإسلامي، (٤٤/٣).

المال المشترك فيه؛ ولهذا يغتفر في المشاركات ما لا يغتفر في المعاوضات، ويجوز مع الاشتراك ما لا يجوز مع الانفراد[١].

وإذا كان عنصر التقابل مغتفراً في الشركة التي يراد بها الربح، فمن باب أولى أن يغتفر في الشركة التي يراد بها التبرع دون الربح. أي أن التأمين التعاوني اغتفر فيه التقابل بين التبرعات من جهتين: كونه شركة وكونه تبرعاً، بخلاف التأمين التجاري الذي تنفرد فيه شركة التأمين بتحمل المخاطر دون البقية، فيدخل ضمن المعاوضات المحضة.

الجهالة بين التبرع والمعاوضة

وجهالة العوض في التبرع المتبادل مما يعين على قصد التبرع لغياب عنصر الالتزام والضمان أساساً. فإن الباذل لا يدري هل يقع الخطر أو لا، وإذا وقع فلا يجزم بحصول التعويض ولا بمقداره. والعاقل لا تتجه نيته وقصده إلى المشكوك فيه (وهو ما تساوى احتمال وجوده وعدمه)، ولا إلى الموهوم (وهو الأقل احتمالاً)، بل تتجه إلى الراجح الأكثر احتمالاً؛ لأنه أولى بالوجود من ضده. قال العز بن عبد السلام رحمه الله:

«النية قصد، لا يتصور توجهه إلا إلى معلوم أو مظنون، فلا تتعلق بمشكوك فيه أو موهوم». وقال: «لا تصح النية فيما يُتشكك بين طرفيه على السواء. ولو رجح أحد طرفيه لصح توجه القصد إليه». وقال: «لا يتصور توجه الإرادات إلا إلى معلوم أو مظنون»[٢].

---

(١) «المقدمات» لابن رشد، (٤١/٣)، وانظر: «الذخيرة» للقرافي (٤٤/٨، ٤٦، ٥٥).

(٢) «القواعد الكبرى»، دار القلم، (٣٢٤/١)، (٢١٨/٢، ٣٠٠).

وإنما يتعلق القصد بالموهوم إذا غلب على المرء التمني، فيظل يتمنى ويحلم بحصوله عليه، مع أن الغالب عدم حصوله، وهذا اغترار منه بالأماني، وهو الغرر الذي نهى عنه الشرع لأنه مناف للسلوك العقلاني. فالعاقل لما كان لا يدري مقدار العوض المادي الذي سيحصل عليه، والغالب أنه لا يحصل على عوض، فلا تتعلق نيته وقصده بهذا العوض المجهول الموهوم، فلا يكون أمامه من ثم سوى العوض المعنوي والأجر الأخروي، وهذا هو قصد التبرع.

أي إن الجهالة المترتبة على غياب الالتزام نافعة من جهة انصراف قصد العاقل من العوض المادي إلى قصد التكافل والتعاون. فانظر كيف كانت الجهالة مفيدة حال التبرع، ضارة حال المعاوضة، وهذا من كمال هذه الشريعة الغراء، أنها توظف الحوافز على الوجه الأمثل كيفما كانت الظروف.

الانتماء والرابطة التعاونية

من الجوانب التي تحتاج إلى وقفة في التأمين التعاوني: جانب الانتماء والرابطة التي تجمع بين المتعاونين. وذلك أن النَهد الذي وردت به السنة النبوية كان بين قوم تربطهم علاقة ثابتة قبل نشوء النهد أو التبرع المتبادل. فالأشعريون تربطهم رابطة النسب، وجيش أبي عبيدة جَمَعَهم الانتماء للجيش قبل وقوع النازلة، وهكذا. أما في التأمين اليوم، سواء التعاوني أو التجاري، فإن الرابطة تنشأ بنفس التأمين، لا قبله. وهذا يثير بعض الإشكالات.

فقد يؤدي ذلك إلى أن ينضم للتأمين أكثر الناس توقعاً للخطر، فيكون قصده في الحقيقة دفع آثار الخطر، ومن ثم المعاوضة وليس التبرع. وهذه هي

نفس مشكلة الاختيار المعاكس (adverse selection) التي سبقت الإشارة إليها. وهذا مضر بشركة التأمين في حالة التأمين التجاري، ومضر ببقية الأعضاء في حالة التأمين التعاوني، وإن كان الأخير أقل من الأول لأنه مبنى على التبرع. ومن جهة أخرى فإن بناء التأمين على مجرد العقد قد يجعل التأمين مقتصراً على القادرين على دفع اشتراكات التأمين دون العاجزين عنها، فيكون التأمين متحيزاً للأغنياء دون الفقراء.

فإذا أردنا أن نبني التأمين التعاوني على أسس مماثلة لأسس النهد الذي سبق الحديث عنه، فينبغي أن توجد رابطة أدبية بين المستأمنين سابقة على علاقة التأمين، كالنسب أو المهنة أو الإقليم ونحو ذلك؛ إذ هذه الرابطة المعنوية هي محور شواهد الشرع المختلفة للتكافل الاجتماعي. وإذا تأملنا في هذه الشواهد، وجدنا من أبرزها نظام العاقلة[1]. والعاقلة: اسم للمجموعة التي تنصر الشخص وتؤازره. وقد مضت السنّة أن تتحمل العاقلة دية القتل غير العمد إذا وقع من أحد أبنائها. وهذا إلزام شرعي بالتعاون على تحمل نازلة الدية وتفتيتها بدلاً من أن يتحملها الجاني وحده.

وكانت العاقلة أول الأمر أقارب الرجل، ثم قضى عمر ﷺ أن العاقلة هم أهل الديوان[2]، وهم الجيش الذين كتبت أسماؤهم في سجلات الدولة. وهذا منه ﷺ أخذ بالمعنى؛ لأن النصرة تكون بالقرابة وتكون بالحلف وتكون بالولاء. فجعلها عمر ﷺ بالديوان. ولذلك قال فقهاء الحنفية (في القرن السادس

(١) انظر: «نظام التأمين» للزرقا، (ص٧٢، ١١٦)، و«عقود التأمين» للبلتاجي، (ص١٩٢-١٩٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما. انظر: الموسوعة الفقهية، «عاقلة».

الهجري): لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة[١]. وقد رأى بعض المعاصرين أنه لا وجود لنظام العواقل اليوم؛ ولذلك تجب الدية في بيت المال أو على الجاني[٢]. وإقرار هذا الواقع في رأيي هضم لحق الفقه الإسلامي، والواجب إعادة صياغة نظام العواقل في ضوء المستجدات والتطورات الاجتماعية المعاصرة وإحياء هذه السنة المهجورة.

ومن خلال هذا النظام يمكن أن ينشأ التأمين التعاوني بين أهل العاقلة؛ لأن الرابطة بين أبناء العاقلة ثابتة بالشرع قبل العقد، وهي لازمة غير اختيارية، وموضوعها هو التكافل والتناصر. فنشوء التأمين التعاوني بين أبناء العاقلة تأكيد لعلاقة شرعية وثيقة الصلة بالتأمين، وليس إنشاء لعلاقة جديدة بموجب عقد التأمين نفسه. فالمستأمن في هذه الحالة يتبرع لأبناء عاقلته، وهو يملك الحافز الفطري والأدبي للتبرع لهم أساساً، فليس غريباً أن تكون علاقته التأمينية معهم علاقة تبرع وتعاون قبل أن تكون علاقة معاوضة. وحيث إن التعاون مبني على الانتماء للعاقلة، فستنخفض مشكلة الانتقاء المعاكس التي سبقت الإشارة إليها. كما أن من مصلحة القادرين التبرع للعاجزين عن دفع اشتراكات التأمين لوجود الرابطة الأدبية بينهم، فتتقلص مشكلة التحيز للأغنياء كذلك.

---

(١) «الهداية» للميرغيناني، كتاب المعاقل (٤/٢٢٥). «نظام التأمين»، ص١١٦.

(٢) «التشريع الجنائي الإسلامي»، عبد القادر عودة، رحمه الله، (٢/١٩٩)؛ «الفقه الإسلامي وأدلته»، وهبة الزحيلي، (٦/٣٢٦).

واقع التأمين التعاوني

لا ريب أن بعض مؤسسات التأمين ترفع لافتة «التأمين التعاوني» وقد لا تكون في حقيقة الأمر كذلك من المنظور الإسلامي. ولذلك ينبغي دراسة العقود التي تجريها هذه الشركات، والتأكد من انطباق معايير التأمين التعاوني عليها. كما ينبغي مراقبة أنشطتها الاستثمارية ومدى موافقتها للقواعد الشرعية. وبذلك يمكن تنقية السوق التأمينية من مظاهر القمار والغرر حتى تتحقق المقاصد الشرعية من التكافل على أحسن وجه.

خلاصة

[١] عقد التأمين التجاري عقد معاوضة على الضمان: ضمان الأعيان، وهو ممنوع بإجماع الفقهاء؛ لأنه من الغرر المحرم شرعاً. أما التأمين الجائز شرعاً فهو قائم على التبرع والتعاون، وهو مشروع بالإجماع.

[٢] التأمين التعاوني المشروع يختلف عن التأمين التجاري في جوانب جوهرية، أهمها: عدم وجود الالتزام التعاقدي للمستأمن بعوض محدد. بل تتوزع التعويضات التي تصرف للمتضررين على مجموع المستأمنين بحسب اشتراكاتهم؛ ولذا فإن مقدار التعويض غير ثابت، بل قد يتغير بحسب الأقساط المحصلة وبحسب ملاءمة الصندوق. كما أن القسط الذي يدفعه الأعضاء قابل للزيادة والتغير تبعاً لذلك.

[٣] علاقة المستأمنين فيما بينهم في التأمين التعاوني لا تعد معاوضة وإن وجد فيها عنصر التبادل والتقابل؛ لأنها من باب المشاركات لا من باب المعاوضات. أما علاقتهم بمن يدير أموالهم (أو شركة التأمين التعاوني) فهي علاقة معاوضة،

ولكنها تقتصر على الإدارة، فهي علاقة أمانة وليست علاقة ضمان. أما شركة التأمين التجاري فهي تتولى الضمان والإدارة معاً، وعلاقة المستأمنين بها علاقة معاوضة في الأمرين.

[٤] ينبغي أن ينشأ التأمين التعاوني ضمن رابطة خاصة سابقة على التأمين، كالنسب أو المهنة أو العاقلة؛ ليتحقق بذلك معنى التبرع والتعاون. ولذا ينبغي إعادة صياغة نظام العواقل في ضوء معطيات العصر وتوظيفه في التكافل الاجتماعي ليتم بناء التأمين التعاوني على أسس متينة.

والحمد لله رب العالمين.

الفصل الرابع

التورق ... والتورق المنظم

دراسة تأصيلية

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأَتَمَّان على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا وقدوتنا محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلّم تسليماً كثيراً.

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»[1].

وفي الوقت نفسه لم يُبْتَلَ 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[2].

ولقد نشأت البنوك الإسلامية، أول ما نشأت، لترفع عن الأمة مصيبة الربا وتزيل عنها آثاره وتبعاته. واجتهد القائمون عليها في إيجاد بدائل تلبي احتياجات النشاط الاقتصادي وفق القواعد والضوابط الشرعية. وكما هو شأن أي كائن حي، فقد تطورت هذه البنوك وتطور معها التمويل الذي تقدمه لعملائها. ولكن كان لمنافسة البنوك التقليدية أثر ملموس في مسيرة هذا التطور، فصار التمويل الذي تقدمه البنوك الإسلامية قريباً جداً من التمويل التقليدي، وبدأت

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٦٤).

(٢) ورد مرفوعاً في السنن والطبراني وفيه ضعف. انظر جامع الأصول (٣٧٠) ومسند الشاميين (٥٧١).

الفروق والجواجز بين النوعين تختفي وتتلاشَى 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! ولا ريب أن هذه التطورات تستدعي مراجعات جادة ووقفات صادقة لتقويم الاتجاه وتمحيص الممارسات ونقد الذات، نصيحةً لله ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامّتهم.

ومن هنا جاء هذا البحث ليستعرض أبرز أنواع التطورات الحديثة في التمويل الإسلامي اليوم، وهو التورق المصرفي أو التورق المنظم. وسبق أن أعددتُ بحثاً مختصراً بعنوان «التورق المنظم: قراءة نقدية» لمؤتمر المصارف الإسلامية الذي نظمته جامعة الشارقة في صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م، ثم نشر في مجلة الاقتصاد الإسلامي التي يصدرها بنك دبي الإسلامي، العدد ٢٥٣، في صيف العام نفسه. وكان البحث مقتصراً على التورق المنظم فحسب.

ولما طلب المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة إعداد بحث حول التورق المصرفي، رأيت أنه لا بد من تأصيل الموضوع وإعادة دراسته من جذوره؛ نظراً للتشابك 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 ومبحثين وخاتمة:

فالمقدمة: تتناول حقيقة الربا، والفرق بينه وبين البيع.

والمبحث الأول: يتناول التورق الفردي الذي تعرض له الفقهاء قديماً، وتحرير مذاهبهم حوله، وبيان حكمه مبرهناً بالأدلة، والجواب عن حجج الرأي المخالف تفصيلاً.

والمبحث الثاني: يتطرق 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 كليّات وقواعد مستقاة من الكتاب والسنّة، ومن كلام الأئمة المجتهدين والعلماء الربانيّين، تتناول الحيل الربوية عموماً ولا تقتصر على التورق. وحرصتُ 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 يحرمني الله تعالى أجراً واحداً إن فاتني الأجران.

ربنا لا تزغ قُلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمةً إنك أنت الوهاب

[آل عمران، ٨].

مقدّمة

حقيقة الربا

نص القرآن على أن الربا ظلم، فقال تعالى: **وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمونَ ولا تظلمونَ** [البقرة، ٢٧٩]. ولا يخفى أن الظلم في الربا هو ظلم الدائن للمدين، حيث يشترط على المدين زيادة في ذمته على أصل القرض. وهذه الزيادة في ذمة المدين لا يقابلها ما ينتفع به، فهي إذن دون مقابل. ولذلك عرّف الفقهاء الربا بأنه زيادة لا يقابلها عوض[1]. وهذا القدر متفق عليه بين أهل العلم، وقد جاء النص عليه بالنهي 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: أنه دين في ذمة المدين دون مقابل ينتفع به، فهو 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. ولذلك كان النبي ﷺ كثيراً ما يتعوذ من المأثم والمغرم، والمغرم: الدَّين. وكان عليه السلام لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول: «**نفسُ**

---

(١) المبسوط (١٢/١٠٩)، أحكام القرآن لابن العربي (١/٢٤٢)، تفسير آيات أشكلت (٢/٦٦٧).

المؤمن معلقة بدَينه حتى يقضى عنه». وجعل الدَّين مانعاً من دخول الجنة فقال: **«من فارق الروح جسده وهو بريء من ثلاث دخل الجنة: الكبر والغُلول والدَّين»**.

والدَّين تقييد لحرية الإنسان في تصرفاته؛ ولذلك قال بعض السلف: رقّ الحرّ الدَّين. وقد صرح العلماء أن الشارع له تطلع إلى إبراء الذمم من الديون، وأن الواجب إبراء الذمم قدر الإمكان[1]. وهذا مع كون هذه الديون تنشأ مقابل منافع حقيقية، فكيف بالدَّين الذي لا ينتفع المدين مقابله بشيء كما هو الحال في الربا؟ فلا يخفى أن مثل هذا الدَّين محرم شرعاً.

[٢] ويؤكد هذا المعنى أيضاً القاعدة النبوية الشريفة: **«الخراج بالضمان»**[2]. وهي أصل متفق عليه بين الفقهاء[3]. ومقتضى القاعدة أن من ضمن مالاً، أي كان مسؤولاً عنه حال هلاكه وتلفه، فهو يملك ما ينتج عنه من الغلة أو العائد أو المنفعة. وهذا منطق 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: المقرِض والمقترض.

---

(١) راجع الفصل الأول: «موقف الشريعة الإسلامية من الدَّين».

(٢) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه. وصححه أيضاً ابن حبان والحاكم وابن الجارود وابن القطان. قال الأرناؤوط: رجاله رجال الصحيح. انظر: جامع الأصول (١/٥٩٧-٥٩٨).

(٣) جمهرة القواعد الفقهية، علي الندوي (١/١٨٣).

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 الدَّين 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 البدهية في تقويم التورق والحيل الربوية عموماً.

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: **ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثلُ الرّبا وأحل الله البيع وحرم الرّبا** [البقرة، ٢٧٥].

والفرق بينهما يظهر من وجهين[١]:

---

(١) قارن: الربا والمعاملات المصرفية، عمر المترك، (ص٤٦-٥٠)، الفرق بين البيع والربا، صالح الفوزان، (ص١٠).

[١] إن البيع مبادلة لشيئين مختلفين. واختلاف البدلين هو الذي يسمح أن تكون المبادلة نافعة لكلا الطرفين، وأن تُحقق ما يسميه الاقتصاديون: مكاسب التبادل (gains from trade). فكل طرف في المبادلة يبذل ما يستغني عنه ليأخذ ما يحتاج إليه. فتكون النتيجة إشباع حاجة كلا الطرفين.

أما القرض فهو مبادلة لشيئين متماثلين. وفي وجود التماثل لا يتحقق الكسب لأي من الطرفين إلا بتفاوت المقدار. ولكن أي زيادة في المقدار لمصلحة أحدهما ستكون بالضرورة نقصاً في حق الآخر، لأن البدلين من جنس واحد. فإذا كان أحدهما رابحاً كان الآخر خاسراً ولا بد.

أما في البيع، فإن تفاوت المقدار يجبره ويعوضه اختلاف صفات البدلين. فالتفاوت في الصفات الكيفية يعادل التفاوت في الكمية، وهذا ما يسمح بانتفاع الطرفين وتحقيق مكاسب التبادل في البيع. لكن إذا تماثلت صفات البدلين الكيفية، فإن الكسب لا يكون إلا بتفاوت الكمية، وهذا لا يسمح بانتفاع الطرفين معاً، بل لا يكسب أحدهما إلا على حساب الآخر.

واختلاف البدلين هو الذي يسمح بتخصص أطراف المبادلة، كلٌ في مجاله. والتخصص هو الذي يرفع مستوى الإنتاجية للطرفين، كما هو مقرر في النظرية الاقتصادية، بحيث يصبح مجموع الإنتاج أعلى مما لو حاول كل منهما لوحده إنتاج كلا البدلين. ولكن التخصص متعذر في القرض بسبب تماثل البدلين. وانتفاء التخصص يعني أن القرض لا يسهم في رفع مستوى الإنتاجية، بل لا يعدو أن يكون أداة مساندة للنشاط الاقتصادي، لكن ليس سبباً مباشراً في توليد الثروة.

ويؤكد ذلك أن القرض بفائدة يؤدي إلى ما يسمى: «مغالطة التجميع» أو (fallacy of composition). فمن الممكن أن يقرض البعض بفائدة، لكن إذا تحول الجميع إلى الإقراض بفائدة، توقف الإنتاج وتعطل توليد الثروة، كما أشار لذلك الرازي رحمه الله قبل أكثر من سبعة قرون.[1] فإذا اقترض شخص بفائدة لا لينتج ولكن ليقرض هو أيضاً بفائدة، ثم أقرض المقترض الثاني أيضاً بفائدة، وهكذا، امتنع سداد الفائدة، لأنه لا يوجد مصدر للثروة ليأتي بما زاد على رأس المال. فالقرض إذاً ليس وسيلة لتوليد الثروة، ولذلك لا يمكن أن يكون مصدراً للربح. ولهذا كان الاسترباح من القرض محرماً في الشريعة الإسلامية وسائر الأديان السماوية التي تحرم الربا.

[٢] إن الزيادة مقابل الأجل التي توجد في البيع تجبرها منفعة التبادل. وذلك أن المبادلات الآجلة، كالبيع بأجل أو السلم، تتضمن أمرين: مبادلة وتمويلاً[2]. 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.

وتظهر حكمة التشريع في تحريم هذه الزيادة بالنظر في لوازمها وآثارها. فالسماح بها يؤدي إلى نمو المديونية بمعزل عن نمو الثروة الحقيقية. وهذا يقود إلى تضاعف المديونية واستفحالها بما يشل النشاط الاقتصادي ويستنزف الثروة.

---

(١) التفسير الكبير (٣٥٨/٢)، عن: الربا وأثره على المجتمع الإنساني، عمر الأشقر، (ص١٢١).

(٢) الجامع في أصول الربا، رفيق المصري، (ص٣١٥).

فحقيقة الربا، وهي دَيْن في الذمة بلا مقابل، تستلزم نمو الدَّين دون ضوابط بسبب عدم وجود تكلفة لنمو الدَّين تحدّ منه، بل يكفي في ذلك مجرد تراضي الطرفين. وهذا بخلاف نمو الثروة الذي يتطلب الكثير من الجهد والطاقة والإبداع. فيصبح الدَّين أسرع نمواً من الثروة، مما يجعل خدمة الدين تستهلك باستمرار الدخل الحقيقي وتستنزف الاقتصاد. وما لم يتم تصحيح الوضع فسينهار الاقتصاد تحت وطأة النمو المتضاعف للمديونية. وهذه هي المفسدة التي صرح بها القرآن في قوله تعالى: **لا تأكُلُوا الرِّبا أضعافًا مضاعفَةً** [آل عمران، ١٣٠].

فإذا اشتُرط لإنشاء الدَّين وجود مقابل اقتصادي، كان هذا بمثابة صمام أمان للاقتصاد بألا تنشأ مديونية ربحية 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 الوقت نفسه: كبح جماح المديونية، وجبر تكلفة التمويل. وهذا من حكمة هذه الشريعة الغراء التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها **تنـزيلٌ من حكيمٍ حميد** [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 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. فالمدين إنما يمكنه السداد من خلال ما يسهم به في الناتج المحلي، والدخل المتحقق من ذلك هو الذي يوفر له المال اللازم للوفاء بالدَّين وتكاليفه.

وإذا كانت العبرة في النهاية هي في النشاط الاقتصادي المنتج، فإن حكمة أحكم الحاكمين اقتضت دمج التمويل بالتبادل الاقتصادي. ولذلك لا نجد في الشريعة الإسلامية «عقد تمويل» بهدف الربح مجرداً عن التبادل الحقيقي، 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 الربحي على المبادلات الاقتصادية يمنع التمويل من أن يكون نزيفاً في جسم الاقتصاد لمصلحة قلة قليلة تتحكم في الثروات والمقدرات على حساب سائر الناس.

ظلم الدائن وظلم المدين

ثبت عن النبي ﷺ أنه لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: **«هم سواء»**، وأنه قال: **«الآخذ والمعطي سواء في الربا»**[1].

فلم يفرق عليه السلام بين المقرِض 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[2].

---

(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 (ص١٥٢-١٥٥)، ووجهة العالم الإسلامي (ص٨٤ -٨٧).

سد أبواب الربا

والشرع حينما حرّم الربا، لم يحرّمه على المربي فحسب، بل حرّمه على الطرفين: الدائن والمدين؛ لأن الربا نتيجة تراضيهما؛ ولذلك قال عليه السلام: **«الآخذ والمعطي سواء»**. وهذا يعني أنه لا يجوز للمربي 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 المربي منع النبي ﷺ من ربح ما لم يضمن وبيع ما ليس عنده، ومن الكالئ بالكالئ[1]. لأن كل واحد من هذه التصرفات يفضي إلى الربا من جهة الدائن. كما سدّ الشرع منافذ الربا من جهة المدين بقاعدة الخراج بالضمان، والتشديد في الدَّين، كما سبق، وبالنهي عن العِينة وذمها، كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) راجع الفصل الثاني: «عقد الكالئ بالكالئ».

المبحث الأول
التـَـورّق

مفهوم التورق

التورق في اللغة مشتق من الوَرِق، بكسر الراء، وهو الفضة، قال تعالى: **فَابعثوا أحدكُم بِورِقكُم هذه إلى المَدينة** [الكهف، ١٩]. وقال عليه السلام: **«في الرِّقَة ربع العشر»**[١]، والرِّقَة بتخفيف القاف: الفضة.

والمراد به في الاستعمال الفقهي: الحصول على الوَرِق، أي الحصول على النقد، وذلك بأن يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعها لغير بائعها بثمن حاضر. وهذا المصطلح مشهور عند الحنابلة. أما بقية المذاهب الفقهية فيتعرضون له ضمن حديثهم عن العينة[٢]. 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»[٣]. كما نقل شيخ الإسلام عن عمر بن عبد العزيز ﷺ قوله: «التورق آخية الربا»[٤]. فهذا يدل على أن المصطلح معروف لدى السلف.

---

(١) رواه مالك في الموطأ. جامع الأصول (٢٦٧١).

(٢) الموسوعة الفقهية، تورق.

(٣) المصنف (٦/٤٧). 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 (ص٧٩)، وهو منقول في: أخبار القضاة (١/٣٧٢)، وكتبت فيه: البورق، وهو تصحيف.

(٤) الفتاوى (٢٩/٣٠٣، ٤٣١، ٤٣٤). ومعنى «آخية الربا» أي أصله، كما قال شيخ الإسلام.

سنتناول فيما يلي موقف المذاهب الفقهية من التورق. وسنبدأ بالمذهب الحنبلي لإشتهار المسألة في مصنفاته.

مذهب الحنابلة

للإمام أحمد ثلاث روايات في التورق: الجواز، والكراهة، والتحريم. قال المرداوي: «لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا بأس، نص عليه، وهو المذهب وعليه الأصحاب، وهي مسألة التورق. وعنه: يكره، وعنه: يحرم»[(١)]. 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 سُئل الشيخ عبد الله بن محمد بن عبدالوهاب رحمه 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»[(٢)].

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

---

(١) الإنصاف (٤/٣٣٧). وانظر: الفروع (٤/١٧١).

(٢) الدرر السنية (٦/٣١-٣٢)، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٤/٥٣٨-٥٣٩)، وانظر: مجلة البحوث الإسلامية (٧/٥٠)، و«فقه وفتاوى البيوع»، ص٥٤.

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[١]. ثم أفتت اللجنة بعد ذلك برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله بالجواز[٢].

وقيّد 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 سَلَماً فلا حرج عليه»[٣].

مذهب المالكية

عرض المالكية للتورق ضمن أنواع العينة، وذكروه بصيغة تشبه من حيث المضمون التي ذكرها الحنابلة. ففي مختصر خليل، ضمن أقسام العينة: «وكُره خُذ بمائةٍ ما بثمانين». قال الشراح: إذا جاء شخص لآخر وقال له: سلفني ثمانين وأردّ لك مائة، فقال له: هذا لا يحلّ، ولكن أبيعك سلعة قيمتها ثمانين

---

(١) الفتوى (١٠١) برئاسة إبراهيم بن محمد آل الشيخ وعضوية عبد الرزاق عفيفي، رحمهما الله، وعبدالله بن غديان وعبد الله بن منيع، والفتوى (٤٢١) برئاسة عبد الرزاق عفيفي بالنيابة وعضوية عبد الله بن غديان وعبد الله بن منيع. مجلة البحوث (١١٤/٧، ١١٩).

(٢) الفتوى (١٦٤٠٢)، بعضوية عبد الرزاق عفيفي وعبد الله بن غديان وصالح الفوزان وعبدالعزيز آل الشيخ وبكر أبو زيد، رحمه الله. والفتوى (١٩٢٩٧)، بعضوية عبد العزيز آل الشيخ وعبد الله بن غديان وصالح الفوزان وبكر أبو زيد. فتاوى اللجنة الدائمة، جمع أحمد الدويش، (١٦١/١٣-١٦٢).

(٣) فقه وفتاوى البيوع (ص٤٠٩).

بمائة. فهذا من العينة المكروهة[١]. ومعلوم أن الهدف من الشراء هو النقد؛ لأنه قال له في أول الأمر: أريد ثمانين نقداً. وليس المقصود بيعها للبائع نفسه؛ لأن هذا من بيوع الآجال وليس من العينة[٢]. وهناك صورتان على الأقل للتورق ذكرتها مصادر الفقه المالكي وصرحت بمنعها.

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[٣] العينة»، ثم ذكر منها: «أن يشتري من أحدهم سلعة بعشرة نقداً وبعشرة إلى أجل. فيُمنع متهم خاصة، ويقدّر 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»[٤].

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

---

(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 على طرف ثالث. انظر: مدونة الفقه المالكي وأدلته، (٣٩١/٣-٣٩٢).

(٣) في طبعة المجمع: «عرفت بأصل بأهل العينة»، والتصحيح من المصادر الأخرى.

(٤) عقد الجواهر الثمينة (٤٥٢/٢-٤٥٣).

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 على طرف ثالث، وليس على البائع الأول؛ لأن الأخير من صور بيوع الآجال، وقد استوعب ابن شاس ذكرها في الفروع السابق ذكرها عنده. أما الفرع الثامن فهو لبيوع العينة، وهي التي تتضمن أكثر من طرفين؛ ولذلك يذكرون فيها صيغة المرابحة للآمر 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: "لو باعه، وهو ممن يعيّن[1]، 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**

(١) أي من أهل العينة.

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 أهل العينة، ولا بأس به في غيرهم"»[1] انتهى النقل عن النوادر.

ففي هذه النقول التصريح بأن المنع خاص بما إذا كان البائع من أهل العينة وكان المشتري يريد بيع السلعة بنقد، وأن هذه الصيغة جائزة لمن أراد السلعة لينتفع بها لا ليبيعها.

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 ما تريد أن تنقدني، 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 قلته، قاله ربيعة وغيره قبلي»[2]. 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.

---

(١) النوادر والزيادات (٦/٩٢).

(٢) منح الجليل (٥/١٠٤). والمراد بغيره هنا هو ابن هرمز، كما سيأتي. وما بين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

وبنى ابن رشد الجد رحمه الله تحليله للمسألة في شرح العتبية على أساس أن الباقي من السلعة يَبقى بيد المشتري، وخلص إلى أن سبب المنع في هذه الحالة هو الغرر الناتج عن جهالة مقدار الباقي. قال: «والذي يُخشى في ذلك أن يكون الذي تراوضا عليه وقصدا إليه أن يبيع منه الطعام على أن يبيعه له منه بدينار، فيدفعه إليه، ويكون الباقي له بكذا وكذا ديناراً إلى أجل. وذلك غرر؛ إذ لا يدري ما يَبْقَى له من الطعام إذا باع منه بدينار، فقد قال بعض أهل العلم: إنه لو دفع إليه الدينار من ماله لم يكن به بأس»[1].

وهذا التعليل محل نظر، 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 بأهل العينة، إذ لا تعلق له بالربا والتحايل عليه، بل هو أقرب إلى صنيع التجار والسماسرة.

ولذلك كان موقف ابن رشد الجد في «المقدمات والممهدات» من هذه المسألة مغايراً لما سبق، فقال: «مِن ذلك أن يبيع الرجل من أهل العينة طعاماً أو غيره بخمسة نقداً وخمسة إلى أجل إذا كان ذلك إنما يبتاعه [ليبيعه]. وذلك جائز لغير أهل العينة»[2]. وهذا يختلف عما ذكره في البيان والتحصيل، وهو أقرب إلى نصوص مالك وأصحابه.

---

(١) البيان والتحصيل (١٠٢/٧).

(٢) المقدمات والممهدات (٤٢/٢). وما بين المعقوفين زيادة يقتضيها السياق.

الصورة الثانية:

أن يشتري الرجل سلعة تساوي ١٠٠ ديناراً حاضرة بثمن مؤجل ١٢٠ ديناراً مثلاً، وهذا يعادل نسبة فائدة ٢٠٪. لكن المشتري لا يتمكن من بيع السلعة نقداً في السوق إلا بتسعين ديناراً. فتكون نسبة الفائدة في هذه الحالة ٣٣٪. فيرجع المشتري إلى البائع ويطلب منه أن يخفض من مقدار الثمن المؤجل بحيث ترجع نسبة الفائدة إلى ٢٠٪، فيخفض له البائع الثمن المؤجل من ١٢٠ ديناراً إلى ١٠٨ دنانير.

قال ابن شاس: «ومنها أن يكون الإنسان متهماً يشتري ليبيع، لا ليأكل. فيبيع من إنسان طعاماً مثلاً بعشرة إلى أجل. فيقول له المشتري: بعته بثمانية، فحطّ عني من الربح قدر الدينارين. فيُمنع إذا كان المقصود البيع وكانا أو أحدهما من أهل العينة»[١].

وفي النوادر نقلاً عن ابن المواز: «قال مالك: ومن ابتاع طعاماً أو غيره بثمن إلى أجل، وهو ممن يعيّن[٢]، ثم جاء يستوضعه وشكا الوضيعة، فوَضَع له، فلا خير فيه، لأن هذا في أهل العينة، يتراوضون على ربح للعشرة اثني عشر، فإذا باعه فنقص ذلك عن تقديرهما، حطّه حتى يرجع إلى ما تراوضا عليه. وقد كرهه ابن هرمز»[٣].

---

(١) عقد الجواهر الثمينة (٢/٤٥٣).

(٢) أي ممن يتعامل بالعينة.

(٣) النوادر والزيادات (٦/٩١-٩٢).

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 منه السلعة على هذا، فيبيعها بثمانية مثاقيل، ثم يأتي إليه فيقول له: لم تساو السلعة عشرة دنانير، وقد وُضعت فيها وضيعة 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 وخُمُساَ دينار. فيحط عنه تتميماً لما كان رواضه عليه من أن يربح معه في العشرة دينارين».

قال: «فيؤول الأمر بينهما إلى أن أسلفه ثمانية مثاقيل في تسعة وثلاثة أخماس[1]. **فهذا مما يُتهم فيه أهل العينة ويحملون عليه لعلمهم بالربا واستحلالهم له**»[2].

---

(١) حاصل المثال أن البائع باع سلعة قيمتها ١٠ بثمن 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 ٢.٤.

(٢) البيان والتحصيل (٧/٨٥-٨٦). وليس المقصود بالاستحلال إنكار التحريم، وإنما اعتقاد حل الاحتيال على المحرم، وانظر (ص٤٠٢) من هذا الفصل.

وذكر هذه المسألة في «المقدمات»، فقال: «فإن مالكاً وغيره من أهل العلم كرهوا ذلك؛ لأنه إنما يبيعه على المراوضة، فإنما يضع عنه ويرده إلى ما كان راوضه عليه، **فصار البيع الذي عقداه تحليلاً للربا الذي قصداه**»، ثم شرحها بنحو شرحه السابق، ثم قال: «فيؤول أمرها إلى أن أسلم إليه ثمانين في مائة وعشرين، فهذا وجه كراهية مالك للوضيعة في هذه المسألة»[1].

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 الوضيعة علامة على قصد الطرفين للنقد الحاضر بالمؤجل؛ ولذلك منعوا منها.

خلاصة موقف المالكية من التورق:

لا ريب أن التورق مكروه في المذهب، كما سبق في النقول المنصوصة عن متن خليل وشروحه. 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 سلعاً 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»[2].

والصورتان المشار إليهما آنفاً تدلان على أن مالكاً رحمه الله يذهب إلى أبعد من الكراهة التنزيهية إذا تبين أن مقصود الطرفين هو النقد الحاضر بالمؤجل.

---

(١) المقدمات والممهدات (٢/٤٢-٤٣).

(٢) عقد الجواهر الثمينة (٢/٤٥٣).

ولهذا حكى شيخ الإسلام عن مالك كراهة التورق، فقال: «والكراهة قول عمر بن عبد العزيز ومالك فيما أظن»[١]، والمقصود هنا هو كراهة التحريم لأن هذا هو قول عمر بن عبد العزيز، رحمة الله على الجميع. فلم ينشأ هذا الظن عند شيخ الإسلام 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 طلبة الطلبة للنسفي (٥٣٧هـ)، ذكر الأقوال في 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 دَيناً. سُميت بها لأنه وصل بها من دين إلى عين»[٢]. 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.

وقال الزيلعي (٧٤٣هـ) في بيع العينة: «وصورته أن يأتي هو إلى تاجر فيطلب منه القرض ويطلب التاجر الربح ويخاف من الربا، فيبيعه التاجر ثوباً

---

(١) القواعد النورانية (ص١٧٦).

(٢) طلبة الطلبة (ص٢٤٢).

يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة ليبيعه هو في السوق بعشرة، فيصل إلى العشرة ويجب عليه للبائع خمسة عشر إلى أجل». ثم ذكر كراهة العينة وذمها[١].

وما نقله من الكراهة أخذه عن المرغيناني حيث قال: «وهو مكروه لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض مطاوعة لمذموم البخل»[٢]. وسبق السرخسي إلى نحو ذلك[٣].

لكن يبدو أن مفهوم العينة تغير عند المتأخرين من فقهاء المذهب. فقد ذكر الكمال بن الهمام (٨٦١هـ) رحمه الله أن صورة العينة المكروهة هي ما يسمي العينة الثلاثية، وهي أن يبيع المشتري السلعة على طرف ثالث، ثم يعيدها الثالث للبائع الأول. ثم بعد أن ذكر صوراً أخرى للعينة، ليس منها التورق، قال: «الذي يقع في قلبي أن ما يخرجه 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 بخمس عشر إلى أجل، فيشتريه المديون ويبيعه في السوق بعشرة حالّة. 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 يسمي بيع العينة»[٤].

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (١٦٣/٤)، ونحوه في الكفاية شرح الهداية للكرلاني، بحاشية فتح القدير، (٣٢٣/٦).

(٢) الهداية للميرغيناني (٩٤/٣).

(٣) المبسوط (٣٦/١٤).

(٤) فتح القدير (٢٢٤/٦).

ولما شرح ابن عابدين (١٢٥٢هـ) رحمه الله معنى العينة قال: «فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة، فيبيعه هو في السوق بعشرة»، وهذه هي صورة التورق. ثم قال: «ومن صورها أن يعود الثوب إليه». فميز بين الصورتين، لكنه جعلهما 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 والشرنبلالية، وهو ظاهر»[1].

وهكذا ترى أن فقهاء المذهب قبل الكمال ابن الهمام عدّوا التورق من صور العينة، بل جعله النسفي هو الصحيح من معانيها، ونصوا على الكراهة. ثم جاء ابن الهمام وأخرج التورق من مفهوم العينة، ونَفَى عنه الكراهة، وجعله خلاف الأولى على أسوأ تقدير. وتبعه على ذلك كثير ممن جاء بعده، كصاحب البحر الرائق والشرنبلالية. 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».

وسيأتي 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.

---

(١) رد المحتار (٥/٣٢٥-٣٢٦)، وانظر أيضاً: (٥/٢٧٥).

مذهب الشافعية

أوضح الإمام الشافعي رحمه الله موقفه من العينة، ومن العقود عموماً، بقوله: «لا يَفسد عقدٌ أبداً إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم ولا بأغلب. وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد 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 غير عاقدها على عاقدها، سيما إذا كان توهماً ضعيفاً، والله تعالى أعلم»[1].

فهو يرى أن العبرة في العقود بالظاهر، ولا تؤثر فيها نية المتعاقدين؛ ولذلك أجاز رحمه الله أن يشتري البائع حاضراً السلعة التي باعها بأجل بثمن أقل، وضعّف حديث زيد بن أرقم في ذلك[2].

ومع ذلك فإن الشافعي رحمه الله لا يجيز إضمار نية المحرم. فهو يفرّق بين صحة العقد وبين نية العاقد، فإن نوى ما هو محرم أثم، لكن هذا لا يستلزم عنده بطلان العقد. فها 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**»[3].

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

---

(١) الأم، كتاب إبطال الاستحسان، (٧/٢٩٧- ٢٩٨).

(٢) الأم (٣/٣٨-٣٩). وذكر الصديق الضرير أن الشافعي رحمه الله لم يبلغه حديث ابن عمر الآتي في العينة (ص٣٤١)، ولذا لم يذكره في كتبه.

(٣) الأم (٣/٧٤)، نظرية المصلحة، حسين حامد (ص٢٩٢-٢٩٣).

الإسلام: «نعم، الشافعي يجري العقود على ظاهر الأمر فيها من غير سؤال للعاقد عن مقصوده ... أما أن الشافعي أو من هو دونه يأمر بالخداع والكذب وبما لا حقيقة له، وبشيء يُتيقن أن باطنه خلاف ظاهره، فما ينبغي أن يحكى عن مثل هؤلاء. فرُب قاعدة لو علم صاحبها ما تفضي إليه لم يقلها. فمن رعاية حق الأئمة ألا يحكى هذا عنهم»[١].

وقال ابن القيم: «والمتأخرون 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 في الإسلام علم أنه لم يكن معروفاً بفعل الحيل، ولا بالدلالة عليها، ولا كان يشير على مسلم بها».

قال: «فالذي سوغه الأئمة بمنزلة الحاكم يُجري الأحكام على ظاهر عدالة الشهود، وإن كانوا في الباطن شهود زور. والذي سوغه أصحاب الحيل بمنزلة الحاكم يعلم أنهم في الباطن شهود زور كَذَبة 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 يجوّز ذلك ولأنكره غاية الإنكار»[٢].

---

(١) بيان الدليل (ص١٤٧).

(٢) إعلام الموقعين (٥/٢٣٢-٢٣٣).

وقد أكّد 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 يجوّزون العقود على ظاهرها، ويقولون مع ذلك: إن من عمل الحيل بالمكر والخديعة يأثم 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 شيء قصد به تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله كان إثماً»[(١)].

ولذلك نص الشافعية على كراهة العينة، وسائر الحيل الربوية. ففي تحفة المنهاج لابن حجر الهيتمي: «وقد يكره [أي البيع]، كبيع العينة، وكل بيع اخْتُلف في حلّه، كالحيل المخرجة من الربا»[(٢)].

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: «بيان الدليل في بطلان التحليل». وكان في بعض فتاويه يميل للكراهة، حتى استقر قوله على التحريم، ونقل التحريم كل من ابن القيم والبعلي[(٣)].

وتعليل شيخ الإسلام للتحريم واضح لا غموض فيه. فهو يرى أن النتيجة

---

(١) فتح الباري (١٢/٣٣٧، ٣٢٨).

(٢) تحفة المحتاج (٤/٣٢٢-٣٢٣).

(٣) إعلام الموقعين (٥/٨٦-٨٧)، تهذيب سنن أبي داود (٥/١٠٨-١٠٩)، الأخبار العلمية (ص١٩٠).

التي يريد المتورق أن يصل إليها هي عين النتيجة التي يقصد إليها المقترض بربا، ولكن بزيادة كلفة ومشقة وخسارة. «فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما 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 ينقاض مقصود الشراء ابتداء[١]. ووافقه على رأيه تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله.

موقف الفقهاء المعاصرين

اختلف المعاصرون في التورق. فقد رجَّح الشيخ يوسف القرضاوي المنعَ، وذكر أن هذا هو المفتى به حينئذ في هيئة الرقابة الشرعية في مصرف قطر الإسلامي ومصرف فيصل الإسلامي بالبحرين[٢]. وممن منعه كذلك الشيخ صالح الحصين، وبذلك أخذت الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية لما كان ضمن أعضائها[٣]. ومنعه كذلك الدكتور حسين حامد حسان[٤].

وسبقت الإشارة لموقف اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية حول الموضوع.

---

(١) جامع المسائل (١/٢٢٣-٢٢٤)، الفتاوى (٢٩/٤٣٢-٤٣٤، ٤٤٦-٤٤٨).

(٢) «بيع المرابحة للآمر بالشراء» (ص٢٨، ١٠٦). علماً بأن الكتاب نُشر في ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م. وأشكر د. عبد الله العمراني على التنبيه لهذا المصدر.

(٣) انظر: قرارات هيئة الشركة (١/٢٣٠-٢٣١)، قرار رقم (١٠٩).

(٤) في تعليقه على بحوث التورق في مؤتمر الشارقة، (ص٢).

الترجيح

والراجح أن التورق ينافي مقاصد التشريع وقواعد المبادلات. والأدلة 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 التحريم أمور:

الدليل الأول:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: **«إذا تبايعتم بالعينة** (وفي رواية: **بالعَين**)، **وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلّط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»**[1].

وجه الاستدلال: أن العينة في الحديث نص عام في كل معاملة يراد بها الحصول على العيْن وهو النقد الحاضر، مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا يشمل العينة الثنائية 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: تعيّن فلان من فلان عينة وعيّنه تعييناً». قال: «واشتقت من

---

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما. وقواه شيخ الإسلام في الفتاوى (٢٩/٣٠) وابن القيم في تهذيب السنن (٥/١٠٤)، وصححه أحمد شاكر في تخريج المسند (٤٨٢٥) و(٥٠٠٧)، والألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة (١١).

عين الميزان وهي زيادته». قال ابن فارس: «وهذا الذي ذكره الخليل صحيح؛ لأن العينة لا بد أن تجر زيادة». فالعين يراد بها النقد الحاضر، وأطلقت العينة على السلف لأنه سبب لحصول النقد الحاضر.

قال[1]: «ويقال من العينة: اعتان، وأنشد:

فكيف لنا بالشرب إن لم تكن لنا دراهم عند الحانَوِيّ ولا نقدُ
أنداّنُ أم نعتان أم ينبري لنا فتىً مثلُ نصل السيف أبرزه الغمد»

يقول: أنستدين أو نشتري عينة.

قال ابن القيم: «العِينة فِعلة من العين، النقد». ثم نقل عن الجوزجاني أنه قال: «أظن أن العينة إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق، فيشتري السلعة ويبيعها بالعين الذي احتاج إليها وليست به حاجة إليها»[2]. ويشهد لذلك الرواية الأخرى للحديث: «إذا تبايعتم بالعين»، فهذا يدل على أن التبايع مقصوده العين أي النقد.

وفي المصباح المنير، حين تعرض لبيع العينة، قال: «قيل لهذا البيع عِينة لأن مشتري السلعة إلى أجل يأخذ بدلها عيناً أي نقداً حاضراً»[3].

وقال ابن رسلان: «سميت هذه المبايعة عينة لحصول النقد لصاحب العينة. لأن العين هو المال الحاضر، والمشتري إنما يشتريها [أي السلعة] ليبيعها بعين حاضرة

---

(١) معجم مقاييس اللغة (ع ي ن).

(٢) تهذيب السنن (١٠٨/٥).

(٣) تعريف (العين)، واعتمده ابن مفلح في المبدع (٤٩/٤) وغيره من متأخري الحنابلة، وابن عابدين في الحاشية (٣٢٥/٥).

تصل إليه من فوره ليصل إلى مقصوده»[١].

فالمعنى اللغوي يدل على أن المقصود من العينة هو حصول العين، وهو النقد الحاضر، وهذا متحقق 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»[٢]، وعدّ ذلك من العينة. فسأله أبو داود: «يقال لها عينة وإن لم يرجع إليه؟» قال: «نعم»[٣]. ولذلك قال ابن القيم: «وقد نص أحمد في رواية أبي داود على أنها [أي صورة التورق] من العينة، وأطلق عليه اسمها»[٤].

وعليه فجمهور الفقهاء يدرجون التورق ضمن معاني العينة[٥]. وإذا كان الحديث ذكر العينة 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. فلمَ يؤخذ ببعض قولهم دون بعض؟

---

(١) نيل الأوطار (٥/٢٣٤).

(٢) عبارة فارسية بمعنى: «العشرة اثنا عشر».

(٣) مسائل الإمام أحمد لأبي داود رقم (١٢٥٧).

(٤) تهذيب السنن (٥/١٠٨).

(٥) وبهذا صرحت الموسوعة الفقهية، مادة «تورق».

قيل: إدراج التورق ضمن العينة مبني أولاً على معناها لغةً، وهو الحصول على النقد بزيادة، كما قال ابن فارس. وهذا متحقق في 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[1]، تورّعاً 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 تورّع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة. فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة. ثم سهُل عليهم لفظ الكراهة وخفّت مؤونته عليهم، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى. وهذا كثيرٌ جداً في تصرّفاتهم. فحصل بسببه غلط عظيم في الشريعة وعلى الأئمة. وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمن: أكرهه ولا أقول حرام، ومذهبه تحريمه. وإنما تورّع عن إطلاق لفظ التحريم لقول عثمان» رضي الله عنه[2].

ويقال أيضاً: قد نص الإمام أحمد في رواية على تحريم التورق. ومعلوم من أصول مذهب أحمد أنه يمنع الحيل كلها. قال الموفق بن قدامة: «**قد ثبت من**

---

(١) بيان الدليل (ص٤٢٢).

(٢) إعلام الموقعين (١/٧٥).

مذهب أحمد أن الحيل كلها باطلة»[١]. والتورق حيلة بلا ريب، وإنما 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[٢]. أما ترجيح رواية الجواز فهو إهمال لرواية التحريم من جهة، ولأصول 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[٣].

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 الدِّين. 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 العينة محرمة مطلقاً. وغاية ما فيه هو الكراهة التنزيهية.

---

(١) المغني (١٥٤/٦)، وانظر: (١١٦/٦، ٤١٣).

(٢) سيأتي في المبحث الثاني (ص٣٨٥) وجه آخر للجمع بين روايات الإمام أحمد.

(٣) الفتاوى (٩٠/٣٣)، إعلام الموقعين (٣٩٤/٤)، البحر المحيط (٣٤٦/٤)، إرشاد الفحول (٢٨٠/١، ٢٩٤).

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: **إن الذين لا يرجونَ لقاءَنا ورضوا بالحَياة الدنيا واطمأنوا بها** [يونس، ٧]، أي صارت هي غاية مبتغاهم. فهذا من شأنه أن يعطل شرائع الدين ومن أبرزها الجهاد.

وقوله ﷺ: «**إذا ضن الناس بالدينار والدرهم**» تفسير للسبب الباعث على العينة والنتيجة التي تؤول إليها. فالعينة من شأنها أن تجعل الناس يضنون ويشحون عن القرض والصدقات والإحسان. والإنسان إذا خُير بين أن يربح وبين أن يُقرض بلا ربح فسيفضل 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 الثنائية مكروهة وليست محرمة، كما هو قول كثير من 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»[1]. وقال أيضاً: «متى قال له الطالب: أريد دراهم، فأي طريق سلكوه إلى أن تحصل له دراهم ويَبْقَى في ذمته دراهم إلى أجل فهي معاملة فاسدة، وذلك حقيقة الربا»[2]. وقال أيضاً: «التورق أصل الربا، فإن الله حرم أخذ دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل لما في ذلك من ضرر المحتاج وأكل ماله بالباطل. وهذا المعنى موجود في هذه الصورة، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى».[3]

ومما يوضح كلام شيخ الإسلام، أن الربا هو أيسر الطرق لحصول المحتاج على الثمن الحاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه. وجميع صور الحيل على ربا النسيئة تتضمن تكلفة ومشقة وخسارة على المدين 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، إحداهما أكثر كلفة ومشقة من الثانية، فإن جواز الأكثر مشقة

---

(١) إعلام الموقعين (٥/٨٦-٨٧).

(٢) جامع المسائل (١/٢٢٣-٢٢٤).

(٣) الفتاوى (٢٩/٤٣٤).

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 النقمة والنقمة بقدر النعمة»[1]. 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. فبيع الدين على غير من هو عليه ربا بإجماع العلماء إذا كان الدين ثمناً وبيع بنقد، وهو حسم الكمبيالة، لأنه نقد بنقد مع التفاضل والتأخير.

ويقال أيضاً: قد ثبت أن النبي ﷺ نهى عن ربح ما لم يُضمن[2]، ومعلوم أن هذا الربح ينتج من بيع السلعة على طرف ثالث. وعلة النهي هي الوقوع في معنى الربا، لأن رِبح ما لم يضمن يعني أن الشخص قد دفع ثمناً ثم حصل على

---

(١) جمهرة القواعد الفقهية، (١/١٨٩).

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن. صحيح الجامع (٧٦٤٤).

أكثر منه دون أن يكون ضامناً فيما بينهما للسلعة، فيكون ربا من حيث المعنى، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «دراهم بدراهم والطعام مرجأ».[١] فهذه الصور ربا بلا خلاف بالرغم من حصولها مع طرف ثالث لا علاقة له بالأول.

ثم يقال: لو سُلم 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 حُرم الربا، وَوَجده 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 مقصودُه. والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بمجرد الألفاظ والمباني.

ويقال أيضاً: إن اعتبار صورة الربا دون حقيقته يستلزم جواز العينة بصورها المختلفة، الثنائية والثلاثية وغيرها؛ لأن صورتها تختلف عن صورة الربا. فإن كانت العبرة بالصورة لزم جواز جميع صور العينة مطلقاً، وإن كانت العبرة بالحقيقة لزم تحريمها جملة، بما فيها التورق. وأما التفريق بينها مع اتفاق جميع صورها في الهدف والمآل، وهو النقد الحاضر بأكثر منه، فهو تناقض.

وليس غريباً في الحقيقة شيوع القول بجواز التورق عند المتأخرين إذا علمنا أنهم يرون أن تحريم العينة الثنائية إنما جاء على «خلاف القياس»[٢]. وهذا القول

---

(١) رواه مسلم في صحيحه (١٥٢٥).

(٢) انظر: الإنصاف (٤/٣٣٥)، وحكاه الشافعية عن مخالفيهم: الأم (٣/٣٨-٣٩)، تكملة المجموع شرح المهذب (١٠/١٤٥).

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[١].

والغريب أن من يجيز التورق ينظر للصورة. في حين أن صاحب المعاملة نفسه لا ينظر للصورة بل للحقيقة، وهي الحصول على نقد حاضر بمؤجل 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 والحِكم 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 عنهما المنع من التورق. فروى عبد الرزاق بإسناده عنه أنه قال: «إذا استقمتَ بنقد ثم بعت بنقد فلا بأس. وإذا استقمت بنقد فبعت بنسيئة فلا خير فيه، تلك ورِق بورِق»[٢].

وقوله: «استقمت بنقد» أي: حددت قيمة السلعة نقداً. ومعنى كلامه ﷺ: أن البائع إذا حدد للمشتري قيمة السلعة نقداً، ثم باعها عليه بأجل بثمن أعلى

---

(١) الفتاوى (٢٠/٥٦٧، ٥٨٤).

(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف (٨/٢٣٦)، ونقله شيخ الإسلام في بيان الدليل (ص٧٩) وصححه، وابن القيم في تهذيب السنن (٥/١٠٩)، وانظر: الفتاوى (٢٩/٤٤٢-٤٤٧).

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 المورّقين، فإن الرجل يأتيه فيقول: أريد ألف درهم، فيخرج له سلعة تساوي ألف درهم، وهذا هو الاستقامة. تقول: أقمتُ السلعة قوّمتُها واستقمتها بمعنى واحد، وهي لغة مكية معروفة بمعنى التقويم. فإذا قومتَها بألف قال: اشتَرها بألف ومائتين أو أكثر».

قال: «وكذلك قال محمد بن سيرين: إذا أراد أن يبتاعه بنقد فليساومه بنقد، وإن أراد أن يبتاعه بنسأ فليساومه بنسأ. كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنسأ، لئلا يكون المقصود بيع الدراهم بالدراهم. وهذا من أبين دليل على كراهتهم لما هو أشد من ذلك»[1].

وهذه الصيغة التي ذكرها ابن عباس 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 بمائةٍ ما بثمانين». وعبارة الحنابلة: «اشْتَرى ما يساوي مائة بمائة وخمسين». وسبق النقل عن الإمام أحمد أنه كره بيع «ده دوازده» أي العشرة اثنا عشر نسيئة، وهذا مطابق لكلام ابن عباس رضي الله عنهما.

وإذا ثبت أن عبد الله بن عباس منع التورق، فهذا من قول الصحابي الذي لا يُعلم له مخالف من الصحابة، واعتضد قوله بعموم النهي عن العينة، وبالقياس الصحيح. ومثل هذا حجة عند جماهير أهل العلم.

---

(١) بيان الدليل (ص٧٩-٨٠)، ولم يتيسر لي الوقوف على إسناد أثر ابن سيرين.

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»[١]. وهذا يدل على أن قول الصحابي إذا اعتضد بمرجح كان حجة.

وعن الإمام أحمد روايتان: أنه حجة ويقدّم على القياس. الثانية: تقديم القياس عليه[٢]. وظاهر أن قول الصحابي إذا اعتضد بالقياس، فهو حجة قولاً واحداً. كيف وقد اعتضد هنا بأصل أحمد في منع الحيل؟

وقال ابن القيم في قول الصحابي إذا لم يُعلم له مخالف: «فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة»[٣].

وقال في فتاوى عبد الله بن عباس: «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!»[٤]

---

(١) البحر المحيط (٥٦/٦). والظاهر أن الشافعي لم يبلغه أثر ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) التحبير شرح التحرير (٣٨٠٠/٨-٣٨٠٤)، أصول مذهب الإمام أحمد (ص٤٣٦).

(٣) إعلام الموقعين (٥٥٠/٥)، وقارن: إرشاد الفحول (٩٩٥/٢-٩٩٩).

(٤) إعلام الموقعين (١٧/٦).

وإذا كان قوله هذا ﷺ حجة، دل على تحريم التورق، وهو المطلوب.

فإن قيل: قد نقُل عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: «لا يكره هذا البيع لأنه فعله كثير من الصحابة وحُمدوا على ذلك ولم يعدّوه من الربا، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره»[١]. ويبدو أن مراده التورق لأنه قال: حتى لو باع كاغدة، وهي الورقة، بألف. أي أن مشتري الكاغدة يثبت في ذمته ألف ثم يبيعها 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[٢].

فالجواب: إن هذا النقل – إن صح عن أبي يوسف– محل نظر من وجوه.

منها: أنه لم يسند شيئاً عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا يعرف في كتب الحديث والآثار شيء من ذلك. ولا يخفى أن النقل عن الصحابة رضي الله عنهم 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 للتورق؛ لأن ابن سيرين إذا قال: «كرهوا» فإنما ينقل عن الصحابة، كما يقول شيخ الإسلام[٣].

---

(١) نقله ابن الهمام في فتح القدير (٦/٢٢٤).

(٢) حاشية ابن عابدين (٥/٣٢٦).

(٣) بيان الدليل (ص٢٠٣).

ثم لو فرض جدلاً أن بعض الصحابة أجاز التورق، لكان معارضاً بقول ابن عباس. وإذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم 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[1]. ولذلك حرم الشرع الإسراف والتبذير، وأوجب الحجر على السفيه، وقال: **ولا تؤتوا السفَهاءَ أموالكُم التي جعلَ الله لكُم قياماً** [النساء: ٥]. كما حرم السرقة والغش وأكل المال بالباطل.

ولذلك أيضاً حرّم 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 تعتصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم. ويسخط لكم قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال»**[2].

ونص الفقهاء على أن المضيع لماله يجب الحجر عليه. قال ابن المنذر: «أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر يرَون الحجر على مضيعٍ لماله، صغيراً كان أو كبيراً»[3].

---

(١) الموافقات (١/٣١).

(٢) رواه مالك في الموطأ (١/٩٩٠)، وبنحوه أحمد ومسلم. صحيح الجامع (١٨٩٥).

(٣) المغني (٦/٥٩٥).

ومن إضاعة المال: أن يشتري المرء بسعر مرتفع ويبيع بسعر منخفض دون مصلحة من وراء ذلك، ولذلك قال الدسوقي: «والشراء بغلوّ والبيع برخص مكروه»[١].

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، فهذا إضاعة للمال بلا ريب، فلا يجوز قصدها وطلبها والسعي إليها.

والمتورق 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 يَد له فيه، ولا هي تبرع منه لأحد. وهذا ينافي مقصود البيع الذي شرع لأجله ابتداء.

ومن أبرز خصائص الحيلة منافاتها لحكمة التشريع من العقد الذي يتذرع به المحتال. وهذا واضح في التورق: إذ يشتري المتورق السلعة ليبيعها بخسارة. والبيع بخسارة ينافي مقتضى الشراء ابتداء؛ لأن الشراء شرع لتحقيق مصلحة المشتري، وهي إما الانتفاع بالسلعة، وإما بالتجارة فيها من خلال بيعها بربح[٢]. وفي كلتا الحالتين يحقق العقد مصلحة المشتري. أما المتورق فهو يشتري ليبيع بخسارة، فلا هو انتفع باستهلاك السلعة ولا هو ربح بالمتاجرة فيها.

وإذا كان الشرع حرم الإسراف لأن المشتري لا ينتفع بالسلعة بقدر ما دفع في ثمنها، فمن باب أولى تحريم الشراء الذي مقصوده البيع بخسارة.

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (٨٨/٣).

(٢) انظر: الفتاوى (٤٤٢/٢٩)، جامع المسائل (٢٢٤/١، ٢٢٦).

ولا ريب أن هذا ينافي حكمة تشريع البيع أصلاً. ولذلك يصبح الشراء عبثاً، وهذا شأن الحيل المذمومة عموماً[١]. بل يصبح مقصود التورق مناقضاً لمقصود العقد الذي شرع لأجله. وقد قرر الفقهاء أن العقد لا يجوز أن يراد به نقيض مقصوده[٢].

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[٣].

أضف إلى ذلك أن احتمال الربح في البيعة الثانية نادر، والنادر لا حكم له. وإرادة العاقل لا تتوجه إلى الاحتمالات القليلة أو النادرة، كما يقول العز بن عبد السلام رحمه الله، بل إلى الاحتمالات الغالبة[٤]. 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

---

(١) انظر: بيان الدليل (ص١٦٥).

(٢) بيان الدليل (ص١٧٠) ونحوه في الموافقات (٢٧/٣) والإنصاف (٤٢٤/٨).

(٣) إعلام الموقعين (٥٠٤/٤)، بيان الدليل (ص٩٣).

(٤) القواعد الكبرى (٢١٨/٢، ٣٠٠).

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 تبييت نية الطلاق ابتداء. 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»[1]. فقياس أحد الأمرين على الآخر قياس للشيء 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[2]. 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) بيان الدليل (ص٤٠٨)، وانظر: الزواج بنية الطلاق للسهلي (ص٢٠١، ٢٠٧).

(٢) رواه أبو داود. قال الخطابي: «وفي إسناد الحديث رجل مجهول، لا ندري من هو، إلا أن عامة أهل الحديث قد كرهوا البيع على هذا الوجه». معالم السنن بحاشية مختصر المنذري (٤٧/٥). وانظر ما سبق في الفصل الثاني حول اعتضاد الخبر بالإجماع، ص١٤٢-١٦٨.

قيل: إن كان المقصود هو السيولة فما الحاجة إذن لتوسيط السلعة؟ فوجود البيع والشراء في هذه الحالة لغو لا معنى له. و لذلك فإن هذه الحجة بعينها – التي يذكرونها – تنطبق على ربا النسيئة، وهي التي يتذرع بها المدافعون عن الفائدة، ويقولون: الفائدة ثمنٌ 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 بعلة 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 تقلّص السيولة من الاقتصاد. فالربا يناقض أصل الهدف الذي وجد له الاقتراض ابتداء، وهو توفير السيولة.

وإذا كان لا يجوز للبائع أن يحتج بقصد الربح وتنمية المال على ربح ما لم يضمنه 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، فمنع صاحب المال من ربح ما لم يضمن، ومن بيع ما ليس عنده، ومن بيع الدَّين بالدَّين، سداً لباب الربا من جهة الدائن. كما حرم العينة بكل صورها، وقرر أن الخراج بالضمان، وحرّم إضاعة المال، وشدد في الاستدانة، سداً لباب الربا من جهة المدين. 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 النهى 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. فالبائع والمشتري لا غرض لأي منهما في السلعة، بل هذا قصده النقد الحاضر وذلك 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 بمؤجل أكثر منه 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[١]. 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 وحقيقته، وفهم الواجب الذي أوجبه الله في هذا الواقع[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 شيء سداً للذريعة، ومن يسمح بكل شيء نفياً للذريعة.

ومن رحمة الله تعالى بهذه الأمة أنه لم يكلها إلى عقولها البشرية القاصرة، بل بيّن لها الأدلة والأمارات والبراهين التي تعصمها من الزيغ والضلال، وتنأى بها عن الانحراف والاضطراب.

ولذلك حذر النبي ﷺ من عدد من المعاملات المالية لما تتضمنه وتُفْضِي إليه من معاني الربا وحقيقته، وإن بدت في الصورة على خلاف الربا. فحرم اجتماع

---

(١) توسع شيخ الإسلام في تقريرها في كتابه 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 (٢/١٦٥).

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 لذريعة الربا، كما قال عليه السلام: **«لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين فإني أخاف عليكم الرما»** أي الربا[1]. فإذا بلغت دقة الشرع في سد أبواب الربا إلى هذه الدرجة، كان اتباعه في سد ما هو أقرب من ذلك أوجب وآكد.

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»**[2]. وسر ذلك أن الهدي مما يراد به وجه الله عز وجل، فهو من التبرع. وأجرة الجزار معاوضة مقابل عمله. فلو أعطاه من لحم الهدي لكان ذلك صرفاً لبعض الهدي عن التبرع إلى المعاوضة. فحرص ﷺ أن لا يعطيه من الهدي 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 الهدي إذا عطب منه شيء قبل بلوغ محله أن ينحره ويخلي بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه شيئاً هو أو أحد من

---

(١) رواه الإمام مالك وأحمد. انظر: تخريج إعلام الموقعين (٣/٣٩٩) ح٢.

(٢) رواه مسلم (١٣١٧).

رفقته[١].

قال العلماء: سبب ذلك أنه إذا جاز له أن يأكل أو يُطعم رفقته قبل محل الهدي، فربما دعته نفسه إلى أن يقصّر في علفها وحفظها لكي تعطب، فينحرها قبل المحل ليأكلها هو وأصحابه. فسدّ النبي ﷺ الباب من أصله، فإذا يئس هو وأصحابه من أكلها، لم يوجد لديه الحافز للتقصير في حقها. «وهذا من ألطف سد الذرائع»[٢].

ومن هذا الباب نهيه ﷺ عن طعام المتبارِيَيْن[٣]. وهما شخصان يتباريان في الضيافة والإنفاق. 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[٤].

النوع الثاني: قد لا يتحقق في الواقع إفضاؤه إلى المحرم، لكن الحوافز الفطرية تقتضيه. وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام بأن «الطبع متقاضٍ لإفضائها»[٥]. ومن

---

(١) رواه مسلم (١٣٢٥).

(٢) بيان الدليل (ص٢٦٧).

(٣) رواه أبو داود والحاكم. صحيح الجامع (٦٩٦٥).

(٤) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود. جامع الأصول (٢٨٩).

(٥) بيان الدليل (ص٢٥٤).

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.

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، كالقبض والحيازة 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 صورة العينة والحيل الربوية.

قال شيخ الإسلام: «ولهذا تجد الصحيح الفطرة لا يحافظ على تلك الشروط، لرؤيته أن مقصود الشروط تحقيق حُكم ما شرُطت له والمنع من شيء آخر، وهو إنما قصد ذاك الآخر لا ما شُرطت 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، فأخْذُها على وجه الربا الظاهر أنفعُ له من المعاملات 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 حرّم الربا فتحريمه لهذه المعاملات أشد. ولو قدّر أنه أباحها، لكانت إباحته للربا الظاهر أولى»[1].

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 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 تفضي إلى الربا.

وسبق أن الربا هو أيسر 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

(١) بيان الدليل (ص٢٦٨).

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]:

الأول: قول الله تعالى: **وأحل الله البيع وحرم الرّبا** [البقرة، ٢٧٥]. والتورق لا يعدو أن يكون شراء 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، ولكن اجتماع البيع مع السلف ممنوع بنص الحديث. ولذلك قال العلماء: «حكم الجمع يخالف حكم التفريق»[٢]. وقال الشاطبي: «الاستقراء من الشرع عرّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون في حالة الانفراد ... فقد نهى عليه 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 المتفرق وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع تأثيراً ليس للانفراد»[٣].

---

(١) انظر بحوث التورق ضمن قائمة المصادر.

(٢) القواعد النورانية (ص٢١١).

(٣) الموافقات (٣/٤٦٨-٤٧٠).

والتورق اسم لمعاملة تجمع عقدين: أحدهما الشراء بثمن مؤجل من طرف، والثاني البيع حالاً على طرف 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 تطلّب 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 وربا 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 تصحيحه للعينة الثنائية، يشدد في مسألة «مد عجوة»، والمذهب الحنفي على العكس[1]. فإن استدل أحدهما بالآية لم يسلّم له الآخر ذلك، مع أن نسبة الاستدلال واحدة في الأمرين. وهذا يعني أنه لا يَسلَم الاستدلال بهذه الآية على حيلة من الحيل الربوية مطلقاً، لا التورق ولا غيره.

---

(١) إعلام الموقعين (٥/١١٢).

[٣] إن قوله تعالى: **وأحل الله البيع وحرم الرّبا** أقوى ردّ على القول بجواز التورق وسائر صور العينة. وذلك أنها جاءت رداً على شبهة المشركين الذي قالوا: **إنما البيع مثلُ الرّبا** ، فرد الله عليهم بقوله سبحانه: **وأحل الله البيع وحرم الرّبا** . 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 (ص٣٢٠). 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 ابتداء. 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 النسيئة 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 يبيّن سر إثبات القرآن لهذه الشبهة وتخليدها في كلام الله تعالى؛ إذ الرد عليها يتضمن إبطال الحيل الربوية من أساسها. وصدق الله: **وما كانَ هذَا القُرآنُ أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيلَ الكتابِ لا ريب فيه من ربِّ العالمين** [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. فَلْيُعَزّ مثل هذا نفسَه عن حقيقة الإيمان والبصر في الدين، وإن لم يكن عن هذه المصيبة عزاء، وليتأمل قوله تعالى: **الذين يأكُلونَ الرّبا لا يقومـونَ إلاّ كما يقوم الذي يتخبطُه الشيطانُ من المَسّ ذلك بأنهم قالوا إنما البيـع مثـلُ الرّبا**. فلينظر هل أصابهم هذا التخبط الذي هو كمسّ الشيطان؛ لمجرد أكلهم السحت، أم لقولهم الإثم مع ذلك، وهو قولهم: **إنما البيع مثلُ الرّبـا**؟

فمن كان هذا القياس عنده متوجهاً، وإنما تركه سمعاً وطوعاً، ألم يكن هذا دليلاً على فساد رأيه ونقص عقله وبُعده عن الفقه في الدين؟»[١].

[٥] إن مقصد الشرع من ربط التمويل بالبيوع هو أن يكون التمويل تابعاً للتبادل، كما سبق (ص٣٢١). أما التورق وسائر صور العينة فهي على النقيض من ذلك، تجعل التبادل تابعاً للتمويل، حيث يصبح البيع وسيلة للحصول على النقد الحاضر مقابل أكثر منه في الذمة، وهذا هو حقيقة العينة، كما سبق.

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 التبادل خادماً للتمويل، انعكس الهدف من النشاط الاقتصادي أصلاً، فبدلاً من أن يكون سبباً لتحقيق الرفاه والرخاء، صار مسخّراً لسداد تكاليف التمويل وخدمة الديون. فيصبح التمويل نزيفاً في جسم الاقتصاد لمصلحة أصحاب المال، تماماً كما هو الحال في النظام الربوي.

الدليل الثاني: حديث بلال المازني ﷺ في تمر خيبر، حين قال له النبي ﷺ: **«بع الجمع بالدراهم وابتع بالدراهم جنيباً»**[٢]. قالوا: فهذا الحديث نص في جواز عقد صفقتين متتاليتين لأجل تجنب الوقوع في الربا. وإذا جاز هذا لاجتناب ربا الفضل، فلمَ لا يجوز مثله لاجتناب ما هو أَوْلَى بالحذر منه وهو ربا النسيئة؟

---

(١) بيان الدليل (ص١٧٧).

(٢) متفق عليه. جامع الأصول (٣٧٤).

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 تتم 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 تواطؤ بين الأطراف، جاز، سواء أكانوا اثنين أم ثلاثة أم أكثر، وهذا مقتضى الحديث.

قيل: لا ريب أن التواطؤ معتبر شرعاً، ولكن التواطؤ يوجد في التورق أيضاً، حيث يتواطأ البائع والمشتري على بيع 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، وكان عن مواطأة، فهو ربا، وإلا فلا.

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 تكمّل 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[1]. وكل منهما محرم، فإذا اجتمعا كان أشد تحريماً. ومعلوم أن **العقد المحرم تحريم مقاصد يحرم إيجابه ويحرم قبوله**، وليس المحرم هو اجتماع الإيجاب والقبول فقط، بل كل منهما محرم على انفراده. فالتورق يتضمن إيجاباً للربا بشغل ذمة المتورق دون مقابل، فهو أحد ركنيه، وهذا يستلزم تحريمه.

والنبي ﷺ لعن آكل الربا وموكله. فالمدين هو الذي يؤكلُ الدائنَ الربا. فإذا أوجب على نفسه دَيناً 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؟

---

(١) البادئ في بناء العقد هو الموجب، والآخر هو القابل. انظر: المدخل الفقهي للزرقا رحمه الله (٣٨٢/١).

[٢] إن حديث بلال المازني ﷺ جاء في ربا الفضل. وربا الفضل حرم سداً لذريعة ربا النسيئة، فهو محرم تحريم وسائل. أما ربا النسيئة فهو محرم تحريم مقاصد لما يتضمنه من الظلم. ومن القواعد المقررة أنه يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد[١]. 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 أَوْلَى بالجواز، فهذا قلبٌ للأمور. ولذلك قال العلماء: رعاية المقاصد مقدمة أبداً على رعاية الوسائل[٢]. 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 قُبل، وإلا لم يقبل.

[٣] ومما يوضح ذلك أن الحديث صرح بأن البيع والشراء جميعاً كانا بنقد حاضر لقوله: «بع الجمع بالدراهم واشتر بالدراهم جنيباً»، أي بالدراهم التي بعت بها الجمع، وهذا نص في أن البيع والشراء كانا بثمن حاضر. فالدراهم والتمر الجنيب والجمع، جميعها حاضرة مقبوضة، فكيف يحتج بها على ما هو الذمة غير مقبوض؟ ومن يشتري بدَين فهو محتاج، ومن يبيع مالاً حاضراً فهو

(١) جمهرة القواعد الفقهية، قاعدة (٢٦٤٤)، قواعد الوسائل (ص٢٨٧-٢٩٠).
(٢) قواعد المقّري (١٠٧)، عن جمهرة القواعد الفقهية، قاعدة (٢٣٢٠).

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 ﷺ 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 محذور: فالنتيجة المتحققة هي التخلص من نوع من التمر والحصول على نوع آخر، وهذه النتيجة تحصل من كل مبادلة حاضرة، ولا محذور في ذاتها. أما المآل المحذور فهو تأخير أحد البدلين مما يفضي إلى ربا النسيئة المحرم، وهذا المآل إنما يحصل من تكرار المبادلة، لا من المبادلة بعينها. والالتفاف على ربا الفضل يراد به الوصول للنتيجة المتحققة من مبادلة معينة، وهي امتلاك تمر جيد والتخلص من تمر رديء، وهي نتيجة مشروعة في نفسها. وليس المراد من الالتفاف عليه الوقوع فيما يفضي للمآل المحذور، 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 تحريم وسائل.

أما في ربا النسيئة، فالمقصود هو الحصول على ثمن حاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا هو المحرّم بعينه؛ لأنه شغل للذمة بلا مقابل، وهذا هو الظلم الذي لأجله حُرم 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 البدلين 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 البدلين. وهذا يعني تحول المبادلة من مبادلة سلعة ضرورية إلى مبادلة سلعة كمالية. ولكن هذا يؤدي إلى ارتفاع سعر التبادل، لما هو معلوم من ارتفاع سعر السلع الكمالية مقارنة بالضرورية. وهذا الارتفاع يؤدي إلى اختلال قِوَى السوق وسوء توزيع الثروة[1]. وهذه المفاسد لا توجد في التبادل غير المباشر بل تقتصر على التبادل المباشر. وهذا يؤكد أن الالتفاف على ربا الفضل لا يفضي إلى مفاسد ربا الفضل نفسه، بخلاف ربا النسيئة، كما سبق.

[٦] وأخيراً، فإن الذي أمر بلالاً ﷺ بأن يبيع الجمع بالدراهم ليشتري بها جنيباً، هو نفسه، عليه الصلاة والسلام، الذي نهى عن سلف وبيع، وعن شرطين في

(١) انظر بحث الكاتب: «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة».

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»**[1]. وقال: **«قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»**[2]. 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، ويعم مدلوله ليشمل ربا النسيئة، ويعارض بذلك النصوص العامة الصريحة في منع التحايل عليه، فهذا خلاف منهج الراسخين في العلم الذين يقولون: **آمنا به كُل من عند ربّنا**.

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.

والجواب:

إن هذا قياس للشيء على ضده، فالتاجر مقصوده الربح، والمتورق مقصوده الخسارة، فكيف يقاس هذا على هذا؟ والتاجر يبيح ليربح، سواء أكان الثمن حاضراً أم مؤجلاً، فلا يقال: إن هدفه النقد، بل هدفه الربح.

---

(١) رواه ابن بطة في إبطال الحيل (ص١١٢)، وقواه شيخ الإسلام في بيان الدليل (ص٥٥)، والقواعد النورانية (ص١٧٤).

(٢) متفق عليه. صحيح الجامع (٤٢٩١).

أما المتورق فهو يبيع ليحصل على النقد الحاضر، ولو عُرض 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 (ص٣٥٤ وما بعدها). 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 وتنميته التي أمر الله بها. فكيف يقاس ما نهى الله تعالى عنه على ما أمر به؟

وبهذا يتبيّن الفرق بين التورق وبين المرابحة للآمر بالشراء. فالمرابحة يراد بها الربح، والتورق يراد به الخسارة. وإنما المحذور في المرابحة هو ربح ما لم يضمن أو بيع ما ليس عنده أو بيع الدَّين بالدَّين، فإذا سلمت المرابحة 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 (ص٣٥٧)، 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 فلا 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 وانعقد عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم[1]. وهذه القاعدة أخص من قاعدة «الأصل في المعاملات الحل»؛ لأنها تتناول الحيل دون غيرها. ومعلوم أنه إذا تعارض العام والخاص قُدم 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 والعامة 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 تحريم مقاصد. ورفع الحرج من أصول التشريع بلا ريب، لكن رفع الحرج يستلزم سد أبواب الربا؛ لأن الربا من أعظم مصادر الحرج والمشقة والعنت.

---

(١) راجع بيان الدليل لابن تيمية، إعلام الموقعين لابن القيم، الحيل في الشريعة الإسلامية لعبدالوهاب بحيري.

[٢] إنما شح الناس عن الصدقات والإقراض بلا فوائد بسبب انتشار الحيل الربوية التي تسمح بالوصول إلى نفس نتيجة الربا، وهي منع المعروف واستغلال المحتاجين. فإذا احتاج الإنسان إلى نقد وَجَد 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، غنُية عن الحرام. لكن شدة الحرص على الدنيا من جهة، وغلبة الجمود والتقليد من جهة أخرى. أدى إلى تضييق سبل الحلال وتوسيع سبل الحرام. قال شيخ الإسلام:

«ولقد تأملتُ أغلب ما أوقع الناس في الحيل، فوجدته أحد شيئين: إما ذنوب جُوُزوا عليها بتضييق في أمورهم فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبت 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 أحَل له، وأدى ما أوجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بُعث نبينا محمد ﷺ بالحنيفية السمحة»[1].

[٤] وأما المفاضلة بين الحيلة على الربا وبين الربا الصريح، فمحلها المبحث القادم (ص٤٠١) بحول الله.

---

(١) القواعد النورانية، (ص١٨٨).

المبحث الثاني
التورق المنظم

لقد كان لانتشار التورق في التعاملات المالية المعاصرة امتداد طبيعي يتمثل في وسائل وأدوات تخفض من التكلفة الإجرائية للتورق وترفع من مستوى الربحية والكفاءة بما يحقق مصلحة المشتري (المتورق) والبائع.

وتَمثَل 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 مِنْ ثَمّ تحقيق أرباح أفضل.

ولم يكن هذا التطور في الحقيقة غريباً، لأنه مقتضى الحوافز الفطرية ونتيجة طبيعية للسنن الكونية التي تحكم الأنشطة المالية والاقتصادية، والتي تقتضي تخفيض التكاليف لزيادة الربح بكل ما هو ممكن، كما سبق. وذلك أن السلعة غير مقصودة أصلاً للتورق، 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 تسير بعكس ذلك فهو بعيد عن معرفة السنن والحوافز التي توجه النشاط الاقتصادي.

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 منحدرة 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 البائعُ عن المشتري ببيع السلعة نقداً على طرف آخر، ويسلّم الثمن النقدي للمتورق. ولهذا الغرض قد يتفق البائع مع الطرف الآخر مسبقاً ليشتري السلعة نقداً بثمن أقل من السعر الفوري السائد[1].

---

(١) انظر: بحوث التورق المصرفي المقدمة لمؤتمر الشارقة ضمن قائمة المصادر.

الفروق بين التورق الفردي والتورق المنظم

تتلخص هذه الفروق فيما يلي:

[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 بعدما 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 والتواطؤ المسبق بين الطرفين على أن الشراء بأجل ابتداء إنما هدفه الوصول للنقد من خلال البيع النقدي اللاحق. ولا يلزم حصول التواطؤ في التورق الفردي، بل قد يوجد وقد لا يوجد.

[٤] قد يتفق البائع مسبقاً مع المشتري النهائي لإتمام شراء السلعة بثمن محدد مسبقاً. والهدف هو تجنب تذبذب الأسعار الفورية، كما سيأتي.

وسبق مناقشة التورق في ذاته مفصلاً. والسؤال الآن: إلى أي حد تؤثر هذه الفروق في الحكم، حتى لو فرض جدلاً أن التورق الفردي جائز شرعاً؟

موقف الفقهاء من التورق المنظم

لم يذكر الفقهاء مصطلح «التورق المنظم» بطبيعة الحال، لكنهم ذكروا من المعايير والضوابط ما يكفي لمعرفة موقفهم من هذا النوع من التعامل.

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 من سواهم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، مما يتصل بالتورق مباشرة، الصور التي ذكرناها سابقاً (ص٣٢٧). فقد رأينا أن الإمام مالكاً 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 مقصود البيع هو تحصيل النقد وكانا أو أحدهما من أهل العينة.

وهذا صريح في أمرين:

[١] التفريق بين أهل العينة وغيرهم، وأن أهل العينة يعامَلون بما لا يعامَل به سائر الناس. وهذا التفريق يثبت تمييز فقهاء المالكية بين العمل المنظم والعمل التلقائي. وهذا واضح في أن المعاملة إذا تحولت من تصرف فردي عفوي إلى عمل منظم أخذت بُعداً 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 حصول المشتري على النقد 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 واضح من النصوص المنقولة سابقاً. ويرجع ذلك إلى أن أصل التورق مكروه على أقل أحواله 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 أن 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».

ثم وجدتُ الإمام مالكاً رحمه الله قد نص على منع هذه الصيغة. فقد قال ابن القاسم: «سألتُ مالكاً عن الرجل يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل، فإذا وجب البيع بينهما قال المبتاع للبائع: بعها لي من رجل بنقد فإني لا أبصر البيع. قال [أي مالك]: لا خير فيه، ونهى عنه»[1]. وهذا نص صريح من الإمام مالك رحمه الله بمنع هذه المعاملة، وهو موافق لما سبق استنتاجه من نصوص الإمام وأصحابه، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) المدونة (٤/١٢٥-١٢٦)، التورق كما تجريه المصارف لعبد الله السعيدي، (ص١٨). وانظر الفصل القادم: موقف السلف من التورق المنظم.

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».

وسُئل عن الرجل يعدّ الشيء ليبيعه بنسيئة إلى أجل؟ فقال: «إذا أعَدّه أن يبيعه بنسيئة ولا يبيعه بنقد فلا يعجبني؛ لأنه عينة حينئذ»[1].

وكلامه رحمه الله صريح أن التخصص في البيع بنسيئة هو العينة، وأنه يكرهه. والكراهة هنا تفيد التحريم؛ لأنه علل ذلك بأنه عينة، والعينة مذمومة شرعاً.

وسبب ذلك أن من لا يبيع إلا بنسيئة يكون غالباً مرجعاً للمحتاجين للنقد، كما هو حاصل ومشاهد، 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 التفرغ للبيع نسيئة 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.

---

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد لإسحاق بن منصور رقم (٢٨)، مسائل ابنه صالح رقم (٦٦٤)، بدائع الفوائد (٤/١١)، تهذيب السنن (٥/١٠٩).

وهذا يدل على أن سبب المنع من التفرغ للبيع بنسيئة هو منع تحويل التورق إلى عمل منظم؛ لكونه حينئذ قرينة جلية على تواطؤ البائع والمشتري على النقد بالنقد.

ويشهد لذلك أن المتورّق محتاج للنقد ولا يجد في الغالب من يقرضه بدون فوائد. فيكون ربح البائع حينئذ على المحتاجين والمعوزين. ولذلك علل شيخ الإسلام كراهة التخصص في بيع النسيئة بدخوله في العينة، وبأن ربحه يكون غالباً على المضطرين المحتاجين للنقد[1].

وقد أشار الإمام أحمد إلى معنى بيع المضطر فقال: «وكل بيع يكون على هذا المعنى فأحب أن يتوقاه؛ لأنه يبيع ما يسوى كذا بكذا من الثمن دون»[2]. 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 للميتة، كما فهم البعض.

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، كما هو موقف الإمام مالك، ويحمل ما

---

(١) بيان الدليل (ص٧٨)، تهذيب السنن (٥/١٠٩).

(٢) بدائع الفوائد (٤/١١).

ورد في الجواز على ما لم يكن كذلك وكان في حالة الضرورة، وتحمل رواية الكراهة على ما نزل عن درجة الضرورة، وبهذا تأتلف الروايات جميعها.

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 يحرّمان الربا ويشددان فيه حق التشديد؛ لما تقدم من شدّة تحريمه وعظم مفسدته، ويمنعان الاحتيال عليه بكل طريق، حتى يمنعا الذريعة المفضية إليه وإن لم تكن حيلة»[1]. 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 المبيّنة لموقفه من ذلك، وعن منهجه في باب الحيل عموماً. وهذا بيّن بحمد الله لكل منصف.

قاعدة المدخلات والمخرجات

مما يؤكد موقف الفقه الإسلامي من التورق المنظم، القاعدة الذهبية التي أصل بها الفقهاء 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 (ص١٧٣).

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 ببيوع الآجال، اعتبار ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل عليه مضى، وإلا بطل»[١]. 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»[٢]. وعبروا عنها أيضاً بقولهم: «ما خرج من اليد وعاد إليها يُعدّ لغواً»[٣].

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 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: بعتُك السلعة إلا نصفها أو بعتك السلعة ولي نصفها، بل عليه أن 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

---

(١) عقد الجواهر الثمينة (٢/٤٤٢).

(٢) الفروق (٣/٢٦٩).

(٣) مواهب الجليل (٤/٣٧٤)، حاشية الدسوقي (٣/٦٢).

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 تبيع سلعتك ما كانت وتشترك فيها بالربع». ومراده كراهة أن يقول: أبيعك هذه السلعة ولي ربعها، بل ينبغي أن يقول: بعتك ثلاثة أرباعها. وقال معمر: «يكره أن تقول باعت شمالك من يمينك»، وقال الحسن: «وَلّيتَ شيئاً ودخلتَ فيه»[(١)].

ونُقل مثل هذا عن الإمام أحمد. ففي مسائل إسحاق بن منصور أنه سأله عمن باع شيئاً واستثنى نصفه أو ثلثه؟ فقال: «يبيع النصف ولا يستثني»[(٢)].

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. فينبغي 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.

---

(١) مصنف عبد الرزاق (٨/٢٦٠-٢٦١).

(٢) مسائل إسحاق بن منصور رقم (٩١).

وحكمة هذه القاعدة أن انتقال السلعة أو جزء منها ثم عودته عبث. والعبث لا يشرع، كما يقول كل من ابن تيمية والشاطبي[1]. وليس ذلك حجراً على الناس في معاملاتهم؛ لأن الناس عقلاء، والعبث ليس من شأن العقلاء. فإذا وجُد العبث كان ستاراً لغرض آخر وهو التحايل على المحرم؛ إذ **ما من حيلة وإلا وتتضمن ما هو لغو** لأجل التحليل. فالمنع من العبث واللغو منعٌ من شيء 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 هي أساس منطق الكفاءة الاقتصادية، لأن العبث تكلفة دون مقابل أو عائد يجبرها، فهي عبء ينافي الكفاءة.

وإذا تقررت هذه القاعدة، فيمكننا النظر في عملية التورق المنظم من خلالها. فماذا نجد؟

نجد أن المصرف لا يملك السلعة ابتداء، وإنما يشتريها بناء على طلب العميل، ثم يبيعها عليه بثمن مؤجل. ثم ينوب عنه في بيعها مرة ثانية على طرف 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 العميل مقابل ثمن أكثر منه في ذمته للمصرف، وهذا عين ربا النسيئة المحرم بالنص والإجماع.

فإن قيل: فالتاجر الذي يشتري السلعة ثم يوكل البائع ليبيعها عنه بربح لا

---

(١) بيان الدليل (ص١٦٥)، الموافقات (١/ ٢٤٩، ٣٩٥).

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 لتحقق 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 جدلاً أنه لا يخسر فيها، فسيكون دخول السلعة وخروجها سيان، وهذا هو اللغو. فإن 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 دَين 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 من خلال البيع المشروع، بل هو الدَّين 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. فالبائع 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 منافياً لمصلحة المشتري؛ إذ يربح 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 يربح 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، بهذا الشكل، 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[1]، وإن كانوا يختلفون في بطلان العقد الذي انضم إليه الشرط، أو في بعض المسائل الجزئية هل تنطبق عليها القاعدة أو لا. إلا أن بطلان الشرط المناقض للعقد هو الأصل المتفق عليه. قال شيخ الإسلام: «العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صوره، وشرُط فيه ما ينافي ذلك

(١) انظر: المغني (٦/٣٢٤-٣٢٥)، المجموع (٩/٤٥٣-٤٥٤)، نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن الشاذلي، الباب الثالث.

المقصود، فقد جمع بين المتناقضين: بين إثبات المقصود ونفيه، فلا يحصل شيء. ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق»[١].

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 المتورقُ بالشراء من البائع ابتداء. فالشراء منظور فيه إلى قيام البائع بالوكالة من أجل تحصيل النقد في نهاية الأمر. فهي إذن مشروطة عُرفاً 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، «سُمّيت عينة لإعانة أهلها للمضطر على تحصيل مطلوبه على وجه التحيّل بدفع قليل في كثير»[٢]. فإذا كان سبب التسمية هو إعانة المضطر على تحصيل النقد الحاضر القليل مقابل الدَّين الكثير في الذمة، فكل نوع من أنواع الإعانة فهو عينة حكماً، وإن لم ترجع السلعة إلى ملكية البائع.

---

(١) القواعد النورانية (ص٢٨٠).

(٢) حاشية الدسوقي (٣/٨٨).

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 المدين لهذه الزيادة، حتى لو لم تكن لمصلحته الخاصة؟ أليست الإعانة على الظلم من الظلم؟ أليس المتسبب في الظلم حكمه حكم المباشر له؟ أليس هو أولى بالذم من مجرد الكاتب والشاهد؟

النقد مقابل الدَّين

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 ابتداء.

فحاصل العملية إذن أن المصرف يقول للعميل: أوفر لك مائة نقداً إذا رضيتَ 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 يسلّمه 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 الثنائية، ولا مقرضاً كما هو في الربا. فتشابه الصورة لا يعني تماثل الحقيقة، والعبرة بالحقيقة.

وهذا المنطق بعينه هو الذي يتذرع به المدافعون عن العينة الثنائية في المؤسسات المالية التي تعمل بها. يقولون: صحيح إن هناك تشابهاً ظاهرياً بين عملية التمويل وفق العينة الثنائية وبينها في التمويل الربوي، حيث يدخل العميل إلى المصرف يوقع مجموعة من الأوراق ثم يخرج وفي حسابه ١٠٠ وفي ذمته لذات المصرف ١٢٠. ولكن الحقيقة (أو المكوّنات، 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 باللازم

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 لوازم التورق المنظم تظهر 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 الدَّين 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 حوالته 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 يتحمله وحده.

ولكن لا يستريب أحدٌ 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 يأثم زيد وهو محسن إلى أخيه، والله تعالى يقول: **ما على المُحسِنين من سبيلٍ** [التوبة: ٩١]؟ وكيف نجبر زيداً على خسارة ٥٠٠ وهو لم ينتفع بشيء؟ فهل جزاء الإحسان الإساءة، والله يقول: **هل جزاءُ الإحسان إلا الإحسانُ** [الرحمن ٦٠]؟

لا ريب أن هذا مناقض لأصول الشريعة وقواعدها؛ إذ ليس في الشريعة تبرع محرم، ولا إحسان يأثم فاعله. فإما أن يكون هذا التصرف غير محرم أصلاً، أو أن يكون ما تبرع به هو المحرم، كمن يتبرع بلحم خنزير أو كأس خمر. فيكون سبب التحريم ليس أصل التبرع بل محله. ولا ريب أن تصرف زيد محرم لأنه ربا صريح، فلزم أن يكون سبب التحريم ليس أصل التصرف بل ما تبرع به. وزيد لم يحصل على المال وما ترتب عليه من دين إلا عن طريق التورق المصرفي، ثم تنازل عنه لعمرو بقصد الإحسان. فإذا كان هذا التنازل على وجه التبرع محرماً،

مع أن التبرع في نفسه لا يمكن أن يكون محرماً، علم أن ما تبرع به هو المحرم. وهذا يقتضي تحريم التورق المصرفي.

أما العقود الشرعية، فلا يمكن أن تنتج مثل هذه النتيجة. فلو أن زيداً اقترض من المصرف ٥٠٠٠ ليسدد ٥٠٠٠، ثم سلم المبلغ لعمرو وطالبه بسداد ٥٠٠٠، لم يكن في ذلك حرج. ولو أن زيداً اشترى سلعة حاضرة بثمن مؤجل ٥٥٠٠، ثم ملّك هذه السلعة 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 بأن يسلمه مثل السلعة الموصوفة عند الأجل، كان ذلك سلماً مستأنفاً، ولا حرج فيه.

فإن قيل: قد منع الفقهاء التولية في بعض الحالات، كتولية دين السلم[1]. والتولية من الإحسان والمعروف. فهذا تبرع ممنوع شرعاً؟

قيل: تولية دين السلم تتم من جهة المشتري الدائن، حيث يكون قد اشترى سلعة سلماً ثم يبيعها قبل قبضها برأسمالها دون أن يتحمل أي مسؤولية تتعلق بتسليم المسلم فيه. ففي هذه الحالة قد ينتفع البائع بالثمن إذا تَوِيَ دينُ السلم وعجز المدين عن الوفاء، ويتضرر المشتري الثاني، فتكون المعاملة من الغرر الذي ينتفع فيه البائع على حساب المشتري، وليست من التبرع.

أما ما نحن بصدده، فالمدين المسلَم إليه هو الذي يتنازل عن رأس المال لطرف ثالث على أن يضمن له الأخير المسلم فيه. فليس هنا بيع قبل القبض حتى يوجد الغرر. فهذا المثال تبرع مشروع لا ضرر فيه.

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية، «تولية».

فالعقود المشروعة لا يترتب عليها محذور إذا تنازل المدين عن حقوقها لطرف ثالث مقابل نظير التزاماتها. لكن هذا لا ينطبق على التورق المصرفي، لأن النتيجة هي الربا الصريح. فلزم انتفاء مشروعيته. وهذا اللازم ينطبق على التورق المصرفي والتورق الفردي لأن النتيجة صادقة في الحالين.

وسبق أن رأينا الإمام مالكاً يمنع المشتري أن يستوضع البائع، مع أن الوضيعة إحسان وتبرع. وهذا يدل على كراهة مالك لأصل التورق؛ إذ يمتنع أن يكون في الشرع إحسان محرم. فلما منع الإحسان، وهو الوضيعة 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 العقبات 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: إن 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: إن هذا الالتزام، لو فرض صحته، من باب الدَّين بالدَّين؛ لأن كلاً من المصرف والمشتري النهائي ضامن للآخر بإبرام البيع في المستقبل دون تقابض. وبيع الدَّين بالدَّين ممنوع بإجماع العلماء[1]، وذلك أنه أحد أهم مداخل الربا من جهة الدائن.

الثالث: إن هذا الالتزام يلغي معنى الأمانة في عقد الوكالة. فحاصل التورق

---

(١) انظر الفصل الثاني: «عقد الكالئ بالكالئ».

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 ثمنها 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 الثنائية؛ لأن الطرفين ضامنان لثمن 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 من عدمه؟ والجواب: إن المصرف لا يملك هذا الخيار؛ لأنه التزم مسبقاً مع المشتري النهائي. وإذا كان كذلك كانت المعاملة عينة ثنائية؛ 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 المأزق 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 الحيل المذمومة: إنه بقدر ما يسعى أصحابها لتحقيق أهدافهم منها، بقدر ما يوغلون في المحاذير الشرعية. أي أن المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية تصبحان على طرفي نقيض. وهذا خلاف المبادلات النافعة المشروعة التي أحلها الشرع ويسّرها وشجع عليها. فكل ما يحقق المنفعة منها فالشرع يجيزه ويسمح به، ولذلك كان الأصل في المعاملات الحل. 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 الشرّين؟

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 وما يلحق به، ويقول: هو أهون من الزنا الصريح.

وهكذا القول في جميع الحيل 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 أوّلها. 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 إلينا حتى نقبل عليه بمثل هذه الحيل والتلفيقات، وقد قال ﷺ: **«إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً»**[1].

---

(١) رواه أحمد ومسلم. صحيح الجامع (٢٧٤٤).

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»**[(١)]. وذكر في الحديث الآخر: **«ليكونن من أمتي أقوام يستحلّون الحرَ ـ أي الزنا ـ والحرير والخمر والمعازف»** ثم قال: **«فيبيتهم الله ويضع العَلَم ويمسخ منهم قردة وخنازير إلى يوم القيامة»**[(٢)]. فهذا الحديث مع الذي قبله يبيّن أن الذين استحلوا الخمر إنما استحلوها بأنهم سموها بغير اسمها[(٣)]، وهذا من الاحتيال. فالاحتيال على المحرم إذن استحلاله له. ورُوي 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»**[(٤)].

---

(١) رواه ابن ماجه (٤٠٢٠) بهذا اللفظ، وحسنه شيخ الإسلام في بيان الدليل (ص٦١).

(٢) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود. صحيح الجامع (٥٤٦٦).

(٣) بيان الدليل (ص٦٣).

(٤) أخرجه الخطابي في غريب الحديث (١/٢١٨).

ولا ريب أن من يستحل المحرم بالحيلة والتأويل الفاسد أسوأ ممن يقع فيه دون استحلال. ولذلك كانت عقوبة الذين استحلّوا الخمر بالحيلة أشد وأعظم من عقوبة مَن شربها دون استحلال.

[٢] إن صاحب الحيلة مستخفٌّ بحرمات الله ؛ لأنه يرى أنه بالتحايل عليها قد أطاع أمر الله فيها، في حين أنه في الحقيقة عاص لله. ولذلك قال تعالى: **ولا تتخذوا آيات الله هزوًا** [البقرة، ٢٣١]. وقد بيّن 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 ويستهزئون بآياته: طلقتُك، راجعتُك، طلقتك، راجعتك»**[١].

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 ﷺ: «يخادعون الله كأنما يخادعون آدمياً. لو أتوا الأمر عَياناً كان أهون عليّ»[٢]. قال الكرماني: «أي لو أعلنوا بأخذ الزائد على الثمن معاينة بلا تدليس لكان أسهل ؛ لأنه ما جعل الدِّين آلة للخداع»[٣].

---

(١) رواه ابن ماجه (٢٠١٧) وابن بطة في «إبطال الحيل» (ص١٠٦)، وقال البوصيري في الزوائد: «إسناده حسن».

(٢) علقه البخاري في صحيحه، ووصله وكيع في مصنفه، كما في الفتح (١٢/٣٣٦).

(٣) نقله في الفتح (١٢/٣٣٦).

قال شيخ الإسلام: «إذا تأمّلتَ عامةَ الحيل، وجدتَها 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 وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقادٌ فاسد. وهذا الوجه أعظمها إثماً، فإن الأول بمنزلة سائر العصاة. وأما الثاني فبمنزلة البدع والنفاق»[1].

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 سَيِّئٌ 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 رسولٌ بمثل هذه الحيل؟! وأساءوا ظنهم به وبدينه، وتواصَوا 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. وكيف يشرع الحكيم الشيءَ لما في شرعه من المصلحة، أو يحرّمه لما في تحريمه من المفسدة، ثم يبيح ذلك بأدنى حيلة تكون؟ وترى الواحد منهم إذا ناظره المسلم في صحة دين

(١) بيان الدليل (ص٢٤٨).

الإسلام إنما يحتج عليه بهذه الحيل، كما هو في كتبهم، وكما نسمعه من لفظهم، فالله المستعان»[١].

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 غنيّة بالحلول والأدوات التي تحقق المصالح الاقتصادية دون تفريط بالضوابط والمقاصد الشرعية.

(١) إعلام الموقعين (٥/١٩٨-١٩٩). وانظر: بيان الدليل (ص٣٨٧-٣٨٨).

خاتمة

روي عنه ﷺ أنه قال: **«ما أحدث قوم بدعة إلا رُفع مثلها من السنّة»**[(١)].

وهذه السنّة الكونية تنطبق تماماً على التمويل الإسلامي. فما تظهر حيلة ربوية إلا أزاحت في المقابل الأدوات المالية الحقيقية، كالبيع النافع 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، كما هو الحال في النظام الربوي.

وقد رأينا كيف أزاح التورقُ المنظم أنواعَ التمويل الأخرى التي كانت تقدمها المؤسسات الإسلامية، مع قلّتها. وستستمر هذه الإزاحة وهذا الإحلال حتى تسيطر العينة ومشتقاتها على التمويل الإسلامي، وقد حصل.

---

(١) رواه أحمد في المسند (١٦٩٧٠).

إن مسيرة التمويل الإسلامي اليوم بحاجة لمراجعة مخلصة وجادة. وما لم يتم تصحيح المسيرة وتسديد الوجهة، فستكون المؤسسات الإسلامية أول ضحايا النظام الربوي.

خلاصة البحث

[١] حرم الله الربا لأنه ظلم للمدين، بأن صار مديناً بالزيادة دون مقابل ينتفع به.

[٢] سوّى 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 ومن ثم سبباً لنمو المديونية بعيداً عن نمو الثروة.

[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 صداً 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 مقصود الخسارة.

[٩] القول بأن مصلحة السيولة تجبر الخسارة أو الزيادة 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. وكلّ 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، فتأخذ حكم العينة الثنائية.

[١٤] الآثار الاقتصادية للتورق المنظم لا تختلف عن الربا من حيث استفحال المديونية على حساب الثروة الحقيقية، وانعكاس العلاقة بين التمويل والتبادل.

والحمد لله رب العالمين.

ملحق

قرار المجمع الفقهي الإسلامي بشأن

التورق كما تجريه 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 ١٩-١٤٢٤/١٠/٢٣هـ الذي يوافقه: ١٣-٢٠٠٣/١٢/١٧م، قد نظر في موضوع: «التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر».

وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع، والمناقشات التي دارت حوله، تبين للمجلس أن التورق الذي تجريه 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 للأمور الآتية:

١) أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتر 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 بينها 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 تسويغ الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف.

ثانياً: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة، امتثالاً 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.

المصـــادر

المقالات والأبحاث:

«التأصيل الفقهي للتورق»، عبد الله بن سليمان بن منيع، 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، صفر١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.

«التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر»، عبد الله بن محمد السعيدي، مقدم للدورة ١٧ للمجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤-١٩/١٠/١٤٢٤هـ، ١٣-١٨/١٢/٢٠٠٣م.

«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.

«ربا الفضل وسوء توزيع الثروة»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

الكتب العربية:

إبطال الحيل، عبدالله بن محمد بن بطة العكبري، ت سليمان العمير، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

أحكام القرآن، محمد بن عبدالله بن العربي، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية، علاء الدين علي بن محمد البعلي، ت أحمد الخليل، دار العاصمة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

أخبار القضاة، محمد بن خلف بن حيان وكيع، عالم الكتب، د.ت.

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.

الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ت محمد زهدي النجار، دار المعرفة، د. ت.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، 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.

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.

البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، ط٢، دار الغرب الإسلامي.

تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، د. ت.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي عن طبعة بولاق، ١٣١٤هـ.

التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، ت أحمد السراح، مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

تحفة المنهاج شرح المنهاج، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المطبعة الخيرية الأولى، ١٣٩٨هـ.

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 شاكر ومحمد الفقي، دار الباز، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

جامع الأصول، مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير، ت عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة 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.

الجامع في أصول الربا، رفيق يونس المصري، دار القلم، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، د. ت.

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.

الحيل في الشريعة الإسلامية، محمد عبد الوهاب بحيري، مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

الدرر السنية 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.

رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م.

الزواج بنية الطلاق، أحمد بن موسى السهلي، دار البيان الحديثة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

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 الخليل، محمد عبد الله الخرشي، دار صادر، د. ت.

شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ت محمد فؤاد عبدالباقي، إدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

طلبة 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 ابن شاس، ت محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

غريب الحديث، حمد بن محمد الخطّابي، ت عبد الكريم العزباوي، 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.

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.

فقه وفتاوى البيوع، جمع أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

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.

قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

المبدع في شرح المقنع، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، المكتب الإسلامي، د.ت.

المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، د.ت.

مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ع٧، شعبان ـ شوال، ١٤٠٣هـ.

مجمع الزوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكاتب، ط٢، ١٩٦٧م.

مجموع الرسائل والمسائل النجدية، لبعض علماء نجد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٢هـ.

المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، تكملة السبكي والمطيعي، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة السعودية.

المحلّى، 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.

مدوّنة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

المدونة، مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون عن ابن القاسم، مطبعة السعادة، ١٣٢٣هـ.

مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن 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 الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

مسند الإمام أحمد، ت أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ط٢، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

مسند الشاميين، سليمان بن أحمد الطبراني، ت حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العصرية، ١٤٢٧هـ، ١٩٩٦م.

مصرف التنمية الإسلامي، رفيق يونس المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

المصنف، أبو بكر 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.

معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، شهاب الدين أبوعمرو، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

المغني، موفق الدين عبد الله بن قدامة، ت. عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

المقدمات الممهدات، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد عراب، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

منح الجليل شرح على مختصر خليل، محمد علَيش، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الموافقات، إسحاق بن إبراهيم الشاطبي، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

الموطأ، مالك بن أنس، ت، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن علي الشاذلي، دار الاتحاد العربي للطباعة، د. ت.

النوادر والزيادات، عبد الله بن أبي زيد القرواني، ت عبد الله المرابط ومحمد الدباغ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.

الهداية شرح بداية المبتدي، برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، المكتبة الإسلامية، د، ت.

وجهة العالم العربي، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨١م.

الفصل الخامس

موقف السلف
من التورق المنظم

مقـدمّة

الحمـد لله رب العـالمين، والـصلاة والـسلام علـى أشـرف الأنبيـاء وسـيد المرسلين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد.

فقد انتشر التمويل من خلال التورق المنظم في السنوات الأخيرة بصورة غير مسبوقة، واستفحلت بسببه مديونية الأفراد، وترافق ذلك مع تدهور توزيع الدخل وارتفاع تركيز الثروة بدرجة ملحوظة.

وقد نتج عن انتشار هذا التمويل لدى المصارف الإسلامية تساؤلات جوهرية حول حقيقة التمويل الإسلامي والرسالة التي وجدت المصارف الإسلامية أصلاً من أجلها. فبينما كان دعم التنمية والإسهام في النشاط الحقيقي للاقتصاد على رأس قائمة أهداف المصارف الإسلامية، من خلال المشاركة والاستصناع والإجارة ونحوها من المبادلات الحقيقية، تراجعت هذه الأهداف بعد بروز التورق المنظم، وحل محلها أهداف «أكثر واقعية»، تقتصر على تحقيق الربح من خلال تقديم النقد الحاضر مقابل أكثر منه في الذمة، مع توسيط سلع لا أثر لها في النشاط الحقيقي أو في توليد قيمة مضافة للاقتصاد.

وهكذا صار التورق المنظم سبباً في التراجع عن أهم أهداف المصارف الإسلامية، وسبباً لتشكيك الكثيرين، من المسلمين وغير المسلمين، في جدوى التمويل الإسلامي أصلاً، وما إذا كانت هناك فروق فعلية بينه وبين التمويل الربوي.

ولذلك لم يكن غريباً وقوع النزاع بين الفقهاء المعاصرين حول مشروعية هذا النمط من التمويل، وتتابع المناقشات والمداولات بشأنه عبر سلسلة من الندوات والمؤتمرات، كان خاتمتها اجتماع المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، والذي صدر قراره في أواخر ١٤٢٤هـ بمنع التورق المنظم وأنه يأخذ حكم العينة الثنائية.

وقد قُدمت العديد من البحوث والدراسات حول الموضوع، بين مؤيد ومعارض. انصب معظمها حول الاستدلال بشتى أنواع الأدلة حول مدى مشروعية هذه الصيغة من عدمه. لكنها تكاد تتفق على أن هذه الصيغة تبدو مستحدثة وغير مطروقة في مصادر الفقه الإسلامي ومدوناته.

لكن تبين أن هذه الصيغة كانت معروفة منذ القرن الأول للهجرة، وأن فتاوى السلف بشأنها كانت صريحة وحاسمة في منعها. ونظراً لغياب هذه الحقيقة عن كثيرين، جاء هذا البحث ليسلط الضوء على هذا الجانب، وليسهم في بناء تصور أكثر موضوعية ومصداقية في هذه المسألة الخلافية.

ولتتضح الصورة للقارئ نمهد بتحديد المصطلحات محل البحث:

مفهوم التورق وأنواعه

التورق أو التورق الفردي: هو الحصول على النقد من خلال شراء سلعة بأجل ثم بيعها نقداً على طرف آخر غير البائع.

التورق المنظم: هو أن يتولى البائع ترتيب الحصول على النقد للمتورق، بأن يبيعه سلعة بأجل ثم يبيعها نيابة عنه نقداً ويقبض الثمن من المشتري ويسلمه للمتورق.

التورق المصرفي: كثيراً ما يستخدم هذا المصطلح رديفاً للتورق المنظم. لكن يمكن التمييز بينهما بأن التورق المصرفي هو تورق منظم يسبقه مرابحة للآمر بالشراء، حيث الآمر بالشراء هو المتورق. والسبب أن المصارف في الغالب لا تملك سلعاً ابتداء، فإذا رغب العميل في الحصول على النقد من خلال التورق المنظم عبر المصرف، تَطَلَّبَ الأمر شراء المصرف السلعة لأمر المتورق، ثم بيعها عليه بأجل، ثم بيعها نقداً وتسليم النقد للعميل.

فتاوى السلف في التورق المنظم

[١] الإمام سعيد بن المسيب (٩٤هـ):

وهو أعلم التابعين، وأفقه الناس في البيوع[١]. كان يفتي والصحابة رضي الله عنهم أحياء، وكان عبد الله بن عمر ﷺ إذا سُئل عن شيء يشكل عليه يقول: «سلوا سعيد بن المسيب فإنه كان يجالس الصالحين»[٢].

روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن داود بن أبي عاصم الثقفي أن أخته قالت له: إني أريد أن تشتري متاعاً عِينة، فاطلبه لي. قال: فقلت: فإن عندي طعاماً، [قال:] فبعتُها طعاماً بذهب إلى أجل، واستَوفَتْه. فقالت: انظر لي من يبتاعه مني. قلت: أنا أبيعه لك. قال: فبعتها لها. فوقع في نفسي من ذلك شيء. فسألتُ سعيدَ بن المسيب فقال: «انظر ألا تكون أنت صاحبه؟» قال: قلت: فأنا صاحبه. قال: «**فذلك الربا محضاً، فخذ رأسمالك، واردد إليها الفضل**».

هذا لفظ عبد الرزاق.

---

(١) انظر: «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية، دار الكتب العلمية، (٦/٦١٤)، «القواعد النورانية»، دار ابن الجوزي، ص١٧٣.

(٢) «الطبقات» لابن سعد، دار بيروت، (٥/١٤١).

ولفظ ابن أبي شيبة: عن داود بن أبي عاصم أنه باع من أخته بيعاً إلى أجل، ثم أمَرَتْه أن يبيعه، فباعه. قال: فسألتُ سعيد بن المسيب، فقال: «أبصر ألا يكون هو أنت؟» قلت: أنا هو. قال: «**ذلك الربا، فلا تأخذ منها إلا رأسمالك**»[1].

وهذا الأثر يتضمن عدداً من الدلالات المهمة:

(١) إن هذه المعاملة التي تمت بين داود وأخته كانت من التورق المنظم؛ لأن داود هو الذي باع السلعة على أخته بأجل ثم تولى بيعها نقداً نيابة عنها على طرف ثالث. ويدل على أن البيع النقدي كان على طرف ثالث أمور:

- التصريح بأنها «أمَرَتْه أن يبيعه»، وهذا صريح أنه نائب عنها في البيع، لا أنه هو المشتري.
- قوله: «أنا أبيعه لكِ»، وهذا معناه أنه يبيع نيابة عنها، لا أنه يشتري منها، وهذا معروف عند السلف، إذا قال: أبيعه لك، أي أبيعه لمصلحتك نيابة عنك[2]. ولو كان هو المشتري لقال: أنا أبتاعه منك.
- قولها: «انظر لي من يبتاعه مني»، وهذا يدل على أنها طلبت البحث عن المشتري بعد شرائها من أخيها بأجل، ولو كان المقصود أن يشتريها هو نفسه لما كان هناك حاجة للبحث عن مشتر.

---

(١) «المصنف» لعبدالرزاق، المكتب الإسلامي، (٨/٢٩٤-٢٩٥)، «المصنف» لابن أبي شيبة، الدار السلفية، (٧/٢٧٥-٢٧٦)، وإسناده صحيح. ووقع عند عبدالرزاق «عبدالملك بن أبي عاصم» بدل «داود بن أبي عاصم»، والترجيح من ابن أبي شيبة. وأشكر فضيلة الشيخ عبدالله الوكيل على مراجعته لإسناد الحديث.

(٢) انظر مثلاً: «المدونة»، ط السعادة، (٤/٢٤٤-٢٤٨)، «المنتقى شرح الموطأ» للباجي، (٥/٨٠).

- أن عبد الرزاق وابن أبي شيبة ذكرا هذا الأثر في باب آخر خلاف أبواب العينة الثنائية[١].

فهذه المعاملة من باب التورق المنظم وليست من العينة الثنائية التي ترجع فيها السلعة للبائع.

(٢) إن فتوى سعيد بن المسيب رحمه الله كانت بتحريم هذه المعاملة ؛ لأنها في نظره ربا ، بل وصفها بأنها «الربا محضاً» وأن داود ليس له من أخته إلا رأسماله الذي يعادل الثمن النقدي ، وتبطل الزيادة فوق ذلك.

(٣) إن فتواه رحمه الله كانت حاسمة وواضحة ، وهذا يشعر أن هذه المعاملة لم تكن جديدة على سعيد ، بل وقف عليها وعلم حكمها قبل ذلك. وإذا كان سعيد بن المسيب رحمه الله لقي جمعاً كبيراً من الصحابة ، وكان صهر أبي هريرة ﷺ ، وكان مقيماً بالمدينة النبوية وفيها أصحاب النبي ﷺ ، وكان أعلم الناس بأقضية النبي ﷺ وأبي بكر وعمر ، فيَبعد والحال كذلك أن تكون هذه الفتوى ، بهذا الجزم ، محض اجتهاد منه رحمه الله ، بل الأقرب أن له فيها سلفاً يتصل بأصحاب النبي ﷺ.

(٤) أن أخت داود سمّت معاملتها عينة ؛ لأنها قالت : أريد أن تشتري متاعاً عينة ، مع أن مقصودها ليس العينة الثنائية وإنما التورق. فدل على أن التورق كان يسمى عينة. ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي شيبة في المصنف عن سليمان

---

(١) فقد ذكر عبدالرزاق العينة الثنائية في باب : الرجل يبيع السلعة ثم يريد شراءها بنقد ، (١٨٤/٨) ، بينما ذكر أثر سعيد في باب : الرجل يعيّن الرجل هل يشتريها منه أو يبيعها لنفسه. أما ابن أبي شيبة فقد ذكر العينة الثنائية في باب : الرجل يبيع السلعة بالنقد ثم يشتريها ، (٥٩٣/٦) ، كما ذكر العينة في (٤٧/٦ ، ٥٧٣) ، بينما ذكر أثر سعيد في باب : الرجل يبيع الدّين إلى أجل.

التيمي: «أن إياس بن معاوية كان يرى التورق يعني العينة»[١]. ففسر التورق بأنه عينة. وسيأتي إن شاء الله ما يؤكد ذلك عند الفقهاء.

[٢] الحسن بن يسار البصري (١١٠هـ):

من سادات التابعين علماً وعملاً، وفقيه البصرة ومفتيها. قال أبو قتادة: ما رأيت أحداً أشبه برأي عمر بن الخطاب منه. وقال قتادة: ما جمعتُ علم الحسن إلى أحد من العلماء إلا وجدتُ له فضلاً عليه، غير أنه إذا أشكل عليه شيء كتب فيه إلى سعيد بن المسيب[٢].

روى عبد الرزاق عن أَبي كعب، عبد ربه بن عبيد الأزدي، أنه قال: قلت للحسن: إني أبيع الحرير، فتبتاع مني المرأة والأعرابي، يقولون: بعه لنا فأنت أعلم بالسوق. فقال الحسن: «**لا تبعه، ولا تشتره، ولا ترشده، إلا أن ترشده إلى السوق**».

وروى أيضاً عن رزيق بن أبي سلمى أنه قال: سألت الحسن عن بيع الحرير، فقال: «بع واتق الله». قال: يبيعه لنفسه؟ قال: «**إذا بعته فلا تدل عليه أحداً، ولا تكون منه في شيء. ادفع إليه متاعه ودعه**»[٣].

وهذا الأثر يتضمن عدداً من الدلالات:

(١) قوله: إني أبيع الحرير، كان الغالب آنذاك هو استعمال الحرير

---

(١) «المصنف» (٦/٤٧).

(٢) «سير أعلام النبلاء» (٤/٥٧٣، ٥٧٧).

(٣) «المصنف» (٨/٢٩٥)، والرواية الأولى إسنادها صحيح. والرواية الثانية فيها «رزيق بن أبي سلمى»، ذكره ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٣/٥٠٥) وسكت عليه. وجاء في الأصل في الرواية الثانية: «إذا ابتعته»، والتصحيح من حاشية التحقيق.

للحصول على النقد من خلال شرائه بأجل ثم بيعه نقداً، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه في العينة: «دراهم بدراهم وبينهما حريرة»، وتسمى العينة أحياناً: «بيع الحريرة»[1]، وسيأتي ما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء. ويفهم أن أبا كعب ربما باع بأجل لمن يريدون العينة، ولهذا قال الحسن في الرواية الثانية: «بع واتق الله» أي لكثرة ما يلابس بيع الحرير من الوقوع في العينة بصورها المختلفة.

(٢) إن جواب الحسن صريح في منع البائع بأجل من أن يتدخل بأي صورة من الصور لتحصيل النقد للمشتري، ولهذا قال: «لا تكون منه فيه شيء، ادفع إليه متاعه ودعه». وهذا يقتضي منع توسط البائع بأجل لمن يريد النقد حتى لو كان بمجرد الدلالة على من يشتريه نقداً، وهذا صريح في منعه للتورق المنظم.

(٣) وقول الحسن رحمه الله: «لا تبعه» أي لا تبع الحرير نيابة عمن اشتراه منك بأجل، وهذا منع للتورق المنظم. وقوله: «ولا تشتره» أي لا تشتره منه، وهذا منع للعينة الثنائية. وقوله: «ولا ترشده» أي لا تدله على من يشتريه منه نقداً. وقال في الرواية الأخرى: «إذا بعته فلا تدل عليه أحداً» يعني والله أعلم إذا بعت الحرير واشتراه منك المتورق فلا تدل عليه من يشتري منه بنقد.

فمجموع الروايتين منعٌ للدلالة من الجهتين. وعلى كل تقدير فهو نهي عن التدخل في عملية التورق؛ ولهذا قال: «ادفع إليه متاعه ودعه».

(٤) إن هذا التدخل ممنوع وإن كان المشتري لا يحسن التعامل في السوق، لقوله: «فتبتاع مني المرأة والأعرابي، يقولون: بعه لنا فأنت أعلم بالسوق»،

---

(١) انظر: «المصنف» لابن أبي شيبة (٦/٤٨)، «بيان الدليل» لابن تيمية، المكتب الإسلامي، (ص٧٣).

ومع ذلك نهاه الحسن رحمه الله عن التدخل، لعلمه أن مراد هؤلاء النقد. ولو كان هذا المراد حلالاً طيباً لكانت الإعانة عليه مشروعة مطلوبة. فلما كانت الإعانة على تحصيل النقد بهذا الطريق ممنوعة، علم أن هذا الغرض محل شبهة على أقل تقدير.

[٣] الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ):

إمام دار الهجرة، وعالم المدينة الذي ضربت إليه أكباد الإبل في طلب العلم، فلم يجد الناس أعلم منه، كما ورد في الحديث النبوي[١].

قال ابن القاسم: «**سألتُ مالكاً عن الرجل يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل، فإذا وجَبَ البيع بينهما قال المبتاع للبائع: بعها لي من رجل بنقد فإني لا أبصر البيع. فقال مالك: لا خير فيه، ونهى عنه**»[٢].

ويلاحظ من هذا النص:

(١) أن المعاملة التي سَأل ابنُ القاسم عنها مالكاً هي عماد التورق المنظم؛ لأن المشتري بأجل يطلب من البائع أن يبيع السلعة نقداً نيابة عنه على رجل آخر. فقوله: «فإذا وجَبَ البيع بينهما قال المبتاع للبائع: بعها لي من رجل بنقد»، أي قال المشتري للبائع: بعها لي، أي: بعها نيابة عني، كما سبق. وقوله: «من رجل» أي غير البائع نفسه كما هو ظاهر.

(٢) إن الإمام مالكاً منع هذا التعامل بقوله: «لا خير فيه» وبنهيه عنه أيضاً.

---

(١) «سير أعلام النبلاء» (٨/٥٥-٥٦).

(٢) «المدونة» (٤/١٢٥)، بحث «التورق كما تجريه المصارف» عبدالله السعيدي، ص١٨.

ونحوه ما جاء في النوادر والزيادات: «**قال مالك: ولا يلي بيعها لمبتاعها منه يسأله ذلك. قال أشهب: لا خير فيه**»[(١)].

وهذا يوافق فتوى سعيد بن المسيب رحمه الله في هذه المسألة. ولا غرابة في ذلك، فالإمام مالك وارث علم أهل المدينة قبله، ومن أبرزهم سعيد بن المسيب.

(٣) وقول المشتري: «إني لا أبصر البيع» هو نفس التعليل الذي سُئل عنه الحسن البصري رحمه الله. ومع ذلك فإن الإجابة كانت حاسمة بالمنع. وهذا يؤكد أنه لو كان مقصود المشتري من تحصيل النقد بهذا الأسلوب أمراً مشروعاً ومحموداً، لكانت إعانته عليه محمودة كذلك، فلما كانت الإعانة مذمومة، عُلم أن هذا الأسلوب غير محمود أصلاً.

(٤) وقول الإمام مالك هذا - رحمه الله - يوافق ما ورد عنه من مسائل التورق التي ذكرها عنه أصحابه، وتتفق جميعها على أن أي تدخل للبائع لتسهيل التورق للمتورق يكشف حقيقة المعاملة ويجعلها من ثم محرمة[(٢)].

[٤] الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ):

الفقيه المجتهد المحدّث، صاحب أبي حنيفة ومن أئمة المذهب الحنفي.

وقد جاء عنه أكثر من نص:

(أ) جاء في كتاب الأصل: «**ولو باعه لرجل، لم يكن ينبغي له أن يشتريه بأقل من ذلك قبل أن ينقد، لنفسه ولا لغيره. ولا ينبغي للذي باعه أن يشتريه أيضاً بأقل من ذلك، لنفسه ولا لغيره؛ لأنه هو البائع**»[(٣)].

---

(١) «النوادر والزيادات» (٦/٩٤)، وانظر: «الذخيرة» (٥/١٥).

(٢) راجع الفصل السابق: «التورق والتورق المنظم»، ص٣٢٧-٣٣٣.

(٣) «كتاب الأصل»، عالم الكتب، (٥/١٩٢)، وهناك زيادة أضافها المحقق للإيضاح، حُذفت هنا.

(١) ذكر محمد بن الحسن رحمه الله هذا النص بعد أن ذكر صورة العينة الثنائية، وهي أن يبيع الشخص السلعة بثمن مؤخر ثم يشتريها بثمن حاضر، ويسميها فقهاء الحنفية: «شراء ما باع بأقل مما باع قبل انتقاد الثمن»، وبيّن أن هذا الشراء مردود. ثم بعد أن تعرض لبعض التفاصيل انتقل إلى المسألة التي نحن بصددها، وهي ما إذا كان الشراء أصالة أو وكالة.

(٢) قوله: «ولو باعه لرجل»، سبق أن عبارة «باع له» تعني باع لمصلحته ونيابة عنه. فقوله: ولو باعه لرجل، أي باع المبيع لمصلحة رجل آخر، فالذي يباشر البيع هنا وكيل ونائب عن مالك المبيع. ثم قال: «لم يكن ينبغي له أن يشتريه بأقل من ذلك قبل أن ينقد». أي لم يكن ينبغي للمالك الأصيل أن يشتري المبيع بأقل. فيكون معنى العبارة: لو وكّل مالكُ السلعة من يبيعها نيابة عنه، فلا يجوز للمالك أن يشتري السلعة بثمن أقل قبل انتقاد ثمن الشراء. وقوله: «لنفسه ولا لغيره» أي لا ينبغي له أن يشتري: سواء كان الشراء لنفسه أو لغيره. وواضح من ذلك أنه لا يلزم أن ترجع السلعة للمالك الأصيل، ومع ذلك حكم الإمام محمد بمنع هذا الشراء.

(٣) ثم قال: «ولا ينبغي للذي باعه أن يشتريه أيضاً بأقل من ذلك، لنفسه ولا لغيره؛ لأنه هو البائع». وقوله «الذي باعه» يريد الوكيل الذي باشر البيع نيابة عن المالك. فيكون معنى العبارة: لا يجوز للوكيل الذي باشر البيع أن يشتري المبيع بأقل من الثمن الذي باع به قبل أن ينقد المشتري الثمن. وقوله: «لنفسه ولا لغيره» أي لا يصح الشراء، سواء كان الشراء لمصلحة الوكيل نفسه

أو لمصلحة غيره. وواضح مرة أخرى أن المنع لا يشترط فيه أن تكون السلعة قد عادت للمالك الأصلي، بل قد تباع على طرف ثالث، وبذلك تكون المعاملة من صور التورق وليس العينة الثنائية، وهو تأكيد لمفهوم العبارة السابقة. وسيأتي من كلام فقهاء الحنفية ما يؤكد هذه النتيجة.

(٤) إن هذا الحكم ليس رأياً خاصاً بالإمام محمد وحده، بل هو رأي أئمة المذهب: أبي حنيفة (١٥٠هـ)، والقاضي أبي يوسف (١٨٢هـ)، بالإضافة لمحمد بن الحسن، رحمة الله عليهم جميعاً. ولهذا كان كتاب الأصل من كتب ظاهر الرواية، أي الكتب المعتمدة في المذهب الحنفي. ولهذا السبب وجدنا هذا الحكم منصوصاً عليه في كتب الفقهاء ممن بعدهم.

ففي تبيين الحقائق للزيلعي، بعد أن ذكر المنع من شراء ما باع بأقل مما باع، قال: **«وكذا لو وكّل رجلاً ببيع عبدَه بألف درهم، فباعه، ثم أراد الوكيل أن يشتري العبد بأقل مما باع، لنفسه أو لغيره بأمره، قبل نقد الثمن، لم يجز»**[1].

ويؤكد ابن عابدين في حاشيته هذا المعنى فيقول: **«فأفاد أنه لو باع شيئاً أصالة بنفسه أو وكيله، أو وكالة عن غيره، ليس له شراؤه بالأقل، لا لنفسه ولا لغيره»**[2].

(٥) وهذه العبارات من فقهاء المذهب عبر القرون صريحة في منع هذا التعامل أصالة أو وكالة، في أي من العقدين: البيع أو الشراء. وتعليلهم لهذا المنع يعكس حرصهم على سد الباب من أصله. فيعلل الزيلعي المنع من شراء الوكيل

---

(١) «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»، ط بولاق، (٤/٥٤).

(٢) «رد المحتار»، ط بولاق، (٤/١١٤).

لنفسه بقوله: «أما شراؤه لنفسه فلأن الوكيل بالبيع بائع لنفسه في حق الحقوق، فكان هذا شراء البائع من وجه، **والثابت من وجه كالثابت من كل وجه في باب الحرمات**». ثم يعلل المنع من الشراء لغيره بقوله: «وأما لغيره فلأن شراء المأمور واقع له من حيث الحقوق، **فكان هذا شراء ما باع لنفسه من وجه**». وذكر ابن عابدين تعليل الزيلعي وأقره.

(٦) إن هذه النصوص تؤكد أن من باع سلعة بثمن مؤخر، لم يجز له أن يشتري هذه السلعة لا لنفسه ولا لغيره، حتى لو كان في البيع الأول وكيلاً يعمل لمصلحة غيره، حتى لو لم ترجع السلعة لمالكها الأول. وهذا إغلاق محكم لكل أنواع الوساطة في هذا الباب، وهذا يشمل كل صور التورق المنظم.

(ب) النص الآخر جاء في كتاب الجامع الصغير: «**رجل كَفَل عن رجل بأمره، فأمَرَه أن يتعيّن عليه حريراً. فالشرى للكفيل، والربح الذي ربحه البائع عليه**»[1].

وفي هذا النص وقفات:

(١) قال الشراح: قوله «يتعيّن»، أي يتعامل بالعينة، كما هو المعنى اللغوي. ومعنى العينة عند فقهاء الحنفية: هي أن يطلب الرجل من التاجر قرضاً، فيأبى أن يعطيه التاجر إلا بربح، ويخاف الوقوع في الربا. فيبيعه سلعة قيمتها نقداً مثلاً عشرة بخمسة عشر مؤجلة، فيبيعها المحتاج للنقد في السوق بعشرة، فيحصل له عشرة نقداً وفي ذمته خمسة عشر للبائع. قالوا: وهي مذمومة شرعاً، وجاء فيها

(١) «الجامع الصغير»، عالم الكتب، (ص٣٧٣)، وأشكر فضيلة الشيخ علي الندوي لمراجعته للموضوع.

الحديث: **«إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»**[١].

(٢) يلاحظ أن الحنفية عرّفوا العينة بما يشمل مفهوم التورق، وهذا يؤكد ما سبق عن السلف من أن التورق يندرج ضمن العينة. وليس هذا خاصاً بفقهاء الحنفية، بل يوافقهم فيه المالكية، ونص عليه الإمام أحمد[٢].

كما يلاحظ أن قوله: «أمره أن يتعيّن عليه» يشبه قول أخت داود بن أبي عاصم في أثر سعيد بن المسيب السابق حين قالت: «أريد أن تشتري متاعاً عينة»، فكلاهما أمرٌ بالعينة.

(٣) مضمون هذه الصيغة أن الآمر محتاج للنقد، فيطلب من المأمور أن يشتري حريراً لمصلحة الآمر بثمن مؤجل، ثم يبيع المأمور الحرير بنقد، أقل من الثمن الآجل بطبيعة الحال، ويسلم النقد للآمر أو يوفي به الدين الذي كفله عنه. والأصل في هذه الحالة أن يطالب المأمورُ الآمرَ بالثمن الآجل؛ لأن الأخير هو المشتري للسلعة أصالة.

لكن محمد بن الحسن يرى أن المأمور ليس له أن يطالب الآمر بالثمن الآجل، ولهذا قال: «فالشرى للكفيل، والربح الذي ربحه البائع عليه». أي أن الثمن الآجل يثبت في ذمة المأمور أمام البائع، ولا يثبت في ذمة الآمر أمام المأمور، لأن الشراء لا يكون للآمر، بل للمأمور. وعليه، فإن المأمور لا يطالب الآمر إلا بمقدار النقد الذي سلمه إياه أو وفّى به عنه، دون أي زيادة.

---

(١) انظر: «طلبة الطلبة»، دار النفائس، (ص٢٤٢)؛ «تبيين الحقائق»، (١٦٣/٤)؛ «مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر»، دار الكتب العلمية، (١٩٤/٣). والحديث أخرجه أحمد وأبوداود، انظر: «السلسلة الصحيحة» رقم [١١].

(٢) راجع الفصل السابق، ص٣٤٣.

وهذا يقتضي تحريم هذه الزيادة، لأن الأصل أن يطالب المأمورُ الآمرَ بالثمن الآجل كاملاً، إذ الشراء في الأصل للآمر لأنه هو المحتاج للنقد. فإذا بطل كون الشراء له، امتنع أن يطالب المأمورُ الآمرَ بالزيادة عن النقد الذي سلمه إياه. وهذا يستلزم تحريم إثبات الزيادة في ذمة الآمر، ولولا ذلك لما حكم ببطلانها.

وهذا مطابق لفتوى سعيد بن المسيب حين أمر داود بن أبي عاصم أن يرد الزيادة لأخته ولا يأخذ إلا رأسماله الذي يعادل الثمن النقدي، كما سبق. فأقوال محمد بن الحسن وسعيد بن المسيب متفقة على أن الزيادة على الثمن النقدي باطلة، ولا تثبت في ذمة الآمر بالعينة.

(٤) وهذا الحكم ليس رأي محمد بن الحسن وحده، بل هو قول أئمة المذهب؛ لأن كتاب الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية المعتمدة في المذهب الحنفي. ومع اتفاق فقهاء المذهب على هذا الحكم إلا أنهم اجتهدوا في تعليله. فعلله بعضهم بأنه ضمان من الآمر لما يخسره المأمور بالفرق بين الثمن الآجل والثمن النقدي، قالوا: وضمان الخسران باطل. وعلله بعضهم بأنه توكيل مع جهالة مقدار السلعة والثمن، فهي وكالة باطلة.

لكنهم متفقون على أن المأمور به هو العينة التي تشمل التورق، وأنها مذمومة، وأن الزيادة لا تثبت في ذمة الآمر. ولا حاجة للتعليل بعد ذلك بأكثر من أن هذه المعاملة من العينة المنهي عنها بنص الحديث، فلا تثبت الزيادة في حق الآمر لأنها ربا، ويتحملها المأمور لأنه هو الذي باشر الشراء. وإذا علم المأمور أنه لا يحق له مطالبة الآمر بالزيادة فإنه سيمتنع من هذا التعامل أساساً.

(٥) وموقف محمد بن الحسن هذا يؤكده عبارته المشهورة في العينة: «هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال، ذميمٌ، اخترعه أكلة الربا»[١]. وهذا الذم لا يقتصر على العينة الثنائية، كما تأوله البعض، بل يشمل الوساطة بالتورق كما سبق صريحاً.

ملاحظات عامة

(١) إن اتفاق هؤلاء العلماء على منع هذه المعاملة، مع تباين مناهجهم، ما بين أهل الرأي وأهل الحديث، وتعدد مدارسهم، ما بين المدينة إلى البصرة إلى الكوفة، يشير إلى أن منعها يستند إلى أصل صحيح يتفقون عليه جميعاً، ألا وهو منع العينة وذمها؛ إذ يقتضي هذا سدَّ الباب أمام اتخاذ البيع ذريعة للحصول على النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة.

وسبق أن الوكالة بالتورق إعانة ومساعدة للمحتاج للنقد، فإذا كانت ممنوعة دل ذلك على أن تحصيل النقد بهذا الطريق من العينة المذمومة شرعاً.

(٢) إن الفتاوى السابقة تمنع توسط البائع لتحصيل النقد حتى بدون تواطؤ أو اتفاق مسبق بين المتورق وبين البائع، كما يظهر من سياق النصوص المنقولة عنهم. وإذا كان هذا ممنوعاً مع غياب التواطؤ، فهو مع وجوده أولى بالمنع. والتورق المنظم بالصورة التي يطبق بها اليوم يظهر فيها التواطؤ ظهوراً لا مزيد عليه، فالقول بمنعه إذن آكد وأوجب.

(٣) إن قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمنع التورق المنظم، مع عدم اطلاع أعضائه فيما يبدو على أقوال السلف في هذا الخصوص، يشهد على كمال هذه

---

(١) «فتح القدير»، دار إحياء التراث، (٦/٢٢٤).

الشريعة الغراء وربانيتها وعصمتها، فالكل يصدر عن مشكاة واحدة تعصم مَن تمسك بها عن الانحراف، وتهديه إلى المحجة البيضاء التي سار عليها السلف الصالح، مهما باعدت بينهم القرون وتطاولت بهم الأزمان.

(٤) وكون هذه المعاملة معروفة منذ القرن الأول الهجري، وكانت مواقف السلف منها بهذا الحسم والوضوح، دليل على أن مسيرة التمويل الإسلامي اليوم بحاجة لمراجعة جادة. فانتشار التورق المنظم والمصرفي تراجع وتقهقر للتمويل الإسلامي من جهتين: الأولى أن هذه الصيغة ممنوعة منذ القدم، وبدلاً من إيجاد صيغ وأدوات مشروعة، تتجه المؤسسات الإسلامية إلى الصيغ المشبوهة والممنوعة. الثانية أنها صيغة قديمة ليس فيها جديد، حتى لو غضضنا الطرف عن مدى مشروعيتها.

إن المنهج السائد اليوم لتصميم الأدوات والصيغ المالية بحاجة حقيقية إلى إعادة نظر، والبحث عن منهجية أكثر إبداعاً، وفي الوقت نفسه أبعد عن الشبهات.

والله تعالى المسؤول أن يهدينا إلى الحق فيما اختُلف فيه بإذنه، إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

والحمد لله رب العالمين.

الفصل السادس

المنتج البديل للوديعة لأجل
مقلوب التورق أو المرابحة العكسية

مقـدمّة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

انتشر لدى المصارف الإسلامية ما يسمى مقلوب التورق أو المرابحة العكسية، وقد يسمى «الاستثمار المباشر» أو «الوكالة بالاستثمار» أوغيرها من الأسماء التسويقية، وهو منتج بديل للوديعة لأجل لدى المصارف التقليدية.

والوديعة لأجل هي أن يودع العميل مبلغاً من المال (مائة ألف مثلاً) لدى المصرف ويلتزم المصرف له في المقابل بأكثر منه بنسبة متفق عليها (مائة وعشرة آلاف مثلاً) بعد مضي فترة محددة (وهو الأجل المشار إليه).

والمقصود من «الاستثمار المباشر» هو الوصول إلى نفس النتيجة، وهو أن يسلم العميل مبلغاً من المال للمصرف على أن يضمن له المصرف بعد مدة محددة مبلغاً أكثر منه بنسبة متفق عليها. أي أن النتيجة واحدة في الأمرين، وهي نقد حاضر من العميل للمصرف، مقابل نقد مؤجل في ذمة المصرف أكثر منه للعميل.

والأسلوب المتبع للوصول لهذه النتيجة هو ما يسمى «توكيل الطرف المقابل». فيقوم العميل بتسليم النقد للمصرف ويوكله بشراء سلع لمصلحة العميل، أياً كان نوع هذه السلع، ثم يقوم المصرف بعد ذلك بشراء هذه السلع بأجل بالزيادة المتفق عليها.

وسُمّي هذا المنتج «المرابحة العكسية» لأن المعتاد في المرابحة أن يكون المصرف هو البائع الدائن، والعميل هو المشتري المدين. وهنا انعكس الوضع فصار العميل هو الدائن والمصرف هو المدين. ولهذا السبب أيضاً سمي «مقلوب التورق»، لأن مقصود المصرف هو الوصول للنقد من خلال بيع السلعة حاضراً.

موقع المنتج في مسيرة المصارف الإسلامية

وقبل تناول الإشكالات الفقهية على هذا المنتج، من المهم الإشارة إلى موقعه في مسيرة المصارف الإسلامية. فالمصرف الإسلامي من الناحية النظرية يقوم على جذب الأموال ثم توظيفها، وفي كلا الأمرين يستند إلى الأدوات الإسلامية المعروفة.

في بداية المسيرة كان الاستقطاب والتوظيف كلاهما من خلال المشاركة بصورها المختلفة. ثم بعد فشل تطبيق المشاركة في جانب التوظيف برزت المرابحة لتحتل القسط الأكبر. المرحلة التي تلت ذلك هي سيطرة التورق المنظم على جانب التوظيف أو على جانب الأصول في قائمة ميزانية المصرف. والتورق المنظم يمثل (تقريباً) الحلقة الأخيرة في هذا الجانب، لأنه يحول المصرف من كونه عنصراً في العملية الحقيقية إلى مجرد مصدر للنقد. كما هو حال المصرف الربوي، ووجود سلع صورية لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً. وقد كان قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمنع التورق المنظم معلماً ضرورياً للحكم على خطأ هذا التوجه.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل انتقل الخلل من جانب الأصول إلى جانب الخصوم، ومن جانب التوظيف إلى جانب الاستقطاب. فإذا كان التورق هو عماد التوظيف، فالمنطق يقتضي أن يكون مقلوب التورق هو عماد الاستقطاب، وهذا ما حصل بالضبط. وإذا كان التورق المنظم مصدراً للنقد للعميل، فإن مقلوب التورق أصبح مصدراً للنقد للمصرف نفسه. فالتمويل النقدي (نقد مقابل نقد) أصبح هو أساس نشاط كثير من المصارف الإسلامية،

في الأصول وفي الخصوم. وبهذا ينتهي دور المصرف الإسلامي الذي كان قائماً على أساس النشاط الحقيقي في الجانبين. والسبب هو هذه المنتجات المشبوهة.

وسيرى القارئ أن هذا المنتج:

- نص الفقهاء المتقدمون على منعه.
- وصرحت بذلك الهيئات والمجامع الفقهية المعاصرة.
- وهو أسوأ من التورق المنظم الذي صرح الفقهاء، قديماً وحديثاً، بمنعه.
- وكما هو شأن سائر الحيل الربوية، فهو يناقض مقاصد التشريع وضوابط المعاملات.

فيما يلي مناقشة فقهية للمنتج وفق خطوات تنفيذه، من حين تسليم العميل النقد للمصرف إلى حين ثبوت الدَين في ذمة المصرف لمصلحة العميل.

الإشكالات الواردة على المنتج

[١] إن المصرف عندما يقبض الثمن من العميل نقداً فهو يقبضه قبض ضمان وليس قبض أمانة، إذ يتصرف فيه بمجرد قبضه لمصلحته، كما هو الحال في جميع الأموال التي ترد للخزينة. وإذا كان القبض قبض ضمان امتنع أن يكون المصرف وكيلاً عن العميل، بل يكون بمثابة المقترض لأنه ضامن للمال. ثم في نهاية الأمر يثبت في ذمة المصرف دين نقدي للعميل أكثر مما قبضه منه، وهذا هو الربا.

[٢] إن التمييز بين تصرف الوكيل لمصلحته وبين تصرفه لمصلحة موكله يرجع إلى نية الوكيل، كما هو معلوم عند الفقهاء ومحل اتفاق بينهم. فلو اشترى

الوكيل ونوى الشراء لنفسه لم يكن تصرفه لموكله وكانت السلعة ملكَه وفي ضمانه. والنية كما هو معلوم تتبع المقاصد والغايات، وهذا هو شأن العقلاء.

والمصرف مراده أن تكون السلعة ملكَه، لأنه هو الذي سيشتريها، وهو يَعِدُ العميل بذلك من أول الأمر. فشراؤه نيابة عن العميل مقيد حقيقة وعرفاً بأنه سيشتري هذه السلعة بعينها من العميل، وهذا يناقض كونه وكيلاً عنه، لأن الوكيل يجب أن يتصرف لمصلحة الأصيل، وهنا المصرف يتصرف في حقيقة الأمر لمصلحته.

ولذلك لا يمكن للمصرف أن ينوب عن العميل في شراء سلع لا يمكن للمصرف أن يشتريها لنفسه بعد ذلك. بل إن المصرف هو الذي يحدد السلعة ويحدد السمسار أو الوسيط وكل ما يتعلق بشرائها، لأنه هو الذي سيشتريها وهو الذي سيضمنها. فالمصرف لا يتصرف في الواقع بصفته وكيلاً بل بصفته مشترياً، فيكون شراء السلعة حقيقة لمصلحته وليس لمصلحة العميل. ولهذا السبب اتفق جماهير الفقهاء المعاصرين على منع توكيل العميل في المرابحة للآمر بالشراء، كما سيأتي.

وإذا كانت السلعة حقيقة ملكاً للمصرف لم يصح شراؤها من العميل بعد ذلك، إذ هي ملك المصرف ابتداء. كما أن قبض المصرف للنقد من العميل لم يعُد قبض أمانة لأنه لم يعد وكيلاً حقيقة في الشراء. فيكون القبض حقيقة قبض ضمان وليس أمانة، وهذا يؤكد الوجه السابق. وتصبح المعاملة في الحقيقة مبادلة بين النقد الحاضر وبين دين مؤجل في ذمة المصرف، وهذا هو المنتج وغرضه من الأساس.

[٣] إن المصرف يعلن عن هذا المنتج ويسوقه للعملاء بأنه استثمار يضمن فيه المصرف الثمن الآجل للعميل، فهو بذلك يلتزم بأن يشتري السلعة من العميل بعد شرائها نيابة عنه (بافتراض صحة هذا التوكيل). وهذا ثابت بقرائن الأحوال وبصريح الهدف المعلن من المنتج وبعلم جميع الأطراف.

وهذا الالتزام غير صحيح لأنه يقع قبل تملك المصرف للسلعة، فهو من جنس الالتزام بالوعد في المرابحة للآمر بالشراء. وإذا كان الالتزام بالوعد في المرابحة ممنوعاً مع أن حصيلة المرابحة هي سلعة مقابل نقد مؤجل، فالمنع من الالتزام هنا أولى وآكد لأن حصيلة المعاملة هي نقد حاضر بنقد مؤجل.

ومنع الوعد الملزم في الاستثمار المباشر متعذر لأن هذا هو الهدف من المنتج أساساً، كما سبق، وبموجبه يتم تسويق المنتج على أنه بديل للوديعة لأجل، وبدون هذا الالتزام يفقد المنتج غرضه وقيمته، إذ ليس للعميل مصلحة في إبقاء السلع في ملكه إذا لم يشتريها منه البنك. كما أن العميل يصبح معرضاً لمخاطر تذبذب السعر إذا قرر بيع السلعة في السوق إذا تراجع البنك عن الشراء، وكل هذا يمنع العميل من قبول عدم التزام البنك بالشراء. فالمنع من الالتزام يقتضي منع المنتج بالضرورة.

[٤] إن توكيل الطرف المقابل قد نص الإمام مالك رحمه الله على منعه، وصرح بذلك فقهاء المالكية. ففي حاشية الدسوقي: «وأما إن أعطى ربُّ مال لمريد سَلَف منه بالربا ليشتري بها سلعةً على ملك ربِّ المال، ثم يبيعها له، فهو ممنوع»[1]. وفي مواهب الجليل: «ومن هذا الباب مسألة يفعلها بعض الناس،

(١) «حاشية الدسوقي»، دار الفكر، (٣/٨٩).

وهي ممنوعة، وذلك أن يدفع لبعض الناس دراهم ويقول له: اشتر بها سلعة على ذمتي فإذا اشتريتَها بعتُها منك بربح لأجل، **ولا إشكال في منع ذلك**»[١].

وقد صرح ابن رشد الجد رحمه الله أن المنع ثابت وإن تحقق القبض لوجود التهمة، قال: «إلا أن الوكيل في هذه المسألة هو المبتاع للطعام بالثمن الذي دفعه إليه موكله، فلا يجوز أن يبيعه منه وإن تحقق قبضه بأكثر مما دفع إليه»[٢]. وليس هذا غريباً عن منهج الإمام مالك الذي ينظر إلى الغايات والمقاصد من المعاملات ويشدد في سد أبواب التحايل، خاصة على الربا.

[٥] كما نص عدد من الفتاوى المعاصرة على أن الأصل منع توكيل العميل الآمر بالشراء في المرابحة المصرفية. فقد قررت الهيئة الشرعية الموحدة لمجموعة البركة أن «الأصل: عدم جواز توكيل البنك الواعدَ بالقيام بالشراء والتسلم لأن ذلك يفقد عملية المرابحة معناها»، وأن توكيل العميل يمكن قبوله في حالات استثنائية مثل أن يكون للبضاعة وكيل رسمي لا يمكن تسويق البضاعة لغيره، ومثل حالات الازدواج الضريبي، «ففي مثل هذه الاستثناءات يجوز توكيل الواعد بالشراء»[٣].

وأكد ذلك توصيات ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي (٧/٩) التي قررت: «الأخذ بالرأي القائل بعدم جواز هذا التوكيل بخصوص بيع المرابحة للآمر

---

(١) «مواهب الجليل»، دار الفكر، (٤٠٨/٤).

(٢) «البيان والتحصيل»، دار الغرب الإسلامي، (١٣٢/٨). وانظر أيضاً: (١٣٧/٧) و(٣٣٥/١٢)، و«النوادر والزيادات»، دار الغرب الإسلامي، (٢٤٠/٧).

(٣) الفتوى ٣/١٠.

بالشراء»، وهو ما أخذت به عدد من الهيئات الشرعية الأخرى[1]. كما أكدت ندوة البركة المذكورة على أن يكون دفع الثمن للبائع مباشرة دون توسط الآمر بالشراء (٥/٩).

وقد أخذ المجلس الشرعي لهيئة المعايير المحاسبية بالبحرين بمضمون ذلك، حيث نص المعيار رقم (٨) حول المرابحة للآمر بالشراء في الفقرة (٣/١/٣) على أن: «الأصل أن تشتري المؤسسة السلعة بنفسها مباشرة من البائع. ويجوز لها تنفيذ ذلك عن طريق وكيل غير الآمر بالشراء، ولا تلجأ لتوكيل العميل (الآمر بالشراء) إلا عند الحاجة الملحة». ثم نص في الفقرة (٣/١/٤—ب) على أنه في حالة توكيل العميل، يجب «أن تباشر المؤسسة دفع الثمن للبائع بنفسها وعدم إيداع ثمن السلعة في حساب العميل الوكيل».

وكان مجمع الفقه الإسلامي قد نص في الدورة الثالثة قرار (١) على أن «الأفضل أن يكون الوكيل بالشراء غير العميل المذكور إذا تيسر ذلك».

وواضح أن هذه القرارات تقتضي منع الاستثمار المباشر لأنها تمنع توكيل المدين بصفة دائمة ومطردة، وهو ما يتحقق بأوضح صورة في الأخير. كما أنها تصرح في حالة التوكيل بمنع تسليم الثمن للوكيل، وهذا يمنع أهم عناصر الاستثمار المباشر القائم على تسليم المستثمر المبلغ نقداً للبنك.

[٦] إن هذا المنتج أسوأ من التورق المصرفي الذي صدر قرار المجمع الفقهي الإسلامي في ١٤٢٤هـ بمنعه. وذلك أن التورق المصرفي يجعل البائع (الدائن) وكيلاً في البيع النقدي، فيقبض النقد من طرف ثالث (نظرياً على الأقل)

---

(١) راجع «الدليل الشرعي للمرابحة»، عز الدين خوجة، دلة البركة، ص١٤٧—١٤٩.

ويسلمه للمدين. وهنا النقد يسلمه الدائن مباشرة للمدين. فالنقد والدين في الاستثمار المباشر منحصر بين الطرفين: الدائن والمدين. أما في التورق المنظم فالنقد من طرف ثالث مستقل عنهما. فإذا كان تحصيل النقد الحاضر من طرف ثالث لا يبرر التورق المنظم ولا ينفي عنه تهمة الاحتيال على الربا، فثبوت التهمة إذا كان النقد الحاضر من الدائن من باب أولى.

ويوضح الفرق بينهما أيضاً أن التورق المنظم توكيل بالبيع بعد إتمام شراء السلعة، أما مقلوب التورق فهو توكيل بالشراء ابتداء. وإذا كان التوكيل بعد تملك السلعة ممنوعاً ومحل تهمة كما سبق، فكيف إذا وقع قبل تملك السلعة أصلاً؟

[٧] إن المعاملة في حقيقتها لا تختلف عن الوديعة لأجل، والجميع يعلم هذه النتيجة، سواء من العملاء أو من المصارف، والمعادن أو السلع ما هي إلا «حريرة» تدخل من هنا لتخرج من هناك، وليس لأي من الطرفين فيها مصلحة ولا غرض إلا تحليل مبادلة النقد الحاضر بالمؤجل بين البنك والعميل، وهذا هو ربا النسيئة المجمع على تحريمه.

والأصل المتفق عليه، بل صرح شيخ الإسلام بإجماع الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم عليه[1]، هو منع التحايل في الدين، لأنه استخفاف بأحكام الشرع واستحلال للمحرمات، فهو لذلك أشد من إتيان المحرم صراحة.

وقد شنع القرآن العظيم على اليهود ما تحايلوا به على حكم الله، وذكر

(١) راجع «بيان الدليل في بطلان التحليل»، دار ابن الجوزي، (ص٢٧، ١٣٧، ١٤٦).

عقوبتهم على ذلك بالمسخ قردة جزاء لفعلهم، كما قال تعالى: **ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردةً خاسئين** [البقرة، ٦٥]. وهذا من عدل الله تعالى وحكمته، لأن القرد يشبه في الصورة الإنسان ويخالفه في الحقيقة، فلما تحايل اليهود بامتثال النهي في الصورة وارتكابه في الحقيقة، كان الجزاء من جنس العمل، نسأل الله السلامة. ولهذا ذم النبي ﷺ اليهود بقوله: «**قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها**». وثبت عنه عليه السلام أنه قال: «**لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل**»[1].

وقد يختلف العلماء في بعض التعاملات هل هي من الحيل المحرمة أو لا، لكن هذا لا ينقض الأصل العام المقطوع به من تحريم التحايل على المحرمات، خاصة المحرمات القطعية المحرمة تحريم مقاصد وغايات، كما هو الحال في ربا النسيئة الذي توعد الله عليه بالحرب. أما ربا الفضل فهو محرم تحريم وسائل وليس تحريم مقاصد، كما صرح بذلك العلماء، ولهذا جازت العرايا للحاجة بينما لا يجوز ربا النسيئة للحاجة مطلقاً. فلا يصح قياس هذا على هذا مع وجود الفارق المؤثر.

وأياً ما كان الأمر فإن ورود الدليل أو اختلاف العلماء في بعض الصور لا يعني نقض الأصل الكلي المتفق عليه. فمن غير المقبول أن تجعل الصورة المستثناة أو المختلف فيها أصلاً يقاس عليه كل أنواع الحيل حتى لا يبقى منها إلا العينة الثنائية أو قلب الدين فحسب، ويجاز كل ما عداها. فإن هذا يعني أن الأصل في الحيل الحِلّ عدا هاتين الصورتين. وهذا قلبٌ للأمور لأنه يجعل

(١) راجع في تخريج هذه الأحاديث الفصل الرابع، ص٣٧٥.

الأصل استثناء والاستثناء أصلاً. وهو مع ذلك نقيض الإجماع على أن الأصل في الحيل التحريم، بل هو نقيض أصل المذهب الحنبلي خصوصاً.

فقد صرح الموفق ابن قدامة رحمه الله أن أصل الإمام أحمد هو منع الحيل كلها، فقال: «**ثبت من مذهب أحمد أن الحيل كلها باطلة**»[1]. وقال الزركشي في شرح الخرقي: «**وهذه قاعدة لنا: أن الحيل كلها، لإسقاط واجب أو ارتكاب محرم، باطلة**»[2].

ومقتضى التمسك بأصول المذهب، فضلاً عن أصول الشريعة، هو منع الحيل كلها إلا ما دل الدليل أو نص الإمام على جوازه، وما عدا ذلك فيبقى على الأصل. وما اختلفت فيه الرواية عنه فيؤخذ بما هو أقرب لأصوله ومنهجه، وتحمل الرواية الأخرى على حال الاضطرار أو عند انتفاء التهمة وعدم التواطؤ المسبق على الحيلة.

[٨] إن هذه الحيل المكشوفة لها أثر سلبي في تشويه مظهر الإسلام والاقتصاد الإسلامي ومن ثم الصد عن سبيل الله. ومن أقرب الأمثلة ما حصل بين أحد المصارف الإسلامية وبين أحد عملائه من نزاع في قضية تمويل من خلال توكيل الطرف المقابل هذا، وادعى فيها العميل أن الاتفاقية لا تمثل تمويلاً إسلامياً حقيقياً ليتنصل من التزاماته، ورُفعت القضية للمحكمة الإنجليزية، ثم بعد دراستها كان من تعليق القاضي: «لو كان الحكم في هذه القضية وفقاً للشريعة

(١) «المغني»، عالم الكتب، (٦/١٥٤).

(٢) «شرح الخرقي»، مكتبة العبيكان، (٢/٤٥٩).

الإسلامية لكان الأقرب أن يكسب المدعى عليه القضية»، أي لكان الأقرب هو بطلان العقد[١].

وهذا ما دعا أحد المحامين الغربيين، بعد أن وقف على ما تقوم به بعض المصارف الإسلامية، أن يصرح بقوله: إن المسلمين يستطيعون التحايل على ربهم بما لا نستطيع أن نحتال به على قضاتنا[٢].

وقد نبه العلماء قديماً إلى الأثر السيئ للحيل في الصد عن السبيل الله والتنفير من الإسلام، فقال الإمام ابن القيم رحمه الله بعد أن ذكر أمثلة للحيل المذمومة: «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 أو يكون من عند الله؟ ولو أن ملكاً من الملوك ساس رعيته بهذه السياسة لقدح ذلك في ملكه، قالوا: وكيف يشرع الحكيم الشيء لما في شرعه من المصلحة ويحرمه لما في فعله من المفسدة ثم يبيح إبطال ذلك بأدنى حيلة تكون؟ وترى الواحد منهم إذا ناظره المسلم في صحة دين الإسلام إنما يحتج عليه بهذه الحيل، كما هو في كتبهم وكما نسمعه من لفظهم عند المناظرة، فالله المستعان»[٣].

---

(١) انظر:
www.hmcourts-service.gov.uk/judgmentsfiles/j2232/beximco-v-shamil.htm, no. 55. (17.07.2008)

(٢) حكى ذلك فضيلة الشيخ صالح الحصين في ندوة البركة، رمضان، ١٤٢٤هـ، بمكة المكرمة.

(٣) «إعلام الموقعين»، دار ابن الجوزي، (٥/١٩٨-١٩٩).

فالواجب على القائمين على المؤسسات والمصارف الإسلامية أن يستشعروا مسؤوليتهم أمام الله وأمام الناس في إظهار الإسلام بأفضل صورة، وأن يبرزوا الفقه الإسلامي في أجمل حُلة، وأن يأخذوا من كلام العلماء أحسنه وأليقه بالحق الذي جاء به محمد ﷺ، كما هو شأن أولي الألباب الذين امتدحهم الله بقوله جل وعلا: **الذين يستمعونَ القَولَ فَيتبِعونَ أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولُو الألبابِ** [الزمر، ١٨].

والله تعالى المسؤول أن يهدينا لأحسن القول والعمل، إنه سميع مجيب.

والحمد لله رب العالمين.

ملحق

قرار المجمع الفقهي الإسلامي بشأن المنتج البديل عن الوديعة لأجل

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 التاسعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من ٢٢-٢٧/شوال/١٤٢٨هـ الذي يوافقه ٣-٨/نوفمبر/٢٠٠٧م، قد نظر في موضوع: «المنتج البديل عن الوديعة لأجل»، والذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر تحت أسماء عديدة، منها: المرابحة العكسية، والتورق العكسي أو مقلوب التورق، والاستثمار المباشر، والاستثمار بالمرابحة، ونحوها من الأسماء المحدثة أو التي يمكن إحداثها.

والصورة الشائعة لهذا المنتج تقوم على ما يلي:

١. توكيل العميل (المودع) المصرف في شراء سلعة محددة، وتسليم العميل للمصرف الثمن حاضراً.

٢. ثم شراء المصرف للسلعة من العميل بثمن مؤجل، وبهامش ربح يجري الاتفاق عليه.

وبعد الاستماع إلى البحوث والمناقشات المستفيضة حول هذا الموضوع، قرر المجلس عدم جواز هذه المعاملة؛ لما يلي:

١. أن هذه المعاملة مماثلة لمسألة العينة المحرمة شرعاً، من جهة كون السلعة المبيعة ليست مقصودة لذاتها، فتأخذ حكمها، خصوصاً أن المصرف يلتزم للعميل بشراء هذه السلعة منه.

٢. أن هذه المعاملة تدخل في مفهوم «التورق المنظم» وقد سبق للمجمع أن قرر تحريم التورق المنظم بقراره الثاني في دورته السابعة عشرة، وما علل به منع التورق المصرفي من علل يوجد في هذه المعاملة.

٣. أن هذه المعاملة تنافي الهدف من التمويل الإسلامي، القائم على ربط التمويل بالنشاط الحقيقي، بما يعزز النمو والرخاء الاقتصادي.

والمجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية في رفع بلوى الربا عن الأمة الإسلامية، ويؤكد على أهمية التطبيق الصحيح للمعاملات المشروعة والابتعاد عن المعاملات المشبوهة أو الصورية التي تؤدي إلى الربا المحرم، فإنه يوصي بما يلي:

١. أن تحرص المصارف والمؤسسات المالية على تجنب الربا بكافة صوره وأشكاله؛ امتثالاً لقوله سبحانه **يا أيها الذين آمنوا اتقُوا الله وذَروا ما بقي من الربا إنْ كُنتم مؤمنِين** .

٢. تأكيد دور المجامع الفقهية، والهيئات العلمية المستقلة، في ترشيد وتوجيه مسيرة المصارف الإسلامية؛ لتحقيق مقاصد وأهداف الاقتصادي الإسلامي.

٣. إيجاد هيئة عليا في البنك المركزي في كل دولة إسلامية، مستقلة عن المصارف التجارية، تتكون من العلماء الشرعيين والخبراء الماليين؛ لتكون مرجعاً للمصارف الإسلامية، والتأكد من أعمالها وفق الشريعة الإسلامية.

والله ولي التوفيق وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

الفصل السابع

فقـــــه التـــــدرج
في تطبيق الاقتصـــاد الإسلامي

ملخص البحث

تعاني كثير من المؤسسات الإسلامية اليوم من مشكلتين، كل منهما تؤدي إلى الأخرى: غياب الرؤية واستعجال النتائج. فتحويل الاقتصاد من النظام الربوي إلى النظام الإسلامي أمر يحتاج لإعداد وتخطيط ورؤية، ولا يتم بجرة قلم أو إصدار مرسوم فحسب. هذه الرؤية لا تزال في كثير من الحالات ضبابية لأسباب مفهومة، أهمها: صعوبة الموضوع ووعورة مسالكه. لكن هذا لا يبرر لنا تأجيل الموضوع إلى أجل غير مسمى وتعطيله شبه كلياً. بل يجب دعم البحوث والدراسات التي تؤصل الرؤية وترسم المعالم الأساسية للنظام المنشود، وتسهم من ثم في بلورة خطة منهجية لتحقيقه.

غياب الرؤية يؤدي بطبيعة الحال إلى التركيز على الجوانب الشكلية والسطحية، وهي أمور لا تستدعي التأني والتخطيط، فيغلب من ثم الحرص على تحقيق الهدف والوصول إليه بأقصر طريق وبأسرع وقت. وهذه هي المشكلة الثانية، وهي استعجال النتائج. فإزالة الربا لا يمكن أن تتم بين عشية وضحاها. ومحاولة استعجال ذلك تقضي على أي خطط وبرامج منهجية لبناء النظام الإسلامي البديل على أساس متين، وتؤدي من ثم إلى حرق المراحل والقفز على المقدمات الطبيعية للأمور. في هذه الحالة يصبح وجود الرؤية وعدمه سيان.

فغياب الرؤية يؤدي إلى الاستعجال، والاستعجال يؤدي إلى تغييب الرؤية. المحصلة النهائية للأمرين هي نتائج صورية مهزوزة للنظام الإسلامي، خالية الوفاض، خاوية الروح، ربما تسيء إلى الإسلام أكثر مما تحسن إليه.

ومن هنا جاءت الحاجة لبحث موقف الشريعة المطهرة من المنهجية والمرحلية والتخطيط لبناء المجتمع الإسلامي، وهو ما يتجلى بأظهر صورة في مبدأ التدرج. فالورقة تبين أن التدرج في تطبيق الأحكام مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية، جاءت به النصوص من الكتاب والسنة، وعمل به السلف، وأكدته الأصول والقواعد الفقهية من المذاهب المختلفة. وهو ما يؤكد على أن التخطيط عنصر أصيل في التشريع الإسلامي، ومبدأ يجب اعتباره والأخذ به، وليس من النوافل التي لا يترتب على تركها ضرر.

كما تستعرض الورقة ملامح التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي والمراحل التي يمر بها، وأهمية هذه المرحلية في تحقيق الأهداف المنشودة. وتختم بموازنة ومقارنة بين التدرج وبين الأخذ بالحيل المذهبية، الذي شاع مؤخراً للأسف، وأيهما أجدى في التعامل مع ضغوط الواقع وتحدياته المختلفة.

وفي ظل الضرورة الملحة لمراجعة مسيرة المؤسسات المالية الإسلامية وإعداد رؤية وخطة مستقبلية لها، يؤمل أن تسهم هذه الورقة في تحديد بعض الملامح الأساسية للمنهجية اللازمة، في مجال الفتوى في المعاملات المعاصرة، وفي مجال التطبيق والممارسة العملية.

مقدمـة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد.

فالتدرج سنة إلهية في الخلق والتكوين، وسنة إلهية في الأمر والتشريع. فالله تعالى خلق الكون في ستة أيام، ولو شاء لخلقه في لحظة واحدة. كما أنه تعالى أنزل القرآن منجماً على مدى عقدين من الزمان، ولو شاء جل وعلا لأنزله جملة واحدة. وما ذاك إلا لما ينطوي عليه التدرج من حكم جليلة وغايات محمودة، كما سيتضح إن شاء الله.

ومع انتشار الوعي بالاقتصاد الإسلامي وإدراك أهميته، نشأ عدد من المؤسسات المالية التي تلتزم في جميع أعمالها بالشريعة الإسلامية، كما قرر كثير من المؤسسات التقليدية التحول إلى النظام الإسلامي. بل إن عدداً من الدول الإسلامية قررت التطبيق الكامل للنظام الإسلامي. وفي جميع الأحوال، فإن تطبيق الاقتصاد والتمويل الإسلامي يواجه الكثير من التحديات التي فرضها النظام الرأسمالي. فالمؤسسة المالية، سواء الحكومية أو الخاصة، لا تعمل في فراغ، بل هي جزء من الواقع، تؤثر فيه وتتأثر به بحسب عوامل ومحددات كثيرة. ومن المتعذر تغيير النظام السائد كلياً بين عشية وضحاها، وهذا يعني أن تطبيق الاقتصاد الإسلامي مشروع يحتاج إلى تخطيط وإعداد ومرحلية لحين الوصول إلى الوضع المنشود أو ما هو قريب منه.

ومن هنا تبرز أهمية التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سواء على مستوى المؤسسات أم على مستوى الحكومات. وإذا كانت الشريعة الإسلامية

اعتمدت التدرج منهجاً أصيلاً في التشريع وفي التطبيق، كما سنرى، فمن الضروري الرجوع إليها للتعرف على كيفية التدرج ومراحله في الجانب المالي والاقتصادي، وتوظيف ذلك في التطبيق المعاصر.

وقد سبقت بعض الدراسات حول موضوع التحول إلى الاقتصاد الإسلامي[١]، وحول التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية[٢]، وحول السياسة الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي[٣]. لكن تأصيل التدرج في الجانب الاقتصادي بحاجة إلى مزيد من البحث والتحليل. كما أن الحاجة قائمة لمقارنة منهجية التدرج ببعض الأساليب الأخرى، كالأخذ بالمخارج والحيل، وأيهما أجدر بالاتباع لمواجهة ضغوط الواقع.

وهذه الدراسة محاولة لتسليط الضوء على هذه القضايا، من حيث التأصيل ومن حيث التطبيق، أملاً في الخروج بنتائج يمكن أن تسهم في ترشيد مسيرة التمويل والاقتصاد الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول من الدراسة يستعرض فقه التدرج، من حيث حقيقته وحكمته، ومن حيث النصوص التي وردت بشأنه، في مجال التشريع وفي مجال التطبيق، بالإضافة إلى فقه السلف وتطبيقهم لهذا المبدأ. كما يتناول العلاقة بين التدرج وبين الثوابت الشرعية الأخرى كالالتزام بالشريعة كلاً دون تبعيض،

---

(١) انظر بحث: «تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي»، سعود الربيعة، ١٤١٢هـ.

(٢) انظر بحث «التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية»، ١٤١٦هـ؛ وكتاب: التدرج في دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، إبراهيم المطلق، ١٤١٧هـ.

(٣) انظر بحث أنس الزرقا: «السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي»، ١٩٩٠م.

ووجوب المبادرة لامتثال أحكامها، وأن هذه الثوابت لا تناقض مبدأ التدرج بل تمثل حماية له من سوء الممارسة والتطبيق. ثم ينتقل إلى استعراض أبرز القواعد والأصول الفقهية التي تشهد لمبدأ التدرج وتؤكد أصالته في الشريعة الإسلامية.

ويستعرض **المبحث الثاني** التدرج في تشريع أبرز الأحكام المالية، وهي المتعلقة بالزكاة والربا والميسر، ويناقش حكمة هذا الترتيب بينها.

ويتناول **المبحث الثالث** تطبيق الاقتصاد الإسلامي في ضوء حكمة التدرج في تشريع الأحكام المالية، ويبين أهمية نقطة البدء في خطة التحول للاقتصاد الإسلامي، وكيف يمكن أن يؤدي الخلل في تحديد نقطة البداية إلى فقدان التمويل الإسلامي للثمرات المرجوة منه.

المبحث الرابع يقارن بين التدرج وبين الأخذ بالحيل، باعتبار كل منهما منهجية للتعامل مع ضغوط الواقع. ويبين المبحث أهم الفروق بين المنهجين، وأن التدرج أكثر مرونة وفي الوقت نفسه أكثر التزاماً ومصداقية من التعامل بالحيل.

أما الخاتمة فهي خلاصة مركزة للبحث مع الإشارة لأهمية الموضوع في تحديد مسيرة المؤسسات الإسلامية المعاصرة. والله تعالى نسأل الهدى والسداد في القول والعمل.

شكر وتقدير:

أشكر د. سلمان سيد علي حول إفادته بشأن علاقة التدرج بالالتزام. كما أشكر د. أحمد الإسلامبولي على إفادته فيما يتعلق بنص شيخ الإسلام حول تحريم الربا في سورة المدثر. والعهدة في النهاية على الكاتب، والله المسؤول أن يغفر له وللمسلمين أجمعين.

المبحث الأول
فقه التدرج

حقيقة التدرج وحكمته

في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «أول ما نزل منه (أي من القرآن) سورة المفصل فيها ذكر الجنة والنار. حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً. ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً»[1].

هذه العبارة المختصرة من أم المؤمنين رضي الله عنها تلخص منهج التشريع في التدرج من المبادئ والأصول إلى التطبيقات والفروع، وحكمته البالغة من ذلك. فمن أراد أن يبني بيتاً يجب أن يبدأ بالأساسات أولاً، ثم يقيم البناء عليها. ولو بدأ بالبناء أولاً لانهار البناء قبل اكتماله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالدِّين أول ما يُبنى من أصوله، ويكمّل بفروعه. كما أنزل الله بمكة أصوله من التوحيد والأمثال التي هي المقاييس العقلية، والقصص والوعد والوعيد. ثم أنزل بالمدينة، لما صار له قوة، فروعَه الظاهرة، من الجمعة والجماعة والأذان والإقامة والجهاد والصيام وتحريم الخمر والزنا والميسر، وغير ذلك من واجباته ومحرماته. فأصولُه تمد

(١) صحيح البخاري [٤٦٠٩].

فروعَه وتثبتها، وفروعُه تكمل أصولَه وتحفظها»[١]. وأكد هذا المعنى الشاطبي رحمه الله حين أشار إلى أن عامة الأحكام التي نزلت بالمدينة تندرج ضمن الأصول الكلية التي نزلت بمكة وتتفرع عنها[٢].

فحقيقة التدرج: هي تقديم الأهم على المهم، والأوجب على الواجب؛ إذ الأهم بالنسبة لما دونه بمنزلة الأساس للبناء؛ ولهذا كان تقديمه تمهيداً وتهيئة لإيقاع المهم والواجب. فتأخير الواجب عن الأوجب والمهم عن الأهم له مصلحتان:

[١] أن الأهم مقدم في نفسه على المهم.

[٢] أن تحصيل الأهم يمهد ويهيئ لتحصيل المهم. فلو بدئ بالمهم أولاً لوقع في غير محله ولما أثمر الثمرة المرجوة منه، كما أشارت إلى ذلك عائشة رضي الله عنها حين قالت: «ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً. ولو نزل لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً». فالإيمان مع كونه مقدماً في نفسه على ترك الخمر والزنا، فهو يهيئ النفس لترك هذه الكبائر واجتنابها.

ومن هذا الباب قول عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «لقد عشنا برهة من دهرنا وإن أحدنا يُؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ، فنتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده فيها، كما تعلّمون أنتم القرآن. ثم لقد رأيتُ رجالاً يؤتى أحدُهم القرآنَ قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحة الكتاب إلى خاتمته ما يدري ما آمِرُه ولا زاجِرُه وما ينبغي أن يقفَ عنده منه، ينثره نثر الدقل»[٣].

---

(١) الفتاوى (١٠/٣٥٥).

(٢) الموافقات (٣/٤٦-٥٠).

(٣) رواه الحاكم (١/٣٥) وصححه، والطبراني في الأوسط، وقال الهيثمي في المجمع (١/١٧٠): «رجاله رجال الصحيح».

وفي سنن ابن ماجه بإسناد صحيح عن جندب بن عبد الله ﷺ قال: «كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حَزاوِرة (أي قاربنا البلوغ)، فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن. ثم تعلمنا القرآن فازددنا به إيماناً». زاد الطبراني: «فإنكم اليوم تعلّمون القرآن قبل الإيمان»[1].

فالبدء بالإيمان قبل تعلم القرآن يجعل العلم يؤتي ثمرته المرجوة وغايته المحمودة. ولو بُدِئَ بالعلم قبل الإيمان فلربما كان سبباً في الضلال والانحراف، لغياب الأساس الذي يعصم صاحبه من الهوى واتباع المتشابه.

والقرآن نزل على النبي ﷺ مفرقاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، ولم يَنْزل عليه دفعة واحدة. وقد بين الله تعالى حكمة ذلك بقوله: **وقالَ الذين كفَروا لولا نزّلَ عليه القُرآنُ جملةً واحدةً كذلك لنثبّت به فُؤادك ورتلناه ترتيلًا** [الفرقان، ٣٢].

فنُزُول القرآن بحسب مراحل الدعوة الإسلامية، وبحسب بناء المجتمع الإسلامي، يرسخ الإيمان في قلوب المؤمنين، ويحكم بناء المجتمع. بخلاف ما لو نزل القرآن دفعة واحدة، فلا يتحقق تفاعل النصوص مع الأحداث والمتغيرات بالشكل المطلوب، ومن ثم يصبح الإيمان أقل ثباتاً وأكثر عرضة للزوال أمام التحديات.

فالتدرج إذن يحقق هذه الحكمة الجليلة: الثبات على الحق والدوام على الطاعة. أما التعجل ومحاولة البناء دفعة واحدة، فهي حَرِيَّةٌ بأن تنتهي إلى التفكك والانهيار والتراجع والانقطاع.

---

(١) سنن ابن ماجه [٦٠]، معجم الطبراني الكبير [١٦٧٨].

ويؤيد ذلك قوله ﷺ فيما رواه الإمام أحمد: **«إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق»**[١]، زاد البزار والبيهقي: **«فإن المُنبَتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»**[٢]. والمُنبتّ هو الذي جدّ في سفره حتى هلكت راحلته أثناء الطريق. فلا هو وصل إلى غايته ولا هو أبقى على راحلته.

وقوله عليه السلام: **«أوغلوا فيه برفق»** أي: ادخلوا فيه برفق وتؤدة. ومن مظاهر الرفق والتأني: التدرج في الامتثال بحسب الاستطاعة، بحيث كلما قوي الشخص على العمل وسهل عليه انتقل إلى ما فوقه. ولذلك قال ﷺ: **«القصدَ القصدَ تبلغوا»**[٣]. وهذا أمر بالاقتصاد في الطاعة والعبادة والتزود منها شيئاً فشيئاً حتى يصل الإنسان إلى غايته ومبتغاه.

بين الأهم والأيسر

والتدرج يتضمن تقديم الأهم على المهم، كما يتضمن البدء بالأيسر فالأيسر. ولا تعارض بين الأمرين. فتقديم الأهم يتعلق بالغاية والوجهة، فيكون المقصد هو الأهم فالأهم. أما الأيسر فهو في الممارسة والتنفيذ للوصول للأهم، حيث يتم البدء عملياً بالأسهل فالأسهل، كما هو هدي النبي ﷺ. قالت عائشة رضي الله عنها: «ما خُيّر النبي ﷺبين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه»[٤].

---

(١) صحيح الجامع [٢٢٣٦].

(٢) المقاصد الحسنة، [١٠٤٣].

(٣) صحيح البخاري، [٥٩٨٢].

(٤) البخاري [٦٢٨٨]، مسلم [٤٢٩٥].

بين الواقعية والمثالية

وحكمة التدرج تظهر بصورة أكبر عند النظر في موقف الناس في تعاملهم مع الواقع. فهناك من يرى أن الواقع قد فرض نفسه وأنه لا بد من التعامل معه بقدر كبير من المرونة والواقعية، والتعلق بالمثاليات في هذه الظروف يؤدي إلى العزلة والمصادمة غير المقبولة. وفي المقابل هناك من يرى أنه لا بد من تغيير الواقع وفقاً للمثل والقيم السامية، وأن الخضوع للواقع والاستسلام له نوع من الانهزامية غير المقبولة أيضاً.

وإذا كان الوسط هو خير الأمور، فإن أفضل السبل للجمع بين الواقعية والمثالية هو منهج التدرج. وذلك أن التدرج يستلزم وجود رؤية واضحة نحو الأهداف والغايات التي نسعى لتحقيقها. وهو في نفس الوقت يقتضي مراعاة المرحلة التي نعيشها واتخاذ الوسائل والتدابير التي تنتقل بنا مرحلة تلو الأخرى نحو الهدف المنشود. وطريق الألف ميل، كما يقال، يبدأ بخطوة. فمتى تحددت الوجهة والغاية، فإن السير نحو تلك الغاية يمكن أن يكون مرناً وواقعياً بحسب الظروف والمتغيرات. فالمثالية إذن تكمن في الرؤية والغاية والوجهة المنشودة. بينما الواقعية تتمثل في مرونة السير والانتقال نحو تلك الغاية. فلا تعارض إذن بين الأمرين، بل هما في الحقيقة مكملان لبعضهما.

إن القيم والأهداف التي جاءت بها الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تكون ممتنعة التطبيق على أرض الواقع. وإنما يقع ذلك بسبب الخلل إما في الفهم والتصور، وإما في الممارسة والتنفيذ.

أما الخلل في الفهم فيقع إذا اعتقد المرء أن فكرة معينة تمثل هدفاً من أهداف الشريعة الإسلامية، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك. فإذا كانت هذه الفكرة متعذرة التطبيق في الواقع حصل التناقض بين ما يظن أنه هدف مثالي وبين الواقع.

وهذا مثل ما يظنه البعض من أن الزمن لا قيمة له في الاقتصاد الإسلامي، أو أن التمويل لا يستحق عائداً، أو أن المخاطرة لا تؤثر في الأسعار. فكل هذه التصورات لا دليل عليها من الشريعة الإسلامية، وإنما ظن البعض خطأ أن تحريم الربا والميسر يستلزم هذه النتائج. ولما كانت هذه التصورات ممتنعة التطبيق في أرض الواقع، ترتب على ذلك بطبيعة الحال التناقض بين الواقعية وبين المثالية. لكنه تناقض مصطنع في حقيقة الأمر، ولا تصح نسبته للقيم الإسلامية.

وهذا التناقض المصطنع قد يؤدي إلى سلسلة من الأخطاء. فمن اعتقد صحة هذه التصورات، ثم وجد أنها ممتنعة التطبيق، قد ينتقل إلى المبالغة في تقدير الواقع والانقياد له، لظنه أن القيم المثالية غير ممكنة التحقيق. أي أن الخلل في المثالية ابتداء هو الذي أدى إلى الخلل في الواقعية. فالإفراط في طرف يؤدي إلى التفريط في الطرف الآخر، وهذه هي سنة الحياة.

وأما الخلل في جانب الممارسة والتنفيذ فيقع إذا تعجل المرء الوصول للقيم والأهداف المثالية وأراد تحقيقها دفعة واحدة دون تخطيط وصبر ومرحلية. فهذا التعجل في تحقيق الأهداف يؤدي إلى نتائج تناقض القيم التي يسعى لتحقيقها. ومن هنا تظهر أهمية التدرج في الحفاظ على التوازن بين الواقعية والمثالية، وتجنب كثير من العلل والاضطرابات التي تنشأ بسبب اختلال العلاقة بينهما.

التدرج في التشريع

التدرج في التشريع يكاد يكون هو الأصل في الأحكام التي نزلت على النبي ﷺ. ويشهد لذلك قول ابن عباس ﷺ: «وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخر فالآخر»[(١)]. ولذلك قال الزهري رحمه الله: «كان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره ﷺ»[(٢)].

فدل على أن غالبية الأحكام كانت تشرع على مراحل، ولذلك كان الصحابة رضي الله عنهم يأخذون بالآخر من أمره ﷺ؛ لعلمهم أن الأول لا يمثل الحكم بصورته النهائية.

والمتأمل في الأحكام الشرعية يجد أمثلة كثيرة للتدرج في تشريعها، ومن ذلك:

(١) الصلاة. فالصلاة شرعت بالتدريج، كما قالت عائشة رضي الله عنها: «أول ما فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فزيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر»[(٣)].

(٢) والزكاة أمر بها في أول الإسلام لكن على وجه الإجمال، ثم نزل تفصيل أحكامها في المدينة في السنة الثانية بعد الهجرة، كما سيأتي إن شاء الله.

(٣) والصوم لم يكن واجباً في ابتداء الإسلام، ثم لما قدم النبي ﷺ المدينة صام عاشوراء وأمر بصيامه، ثم نزل بعد ذلك الأمر بصيام رمضان. وصيام

---

(١) مسلم [١٨٧٥]، وروي نحوه عن علي ﷺ، تحفة الأحوذي، (٤/١٠٠-١٠١).

(٢) رواه مسلم [١٨٧٥].

(٣) البخاري [٣٦٤٢] ومسلم [١١٠٥].

رمضان كان أول الأمر على التخيير بينه وبين الصدقة، كما قال تعالى: **فَمن تطوع خيرا فَهو خير لَه وأن تصوموا خير لَكُم إن كُنتم تعلَمونَ** [البقرة، ١٨٤]. ثم بعد ذلك نزل قوله تعالى: **فَمن شهد منكُم الشهر فَليصمه** [البقرة، ١٨٥]، فكان إلزاماً بصوم رمضان إلا للمسافر والمريض.

(٤) والجهاد مر أيضاً بمراحل: فالقتال كان محرماً بمكة بقوله تعالى: **كُفّوا أيديكُم وأقيموا الصلاةَ** [النساء، ٧٧]، ثم أذن للمؤمنين بالمدينة بقوله جل شأنه: **أُذنَ للذين يقاتلونَ بِأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لَقَدير** [الحج، ٣٩]، ثم صار واجباً بعد ذلك بقوله تعالى: **كُتب عليكُم القتالُ وهو كُره لَكُم** [البقرة، ٢١٦].

(٥) وتحريم الخمر كان بالتدريج، فأنزل قوله تعالى: **يسألونك عن الخَمر والمَيسِر قُل فيهما إثمٌ كَبير ومنافع للناس وإثمُهما أكبر من نفعهما** [البقرة، ٢١٩]، لكن لم يأمر باجتنابها صراحة. ثم نزل قوله تعالى: **يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاةَ وأنتم سكارى حتى تعلَموا ما تقولونَ** [النساء، ٤٣]. وكان تحريماً مؤقتاً بحال الصلاة. ثم نزل قوله جل شأنه: **يا أيها الذين آمنوا إنما الخَمر والمَيسِر والأنصاب والأزلام رِجس من عملِ الشيطان فَاجتنِبوه لَعلكُم تفلحونَ** [المائدة، ٩٠]، فحرم الخمر تحريماً باتاً.

اتجاه التدرج

والاتجاه العام للتدرج أن يكون من الأخف إلى الأثقل، كما دل على ذلك حديث عائشة في الصحيح، وكما في الأمثلة السابقة.

لكن أحياناً يكون التدرج من الأثقل إلى الأخف. كما في فرض قيام الليل

أول الإسلام، بقوله تعالى: **يا أيها المُزّمّلُ * قُمِ الليلَ إلاّ قليلاً** [المزمل، ١-٢]. ثم خفف بعد ذلك بقوله تعالى: **علم أن لن تحصوه فتاب عليكُم فاقرءوا ما تيسر من القُرآن** [المزمل، ٢٠]. ولما فُرضت الصلاة ليلة المعراج فرضت خمسين صلاة في اليوم والليلة، ثم خُفف ذلك إلى خمس صلوات.

والقتال كان يجب على المسلمين إذا كانت نسبتهم إلى عدوهم ١ : ١٠، ثم خفف ذلك إلى ١ : ٢، لقوله تعالى: **يا أيها النبي حرّضِ المُؤمنين على القتال إن يكُن منكُم عشرونَ صابِرونَ يغلبوا مائتينِ وإن يكُن منكُم مائةٌ يغلبوا ألفًا من الذين كفَروا بِأنهم قَوم لا يفقَهونَ** . ثم خفف ذلك بقوله: **الآنَ خفف الله عنكُم وعلم أن فيكُم ضعفًا فَإن يكُن منكُم مائةٌ صابِرةٌ يغلبوا مائتينِ وإن يكُن منكُم ألف يغلبوا ألفَينِ بِإذن الله والله مع الصابِرين** [الأنفال، ٦٥-٦٦].

ولله تعالى في كلٍ حكمة. فالتدرج من الأخف إلى الأثقل هو الأصل؛ لأنه يناسب الفطرة والطبيعة البشرية في التدرج بها نحو الكمال والاستقامة والالتزام بالفضائل. لكن إذا وُجد الإقبال على العمل والاندفاع نحوه، فقد يناسب تشريع الأثقل ابتداء ليمتص هذا الحماس، فإذا رسخ ذلك وصار معتاداً انتقل إلى الأخف، فيكون أضمن لاستمرار العمل والمداومة عليه.

التدرج في التطبيق

والتدرج لا يقتصر على مجال التشريع ونزول الأحكام، بل يشمل تطبيق الأحكام بعد اكتمال التشريع. ويدل لذلك عموم قوله ﷺ: «**نبدأ بما بدأ الله به**»، وفي رواية عند مسلم: «**أبدأ بما بدأ الله به**»، وعند النسائي: «**فابدؤوا بما**

بدأ الله به»[١]. وهذا نص في مراعاة التدرج في التشريع عند التطبيق. ولذلك وجدنا النبي ﷺ يأخذ بالتدرج في التطبيق في مناسبات متعددة:

(١) ففي الصحيح أنه ﷺ قال لمعاذ بن جبل لما بعثه لليمن: **«إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم. فإذا صلوا فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم. فإذا أقروا بذلك فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس»**[٢].

وواضح أن هذا كان بعد نزول الأحكام وفرض الفرائض، ومع ذلك تدرج النبي ﷺ في دعوة أهل الكتاب في اليمن رفقاً بهم وتثبيتاً للإيمان في نفوسهم.

(٢) وكذلك تدرج النبي ﷺ في التعامل مع المنافقين في المدينة، وعلى رأسهم عبد الله بن أبيّ بن سلول، وكان عظيماً في قومه. فكان النبي ﷺ يداريهم ويترفق بهم ليتألفهم. وحدث في غزوة بني المصطلق أن قال عبدالله بن أبيّ: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فأشار عليه عمر ﷺ بقتله. فجاءه ابنه: عبدالله بن عبدالله بن أبيّ، فقال: «يا رسول الله: بلغني أنك تريد قتل عبدالله بن أبيّ، فإن كنت فاعلاً فمرني به فأنا أحمل إليك رأسه. فوالله لقد علمَت الخزرجُ ما كان فيها رجل أبرّ بوالده مني، وإني أخشى أن تأمر به غيري فيقتله، فلا تدعني نفسي أن أنظر إلى قاتل عبدالله بن أبيّ يمشي في الناس، فأقتله، فأقتل مؤمناً بكافر فأدخل النار». فقال عليه الصلاة

---

(١) رواه مسلم [٢١٣٧] والنسائي [٢٩١٣].

(٢) البخاري [٦٨٢٤] ومسلم [٢٨].

والسلام: **«بل نترفق به ونحسن صحبته ما بقي معنا»**. فكان أصحاب عبدالله بن أبيّ بعد ذلك إذا أحدث الحدث هم الذين يعاتبونه ويعنفونه ويتوعدونه. فقال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب حين بلغه ذلك من شأنهم: **«كيف ترى يا عمر؟ أما والله لو قتلتُه يوم قلتَ لي لأُرعدت له آنُفٌ، لو أمرتُها اليوم بقتله لقتَلَتْه»**. فقال عمر رضي الله عنه: «قد والله علمتُ لأمرُ رسول الله ﷺ أعظم بركةً من أمري»[1].

فتَدرجَ النبي ﷺ في التعامل مع المنافقين، ولم يُقم حد الردة على عبد الله بن أبيّ، مع استحقاقه لذلك، رجاء كسب قومه وتأليفهم على الإسلام. وكانت النتيجة فعلاً هي ما كان يرجوه عليه السلام. ولو أنه تعجل الحكم لوقعت فتنة من جراء انتصار قومه وحميتهم له. فكان من حكمته ﷺ أن تدرج بهم إلى أن كسب قلوبهم ومودتهم للإسلام.

(٣) وأوضح من ذلك ما رواه الإمام أحمد وأبو داود بسند صحيح: أن النبي ﷺ لما بايع ثقيفاً على الإسلام اشترطوا عليه أن لا صدقة عليهم ولا جهاد، فقبل منهم النبي ﷺ، وقال بعد أن بايعهم: **«سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا»**[2]. فها هو ﷺ يقبل شرط ثقيف ألا يتصدقوا ولا يجاهدوا؛ وذلك لعلمه عليه السلام أنهم إذا أسلموا وتمكن الإيمان من قلوبهم ستطيب أنفسهم بذلك. فهو صورة من صور التدرج في الدعوة وفي امتثال أحكام الشريعة الإسلامية. ويلاحظ أن هذا التدرج وقع حال عز الإسلام وعلو كلمته وقوة سلطانه. فالحاجة إلى التدرج حال الاستضعاف من باب أَوْلَى.

---

(١) البداية والنهاية، (٤/١٥٨)؛ صحيح السيرة النبوية، (ص٣٣٩).

(٢) السلسلة الصحيحة، [١٨٨٨].

(٤) وفي صحيح البخاري عن أم عطية رضي الله عنها قالت: «بايعنا رسول الله ﷺ فقرأ علينا: **أن لا يشركن بالله شيئاً** [الممتحنة، ١٢]، ونهانا عن النياحة. فقبضت امرأة يدها فقالت: «أسعَدَتني فلانة أريد أن أجزيها». فما قال لها النبي ﷺ شيئاً. فانطلَقَتْ ورجعَتْ، فبايعَها». وفي رواية عند الإمام أحمد: «فكأنّ رسولَ الله ﷺ وافقها على ذلك، فذهبَتْ فأسعَدَتهم ثم رجَعَت فبايعَت النبي ﷺ». والإسعاد هو: نياحة المرأة مع أخرى تساعدها عليه[1].

فقد تجاوز النبي ﷺ عن المرأة التي أخرت المبايعة لحين مكافأتها لتلك التي أسعدتها سابقاً. ولا ريب أن النياحة محرمة، وأن المبادرة للبيعة واجبة، مع ذلك تغاضى النبي ﷺ عن تأخير هذا الواجب وارتكاب ذلك المحرم لمصلحة تأليف قلب هذه المرأة وقلب المرأة الأخرى أيضاً. والأهم من ذلك أن هذا أَدْعَى أن تثبت هذه المرأة على بيعتها ولا تستجيب فيما بعد لما قد يدعوها لنقضها لأي سبب من الأسباب، وهذه هي حكمة التدرج، كما سبق. ولذلك كانت هذه المرأة ممن ثبت على البيعة ووفّى بها. قالت أم عطية: «فما وفّى منا غير تلك، وغير أم سليم بنت ملحان»[2].

التدرج عند السلف

وبعد النبي ﷺ نجد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه من أوائل من نقل عنه تطبيق هذا المبدأ. فقد روى ابن الجوزي أن ابنه عبد الملك دخل عليه وقت قيلولته يستعجله في رد المظالم إلى أهلها، فقال له عمر: «يا بني، إن نفسي مطيتي إن لم أرفق بها لم تبلغني. إني لو أتعبت نفسي وأعواني لم يكن ذلك إلا قليلاً حتى

---

(١) فتح الباري، (٨/٦٣٧-٦٣٨).

(٢) انظر: مراعاة أحوال المخاطبين، (ص٩٧-٩٨).

أسقط ويسقطوا، وإني لأحتسب في نومتي من الأجر مثل الذي أحتسب في يقظتي. إن الله جل ثناؤه لو أراد أن يُنَزّل القرآن جملة لأنزله، ولكنه أنزله الآية والآيتين حتى استكن الإيمان في قلوبهم»[١].

وروي أن ابنه عبد الملك قال له: يا أبت لم لا تنفذ في الأمور؟ فوالله لا أبالي في الحق لو غلَت بي وبك القدور. فقال له عمر ﷺ: «لا تعجل يا بني، فإن الله تعالى ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، وأنا أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعوه وتكون فتنة»[٢].

فها هو ﷺ يستدل بالتدرج في تنزيل القرآن وفي تحريم الخمر على التدرج في رد المظالم وإصلاح الأوضاع وسياسة الرعية. وهذا من عميق فقهه ﷺ، فإن الإصلاح يحتاج إلى صبر ومثابرة، ولا يحصل بجرة قلم أو إصدار قرار فحسب.

ومنهج عمر ﷺ هذا أقره عليه علماء عصره ومن جاء بعدهم، فصار إجماعاً على مشروعية التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية عند الحاجة. وإذا كانت الحاجة للتدرج قائمة في ذلك والتابعون متوافرون، ففي عصرنا من باب أولى.

وسُئل الإمام مالك رحمه الله عن الرقيق العجم يُشترون في شهر رمضان، وهم لا يعرفون الإسلام، ويرغبون فيه، لكن لا يفقهون ما يُراد منهم، فهل يُجبروا على الصيام أم يُطعموا؟ فقال: «أرى أن يُطعموا ولا يمنعوا الطعام، ويُرفق بهم حتى يَعلموا ويعرفوا الإسلام»[٣].

---

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز، (ص ١٢٧).

(٢) العقد الفريد (١/ ٣٠)، الموافقات (٢/ ٩٤)، وقارن: سيرة ابن عبد الحكم (ص٥٧).

(٣) البيان والتحصيل لابن رشد (١/ ٢٩١).

وهـذا مـن حكمتـه وفقهـه رحمـه الله، فإنـه قـدّر حـال هـؤلاء مـن جهلـهم بالإسلام وصعوبة التخاطب معهـم، ورأى أنـه مـن غـير المقبـول إجبـارهم علـى الصيام في هذه الحالة إذ لا يتحقق فيـه النيـة الـتي هـي شـرط الـصيام، كمـا أشـار لذلك ابن رشـد الجـد رحمـه الله. فالنيـة شـرط في العبـادات كلـها ولا تتحقـق إلا بعلم وإخلاص، وهذا لا يكون إلا بالتعليم والبيان الـذي يتطلـب وقتـاً ولا يـتم بـين عـشية وضـحاها. ولـذلك أمـر الإمـام مالـك بـأن يرفـق بهـم حتـى يتعلمـوا الإسلام ويعرفوا واجباته وأحكامه.

وقد أشار إلى هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حين قال:

«فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيـان والـبلاغ لأشـياء إلى وقـت التمكّن، كما أخر الله سبحانه إنزال آيـات وبيـان أحكـام إلى وقـت تمكّـن رسـول الله ﷺ تسليماً إلى بيانها ... فإذا حصل مَن يقوم بالدين من العلمـاء أو الأمـراء أو مجموعهما كان بيانه لما جاء به الرسول شيئاً فشيئاً بمنـزلة بيان الرسول لما بُعـث بـه شيئاً فشيئاً. ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل بـه، ولم تـأت الشريعة جملة، كما يقال: إذا أردت أن تطـاع فـأمر بمـا يـستطاع. فكـذلك المجـدّد لدينه والمحيي لسنته لا يبلّـغ إلا مـا أمكـن علمـه والعمـل بـه، كمـا أن الـداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يُلقّـن جميـع شـرائعه ويـؤمر بهـا كلـها. وكـذلك التائب من الـذنوب والمتعلم والمسترشد، لا يمكـن في أول الأمـر أن يـؤمر بجميـع الدين ويذكر لـه جميع العلم، فإنه لا يطيـق ذلـك. وإذا لم يُطقـه لم يكـن واجبـاً عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعـه ابتداءً، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمـه وعملـه إلى وقـت الإمكـان، كما عفا الرسول عمـا عفـا عنـه إلى وقـت بيانـه. ولا يكـون ذلـك مـن بـاب إقـرار

المحرمات وترك الأمر بالواجبات؛ لأن الوجوب والتحريم مشروطٌ بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط. **فتدبر هذا الأصل فإنه نافع**. ومن هنا يتبين سقوط كثير من هذه الأشياء، وإن كانت واجبة أو محرمة في الأصل؛ لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب أو التحريم، فإن العجز مسقطٌ للأمر والنهي وإن كان واجباً في الأصل، والله أعلم»[1].

التدرج والالتزام

أمر الله تعالى بأخذ الإسلام وشرائعه جملة دون تفريق أو تبعيض، فقال جال شأنه: **يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافـةً** [البقرة، ٢٠٨]، و«السلم» في الآية هو الإسلام، كما قال المفسرون. فمعنى الآية الأمر بالالتزام بجميع شرائع الإسلام وأوامره، وهذا قد يفهم منه ما ينافي التدرج والتوغل في شرائع الدين برفق واقتصاد الذي سبقت الإشارة إليه.

ولا تعارض بين الأمرين في الحقيقة؛ لأن من دخل في شرائع الإسلام برفق وتؤدة ومن نيته وعزمه أن يمتثل منه ما استطاع كلما أمكن ذلك، يصدق عليه أنه دخل في الإسلام كافة. وإنما المحذور أن يأخذ الإنسان شيئاً ويدع شيئاً من الواجبات بمحض رغبته مع تمام قدرته واستطاعته. فالدخول في الإسلام كافة مقيد بالاستطاعة، كما أن قوله تعالى: **يا أيها الذين آمنوا اتقُوا الله حق تقاته ولا تموتن إلاّ وأنتم مـسلمونَ** [آل عمران، ١٠٢] مقيّد بقوله جل شأنه: **فَاتقُوا الله ما استطعتم** [التغابن، ١٦]. فالاستطاعة قيد في كلا الأمرين.

---

(١) الفتاوى، (٢٠/٥٩-٦١).

والنبي ﷺ تدرج في دعوة أهل الكتاب في اليمن، وفي التعامل مع المنافقين في المدينة، ومع ثقيف حين بايعته على الإسلام. وهذا لا ينافي الأخذ بشرائع الإسلام كافة، بل هو عليه السلام خير من أخذ بشرائع الدين كاملة دون تبعيض أو تَجَزُّؤ. فدل ذلك على أن التدرج لا ينافي الالتزام الكامل بالإسلام.

فالالتزام يكون في الغاية والهدف والعزم على امتثال شرائع الإسلام كافة. أما التدرج فهو في التطبيق والممارسة والتنفيذ. وهذا هو التوازن بين الواقعية والمثالية الذي سبق الحديث عنه. فالالتزام بشرائع الإسلام كافة من باب المثالية التي محلها الغاية والوجهة، أما التدرج فهو من باب الواقعية التي محلها العمل والتطبيق. فلا تعارض بينهما في الحقيقة.

لكن الآية تؤكد معنى مهماً: إن التدرج ليس ذريعة لتبعيض الشريعة. وإذا كانت الاستطاعة هي القيد الذي يسمح بالتدرج، فهذا لا ينافي الالتزام فيما يدخل ضمن الاستطاعة، كما لا ينافي أن يكون التدرج وفق خطط محددة ومنظمة، وليس وفق سياسة مفتوحة لا التزام فيها ولا ضوابط.

التدرج والمبادرة

ونظير الأمر بأخذ بشرائع الإسلام كافة الأمر بالمبادرة والمسارعة إلى الخيرات الذي ورد في نصوص عدة، كقوله تعالى: **وسارعوا إلى مغفرة من ربّكُم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين** [آل عمران، ١٣٣]. وقد يفهم أن المبادرة والمسارعة للخير تنافي التدرج، من حيث إن التدرج يتضمن التأجيل والتأخير لبعض الأحكام.

لكن لا تعارض في الحقيقة بينهما؛ لأن المسارعة والمبادرة إنما تنافي الكسل

والتسويف. والتدرج ليس من الكسل حتى ينافي المبادرة. وذلك أن التدرج يراد به استكمال الأسباب والظروف المناسبة للعمل ليقع على الوجه المطلوب شرعاً. أما الكسل فهو تأخير للعمل مع قيام أسبابه وظروفه المناسبة؛ ولذلك كان نقيض المسارعة المأمور بها. فالمسارعة أمرٌ بفعل الخير إذا وجدت أسبابه وظروفه المناسبة، والكسل هو تأخيره مع قيام أسبابه وظروفه المناسبة. أما التدرج فهو التريث إلى حين استكمال الأسباب ووجود الظروف الملائمة لتنفيذ العمل. ففرق بين تأخير العمل مع قيام سببه، وبين تأخيره إلى حين وجود السبب. فالأول تسويف وتأخير مذموم، والثاني تأنٍ وتدرج محمود.

والنبي ﷺ أخّر إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام تأليفاً لقريش، ولا ريب أن هذا لا ينافي المبادرة والمسارعة للطاعة؛ لأن المبادرة تكون إذا توافرت الظروف الملائمة للعمل. وفي هذه الحالة لم تكن الظروف ملائمة لقرب عهد قريش بالإسلام، وخشيته عليه السلام من افتتان قومه إذا هو نقض الكعبة وأعاد بناءها.

وفي الصحيحين أن أعرابياً دخل مسجد النبي ﷺ وشرع يبول فيه، فنهره أصحاب النبي ﷺ، فقال عليه السلام: **«لا تزرموه، دعوه»**. فتركوه حتى فرغ، ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: **«إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، وإنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراءة القرآن»**، وَأَمَر بدلوٍ من ماء فصُب عليه، وقال لأصحابه: **«إنما بُعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»** [(١)].

(١) البخاري [٢١٣] ومسلم [٤٢٩].

فتَرْكُ النبي ﷺ للرجل حتى يبول تأخيرٌ للحكم الواجب وهو تطهير المسجد، لكنه ليس تسويفاً ولا إهمالاً، بل تريثاً حتى يَحِينَ الوقت المناسب لتنفيذ الحكم.

وفي الشريعة المطهرة شواهد عدة لتأخير تنفيذ الحكم للمصلحة الراجحة، منها تأخير إقامة الحدّ حال الغزو، وتأخير إقامته على الحامل والمرضع ونحوهما. قال ابن القيم رحمه الله: «وتأخير الحدّ لعارض أمرٌ وَرَدت به الشريعة، كما يؤخر (أي الحد) عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض. فهذا تأخير لمصلحة المحدود، فتأخيره لمصلحة الإسلام أَوْلَى»[1]. والتدرج تأخير تنفيذ الحكم لمصلحة المكلف ولمصلحة الإسلام معاً، فهو أولى بالمشروعية. وإذا كان تأخير إقامة حدّ من حدود الله للمصلحة الراجحة لا ينافي المبادرة والمسارعة للامتثال، فالتدرج لا ينافيه من باب أَوْلَى.

ولا ريب أن التدرج قد يساء فهمه وقد يساء تطبيقه حتى يصبح حجة وذريعة للتسويف والتأجيل المقصود به الإقصاء والإهمال، وهذا مذموم بلا ريب. وإنما المشروع هو التدرج المقصود به إيجاد الحكم على الصورة المحمودة شرعاً.

المبادرة والاستعجال

وقد وردت النصوص بالنهي عن الاستعجال، كما في قوله تعالى: **أتى أمر الله فلا تستعجلوه** [النحل، ١]، وقوله سبحانه: **سأريكم آياتي فلا تستعجلون** [الأنبياء، ٣٧]، وقوله جل شأنه: **فلا تعجل عليهم** [مريم، ٨٤]. وقد يُظن أن هذه النصوص تتعارض مع نصوص الأمر بالمبادرة التي سبقت الإشارة إليها. ولا تعارض هنا أيضاً؛ لأن المبادرة تتعلق بالبدايات

(١) إعلام الموقعين (٤/٣٤٥).

والمقدمات، أما الاستعجال فهو يتعلق بالنتائج، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: **«يستجاب لأحدكم ما لم يَعجل، يقول دعوتُ فلم يستجب لي»**[(١)]. فالدعاء مأمور به لأنه مقدمة وسبب لحصول الخير، أما تحقق هذا المطلوب فهو نتيجة لا تخضع لقدرة العبد فيجب أن يتأنى حتى تتكامل موجباتها. فإذا باشر المرء الأسباب لم يبق له سوى انتظار النتائج، فلا ينبغي له التعجل حينئذ، بل ينبغي التريث والتروي؛ ولهذا ورد الثناء على الأناة والتؤدة والسكينة، كما قال عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: **«أيها الناس عليكم بالسكينة، فإن البرّ ليس بالإيضاع»**[(٢)]، والإيضاع هو العجلة والسرعة. فالمسارعة المحمودة هي في البدء بالعمل ومباشرة أسبابه، لكن أداء العمل نفسه يكون برفق وتؤدة وأناة، كما أشار لذلك القاري رحمه الله[(٣)].

التدرج ومراتب إنكار المنكر

صح عن النبي ﷺ أنه قال: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»**[(٤)]. وهذا الحديث قد يفهم منه البدء بالأشد وليس بالأيسر؛ لأنه بدأ بالتغيير باليد، وهذا ينافي مفهوم التدرج.

---

(١) البخاري [٥٨٦٥] ومسلم [٤٩١٧].

(٢) رواه البخاري [١٥٥٩].

(٣) تحفة الأحوذي، (١٥٣/٦).

(٤) رواه مسلم [٧٠].

وجواب ذلك: أن الحديث يتناول مراتب الإنكار التي تجب على المسلم؛ أما كيفية تحقيق هذه المراتب في الواقع فلا يوجد ما يمنع من وقوعه بالتدرج. وقد قال العلماء: أوّلُ الفكرة آخرُ العمل، وأول البُغية آخر الدَّرَك[1]. فمن يريد الوصول لغاية فلا بد أن يتصورها أولاً ثم يباشر تنفيذها حتى تكتمل. فالغاية متقدمة في التصور والإرادة لكنها متأخرة في الوجود، كما يقول شيخ الإسلام. وبناء على ذلك فإن ترتيب الغايات في التصور والإرادة قد يكون عكس ترتيبها في الوجود إذا كانت الغاية الأدنى هي الطريق للغاية الأعلى. وهذا هو الحاصل في مراتب إنكار المنكر؛ لأن المسلم إذا رأى منكراً فأول ما يقع منه إنكاره بقلبه قبل إنكاره بلسانه، وقبل تغييره بيده. فأدنى الغايات في التصور والإرادة هو أولها وجوداً في الواقع. وهذا يقتضي أن التغيير باليد ينبغي أن يكون بعد محاولة التغيير باللسان.

ولذلك نص الفقهاء على أن من أراد إنكار المنكر فإنه ينبغي أن يبدأ بالأيسر والأسهل مما يتحقق معه التغيير، بحسب ما يغلب على ظنه. فإن لم يزل المنكر انتقل إلى ما هو أعلى، ما لم يؤد إلى مفسدة أكبر منه[2]. فالحديث يبيّن أن الواجب هو إزالة المنكر، لكن إن أمكن التغيير بأكثر من وسيلة، بدأ بالأيسر والأسهل، كما هو هديه ﷺ دائماً في اختيار الأيسر.

والحاصل أن ترتيب إنكار المنكر في الحديث ترتيب في الغايات وليس في الوجود، حيث بدأ بالأعلى ثم الذي يليه. وهي من حيث الوجود متدرجة لأن

---

(١) الفتاوى (٨/٨٢)، (١٠/٢٨٤).

(٢) الآداب الشرعية لابن مفلح، (١/٢١٥).

الأدنى منها يفضي إلى الأعلى. فحقيقة الأمر أن الحديث أقرب إلى الدلالة على التدرج منه على ضده.

ولا ريب أن العمل لإزالة المنكر واجب، ولا يكفي فيه مجرد الإنكار باللسان إلا عند العجز. فالربا مثلاً من أظهر المنكرات، فيجب إزالته بحسب الاستطاعة. فإن أمكن ذلك بالتوجيه والبيان، وإلا وجب على القادرين أن يبادروا إلى إيجاد المؤسسات الإسلامية البديلة، ولا يكفي مجرد الوعظ والتذكير. فإنشاء المؤسسات المالية الإسلامية، أو تحويل مؤسسات قائمة، هو من التغيير باليد لأنه عمل لإزالة الربا. وفي دائرة إنشاء المؤسسة أو في مجال التحول، يتم البدء بالأيسر والأسهل بما يحقق الغرض تدريجياً.

التدرج لا يعني التراجع

محل التدرج هو البدايات التي تتطلب الترفق في تطبيق الأحكام الشرعية. لكن التدرج لا يعني مطلقاً التراجع والانتكاس عما تم تحقيقه من ذلك. ولذلك وجدنا النبي ﷺ يتدرج في دعوة العرب ويتلطف بهم ويتألفهم على الإسلام. فلما تمكن الإسلام في الجزيرة العربية، وتوفي ﷺ، ارتد كثير من قبائل العرب. فعزم الصديق رضي الله عنه على قتالهم. فتكلم معه الصحابة، كما يقول ابن كثير رحمه الله: «في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة، ويتألَّفهم حتَّى يتمكن الإيمان في قلوبهم، ثم هم بعد ذلك يزكُّون. فامتنع الصِّديق من ذلك وأباه»، وقال قولته المشهورة: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لأقاتلنهم

على منعها»[١].

فالصدّيق ﷺ علم أن هذا ليس موضع تأليف القلوب والتدرج في الدعوة؛ لأن القوم عرفوا الحق وسلّموا له ثم نُكسوا على أعقابهم. فالتأليف في هذه الحالة إقرار لهم على انتكاسهم، فهو يؤدي إلى نقيض الحكمة المقصودة منه؛ ولهذا رفض الصدّيق ذلك وأباه. فالتدرج والتأليف له مقام، والحزم له مقام، والحكمة هي استخدام كلٍ في وقته، **ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا** [البقرة، ٢٦٩].

القواعد والأصول الفقهية للتدرج

قواعد الشريعة وأصولها تشهد لمبدأ التدرج، فضلاً عن النصوص من الكتاب والسنة التي سبقت الإشارة إليها. نشير هنا باختصار إلى جملة منها ووجه دلالتها على التدرج.

[١] الأحكام معللة بالمصالح

لا خلاف بين الفقهاء أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد. قال الآمدي: «أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود». وقال أيضاً: «إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو عن علة»[٢]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية»[٣].

---

(١) البداية والنهاية، (٦/٣١١).

(٢) إحكام الأحكام (٣/٢٥٠، ٢٣٢).

(٣) منهاج السنة (١/١٤١).

وإذا كان كذلك فالحكم إذا كان تنفيذه في وقت ما أو في واقعة معينة يفضي إلى نقيض المصلحة التي شرع الحكم لأجلها لم يكن تطبيقه حينئذ مشروعاً، فالأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً[1]. والعلة هي المصلحة التي يحققها الحكم أو هي ضابط هذه المصلحة. فإذا كان تطبيق الحكم في الحال أو دفعة واحدة يؤدي إلى نقيض المصلحة المرجوة منه، انتفت علة الحكم، فينتفي الحكم تبعاً لذلك. وإذا كان تأخير الحكم يترجح معه تحقيق المصلحة المرجوة أو انتفاء المفسدة التي تناقضه كان التأخير مطلوباً شرعاً، وهذا هو الأساس لمبدأ التدرج.

ويتفرع عن هذا الأصل قاعدة مهمة هي:

«عند التزاحم تقدم كبرى المصلحتين على أدناهما، وترتكب أدنى المفسدتين دفعاً لأعلاهما».

وهي قاعدة جوهرية في تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الحياة العملية؛ إذ قلما توجد مصلحة محضة أو مفسدة محضة. فتجب الموازنة بين المصالح والمفاسد، واختيار الأكثر مصلحة والأقل مفسدة. وقد توسع العز بن عبدالسلام رحمه الله في دراسة هذا الباب بتفصيل وإحاطة وتقعيد غير مسبوق، في كتابه: قواعد الأحكام[2].

وأصل التدرج قائم على هذا المبدأ، فإنه تقديم للأهم على المهم والركن على الواجب؛ إذ لو بدأ بالمهم قبل الأهم أو استويا في الترتيب، فلربما نتج عن

---

(١) القواعد الفقهية للندوي، ص٤٢٥.

(٢) ويسمى أيضاً: القواعد الكبرى، (١/٨٥-١٠١).

ذلك مفسدة أعظم من تأخير المهم. فكان مقتضى فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في هذه الحالة تقديم الأهم أولاً ليقع المهم بعد ذلك في مكانه الصحيح.

[٢] تغير الفتوى بتغير الأحوال

وهذا أصل كلي أكد عليه العلماء في مناسبات مختلفة، وعقد له الإمام ابن القيم رحمه الله فصلاً مطولاً في كتابه إعلام الموقعين[١]، أبان فيه عن أهميته وضرورته وعمل الصحابة به.

ويكفي هنا أن نستشهد بمثال من فتاوى إمام المفتين وسيد المتقين ﷺ. ففي المسند عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب فقال: «يا رسول الله، أقبّل وأنا صائم؟» فقال عليه السلام: **«لا»**. فجاء شيخ فقال: «أقبّل وأنا صائم؟» قال: **«نعم»**. قال عبد الله بن عمرو: فنظر بعضنا إلى بعض. فقال النبي ﷺ: **«قد علمتُ لم نظر بعضكم إلى بعض: إن الشيخ يملك نفسه»**[٢].

وإذا جاز اختلاف الفتوى باختلاف حال السائل وظروف الفتوى، جاز اختلافها باختلاف المراحل التي يمر بها الفرد أو المؤسسة أو المجتمع، خاصة إذا كان ذلك تدرجاً نحو الأفضل والأكمل، وليس تدهوراً نحو الأسوأ. فالتدرج صورة خاصة من تغير الفتوى بتغير الأحوال، وهي صورة نموذجية لتطبيق الأحكام الشرعية وفق مرحلية منهجية لغاية واضحة.

---

(١) إعلام الموقعين (٤/٣٣٧-٥٠٦).

(٢) السلسلة الصحيحة [١٦٠٦].

[٣] من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه

هذه القاعدة وردت في المجلة وفي عدد من المصادر [١]. ولها شواهد عدة، منها ما ورد في الحديث أن من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة[٢]، وأن من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة[٣]. وأن قاتل نفسه يعذب، لقوله تعالى في الحديث القدسي: **«بدرني عبدي بنفسه، حرمتُ عليه الجنة»**[٤].

والله تعالى قد جعل لكل شيء قدراً، ولكل أجل كتاباً. فمن تعجل النتائج قبل حصول أسبابها وموجباتها الشرعية والكونية، فقد خالف حكمة الله تعالى وشرعه، وكان حرياً أن يحصل على نقيض مقصوده. وهذا هو منطق التدرج: تطبيق الحكم عند قيام الأسباب والظروف الملائمة لتطبيقه، وعدم التعجل بما يفضي إلى نقيض المصلحة التي شرع الحكم لأجلها.

[٤] من شرع في التوبة فله حكم التائب

هذه القاعدة لها شواهد عديدة من النصوص والأحكام الشرعية. وأصل ذلك أن الشريعة الإسلامية تشجع على التوبة وتيسر الوصول إليها بشتى الأساليب. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من تدبر أصول الشرع علم أنه يتلطف بالناس في التوبة بكل طريق»[٥].

---

(١) انظر مثلاً: القواعد الفقهية، (ص٤٢٠).

(٢) رواه مسلم [٣٧٣٨].

(٣) البخاري [٥٣٨٥] ومسلم [٣٨٦٦].

(٤) رواه البخاري [١٢٧٥].

(٥) تفسير آيات أشكلت، (٢/٥٩٥).

والمقصود من القاعدة أن من شرع في التوبة وباشر أسبابها فإنه يأخذ حكم التائب ولو لم يستكمل التوبة فعلاً. فمن شرع في رد المظالم إلى أهلها بحسب وسعه واستطاعته، فإنه يعد مطيعاً وممتثلاً للأمر ولو كانت المظالم لا تزال تحت يده، كما فعل عمر بن عبد العزيز ﷺ. فإنه شرع في رد المظالم شيئاً فشيئاً، وهو في ذلك قائم بواجب العدل، وإن كان كثير من المظالم لم ترجع بعد إلى أصحابها.

وكذلك من كان في دار أو أرض مغصوبة، وشرع في الخروج منها لكي يردها إلى صاحبها، فإنه أثناء خروجه يعد مطيعاً ولا يكون عاصياً عند جماهير الفقهاء والأصوليين، مع أنه لا يزال يتصرف في الدار أو الأرض المغصوبة، لكنه تصرف لازم للتخلص منها[1].

وهذه القاعدة توافق حقيقة التدرج، فإن التدرج شروع في إزالة المحرم دون أن يزول دفعة واحدة، فيكون ذلك طاعة وامتثالاً للشرع وليس مخالفة له بالرغم من بقاء المحرم أو بعضه مدة الإزالة.

[٥] يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء

وردت هذه القاعدة في عدد من المصادر[2]. ومضمونها: أن الشرع يتسامح ويتجاوز حال ابتداء العمل عما لا يتجاوز عنه حال الاستمرار فيه والبقاء عليه.

ومن شواهد القاعدة أن بعض الأعمال المستحبة يجوز تركها ابتداء، لكن بعد الشروع فيها يجب إتمامها، وذلك كالحج والجهاد وطلب العلم[3]. فمن شرع

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/٢٦٧)؛ المسودة ص٨٥، قواعد ابن رجب، ق ٥٨، شرح الكوكب المنير (١/٣٩٧-٣٩٨).

(٢) المنثور، حرف الياء؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ق٢٠.

(٣) الفتاوى (٢٨/١٨٦-١٨٧).

في حج التطوع لزمه إتمامه. ومن حضر ساحة الجهاد لزمه الثبات ولا يجوز له الفرار، ولو كان أصل الحضور غير واجب في حقه. كما أن من حفظ القرآن والعلم ثم نسيه حوسب عليه، ولو لم يكن حِفْظُ القرآن ابتداء واجباً عليه. ففي هذه الأعمال حكم الابتداء يخالف حكم البقاء. فالأول مستحب والثاني واجب.

ومن حكمة ذلك والله أعلم حماية المسلم من التردي والانهزام. فإنه إذا شرع في الجهاد ثم فر من الميدان صار حاله أسوأ مما لو لم يجاهد ابتداء. كما أن من طلب العلم ثم أعرض عنه صار حاله شراً ممن لم يطلب العلم ابتداء. فأوجب الشرع إتمام هذه الأعمال ترقياً بالمسلم في مدارج الكمال.

ومن شواهد القاعدة ما سبق أنّ مَن شرع في التوبة فله حكم التائب. فمن ابتدأ التوبة اغتفر ما يتلبس به من المحرم، كالتصرف في الأرض المغصوبة أو المال المحرم، تشجيعاً له وترغيباً في التوبة. لكن لا يغتفر الاستمرار والدوام على التصرف في المحرم؛ لأن هذا ينافي المقصد من التجاوز في الابتداء أصلاً.

وأوضح من هذا أن كثيراً من الناس على عهد النبي ﷺ كانوا يُسْلِمون رغبة في المال، وكان النبي عليه السلام يتألفهم بذلك، ثم إذا أسلموا حَسُن إسلامهم ودخل الإيمان في قلوبهم. فإسلامهم أول الأمر لم يكن لله، واغتفر ذلك ترغيباً لهم وتشجيعاً للدخول في الإسلام رجاء إذا عرفوه عن كثب وأدركوا حقيقته صار إسلامهم عن إيمان وقناعة. فاغتفر حال الدخول في الإسلام ما لا يغتفر في البقاء عليه والاستمرار فيه. وإذا جاز ذلك في الدخول في الإسلام الذي هو أصل الدين، فسائر الأحكام الشرعية من باب أَوْلَى.

فالقاعدة تدل بوضوح على أصالة التدرج في الفقه الإسلامي، وتمييز الشريعة بين حالات الابتداء التي يعتورها الضعف والنقص والقصور، وحالات الدوام والاستمرار التي يجب أن ينتفي منها ذلك.

ويقابل هذه القاعدة قاعدة أخرى هي:

يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء

وقد تبدو لأول وهلة معارضة للقاعدة السابقة، لكنها في حقيقة الأمر مكملة لها، بل هما متلازمتان، كما سيأتي.

ومن شواهد هذه القاعدة إقرار الشرع للعقود التي أجراها من أسلم من الكفار قبل إسلامهم، من البيوع والأنكحة وغيرها، مع كونها لم تقع وفق الضوابط الشرعية، ولم يطالبهم بتجديدها[1]. فاغتفر في بقاء هذه العقود واستدامتها ما لا يغتفر في إنشائها بعد إسلامهم.

ومن هذا الباب إقرار الشرع لما قبضه المرابي من الربا مع تحريم وإبطال ما لم يقبضه مما هو في ذمة المدينين، وذلك بقوله تعالى: **فَمن جاءَه موعظَةٌ من ربِّه فَانتهى فَله ما سلف وأمره إلى الله** [البقرة، ٢٧٥]، وقوله جل شأنه: **يا أيها الذين آمنوا اتقُوا الله وذَروا ما بقي من الرِّبا إن كُنتم مؤمنين** [البقرة، ٢٧٨]. فقوله: **ما بقي** ، أي: مما في ذمم الناس، فلا يجوز قبضه. أما ما قبض سابقاً فقد عفا عنه القرآن بقوله: **فله ما سلف** [2]. فاغتفر إبقاء المال المقبوض سابقاً بالربا ولم يغتفر ما لم يقبض بعد. فهذا اغتفار في الإبقاء دون الابتداء، وحكمة

---

(١) القواعد النورانية، (ص٢٨٢).

(٢) تفسير آيات، (٢/٥٧٤)، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، عبد الله المنيع، (ص٣٣-٣٥).

ذلك تيسير التوبة على من تلبس بالربا وتشجيعه عليها.

ومن ذلك إقرار الكنائس والمعابد التي كانت قائمة حين فتحت البلاد الإسلامية، مع حرمة إقامة كنائس ومعابد جديدة[١]. فاغتفر بقاء هذه المعابد تأليفاً لقلوب أهلها وترغيباً لهم في الإسلام، دون إنشاء معابد جديدة حفاظاً على العقيدة الإسلامية.

ومن ذلك أنه لا يُوَلَّى على المسلمين فاسق. لكن لو طرأ الفسق بعد الولاية لم يعزل لما يخشى من المفسدة[٢].

ومن حكمة هذه القاعدة أن تغيير الأمر الواقع كثيراً ما يكون أصعب من ابتدائه وإيجاده من الأساس، كما في القاعدة الفقهية: المنع أسهل من الرفع[٣]. فمنع وقوع الخلل والانحراف ابتداءً أسهل من رفعه وإزالته بعد وقوعه. ولذلك يغتفر في البقاء والاستدامة ما لا يغتفر في الإنشاء والإيجاد. فإذا كان التغيير والإزالة يترتب عليه مفسدة أكبر من مفسدة بقائه، حكم ببقائه ترجيحاً لكبرى المصلحتين ودفعاً لأعظم المفسدتين.

الجمع بين القاعدتين

ولا تعارض بين هذه القاعدة والتي قبلها. فقاعدة: «يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء» تتعلق بالمأمورات والواجبات التي قد يعتورها النقص في

---

(١) إعلام الموقعين (٤/١٥٦-١٥٧).

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي، (١/١٢٧).

(٣) القواعد الفقهية، (ص٤٣٣).

بداياتها، لكن ذلك خير من تأخيرها بالكلية، وهذا هو منطق التدرج. فاغتفر النقص في البداية على أن يتم تداركه فيما بعد. أما قاعدة: «يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء» فتتعلق بالمحذورات والمفاسد القائمة. فهذه المفاسد إن كان يترتب على إزالتها مفاسد أكبر تَرَجَّح إبقاؤها.

فالقاعدة الأولى تتعلق بجلب المصالح وإيجادها، أما القاعدة الثانية فتتعلق بدرء المفاسد وإزالتها، وفي الحالتين تقدم المصلحة الكبرى على الصغرى، وتغتفر المفسدة الصغرى دفعاً للكبرى. فهما ترجعان إلى قاعدة تزاحم المصالح التي سبقت الإشارة إليها. لكن هاتين القاعدتين تنفردان بالتأكيد على البعد الزمني للإصلاح والتغيير، وذلك بالتمييز بين مرحلة الابتداء والإنشاء، وبين مرحلة الاستمرار والبقاء، فيغتفر في إحداهما ما لا يغتفر في الأخرى، بحسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة وغاياتها. وهذا من أوضح الشواهد على حكمة هذه الشريعة وكمالها.

[٦] الاستحسان

ومن الأصول الفقهية التي تشهد لمبدأ التدرج، مبدأ الاستحسان بالمعنى الذي يتفق عليه الفقهاء. فإن حقيقة الاستحسان هي العدول عن موجب الحكم لمقصد شرعي صحيح، وذلك كرفع الحرج أو إزالة الضرر. فهو ترجيح لجانب المقاصد على الضوابط والشروط التفصيلية إذا كانت تفضي لنقيض المقاصد الشرعية[1].

---

(١) الموافقات (٤/٢٠٦)، أدلة التشريع، عبد العزيز الربيعة، (ص١٦١).

والتدرج يعني الشروع في إزالة المحرمات أو امتثال الواجبات أولاً بأول، والأهم فالأهم. فالمحذور قائم ولكن شغل عنه ما هو أعظم منه، وهذا عدول عن الحكم الأصلي وهو المبادرة للامتثال بتنفيذ الواجب أو إزالة المحرم. وهذا استثناء دعت إليه المصلحة الراجحة ورفع الحرج، فهو نوع من الاستحسان القائم على الدليل الذي شهدت له الشريعة بالاعتبار.

[٧] النسخ

أجمع العلماء على وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية. وقد تعرض الأصوليون لحكمة النسخ، وأن من أبرزها: التدرج في التشريع[١].

وأشار القرآن إلى حكمة النسخ بقوله جل شأنه: **وإذا بدلنا آيةً مكانَ آية والله أعلم بما ينزّلُ قالوا إنما أنت مفتر بل أكثَرهم لا يعلمونَ ۞ قُل نزله روح القُدس من ربّك بالحَقّ ليثبّت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين** [النحل، ١٠١-١٠٢]. فذكر أن من حكمة النسخ تثبيت المؤمنين. وهذه هي نفسها حكمة نزول القرآن مفرقاً المذكورة في قوله تعالى: **كذلك لنثبّت به فُؤادك ورتلناه ترتيلاً** [الفرقان، ٣٢]، كما سبقت الإشارة إليه، وهي حكمة التدرج في التشريع. فالتدرج والنسخ كلاهما لحكمة تثبيت المؤمنين بنص القرآن. وصدق الله: **ولو كانَ من عند غَير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا** [النساء، ٨٢].

---

(١) النسخ في دراسات الأصوليين، (ص١٤٥).

وقد بيّن ابن القيم رحمه الله أن النسخ جاء لمراعاة مصالح العباد التي تختلف من وقت لآخر. ولهذا كان الشرع يأمر بشيء في وقت ثم ينهى عنه في وقت آخر. فيأمر به في الوقت الذي يكون فيه مصلحة، وينهى عنه إذا كان مفسدة. فاقتضت حكمة الله البالغة شرع كل حكم في وقته؛ لأن المصلحة فيه في ذلك الوقت.

ثم ذكر رحمه الله جملة من الأحكام المنسوخة وبين كيفية تحقق المصلحة في نسخها، ومن أبرزها: التدرج والتلطف بالمكلفين في فرض التكاليف المختلفة عليهم بما يحقق قبولها والانقياد لها والانتفاع بها.

كما ذكر أن الله تعالى لا يخلق شيئاً أو يأمر بشيء ثم يبطله ويعدمه بالكلية، بل لا بد أن يثبته بوجه ما. لأنه إنما خلقه لحكمة، وأَمَر به لما فيه من المصلحة. ومعلوم أن تلك المصلحة والحكمة تقتضي إبقاءه، فإذا عارض تلك المصلحة مصلحة أخرى أعظم منها كان ما اشتملت عليه أَوْلَى بالخلق والأمر، ويكون هذا من باب تزاحم المصالح. ثم ذكر جملة من الأحكام المنسوخة وكيف أبقى الشرع على مصلحة الحكم المنسوخ وجمع بينها وبين مصلحة الحكم الناسخ، فتكتمل بذلك المصلحتان على أفضل وجه[1].

(١) مفتاح دار السعادة، (٢/٣٨٥-٣٩٠، ٤٠٢-٤٠٣).

المبحث الثاني
التدرج في تشريع الأحكام المالية

تدرجت الشريعة الإسلامية في تنظيم أحكام القضايا المالية، كفرض الزكاة وتحريم الربا وتحريم الميسر. سنستعرض هذه القضايا باختصار مع العبر المستفادة من ذلك.

الزكـاة

كانت الزكاة أول واجب مالي يفرض في الإسلام. وقد مر تشريع الزكاة بثلاث مراحل:

(١) الأولى في مكة في المراحل المبكرة للدعوة، وذلك بالأمر بالصدقة عموماً والحث عليها وتأكيد أهميتها. ففي الحديث: أن النجاشي سأل جعفر بن أبي طالب عن دينهم وما يأمرهم به النبي ﷺ، فقال: «أمَرَنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئاً، ونقيم الصلاة ونؤتي الزكاة، وأمَرَنا بالمعروف ونهانا عن المنكر»[(١)].

وكان من أوائل ما نزل من القرآن قوله تعالى: **فأما من أعطى واتقى * وصدق بالحُسنى * فسنيسّره لليسرى * وأما من بخلَ واستغنى * وكذب بالحُسنى * فسنيسّره للعسرى** [الليل، ٥-٩]. ووصف أهل النار بقوله تعالى: **قالوا لم نك من المُصلّين * ولم نك نطعم المسكين** [المدثر، ٤٣-

(١) قال ابن كثير: إسنادٌ صحيح، البداية والنهاية (٣/٧٠-٧١)، وانظر: صحيح ابن خزيمة، (٤/١٤).

٤٤]. وهذه الآيات وغيرها كثير نزلت في المرحلة المكية، دون تحديد مقادير أو نصب محددة، بل أمرت بالبذل والعطاء مطلقاً.

(٢) المرحلة الثانية بعد الهجرة إلى المدينة المنورة، حيث نزل فرض الزكاة في السنة الثانية للهجرة، بالنصب والمقادير المعروفة[١]. وكان فرض الزكاة على كل مسلم يؤديها بنفسه للنبي ﷺ، ثم يقسمها النبي ﷺ على الفقراء.

(٣) ثم كانت المرحلة الثالثة التي بَعث فيها النبي ﷺ عمالَه لأخذ الصدقات، وكان ذلك في السنة التاسعة من الهجرة[٢].

وهذا يبين أن الزكاة انتقلت من مرحلة الإطلاق إلى التحديد إلى التنظيم. فكانت أول الإسلام يبذلها كل مسلم بنفسه، ثم في المدينة تحددت مقاديرها وصارت تعطى للنبيﷺ ليقسمها، ثم أصبحت تتولاها الدولة من خلال عمال الصدقة. وهذا تدرج في التشريع من الأخف إلى الأثقل، ومن العمل الفردي إلى العمل المنظم، ومن الإلزام بحكم الديانة إلى الإلزام بحكم القضاء. فهو انتقال فطري يتوافق مع تدرج نمو المجتمع الإسلامي وقوة الدولة من جهة، ومع مستوى الإيمان ودرجة الالتزام من جهة أخرى.

الربا

كان الربا محرماً في الأديان السماوية قبل الإسلام، وكانت العرب في الجاهلية تعرف تحريمه؛ ولذلك لما أرادوا تجديد بناء الكعبة اشترطوا ألا يدخل فيها إلا كسب طيب، «ولا يدخل فيها مهر بغيّ ولا بيع ربا ولا مظلمة أحد من الناس»[٣].

---

(١) فتح الباري (٣/٢٦٦)، فقه الزكاة (١/٧٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) البداية والنهاية، (٢/٣٠١).

لكن يلاحظ أنه وإن كان الربا محرماً، إلا أن النص على تحريمه لم يَنزل في القرآن من أول الأمر ولا دفعة واحدة، بل جاءت النصوص على درجات:

(١) فوردت الإشارة إليه في المرحلة المكية دون تصريح في قوله تعالى: **ولا تمنن تستكثر** [المدثر، ٦]، كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[١]. لكن هذه الإشارة محتملة وليست صريحة في ذكر الربا.

(٢) وورد ذكره صريحاً في قوله تعالى: **وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله** [الروم، ٣٩]. وقد أشار دراز رحمه الله إلى أن الآية ليس فيها وعيد لأكل الربا، بل اكتفت بنفي الثواب له عند الله[٢].

(٣) ثم ورد ذكره في سورة النساء، وهي سورة مدنية، في مجال ذم اليهود ومخالفتهم لأمر الله تعالى بقوله جل شأنه: **وأخذهم الرّبا وقد نهوا عنه** [النساء، ١٦١]. وهو تلويح بالتحريم؛ لأن الله تعالى قال بعدها: **لكن الراسخونَ في العلم منهم والمُؤمنونَ يؤمنونَ بما أُنزلَ إليك وما أُنزلَ من قبلك** . فالنص على الإيمان بما أنزل من قبل، مع ذكر تحريم الربا على من قبلنا، إشارة لتحريمه علينا.

ومن الصعب تحديد وقت نزول هذه الآية بالضبط. ففي الصحيح: أن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده» أي عند رسول الله ﷺ[٣]. وقد بنى النبي ﷺ بعائشة في شوال من السنة الأولى للهجرة،

---

(١) القواعد النورانية، ص١٦٧.

(٢) الربا، (ص١١).

(٣) صحيح البخاري [٤٦٠٩].

كما ذكره أهل السير. فيكون نزول السورة بعد شوال من السنة الأولى.

وورد عن زيد بن ثابت ﷺ: أن سورة النساء نزلت بعد الفرقان بستة أشهر[١]. وسورة الفرقان مكية، فيكون نزول سورة النساء في السنة الأولى من الهجرة على أبعد تقدير. لكن ورد أن آيات المواريث نزلت في بنات سعد بن الربيع بعد مقتله شهيداً في غزوة أحد، وكان ذلك في السنة الثالثة للهجرة. ويفهم من كلام المفسرين أنه ربما نزل بعض السورة أول مقدم النبي ﷺ المدينة، وبعضها بعد ذلك، وبهذا يمكن الجمع بين الأقوال المختلفة في نزولها[٢].

وعلى كل تقدير، فإن تعبير الآية عن التحريم جاء بطريقة غير مباشرة، وربما لهذا السبب عدّها دراز رحمه الله أول ما نزل بالمدينة في هذا الباب.

(٤) وجاء النهي الصريح عن أكل الربا بذكر أبشع صوره، وهي صورة تضاعف الدين، في قوله تعالى: **يا أيها الذين آمنوا لا تأكُلوا الرِّبا أضعافًا مضاعفَةً واتقُوا الله لعلكُم تفلحونَ** [آل عمران، ١٣٠]. وإذا كانت هذه الآيات نزلت وقت غزوة أحد في السنة الثالثة للهجرة، علم أن تحريم الربا الصريح بدأ في هذه المرحلة.

(٥) ثم كانت المرحلة الأخيرة بتحريم كل ما زاد على رأس المال، وترك كل ما بقي من الربا في قوله تعالى: **يا أيها الذين آمنوا اتقُوا الله وذَروا ما بقي من الرِّبا إن كُنتم مؤمنين ۞ فَإن لَم تفعلوا فَأذَنوا بِحربٍ من الله ورسوله وإن تبتم فَلكُم رءوس أموالكُم لا تظلمونَ ولا تظلَمونَ** [البقرة، ٢٧٨-٢٧٩].

---

(١) فتح الباري، (٨/٤٩٤).

(٢) انظر تفسير القرطبي.

وهذه الآية آخر آية نزلت، كما صح ذلك عن ابن عباس ﷺ[(١)]. لكن هناك ما يدل على أن التحريم وقع قبل ذلك. فحديث القلادة الذي رواه مسلم في صحيحه، وأمر فيه النبي ﷺ بألا تباع القلادة حتى يفصل ما فيها من الذهب، حصل في خيبر، وخيبر كانت في السنة السابعة للهجرة. وفي صحيح مسلم عن البراء بن عازب قال: قدم النبي ﷺ المدينة ونحن نبيع هذا البيع، أي الذهب بالفضة نسيئة، فقال: **«ما كان يداً بيد فلا بأس وما كان نسيئة فهو ربا»**[(٢)]. فقوله: قدم المدينة، يوحي بأنه كان في مرحلة مبكرة من العهد المدني.

تأخر تحريم الربا عن الزكاة

ومن خلال مراحل تحريم الربا تظهر حقيقة مهمة: إن وجوب الزكاة سابق بمدة على تحريم الربا. فوجوب الزكاة - كما سبق - كان منذ أوائل الدعوة في مكة، وإن كان على وجه الإجمال والإطلاق. أما تحريم الربا فتأخر إلى ما بعد الهجرة.

وهذا الترتيب في التشريع يناسب مقاصد الشريعة وحكمتها. فإن الدعوة تكون أولاً للأركان، ولذلك بدأ بالتوحيد والصلاة والزكاة، ولم يبدأ بالمحرمات، كما نبه لذلك حديث عائشة رضي الله عنها.

كما أن الزكاة تطهر نفس الإنسان من الشح والبخل. والشح هو الأساس النفسي للربا. فبدأ بالزكاة لأنها تهيئ المسلم لترك الربا، ثم تدرج في تحريم الربا

---

(١) صحيح البخاري، [٤١٨٠].

(٢) صحيح مسلم [٢٩٧٥]، و[٢٩٧٨].

على النحو السابق. وهذا مما يبين حكمة التشريع في التعامل مع النفس الإنسانية وإدراك أغوارها ومداخلها، وصدق الله: **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** [الملك، ١٤].

الزكاة والمال الحرام

وقد يثور هنا سؤال: إذا كانت الزكاة مقدمة على تحريم الربا، فهذا يتضمن حصول الصدقة من المال المحرم، مع أن الأحاديث الصحيحة جاءت بخلاف ذلك، كما في قوله ﷺ: **«إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً»**[1]. كما أن المال الحرام لا يملكه صاحبه ملكاً شرعياً، والملكية شرط لوجوب الزكاة.

ولا تعارض بحمد الله بين الأمرين؛ لأن الزكاة واجبة وترك الحرام واجب. والإخلال بأحدهما لا يبرر الإخلال بالآخر. وقد ذم الله تعالى اليهود بأكلهم الربا، كما ذمهم بالبخل في قوله سبحانه: **الذين يبخلونَ ويأمرونَ الناس بالبخل** [النساء، ٣٧]. فذمهم الله تعالى بالأمرين، ولم يجعل أكلهم الربا مبرراً لعدم الإنفاق في سبيل الله الواجب عليهم، فهم مطالبون بالأمرين. والقرآن ذم المشركين على عدم إيتاء الزكاة وترك الحض على طعام المسكين، مع أكلهم للربا والميسر وغيره من المحرمات. فهم مأمورون بإطعام المسكين وبترك الحرام معاً، ولا يعفيهم من أحدهما إخلالهم بالآخر.

والزكاة لها تعلق بالذمة ولها تعلق بالمال. فالصغير والمجنون لا تجب الزكاة في ذمته؛ لأنه غير مكلف شرعاً، لكنها تجب في ماله[2]. ومن كان ماله حراماً فقد

---

(١) رواه مسلم [١٦٨٦].

(٢) فقه الزكاة (١/١٠٨).

اختل شرط الملكية في حقه، فيضعف تعلق الوجوب بذمته، لكن التعلق بالمال لا يزال قائماً. فإذا كان انتفاء التكليف في حق الصغير والمعتوه لا ينافي وجوب الزكاة في المال، فمن باب أولى ألا ينافي اختلال ملكية المال الحرام وجوب الزكاة في المال؛ لأن صاحبه لا يزال مكلفاً[1].

ولا ريب أن الزكاة إنما تؤتي بركتها إذا كانت من كسب طيب. أما ما كان من كسب محرم فإخراج زكاته ليس فيه ثواب بل هو أداء لحق الفقير، أما حرمة المال فلا يزال إثمها باقياً.

الميسر

مر تحريم الميسر بمراحل مشتركة مع تلك التي مر بها تحريم الخمر، فنَزَل قوله تعالى: **يسألونك عن الخَمرِ والمَيسِرِ قُل فيهما إثمٌ كَبير ومنافع للناس وإثمُهما أكبر من نفعهما** [البقرة، ٢١٩]، وليس فيه نص بالتحريم لكنه بيان لرجحان مفاسد الخمر والميسر. ثم نزل قوله تعالى: **يا أيها الذين آمنوا إنما الخَمر والمَيسِر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فَاجتنِبوه لعلكُم تفلحونَ** [المائدة، ٩٠]، وبه حرم الميسر تماماً.

ويمكننا تحديد وقت تحريم الميسر من خلال معرفة وقت تحريم الخمر. فالخمر حرمت سنة أربع للهجرة على الأرجح[2]، فيكون هذا هو وقت تحريم الميسر. أما الربا فكان ابتداء تحريمه في غزوة أحد، وكانت في السنة الثالثة للهجرة.

---

(١) انظر بحوث ندوة الزكاة الثانية والرابعة.

(٢) تفسير المنار، (٦٧/٧).

فيكون البدء بتحريم الربا سابقاً على تحريم الميسر.

وهذا الترتيب هو مقتضى الحكمة؛ لأن الربا أشد ضرراً وأكثر خطورة من الميسر، فالبدء به أَوْلَى. كما أن تحريم الربا يمهد لتحريم الميسر؛ لأن كثيراً من المقامرات يتم تمويلها بالقروض الربوية، فيكون تحريم الربا تجفيفاً لمنبع مهم من منابع الميسر.

وقد ذكر العلماء أن الربا أشد تحريماً من الغرر، ولهذا يغتفر يسير الغرر لكن لا يغتفر يسير الربا[1]. وإذا كان كذلك كان من المناسب البدء بتحريم الربا أولاً.

وقد تدرج الشرع في قضايا مالية أخرى، لكن ما سبق يكفي لاستلهام ملامح التدرج لتطبيق الاقتصاد الإسلامي، وهو ما نعرض له في المبحث التالي.

---

(١) القواعد النورانية، ص١٧٠.

المبحث الثالث

تطبيق الاقتصاد الإسلامي

بالرغم من سيطرة المفاهيم الرأسمالية والأنظمة الغربية للاقتصاد في شتى أنحاء المعمورة، إلا أن عمق الإيمان لدى المسلمين جعلهم يطالبون بإلحاح بالعودة إلى المبادئ الإسلامية وتطبيق النظام الإسلامي في المجال الاقتصادي. وهذا ما دعا عدداً من الدول الإسلامية إلى إصدار قرارات حاسمة في هذا الصدد، وإلى إنشاء أو تحول عدد من المؤسسات المالية لتعمل وفقاً للشريعة الإسلامية. وليس من أهداف هذه الورقة تقويم هذه التجارب، وإنما محاولة استخلاص منهج محدد للتدرج في تطبيق النظام الإسلامي في الاقتصاد في ضوء القواعد والمبادئ السابقة.

أهمية نقطة البداية

تشير الدراسات المعاصرة إلى أن النشاط الاقتصادي يمثل نظاماً معقداً تتفاعل فيه عوامل ومتغيرات عدة عبر الزمن. وتبعاً لذلك فإن مسار النشاط الاقتصادي يتأثر كثيراً بوضع البدايات التي استند إليها. فقد يتشابه اقتصادان في جوانب عديدة في مرحلة من المراحل، لكن اختلافهما في بعض الجوانب، حتى لو كان يسيراً، قد يؤدي إلى اختلافات شاسعة مستقبلاً تطغى على أوجه الشبه

بينهما[١]. ويؤكد هذا الدراسات التي تشير إلى أثر مسار الاقتصاد على مستوى التنمية، وأن التنمية تعتمد بدرجة كبيرة على الماضي الاقتصادي للمجتمع[٢].

وبالنسبة للمجتمع الذي يرغب في التحول إلى نظام اقتصادي جديد، فإن هذه الخاصية تحتم ضرورة دراسة نقطة البداية بشكل دقيق لتجنب المشكلات التي قد تترتب على سوء التقدير؛ إذ قد تتفاقم هذه المشكلات لاحقاً بصورة كبيرة تجعل المجتمع في وضع أسوأ مما كان عليه قبل التحول.

ونقطة البداية لها جانبان:

الأول: يتعلق بواقع الاقتصاد والمجتمع حين اتخاذ قرار التحول.

الثاني: يتعلق باختيار الجزء الذي يتم البدء به من النظام المستهدف. أما الجانب الأول فهو يخضع لدراسة الواقع الذي يختلف من بلد لآخر ومن بيئة لأخرى. وسيكون تركيزنا هنا على الجانب الثاني. فما هو الجزء الذي ينبغي البدء به للتحول إلى النظام الإسلامي؟

الزكاة أولاً

الجواب يتلخص في قول النبي ﷺ: **«نبدأ بما بدأ الله به»**. والشرع قد بدأ التشريع في المجال الاقتصادي بالزكاة، حيث نزل الأمر بها في مرحلة مبكرة جداً من الدعوة الإسلامية، كما سبق.

واقتداءً بمنهج التشريع في الزكاة، فإن تطبيق الزكاة ينبغي أن يمر بالمراحل التالية:

---

(١) انظر: Anderson et al, 1988; Williams, 1997.

(٢) انظر: North, 1990.

(١) المرحلة الأولى: هي التأكيد على أهمية الزكاة باعتبارها قيمة أخلاقية وحقاً أوجبه الله للفقراء على الأغنياء، والهدف من ذلك هو نشر الوعي بفضيلة الزكاة وأهميتها. فالزكاة ليست مجرد مال يدفعه الغني للأجهزة الحكومية، وإلا فهي بذلك لا تختلف كثيراً عن الضريبة. وإنما تمتاز الزكاة بكونها قيمة أخلاقية يقبل عليها أفراد المجتمع بملء اختيارهم ورضاهم. وتأمل كيف أنكر القرآن على المشركين إهمالهم لحق المسكين بقوله جل شأنه: **كَلَّا بل لا تكرمونَ اليتيم ۞ ولا تحاضونَ على طعامِ المسكين** [الفجر، ١٧-١٨]. فاستنكر عليهم عدم تحاضهم وتعاونهم في العناية بالمسكين، وليس مجرد تركهم له. فالمطلوب إذن هو إيجاد ثقافة اجتماعية ووعي أخلاقي بقيمة الزكاة وضرورتها قبل أن تكون فريضة مالية.

(٢) المرحلة الثانية: هي تطبيق الزكاة بحدودها وفرائضها التي شرعها الله عز وجل. وينبغي أن يكون ذلك في هذه المرحلة عبر قنوات غير حكومية. فالنبي ﷺ لم يبعث العمال لجمع الزكاة إلا في السنة التاسعة للهجرة كما سبق، بينما فرضت الزكاة في السنة الثانية. فالزكاة كانت واجبة ديانة لكنها لم تكن خلال تلك المرحلة لازمة قضاء. فينبغي أن يتدرج تطبيق الزكاة على نحو مشابه، بحيث يشعر أفراد المجتمع بتحملهم لمسؤولية الزكاة والمبادرة للقيام بها من أنفسهم، ويكون دور الحكومة في هذه المرحلة مقتصراً على التنظيم القانوني للجمعيات غير الحكومية التي تتولى جمع الزكاة وتوزيعها. ولا يخفى أن هذه الحوافز من أهم عوامل أداء الزكاة وبلوغها لمستحقيها.

(٣) المرحلة الثالثة: هي الإشراف الحكومي على هذه الجمعيات أو بعضها، بحيث تضمن حسن أدائها على الوجه المطلوب. ولا يلزم أن تتحول هذه الجمعيات إلى منظمات حكومية، بل يكفي الإشراف على أدائها والتأكد من شفافية عملها والإفصاح عن قوائمها المالية بما يحقق الهدف المرجو منها. ويمكن للحكومة أن تضم بعضها لإدارتها المباشرة، أو أن تنشئ أجهزة جديدة تديرها لجمع الزكاة وتوزيعها. لكن من المهم بقاء الجمعيات غير الحكومية فعالة لضمان حد أدنى من الحوافز الذاتية في أداء الزكاة.

وبالمقارنة مع واقع عدد من الدول الإسلامية في أداء الزكاة نجد أن الزكاة أصبحت أشبه ما تكون بضريبة حكومية منها بواجب إيماني؛ نظراً لتدخل الحكومة منذ البداية بجمع الزكاة قبل إيجاد الثقافة الاجتماعية والوعي الأخلاقي اللازم. ونتيجة لذلك تعددت أساليب التهرب من أداء الزكاة، لبالغ الأسف، وضعفت حصيلة الزكاة، ووجدت صور محزنة للفقر وسوء توزيع الثروة في البلاد الإسلامية.

كما أن المقارنة مع واقع المؤسسات المالية الإسلامية تكشف صوراً أخرى من الخلل. فالاهتمام بالزكاة في بعض الحالات صار أقل من العناية بضبط المعاملات المالية الأخرى. بل قد يصل الأمر إلى البحث عن وسائل للالتفاف على الزكاة والتهرب منها جرياً وراء الأرباح. وهذا مع كونه منكراً في نفسه، فإنه قلب للأمور من جهة عظم منزلة الزكاة وتقديمها على سائر المعاملات الأخرى.

منع الربا ثانياً

والبدء بالزكاة يعني تقديمها في خطة التحول للنظام الإسلامي على مكافحة الربا وإيجاد مؤسسات التمويل الإسلامي. وهذا لا يعني بطبيعة الحال تأخير منع الربا إلى حين استكمال تطبيق الزكاة تماماً، لكنه يعني البدء بالزكاة أولاً قبل البدء بمنع الربا، كما هو منهج التشريع. فإن ابتداء تحريم الربا كان في غزوة أحد في السنة الثالثة للهجرة. بينما نزلت فرائض الزكاة وتحديد أنصبة الأموال وما يجب فيها في السنة الثانية. في حين كان ابتداء الأمر بالزكاة مطلقاً في أوائل العهد المكي. فالتدرج في تطبيق الزكاة وفي استئصال الربا متزامنان، لكن البداية تكون للزكاة.

ويبين أهمية هذا الترتيب، مع ما سبق من منهج التشريع، أمران:

(١) أن الزكاة علاج لأمراض الشح والبخل التي توجد في المجتمع. وهذه الأمراض هي الأساس الخلقي والنفسي الذي يقوم عليه الربا ويستمد منه - كما سبق - فمعالجة هذه الأمراض علاج لأصل الربا وأساسه. فالبدء بالزكاة ضروري لاجتثاث الربا من أصوله.

(٢) إن الزكاة تعمل على تخفيف حدة التفاوت في الثروة بين فئات وأفراد المجتمع، وتلبية الاحتياجات الأساسية للفقراء والمحتاجين. فإذا وجد التمويل الإسلامي بعد ذلك فإنه سيتجه إلى دعم النشاط الإنتاجي الذي يحقق النمو الاقتصادي على نحو متوازن بين فئات المجتمع. أما إذا وجد التمويل قبل ذلك، فإنه سيتجه لتلبية المتطلبات الأساسية للمحتاجين، ومن ثم سيتركز على

الأنشطة الاستهلاكية بدلاً من الأنشطة الإنتاجية. ونظراً لأن التمويل الاستهلاكي سيكون من خلال المداينات، فإن هذه المحاولة ستؤدي إلى تحول قطاع كبير من المجتمع إلى خانة المدينين لأصحاب الأموال، مما يجعل الفجوة بين الفئتين تتفاقم.

فالتمويل إذا وجد قبل تخفيف حدة التفاوت في الثروة فإنه سيتجه لملء الفجوة الحاصلة في التوزيع وتلبية رغبة الفقراء في اللحاق بالأغنياء. ولكن التمويل نشاط ربحي وليس نشاطاً خيرياً، وهذا يعني أن هذه الرغبة ستكون مقابل ثمن يدفعه هؤلاء لأولئك، مما يؤدي إلى زيادة الفجوة واتساعها بدلاً من تقلصها. ومع ازدياد الفجوة تزداد الحاجة للتمويل مرة أخرى، ويرتفع من ثم مستوى المديونية، لتكون النتيجة مزيداً من التفاوت الذي يؤدي إلى مزيد من المديونية، وهكذا دواليك.

ولكن المشكلة لا تنتهي هنا. فنظراً لأن التمويل الإسلامي بطبيعته لا يسمح بالتوسع في المديونية ويقيدها دائماً بالنشاط الحقيقي، وحيث إن هذه الدوامة في التمويل الاستهلاكي لا تقبل التوقف عند حد، فإنها ستؤدي إلى محاولة الالتفاف حول الضوابط الشرعية للتمويل من أجل الحصول على السيولة وجدولة الديون، لتصبح النتيجة في النهاية لا تختلف عن التمويل الربوي.

وهذا ما يؤدي بدوره إلى جعل الحيل والأساليب الصورية في التمويل جزءاً أساسياً من الحياة الاقتصادية. أي أن الخلل في ترتيب الأولويات يؤدي إلى أخطاء في التنظير وفي التطبيق. وهذا ما يجعل التمويل الإسلامي إذا طبق قبل إيجاد المؤسسات الضرورية للزكاة لا يختلف كثيراً في أثره على الاقتصاد عن

التمويل التقليدي. فكلاهما يؤدي إلى تدهور توزيع الثروة، وكلاهما يغرق المجتمع في دوامة متواصلة من الديون.

وبالمقارنة مع واقع التمويل الإسلامي نجد أن هذا يكاد يكون هو الواقع للأسف. فالأدوات الإسلامية بسبب جنوحها للصورية واعتمادها في كثير من الحالات على الحيل الربوية، لم تقف حائلاً دون تفاقم المديونية واتساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء. فواقع التمويل الإسلامي لا يختلف كثيراً من حيث النتائج والآثار عن التمويل التقليدي، وأحد أهم الأسباب لذلك هو إهمال مؤسسات الزكاة ودورها الجوهري في توجيه النشاط الاقتصادي.

فالبدء بمؤسسات الزكاة يمكن أن يجنب الاقتصاد الانزلاق في دوامة المديونية الاستهلاكية هذه، وأن يجعل التمويل ينصرف بالدرجة الأولى إلى الأنشطة الإنتاجية التي ترفع معدل الدخل ومستوى الثروة بصورة متوازنة. وهذا مثال واضح لأهمية تحديد نقطة البداية، وكيف يمكن أن يؤدي اختلاف البداية إلى فروقات كبيرة لاحقاً بسبب تعقد النظام الاقتصادي وطبيعته التراكمية.

التأمين ثالثاً

الخطوة الثالثة في تطبيق الاقتصاد الإسلامي تتعلق بالتأمين. وذلك أن تحريم الميسر جاء بعد تحريم الربا. والتأمين التجاري صورة من صور الميسر، كما قررت ذلك المجامع الفقهية والهيئات العلمية في العالم الإسلامي. فالبدء بمؤسسات التمويل الإسلامي قبل معالجة قضية التأمين يتفق مع منهج التشريع في التدرج في الأحكام.

ومن حيث الواقع فإن هذا هو الحاصل، حيث سبقت مؤسسات التمويل الإسلامي من حيث النشأة ومن حيث الاتساع مؤسسات التأمين الإسلامي.

لكن غياب الأساس لذلك كله، وهو المؤسسات الضرورية للزكاة، جعل التأمين الإسلامي يجنح إلى الطبيعة الربحية التجارية، وإن أُظهرت العقود في صورة التبرع والتكافل.

فالتكافل ثقافة اجتماعية - كما سبق - وليس مجرد لفظة تدون في الوثائق والعقود. فغياب هذه الثقافة وهذا الوعي أفرغ التأمين الإسلامي من جوهره التعاوني القائم على التكافل الحقيقي، كما أفرغ التمويل الإسلامي من قبل من أهدافه الحقيقية في دعم التنمية وتحقيق الرخاء الاقتصادي. فالزكاة، باعتبارها مؤسسة اجتماعية وقيمة أخلاقية، هي الأساس لسائر مؤسسات الاقتصاد الإسلامي. فإذا اختل الأساس اختل البناء ولا بد.

المبحث الرابع
بين التدرج والتحايل

نجحت المؤسسات المالية الإسلامية في تقديم عدد من الحلول للمشكلات الاقتصادية المعاصرة. لكنها في خضم المنافسة وتحت ضغط الواقع، لجأت إلى بعض التعاملات التي تصنف ضمن «الحيل» الفقهية. وكان الأساس لذلك هو الاستجابة لتحديات الواقع وإيجاد البديل الإسلامي للأدوات الربوية السائدة. فهل هذه التعاملات هي الأسلوب المناسب للاستجابة لضغط الواقع؟ وهل يمكن أن يكون التدرج بديلاً أفضل؟ وبم يختلف المنهجان؟

للإجابة عن هذه التساؤلات نحتاج إلى تحديد مفهوم التحايل أولاً، ثم نقارن بينه وبين التدرج.

مفهوم الحيلة

حقيقة الحيلة أنها وسيلة غير مباشرة للوصول إلى غرض لا يجوز شرعاً التوصل إليه مباشرة. فيلجأ الشخص في هذه الحالة إلى الالتفاف على الطريق المباشر للوصول إلى غرضه. فإذا كان الانتقال من (أ) إلى (ب) محرماً، فالحيلة هي أن ينتقل من (أ) إلى (ج) ثم من (ج) إلى (ب). والحكم على الحيلة يتحدد بناء على أمرين: حكم الغرض المراد الوصول إليه (ب)، وسبب تحريم الطريق المباشر إليه (أ-ب).

فإذا كان الغرض نفسه محرماً لما فيه من المفسدة الغالبة، فكل التفاف على الطريق المباشر للوصول إلى هذا الغرض فهو حيلة مذمومة ومحرمة شرعاً. وذلك لأن الغاية نفسها باطلة، فأي طريق أفضى إليها فهو محرم. وإذا كان الطريق المباشر محرماً، فالطريق غير المباشر من باب أَوْلَى، لأنه يتضمن المفسدة نفسها وزيادة التكلفة والمشقة التي تنافي مقصد التشريع في التيسير ورفع الحرج.

فالله تعالى حرم الربا في أول آية نزلت بالتحريم ببيان ما يؤول إليه من تضاعف الدين في ذمة المدين، وهذا هو ربا الجاهلية المقطوع بتحريمه. والطريق المباشر لتضاعف الدين هو الزيادة في الدين مقابل تأجيل السداد، أو «أَنْظِرني أَزِدْك». فتحريم الشرع لهذه الآلية المباشرة سببه فساد النتيجة التي يؤدي إليها. وبناء على ذلك: فكل وسيلة تؤدي إلى زيادة الدين في ذمة المدين مقابل تأخير السداد فهي حيلة محرمة. ولذلك كان قلب الدين على المدين محرماً قطعاً، وإن كان في الظاهر بيعاً وشراء؛ لأنه يؤدي إلى النتيجة نفسها التي حرمها الشارع وأبطلها. وإذا كان الشرع حرم الطريق المباشر لهذه النتيجة، فمن باب أَوْلَى أن يحرم الطريق الملتوي؛ لأنه أكثر كلفة ومشقة، وفي النهاية يؤدي إلى المفسدة بعينها.

وتحريم تضاعف الدين يستلزم تحريم إنشاء الدين ابتداء دون مقابل. فالأول هو الفائدة المركبة، والثاني هو الفائدة البسيطة. والفائدة البسيطة تستلزم بالضرورة الفائدة المركبة. وهذا يقتضي منع كل صور العِينة[1]، لأنها تؤدي إلى هذه النتيجة بعينها، وهي الفائدة البسيطة في ذمة المدين، مع زيادة كلفة المشقة الناتجة عن البيع والشراء غير المجديين.

---

(١) سبق مناقشة مفهوم العينة بتوسع في الفصل الرابع، ص٣٤١-٣٤٣.

وإذا كانت الفائدة البسيطة تؤدي للفائدة المركبة، فإن «العينة البسيطة» تؤدي وتستلزم العينة المركبة، من خلال تكرار المعاملة، أو من خلال صيغ قلب الدين المختلفة، بحيث يتولد عن السلعة الواحدة أهراماً هائلة من الديون. وهذه هي مفسدة الربا بأوضح صورها، كما هو حاصل اليوم بالضبط لبالغ الأسف.

وبهذا يتبين خطأ الاستدلال بحديث بلال المازني ﷺ حين أمره النبي ﷺ أن يبيع التمر الرديء بدراهم ثم يشتري بها تمراً جيداً، تجنباً لمبادلة التمر بالتمر مباشرة. فالغرض هنا صحيح، وهو الحصول على التمر الجيد والتخلص من التمر الرديء، وليس في هذا مفسدة لانتفاء الدَّين أصلاً. ولكن الشرع حرم الطريق المباشر لذلك، وهو مبادلة التمر بالتمر متفاضلاً ولو كان حاضراً، خشية أن يدخل التأجيل للمبادلة، وتتحول تدريجياً إلى قرض بزيادة. فالطريق المباشر محرم خشية إفضائه إلى الربا وليس لأن الغرض نفسه مفسدة محرمة. فالالتفاف حينئذ على التبادل المباشر للتمر بالتمر، كما أمر عليه السلام، ليس حيلة للوقوع في الربا، بل للتخلص منه أصلاً. فالاستدلال بهذا الحديث على جواز العينة وغيرها من الحيل على ربا النسيئة، استدلال بالشيء على ضده.

فلسفة الحيل

ولا ريب أنه قد يقع خلاف بين المجتهدين في تحديد الغرض من معاملة معيّنة، وما إذا كان هذا الغرض مفسدة أو لا. وهذا من الخلاف المقبول والاجتهاد السائغ. لكن مبدأ الحيل قائم على إغفال النظر في المقاصد والأغراض أساساً، وقصر النظر على الشكل والصورة دون النظر إلى الغاية والحقيقة. فالعينة في ظاهرها شراء وبيع، وفي حقيقتها ربا. فالأخذ بها ترجيح لجانب الصورة على

الحقيقة، ولجانب الإجراءات الشكلية على جانب الغاية والمآل.

والأخذ بالظاهر إنما كان معتبراً لأنه دليل على الباطن. فالبيع والشراء جائز شرعاً؛ لأن المفترض أنه وجد لتحقيق أهداف البيع والشراء فعلاً. فإذا تبين أن المقصود يناقض هدف البيع، وأن السلعة غير مقصودة أصلاً ولا حاجة للمشتري بها، بل هي مجرد تكلفة وعبء عليه ومن مصلحته ألا توجد ابتداء، فلا يمكن الأخذ بالظاهر في هذه الحالة. فالألفاظ والظواهر معتبرة ما لم تتناقض مع الحقائق، فإذا ناقضتها فالعبرة بالحقائق والمعاني؛ لا بالألفاظ والمباني.

مبررات الحيل

ولا يتسع المقام للمناقشة التفصيلية لمبررات الأخذ بالحيل[1]. لكن حجج المدافعين عن الحيل تنتهي إلى أنه لا يوجد بديل لهذه الحيل سوى الوقوع في الربا الصريح. وهو في نظرهم شر من الحيلة؛ لأن الحيلة تحتفظ بجزء من المشروعية، ولو كان صورياً. أما الربا الصريح فهو فاقد للمشروعية تماماً. والبحث عن بديل يأخذ وقتاً، وقد يوجد وقد لا يوجد. ولا بد للمؤسسات الإسلامية أن تكون قادرة على المنافسة وإثبات وجودها وكفاءتها وإلا تغلبت عليها المؤسسات الربوية وقضت على وجودها. فالأخذ بالحيل يرجع في الحقيقة إلى اعتبار الواقعية في إصدار الأحكام، وأن المثالية قد تؤدي في النهاية إلى انحسار التمويل الإسلامي.

ولكن هل الأخذ بالحيل هو الحل الوحيد أمام ضغوط الواقع؟ ألا توجد منهجية أخرى تسمح لمؤسسات التمويل الإسلامي أن تتعامل مع الواقع بإيجابية دون أن تفقد شخصيتها؟

---

(١) للتوسع راجع الفصل الرابع: التورق والتورق المنظم.

التدرج هو البديل

التدرج في التطبيق هو الجواب عن هذا السؤال. فالتدرج يسمح بالجمع بين المثالية والواقعية، كما سبق أول البحث. بل إنه يعطي مرونة أكبر في التعامل مع المتغيرات؛ لأن تحديد سرعة التطبيق أمر يرجع إلى المكلفين أنفسهم، وإن كان يخضع للضوابط العامة للتدرج.

ومن الممكن الاعتماد على منهجية التدرج لدعم التوسع في المؤسسات والمنتجات الإسلامية، طالما كانت هذه المنتجات ضمن الأهداف العامة للتمويل الإسلامي. أما الإجراءات والمتطلبات الفنية فيمكن العمل على استيفائها مرحلياً بحسب الإمكانات المتوافرة. فالتدرج يعطي المرونة المطلوبة وفقاً لرؤية منهجية وخطة مرحلية للرقي بالعمل الإسلامي. فهو في الحقيقة يغني عن اللجوء للحيل.

موازنة بين المنهجين

ومع كون التدرج يغني عن الأخذ بالحيل، إلا أن هناك جملة من الفروق الجوهرية بينهما:

(١) فالتدرج تمسك بالأهداف وثبات على الغايات النبيلة للاقتصاد الإسلامي، مع مرونة مرحلية في الوسائل والإجراءات، كما سبق.

أما الأخذ بالحيل فهو يجعل الإجراءات والمتطلبات الفنية واجبة التنفيذ في الحال. أما الأهداف والغايات فهي مغيبة، أو على أحسن الأحوال مؤجلة إلى أجل غير مسمى.

والصعوبات في الواقع العملي ليست في جانب الأهداف، وإنما في جانب الإجراءات والمتطلبات الفنية التي قد يتعذر استكمالها في الظروف الحالية.

فالحاجة للمرونة قائمة في جانب التطبيق وليس في جانب الوجهة والغاية. وهذا يعني أن الأخذ بالحيل قلبٌ للأمور؛ لأنه يشدد في التطبيق ويتساهل في الأهداف، على عكس متطلبات الواقع الحقيقية.

(٢) والتدرج منذ اللحظة الأولى يتضمن الاعتراف بأن التنازلات الحالية مؤقتة ومرحلية، وأن مآلها إلى الاضمحلال والزوال.

أما التحايل فهو على النقيض: إذ يرسخ الحيلة ويقرها دون أي خطة لتحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي. ولذلك فإن التحايل يورث ما يسمى «الكمال الزائف»، وهو وهم الامتثال التام للشريعة الإسلامية وعدم الاعتراف بوجود خلل حقيقي ينافيها.

والإنسان بطبعه يحب الكمال ويكره النقص، ويحب الراحة ويكره المشقة. لكن لا ينبغي أن يؤدي ذلك إلى التهرب من مواجهة التحديات التي فرضها النظام الرأسمالي، والبحث عن بدائل فعلية كافية لمنافسته. فالحيل مجرد تهرب من المواجهة وليست حلاً حقيقياً للمشكلة. وليس معنى ذلك أن هذه البدائل متعذرة أو ممتنعة التطبيق. بل الشريعة الإسلامية غنية بالحلول والأدوات التي تضمن تفوق الاقتصاد الإسلامي إذا أحسن تطبيقها. لكن ذلك يتطلب الصبر والمثابرة والعزيمة لاستخراج هذه الحلول وتطبيقها على الوجه المطلوب. لكن ضغط الواقع واستعجال النتائج يحول دون ذلك لبالغ الأسف.

(٣) والتحايل يؤدي بطبيعته إلى تغيير الوجهة والغاية من التمويل الإسلامي أصلاً؛ لأن الحيل نتيجتها وثمرتها لا تختلف عن التمويل الربوي، فكلاهما يؤدي لمبادلة نقد حاضر بنقد في الذمة أكثر منه. فمن المتعذر الجمع بين اعتقاد مشروعية الحيل وبين الإيمان بتلك الأهداف والمثل النبيلة.

وهذا يكشف وجه التناقض في منطق الحيل. ففي حين يتم تبرير الحيل بضعف المؤسسات الإسلامية وحاجتها إلى الدعم والتأييد، نجد أن المؤسسات الإسلامية التي أنشئت قبل ٣٠ عاماً، حين كانت في أضعف حالاتها، كانت أكثر التزاماً بالقيم والمبادئ وأبعد عن الحيل مما هي عليه اليوم. والسبب أنها كانت تخوض معركة وجود ضد نظام الفائدة السائد، وكان سلاحها في ذلك هو قيم الاقتصاد الإسلامي وأهدافه التي يتميز بها عن النظام الربوي. ثم بعد أن حسمت المعركة لصالح التمويل الإسلامي، واكتسب الاعتراف الجماهيري والرسمي، أطلّت الحيل برأسها وشرعت في الظهور المنظم، وبدأ التراجع عن المبادئ نفسها التي كانت هي مصدر النجاح ابتداءً.

أما التدرج فليس فيه تنكر للمبادئ التي يستمد منها التمويل الإسلامي مبررات وجوده، وليس فيه تناقض بين مرحلة وأخرى. بل المراحل كلها متجانسة في الأهداف والغايات، لكنها متدرجة في الوسائل والإجراءات.

(٤) والتدرج قائم على رعاية المقاصد وفقه الأولويات، وتقديم الأهم على المهم، والركن على الواجب. أما التحايل فهو على النقيض: تقديم للأقل أهمية، وهو الشكل والصورة، على الأكثر أهمية، وهو الحقيقة والمآل.

(٥) ولأن التدرج قائم على المقاصد، فهو يعتمد في نجاحه على الحافز الذاتي للأفراد؛ لأنه يخاطب العقل والضمير أولاً، قبل أن ينتقل إلى الإجراءات الشكلية والاعتبارات الظاهرية.

أما الحيل فهي قائمة على وجود السلطة الرقابية؛ إذ ليس للمقاصد والغايات هنا كبير أهمية، وإنما للوثائق والإجراءات الشكلية. فإذا استوفت هذه

الإجراءات الاعتبارات القانونية والتعاقدية كانت المعاملة مقبولة. فلا يوجد حافز ذاتي ووازع داخلي للأفراد للنهوض بالاقتصاد الإسلامي والعمل على تحقيق رسالته وأهدافه ؛ لأن الغاية والرسالة ليست محل اعتبار منذ البداية.

(٦) والتدرج يفترض أن الضعف والانحراف في المجتمع الإسلامي طارئ ومؤقت، ومهما طال فإن مآله إلى الزوال، مصداق قول الحق تبارك وتعالى: **فَأما الزبد فَيذهب جفاءً وأما ما ينفَع الناس فَيمكُثُ في الأرض** [الرعد، ١٧].

أما الحيل فهي قائمة على افتراض أن الانحراف مستمر والاستعداد للإصلاح ضعيف، وأن «فساد الذمم» و«فساد الزمان» يتطلب دائماً اللجوء للحيل. ولا يزال المدافعون عن الحيل يحتجون بفساد الذمم منذ القرن الثاني الهجري إلى اليوم، مع أن النبي ﷺ قال: **«إذا قال الرجل هلك الناس، فهو أهلكهم»**[1].

وحقيقة الأمر أن الحيل من أهم أسباب فساد الذمم وليس العكس. فالحيلة تعلم الناس إظهار ما يخالف الواقع، والقول المناقض للعمل. فالعميل يريد الحصول على النقد حالاً ليدفع أكثر منه مؤجلاً، فيقال له: لا تقل أريد نقداً ولكن قل: أريد سلعة، لتحصل بعد ذلك على النقد. مع أن العميل ليس له غرض في السلعة ولا يريدها أصلاً. فكانت النتيجة هي غرس بذور الانحراف الأخلاقي وتغييب الشفافية والإفصاح عن التعاملات المالية، باسم الشريعة الإسلامية، لبالغ الأسف. فمن يبرر الحيل بفساد الذمم ينطبق عليه قول القائل:

نعيب زماننا والعيب فينا ... وما لزماننا عيب سوانا
ونهجو ذا الزمان بغير ذنب ... ولو نطق الزمان لنا هجانا

(١) رواه مسلم [٤٧٥٥].

(٧) والتدرج قائم على قناعة راسخة بأن الإسلام قادر على أن يوجه الحياة والمجتمع، وأن يستوعب الاحتياجات الفطرية على أكمل وجه. وإنما يحتاج الأمر إلى التروي من جهة، وإلى التضحية والعمل الدؤوب من جهة أخرى؛ للوصول إلى النتائج المنشودة.

أما منطق الحيل فهو يفترض أنه لا توجد حلول حقيقية إلا في ظروف مثالية هي أقرب إلى الخيال منها للواقع. وأن النشاط الاقتصادي متعذر إلا بوجود الحيل الربوية، وهو المنطق نفسه الذي يقول: إن الاقتصاد لا يمكن أن يعمل إلا بوجود الفائدة. والضوابط الشرعية - بناء على هذه الرؤية - مجرد ستار للفائدة، وإلا فالحقيقة وهي والحصول على النقد الحاضر مقابل نقد أكثر منه مؤجلاً، لا تختلف بين التمويل الإسلامي والتمويل الربوي.

ومجرد تصور هذه النتيجة المؤسفة التي يقتضيها منطق الحيل يكفي في إبطاله من الأساس.

ولا نحتاج للاسترسال في المقارنة، فالفروق بين المنهجين واضحة وكبيرة، وتتضح بأدنى تأمل ونظر في الموضوع.

فالتدرج يغني عن اللجوء للحيل، وهو أكثر مرونة وأكثر مصداقية في الوقت نفسه. لكن التدرج يحتاج لرؤية واضحة وتخطيط جاد وعزيمة ماضية، وهو ما تفتقده للأسف كثير من المجتمعات والمؤسسات الإسلامية.

خاتمة

تواجه مسيرة الاقتصاد الإسلامي اليوم الكثير من التحديات والصعوبات. وبطبيعة الحال لا بد من وجود نوع من التنازلات أمام هذه التحديات للمحافظة على استمرارية المؤسسات الإسلامية وتطورها. لكن السؤال: ما حدود هذه التنازلات وما ضوابطها؟ وما هي المنهجية المتبعة لهذا الغرض؟

وكان الهدف من هذه الورقة هو بيان أن التدرج في تطبيق الأحكام مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية، جاءت به النصوص من الكتاب والسنة، وعمل به السلف، وأكدته المبادئ والقواعد الفقهية من المذاهب المختلفة. وهو لذلك المنهج الطبيعي لتحديد ملامح المرونة المطلوبة في التعامل مع تحديات الواقع. فالتدرج منهج يحقق التوازن بين الواقعية والمثالية، وبين الرخص والعزائم، وبين المرونة والثبات، وبين الوسائل والغايات.

واعتماد هذه المنهجية في توجيه مسيرة التمويل والاقتصاد الإسلامي ضروري للمحافظة على شخصية المؤسسات الإسلامية وعدم ذوبانها في خضم التيار الرأسمالي الجارف. ومع ضرورة هذه المنهجية، فإن الدراسات المعنية بها قليلة، والاهتمام بها أقل.

ولعل هذه الورقة تسهم في إحياء الاهتمام بهذا الموضوع، والنظر في منهجية الفتوى في المعاملات المعاصرة في ضوئه، وتحديد المسار المستقبلي للاقتصاد الإسلامي بناء على ذلك.

والحمد لله رب العالمين.

المراجـــع

المراجع العربية

الأبحاث:

حماد، نزيه (١٤٠٨هـ) «التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين»، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، س٩، ع٤، ص٢٢٣-٢٦٠.

الزرقا، أنس (١٩٩٠م) «السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي»، ضمن **الإدارة في الإسلام**، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ص١٢١٩-١٢٩٧.

الشريف، محمد عبد الغفار (١٤١٦هـ) «التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية»، **مجلة الحقوق**، جامعة الكويت، س١٩، ع٢. أعيد نشره ضمن **بحوث فقهية معاصرة**، للمؤلف، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

المصادر:

أبحاث وأعمال الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة، بيت الزكاة، الكويت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

أبحاث وأعمال الندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة، بيت الزكاة، الكويت، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

إحكام الأحكام، سيف الدين الآمدي، تعليق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

الآداب الشرعية، عبد الله بن محمد بن مفلح، ت شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، عبد العزيز عبد الرحمن الربيعة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

الأشباه والنظائر، عبد الوهاب بن علي السبكي، ت عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت مشهور حسن سلمان، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.

البحر المحيط، محمد بن بهادر الزركشي، مراجعة عمر الأشقر وعبدالستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

بحوث في الاقتصاد الإسلامي، عبد الله بن سليمان المنيع، المكتب الإسلامي، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، مكتبة المعارف، ١٩٧٧م.

البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، ت عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي، سعود محمد الربيعة، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

التدرج في دعوة النبي ﷺ، إبراهيم عبد الله المطلق، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الرياض، ١٤١٧هـ.

تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.

تفسير آيات أشكلت، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت عبد العزيز الخليفة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

الربا في نظر القانون الإسلامي، محمد عبد الله دراز، بنك فيصل الإسلامي المصري، د.ت.، أصل المحاضرة ألقيت في ١٩٥١م.

السلسلة الصحيحة، ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، حرف لتقنية المعلومات، hadith.al-islam.com.

سيرة عمر بن عبد العزيز، عبد الرحمن بن الجوزي، ت نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

سيرة عمر بن عبد العزيز، عبد الله بن عبد الحكم، ت أحمد عبيد، عالم الكتب، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد النجار، ت محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة، ت مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، حرف لتقنية المعلومات، hadith.al-islam.com.

صحيح الجامع الصغير، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

صحيح السيرة النبوية، إبراهيم العلي، دار النفائس، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، حرف لتقنية المعلومات، hadith.al-islam.com.

العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، ت محمد سعيد العريان، دار الفكر، د.ت.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، ط١، تصوير دار المعرفة، د.ت.

فقه الزكاة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

في فقه الأولويات، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

القواعد الكبرى، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، ت نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

القواعد النورانية الفقهية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.

القواعد، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، دار المعرفة، د.ت.

مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، مؤسسة المعارف، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن ومحمد بن قاسم، مكتبة المعارف، د.ت.

مراعاة أحوال المخاطبين، فضل إلهي، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم، دار الفكر، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

المسودة، لآل تيمية، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د.ت.

المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، ت حمدي السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م.

مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت علي حسن عبد الحميد، دار ابن عفان، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

المقاصد الحسنة، محمد عبدالرحمن السخاوي، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

المنثور في القواعد، محمد بن بهادر الزركشي، ت تيسير فائق، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت عبد الله دراز، المكتبة التجارية، د.ت.

النسخ في دراسات الأصوليين، نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

نظرية الاستحسان، أسامة الحموي، دار الخير، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

المراجع الأجنبية

Anderson, P., K. Arrow, and D. Pines (1988) *The Economy as an Evolving Complex System*, Santa Fe Institute, Addison-Wesley.

North, D. (1990) *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge University Press.

Williams, G. (1997) *Chaos Theory Tamed*, Joseph Henry Press.