المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية
International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies

مَجَلَّة أَكَادِيمِيَّة مُحَكَّمَة نِصفُ سَنَوِيَّة

المجلد ٩ العدد ٢: يوليو العام ٢٠٢٥

Dept. of Fiqh & Usul al-Fiqh | AHAS Kulliyah of IRKHS | IIUM Press | eISSN 2600-8408
International Islamic University Malaysia | http://journals.iium.edu.my/al-fiqh

مَنْ يُرِدِ اللهُ

بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ

فِي الدِّيْنِ

(البخاري ومسلم)

المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية

المجلد ٩ **العدد ٢: يوليو** **العام ٢٠٢٥**

رئيس التحرير
د. محمد أمان الله

المحرر
د. مصطفى محمد جبري شمس الدين

المحرر اللغوي
د. بلال بركات سليمان سلهب

هيئة التحرير

د. مسفر علي القحطاني - السعودية
د. محمد الطاهر الميساوي - ماليزيا
د. نعمان جغيم - بروناي
د. صالح كريم الزنكي - قطر
د. ميسزيري سيتيريس - ماليزيا
د. محمد فؤاد محمد سواري - ماليزيا
د. عبد الباري أوانج - ماليزيا
د. عبد الرزاق ألارو - نيجريا
د. عبد العظيم أبو زيد - قطر
د. غالية بوهدة - ماليزيا
د. حسام الدين الصيفي - ماليزيا
د. لقمان زكريا - نيجريا

الهيئة الاستشارية

د. عز الدين بن زغيبة - قطر
د. محمد أكرم لال الدين - ماليزيا
د. محمد عبد الرحمن أنواري - بنغلاديش
د. ياسين دتون - جنوب أفريقيا

INTERNATIONAL JOURNAL OF FIQH AND USUL AL-FIQH STUDIES

Volume 9 | No 2: July | Year 2025

Chief Editor

Dr. Muhammad Amanullah

Editor

Dr. Mustafa Mat Jubri Shamsuddin

Language Editor

Dr. Belal B.S. Salhab

Editorial Board

Dr. Abdul Bari Awang - Malaysia
Dr. Abdul Razzaq A. Alaro - Nigeria
Dr. Abdulazeem Abozaid - Qatar
Dr. Bouhedda Ghalia - Malaysia
Dr. Hossam el-Din el-Sayfi - Malaysia
Dr. Mohd Fuad Md. Sawari - Malaysia
Dr. Luqman Zakariyya - Nigeria
Dr. Mesfer Ali M. Al-Ghahtani - Saudi Arabia
Dr. Mohamed El-Tahir El-Mesawi - Malaysia
Dr. Naamane Djeghim - Brunei
Dr. Salih K. Karim Al-Zanki - Qatar
Dr. Miszairi Sitiris - Malaysia

Advisory Board

Dr. Azzeddine Benzeghiba - Qatar
Dr. Mohamad Akram Laldin - Malaysia
Dr. M. Abdur Rahman Anwari - Bangladesh
Dr. Yasin Dutton - South Africa

© 2025 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

Correspondence:

Chief Editor, International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies

Department of Fiqh and Usul al-Fiqh

Abdul Hamid Abusulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences

International Islamic University Malaysia

P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia

Phone: (+603) 6421 5521, Fax: (+603) 6421 5509

Website: http://journals.iium.edu.my/al-fiqh

Email: ijfusjournal@iium.edu.my

eISSN 2600-8408 **الترقيم الدولي**

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia

P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia

Phone: (+603) 6421 5014, Fax: (+603) 6421 6298

Website: https://journals.iium.edu.my/v2/

Papers published in the Journal present the views of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

Vol. 9 No. 2 (2025): July Issue
International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies (IJFUS)

Table of Contents

فهرس المحتويات

Murābaḥah Financing in Al-Noor Islamic Window of Bank of Ceylon and Its Scope of Ability to Respond Sri Lankan Muslim Minority Needs: A Juristic Study in Light of Maqāṣid al-Sharīʿah	6	التمويل بالمرابحة في نافذة النور الإسلامية ببنك سيلان ومدى كفايته لتلبية احتياجات الأقلية المسلمة السريلانكية: دراسة فقهية في ضوء المقاصد الشرعية
The Jurisprudence of the Prohibition and Permission of Coffee and its Social Phenomenon	23	فقه تحريم وإباحة مشروب القهوة وظاهرتها الاجتماعية
The Strategic Role of the Islamic Gold Dinar in Countering the Dominance of the US Dollar: Challenges and Practices	42	الدور الاستراتيجي للدينار الذهبي الإسلامي في مواجهة هيمنة الدولار الأميركي: التحديات والممارسات
The Eligibility of Forcibly Displaced Persons for Zakah: A Contemporary Maqāṣid-Based Fiqhi Study	54	أهلية النازح القسري لمصرف الزكاة: دراسة فقهية مقاصدية معاصرة
Regulatory Principles for Ilhāq (affiliation) with the Maqāsid al-Shariah: An Analytical Study	74	ضوابط الإلحاق بالمقاصد الشرعية: دراسة تحليلية
The Jurisprudence of Priorities between the Two Necessities of Preserving Religion and Preserving Life in Light of the Objectives of Sharīʿah: A Comparative Analytical Study	85	فقه الأولويات بين ضرورتي حفظ الدين وحفظ النفس في ضوء مقاصد الشريعة: دراسة تحليلية مقارنة
The Role of Islamic Finance in Achieving Sustainable Development: Islamic Banks as a Model	100	دور المالية الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة: المصارف الإسلامية أنموذجًا
Restrictions and Jurisprudential and Economic Regulatory Principles for Disposing Endowment Funds	110	المحاذير والضوابط الشرعية والاقتصادية للتصرف في أموال الوقف
Major Familial Challenges in Malaysia: Empirical Findings and Fiqh-Based Solutions	121	التحديات الأسرية الكبرى في ماليزيا: نتائج تجريبية وحلول فقهية
Qiyās on Rukhṣah and Its Impact on Solving Contemporary Muʿāmalāt Issues: A Jurisprudential Analysis	132	القياس على الرخصة وأثره في حل مشكلات المعاملات المعاصرة: تحليل فقهي

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 6-22

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

التمويل بالمرابحة في نافذة النور الإسلامية ببنك سيلان ومدى كفايته لتلبية احتياجات الأقلية المسلمة السريلانكية: دراسة فقهية في ضوء المقاصد الشرعية

Murābaḥah Financing in Al-Noor Islamic Window of Bank of Ceylon and Its Scope of Ability to Respond Sri Lankan Muslim Minority Needs: A Juristic Study in Light of *Maqāṣid al-Sharīʿah*

محمد بشر الرفاد محمد أكبر كريم[i]، بودوخة راشد العمراوي[ii]، بوهدة غالية[iii]

ملخص البحث

تهدف هذه الورقة البحثية إلى التعرض لمنتج المرابحة الذي تقوم به نافذة النور الإسلامية في بنك سيلاني تقليدي بسريلانكا، في محاولة لتقديم الحلول لإشكالية تمويل المرابحة المعمول به، بحيث تكون متناسقةً مع واقع الأقلية المسلمة السريلانكية، مِن خلال توظيف مقاصد الشريعة. والحقيقة أنّ النوافذ الإسلامية في المصارف التقليدية الربوية أصبحت قضية مستجدة بالنسبة للإطار المصرفي الإسلامي المعاصر. لكن هناك إشكاليات عديدة تعاني منها النافذة بوجه عام. تكتسب "نافذة النور" أهمية خاصة في مواجهة المستجدات الفقهية، مما يستدعي تطوير حلول فقهية متناسقة تواكب الظروف الاجتماعية والاقتصادية للأقلية المسلمة في سريلانكا بما يتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية؛ وذلك أن رأس المال المكتسب لفتح النافذة، ومدى استقلالية نشاطاتها ومنتجاتها المصرفية كالمرابحة، تتطلب تكييفًا فقهيًا مِن منظور مقاصدي. ومن هذا المنطلق؛ فإن هذه الدراسة تعالج إشكالية تمويل المرابحة المعمول به في نافذة النور الإسلامية في بنك سيلاني في ضوء مقاصد الشريعة. وستعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي في تتبع محتويات الموضوع وجمع المادة العلمية، والمنهج التحليلي المقارن في الشرح والاستنتاجات والمناقشات. وخلُصت الدراسة إلى أنّ منتج المرابحة في نافذة النور بالرغم مِن أن آلياته مستقلة، لكنه لا يزال بحاجة إلى مزيد مِن التطوير، ويجب أن تتم عملية التدقيق في ضوء الخبرات المستفادة من تجارب النوافذ المصرفية في الدول الأخرى، بما يضمن تكييف الحلول الفقهية مع السياقات المحلية. كما أن نشر الوعي بالصيرفة الإسلامية أحد أهم الوسائل المعينة على النهوض بالاقتصاد الوطني من جهة، وضمان حفظ المال وتنميته من جهة أخرى؛ وبذلك، تتغير النظرة الضيقة للأغلبية غير المسلمة تجاه التمويل الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: المرابحة، النافذة الإسلامية، بنك سيلاني التقليدي، مقاصد الشريعة، الأقلية المسلمة.

Abstract

This research paper explores the Murabahah product offered by Al-Noor Islamic window at the Bank of Ceylon in Sri Lanka. The phenomenon of Islamic windows within conventional banks, which is rooted in interest-based (usurious) systems, presents a new challenge to contemporary Islamic banking frameworks. However, the Islamic window faces several challenges, particularly because it operates within a traditional, usurious banking structure. These issues need to be carefully examined and addressed, with a focus on the jurisprudential concerns that arise, which require solutions that align with the context of the Sri Lankan Muslim minority. This is because the capital acquired to establish the Islamic window and the scope of autonomy of its activities and banking products, such as Murābaḥah, necessitate jurisprudential adaptation from the perspective of Maqāṣid al-Sharīʿah. From this standpoint, this study examines the application of Murābaḥah financing at Al-Noor Islamic Window of the Bank of Ceylon, considering it as one of its products in light of Maqāṣid al-Sharīʿah. This study employs an inductive approach to gather and review relevant materials, along with an analytical and comparative approach for explanation, conclusions, and discussions. The findings suggest that, while the Murābaḥah product in Al-Noor window operates with some degree of independence, it still requires further development and should be evaluated in the context of banking windows in other countries. This would help to ensure the alignment of jurisprudential solutions with local contexts. Likewise, raising the awareness of Islamic banking is essential for promoting the national economy, safeguarding and developing financial assets, and thus changing the narrow perceptions of the non-Muslim majority toward Islamic finance.

Keywords: *Murābaḥah, Islamic Window, Ceylon Traditional Bank, Objectives of Shariah, Muslim Minority.*

[i] باحث دكتوراه، معهد المصرفية والتمويل الإسلامي (IIBF)، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: bishrulrifath21@gmail.com

[ii] باحث دكتوراه، معهد المصرفية والتمويل الإسلامي (IIBF)، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: boudoukharachedlamraoui@gmail.com

[iii] أستاذة، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: bouhedda@iium.edu.my

Submission Date: 4 *February* 2025
Acceptance Date: 22 *April* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

المحتوى

المقدمة	7
المبحث الأول: تجربة النوافذ الإسلامية في النظام المصرفي التقليدي	10
المطلب الأول: مدخل للنوافذ الإسلامية في الصيرفة التقليدية	10
المطلب الثّاني: نافذة النور الإسلامية في بنك سيلاني التقليدي بسريلانكا	11
المطلب الثالث: المشهد الحالي لواقع المصرفية الإسلامية في سريلانكا	11
المبحث الثاني: منتج المرابحة المعمول به في نافذة النور الإسلامية، ومدى كفايته لحاجة الأقلية المسلمة في سريلانكا في ضوء مقاصد الشريعة	14
المطلب الأول: مفهوم المرابحة وتكييفها الفقهي	14
المطلب الثاني: تطبيق بيع المرابحة في المصرفية الإسلامية	15
المطلب الثالث: تطبيق عقد المرابحة في نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلان التقليدي	18
الخاتمة	20
التوصيات	21
المراجع	21
الحواشي	22

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

تتطلّع المصرفية الإسلامية لأنْ تُصبح قوةً ذات تأثير كبير على مستوى اقتصاد الدول بتوفيرها منتجات تتطور بشكل ملاحظ في البلاد الإسلامية بصورة عامة، وفي بلاد الأقليات المسلمة بصورة خاصة، وذلك باعتبارها طوق نجاة للمسلمين من سيطرة البنوك التقليدية على المعاملات المالية. ويهدف هذا البحث إلى دراسة بعض الإشكالات المتعلقة بالنوافذ الإسلامية، والتي تعرّف بأنها: أقسام أو وحدات خاصة داخل المؤسسة المالية التقليدية، تقدّم خدمات مالية وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، وقد اختار الباحثون للدراسة تجربة "نافذة النور الإسلامية"، والتي أُنشئت عام (٢٠٠٩م)، وهي تابعة لبنك سيلان التقليدي السريلانكي (١٩٣٩م) الذي يعد أكبر البنوك التقليدية وأقدمها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن دولة سريلانكا تُعتَبر من الدول غير المسلمة، ويشكِّل المسلمون فيها أقلية لا تتجاوز نسبة (١٠٪) من مجموع السكان.

ومن هذا المنطلق، تركز الدراسة على معالجة منتج المرابحة الذي يعتبر من أهم منتجات نافذة النور الإسلامية في البنوك التقليدية بسريلانكا في ضوء مقاصد الشريعة؛ بهدف الوصول إلى الحلول المتناسبة مع واقع الأقلية المسلمة السريلانكية.

إشكالية البحث:

نافذةُ النور باعتبارها نافذةً في الهيكل المصرفي التقليدي الربوي تتعرض لمستجدات فقهية، وهي بأمسِّ الحاجة إلى الحل الفقهي المتناسق مع ظروف الأقلية المسلمة السريلانكية؛ وذلك أن رأس المال المكتسب لفتح النافذة ومدى استقلاليتها في تمرير نشاطاتها ومنتجاتها المصرفية كالمرابحة تتطلب التكييف الفقهي من منظور مقاصدي. كما أن الإشكالية تظهر في مدى كفاية منتجات المرابحة لحاجة الأقلية المسلمة في سريلانكا في ضوء مقاصد الشريعة.

أسئلة البحث:

١. ما دور "نافذة النور الإسلامية" في بنك سيلان التقليدي في تعزيز المشهد العام للصيرفة الإسلامية في سريلانكا، وكيف تؤثر في تلبية احتياجات الأقلية المسلمة؟
٢. كيف تُفهَم المرابحة في السياق المصرفي الإسلامي، وما التكييفات الفقهية التي يمكن أن تُطبَّق عليها لضمان توافقها مع مقاصد الشريعة؟
٣. كيف يتم تطبيق عقد المرابحة في "نافذة النور الإسلامية" في بنك سيلان التقليدي، وما هي أبرز التحديات الفقهية والعملية التي قد تواجه هذا التطبيق؟

أهداف البحث:

١. فهم كيفية تأثير "نافذة النور الإسلامية" على تطوير الصيرفة الإسلامية في سريلانكا، وتحديد مدى تأثيرها في تلبية احتياجات الأقلية المسلمة في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بهم.

٢. تحليل مفهوم المرابحة باعتبارها أحد أبرز المنتجات المصرفية في الصيرفة الإسلامية، وتحديد التكييفات الفقهية المناسبة لتطبيق هذا المنتج بما يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية.

٣. دراسة كيفية تطبيق عقد المرابحة في "نافذة النور الإسلامية"، والتعرف على أبرز التحديات الفقهية والعملية التي قد تواجه هذا التطبيق في السياق المحلي.

أهمية البحث:

١. تعميق الفهم حول دور النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية مِن خلال توضيح كيفية تأثير "نافذة النور الإسلامية" في بنك سيلان التقليدي على تطور الصيرفة الإسلامية في سريلانكا.

٢. توفير رؤية فقهية عميقة حول تكييف منتجات المرابحة.

٣. يساهم البحث في تقييم مدى كفاية منتجات التمويل بالمرابحة لتلبية احتياجات الأقلية المسلمة في سريلانكا، مما يساعد في تحسين جودة الخدمات المالية المقدمة لهذه الفئة، وبالتالي دعم التنمية الاقتصادية والاجتماعية لهم.

٤. يقدم البحث مرجعية للباحثين والممارسين في مجال الصيرفة الإسلامية حول كيفية تكييف وتطبيق المنتجات المالية بما يتناسب مع الاحتياجات الخاصة للمسلمين في دول غير إسلامية.

حدود البحث:

١. **الحدود المكانية:** يقتصر البحث على دراسة تجربة "نافذة النور الإسلامية" في سريلانكا، وبالتحديد في بنك سيلان التقليدي. ويشمل البحث بشكل خاص النشاط المصرفي الإسلامي في المدن السريلانكية التي تتواجد فيها هذه النافذة.

٢. **الحدود البشرية:** يركز البحث على الأقلية المسلمة في سريلانكا، والتي تشكل حوالي ١٠٪ من السكان. ويتعامل البحث مع القائمين على هذا النوع التمويلي، المتمثلين في هيئة الرقابة الشرعية ومسؤولي التمويل والعملاء.

منهج البحث:

يعتمد الباحثون على المنهجين التاليين:

١. **المنهج الاستقرائي:** وذلك باستقراء الكتب والمقالات والأبحاث ذات العلاقة بموضوع الدراسة، وجمعها وترتيبها بطريقة تقيّد مواضع الدراسة.

٢. **المنهج التحليلي:** سيوظف الباحثون هذا المنهج في تحليل المادة العلمية، وفي تحليل قضايا الموضوع الشرعية والتطبيقية، خاصةً المنتجات التمويلية كالمرابحة كما في نافذة النور التابعة لبنك سيلان التقليدي، واقتراح الحلول المناسبة في ضوء مقاصد الشريعة.

الدراسات السابقة:

١. دراسة محمد صفا محمد صفا، ٢٠٠٢م "**مقدمة عن التمويل الإسلامي في سريلانكا**" (Ṣafā, 2002)، مقالة بحثية مقدمة لإدارة بنك سيلان التقليدي مِن أجل تأسيس نافذة إسلامية فيها. استهل الباحث بتقديمٍ عن تاريخ المصرفية الإسلامية في العالم وتطورها وإسهاماتها في تطور الاقتصاد الوطني، وأشار إلى ذلك بصورة موجزة. وفي المبحث الثاني وَضَّحَ حقيقة كلٍّ من النظام المالي الإسلامي والنظام المصرفي الإسلامي. وفي المبحث الثالث انتقل إلى بيان وظائف المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية، وأنماط التمويل الإسلامي. وفي المبحث الأخير تقدَّم باقتراح لتأسيس نافذة إسلامية داخل البنك، تُقدِّم بعض المنتجات الشرعية، مثل الإجارة والمرابحة والمضاربة والمشاركة

والاستصناع. وقد تم إنشاء نافذة النور الإسلامية في بنك سيلان التقليدي بناء على هذه الورقة البحثية. ترتبط هذه الورقة البحثية ارتباطًا وثيقًا ببحثنا؛ نظرًا لكونها الأساس الذي تمَّ بناءً عليه اختيار عينة الدراسة، كما أنها تُعتبر مرجعًا لوثائق ولوائح العمل في مضمون بحثنا، وذلك عند الحديث عن تاريخ نشأة النافذة. إلّا أنّ دراستنا تتميَّز عنها في دراسة الإشكالات الواردة على عمل النافذة بخصوص المرابحة، وتقديم الحلول لها من منظور مقاصدي يراعي خصوصية فقه الأقليات.

٢. دراسة محمد بن أحمد بن عبد المحسن العوهلي، ٢٠٠٦م **"النوافذ الإسلامية في المصارف الربوية: دراسة فقهية تطبيقية"** (al-ʿAwhilī, 2006)، اشتملت هذه الدراسة على تمهيد وفصلين؛ تناول الباحث في التمهيد تعريف النوافذ والمصارف الإسلامية لغة واصطلاحًا، ووضَّح في الفصل الأول طبيعة عمل النوافذ الإسلامية في المصارف الربوية من الناحية النظرية، وعقد الفصل الثاني للحديث عن الجانب التطبيقي. وترتبط هذه الدراسة بموضوع بحثنا ارتباطًا وثيقًا مِن حيث تناولها دراسة النوافذ الإسلامية في المصارف الربوية، وتوضيحها الجانبين النظري والتطبيقي لعملها، إلا أنها لم تعالج إشكاليات النوافذ الإسلامية مِن ناحية الأقلية المسلمة، وبحثنا يتعلق بدارسة وتقييم أداء عينة خاصة في مجتمع ذي أقلية مسلمة.

٣. دراسة حبيب الله ونفيس، ٢٠١٦م **"تعزيز الصناعة المصرفية الإسلامية: سريلانكا أنموذجًا"** (Nafīs, 2016)، وهي ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر العالمي الثالث في الجامعة الشرقية السريلانكية، تناول الباحثون في المقدمة تاريخ المصرفية الإسلامية في سريلانكا وتطورها بصورة موجزة، ثم انتقلا إلى بيان طبيعة منتجات المصرفية الإسلامية في سريلانكا في كل من البنوك الإسلامية والنوافذ الإسلامية العاملة في السوق المصرفي، وهي: المرابحة، والمضاربة، والمشاركة، والإجارة. بعد ذلك ناقشا أبرز التحديات والمشاكل التي تواجه المصرفية الإسلامية في سريلانكا، واقترحا عدَّة أمور فنية يمكن من خلالها تقليل الإشكالات الحادثة في النوافذ الإسلامية. وترتبط هذه الورقة البحثية بموضوع دراستنا بشكل مباشر؛ نظرًا لتعلقها بالمصرفية الإسلامية في سريلانكا، ومعالجتها لأبرز الإشكالات التي تواجه النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية، وهو ما يمكن الاستفادة منه، إلا أن دراستنا تتميز باختصاصها بدراسة عملية المرابحة المعمول بها في نافذة النور الإسلامية، واقتراح الحلول المناسبة لما قد يثبت من إشكالات في ضوء مقاصد الشريعة الخاصة بالمال وفقه الأقليات المسلمة، وهو الجانب الذي لم تعالجه الورقة المذكورة.

٤. دراسة محمد نسريم وحبيب الله، ٢٠١٧م **"صِيغ المصارف الإسلامية وتجربتها بجمهورية سريلانكا"** (Ḥabībullāh, 2017)، وهي ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر الرابع في الجامعة الشرقية بسريلانكا، أعطى الباحثان في التمهيد نبذة موجزة عن سريلانكا وعن مسلميها، وعن طبيعة عمل المصارف الإسلامية في سريلانكا والمؤسسات المالية المتنوعة التي تقدِّم التمويل الإسلامي. بعد ذلك تطرَّق الباحثان إلى الصيغ المعمول بها في المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية بسريلانكا، وهي: المرابحة، والإجارة المنتهية بالتمليك، والمشاركة المتناقصة، والمضاربة. وناقش الباحثان في ختام ورقتهما أهم التحديات والمشكلات التي تواجهها المصارف الإسلامية والمؤسسات الإسلامية في سريلانكا، واقترحا بعض الحلول المساعِدة في علاج هذه المشكلات. إلا أنه يؤخذ على هذه الدراسة اقتصارها على سرد المعلومات الخاصة بطبيعة التمويل الإسلامي في سريلانكا بطريقة وصفية، وغياب الجانب الفقهي عن المحاور التي تناولها الباحثان، وعدم الإشارة إلى النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية، وعدم اعتبار مقاصد الشريعة في تقييم ومعالجة أبرز التحديات والمخاطر التي تواجه المصارف الإسلامية في سريلانكا، إضافة إلى الضعف في صياغة وتركيب الجمل، وهو ما سوف نعمل على مراعاته في بحثنا.

٥. دراسة نفيس وأحمد مسون ويسرى ميزة، ٢٠١٨م **"مشاكل وآفاق العمل المصرفي الإسلامي: تحليل حالة سريلانكا"**: **(Problems and Prospects of Islamic Banking A Case Analysis of Sri Lanka")** (Mīzah, 2018)**.** مقالة علمية منشورة، تناول الباحثون في المقدمة الوضع الحالي للمصرفية الإسلامية في سريلانكا بصورة موجزة. ثم انتقلوا بعد ذلك إلى مناقشة مدى تطور الصيرفة الإسلامية في سريلانكا ونموّها. وركَّزوا في الجزء الأخير من المقالة على الحديث عن البنك الإسلامي الوحيد في سريلانكا "Amana Islamic Bank" وعن النوافذ الإسلامية المنتشرة في البنوك التقليدية في سريلانكا، فناقشوا نشأتها وتطورها، وبعض المشاكل التي تواجهها عدم خضوع المتخصصين للرقابة الشرعية، ومن التحديات الدينية والعرقية التي تواجهها النوافذ الإسلامية في سيريلانكا من قِبل الحكومة أنها تعتبر أي نجاح تحققه هذه النوافذ الإسلامية مهدّدًا لها ولاقتصادها، مع أنه يُرَى في المقابل أن هذا الأمر ليس له أي تأثير على النوافذ الإسلامية في دول أوروبا، التي تعتبره مكسبًا اقتصاديًّا يخدم بلدانهم. وخُتِمَ البحث بأهم النتائج. إلا أن بحثنا سوف يركز على دراسة إحدى النوافذ الإسلامية –وهي نافذة النور– العاملة في السوق المصرفي السريلانكي دراسةً معمقةً، من حيث نشأتها وتطورها ومنتجاتها المصرفية، وتقييم أدائها، والتحديات التي تواجهها، وإضافة البعد المقاصدي الذي أهملته المقالة، بصورة تساعد في علاج المشاكل الموجودة، وتساهم في تطوير عمل نافذة النور الإسلامية بصورة تخدم الأقلية المسلمة في سريلانكا.

الخلاصة من الدراسات السابقة:

ركَّزت الدراسات السابقة على بيان القضايا والمسائل المختلفة المرتبطة بالنوافذ الإسلامية في الجانب النظري، من خلال توضيح مفهوم النوافذ الإسلامية، وأسباب ظهورها وخصائصها وضوابطها، وغير ذلك من الأمور والقضايا المختلفة، واختارت بعض تلك الدراسات نوافذ إسلامية كعيِّنة للدراسة في الجانب التطبيقي. في حين أن دراستنا تسعى إلى الاستفادة من الجانب النظري والتطبيقي المبحوث في الدراسات السابقة، وتوظيفه في مضمون الدراسة، مع تميز بحثنا بدراسة إحدى النوافذ الإسلامية التي لم تُبْحَث في الدراسات السابقة، وهي عملية المرابحة المعمول بها في نافذة النور الإسلامية؛ من أجل تقييمها باعتبارات خاصة ومختلفة عما عليه الحال في الدراسات الأخرى؛ ذلك أن عينة الدراسة في مجتمع ذي أقلية مسلمة، ما يتطلب منهج اجتهاد خاص بالأقليات المسلمة، علاوة على أن بحثنا جعل مقاصد الشريعة المالية إطارًا للدراسة، مع الاستفادة من التجارب القائمة في هذا المجال، ومن هنا تعددت المداخل والطرق التي سلكتها المصارف التقليدية سعيًا منها إلى الولوج إلى عالم المصرفية الإسلامية، عن طريق فتح نوافذ إسلامية ببنوكها، وغير ذلك من السبل المؤدية لها.

المبحث الأول: تجربة النوافذ الإسلامية في النظام المصرفي التقليدي

المطلب الأول: مدخل للنوافذ الإسلامية في الصيرفة التقليدية

إن النوافذ الإسلامية في الصيرفة التقليدية عبارة عن وحدات تابعة لمصارف، أو فروع تقليدية تُمارس الصيرفة الإسلامية تحت رقابة هيئات شرعية مختصة وفِي ظل القوانين النافذة (al-Dakhīl, n.d.).

وتجدر الإشارة إلى أنّ النوافذ الإسلامية تشمل بعض العناصر كتكوين النافذة لقسم أو شعبة أو وحدة، تابعة إداريًّا للمصرف أو لفرعه التقليدي، بحيث لا تصل إلى مستوى الفرع أو المصرف المستقل. وهذا العنصر يُبرِز النطاق المكاني للنافذة؛ إذ يتطلَّب أن تكون النافذة مرتبطة مكانيًا بالمصرف أو بفرعه التقليدي، وتخصيص مبلغ معين ليكون رأسمال للنافذة أو لمجموعة النافذة في المصرف التقليدي أو فروعه المختلفة، بحيث تستطيع النافذة تقديم الخدمات المصرفية الإسلامية بهامش مِن الاستقلالية عن رأسمال المصرف أو الفرع التقليدي، وممارسة الصيرفة الإسلامية.

ويشمل هذا العنصر قيام النافذة الإسلامية بكافة أعمال المصارف الإسلامية المعروفة، حيث تتصرَّف من حيث تقديم

الخدمات، وكأنها مصرف إسلامي مستقل، والخضوع لرقابة وإشراف هيئة رقابة شرعية خاصة بالنافذة، يتم تشكيلها مِن قِبَل المصرف أو فرعه الذي تتبعه النافذة، بغض النظر عن عدد أعضاء هذه الهيئة، ما دام يزيد على ثلاثة أشخاص من المتخصصين في الأمور الشرعية ومن الذين لهم خبرة في المجالات المصرفية، والخضوع لأحكام القانون؛ إذ ينبغي أن تكون خاضعة وملتزمة بأحكام قوانين النافذة في البلاد التي تعمل فيها دون أن تخالف أحكام الشريعة الإسلامية في تعاملها المصرفي، وهذا العنصر ضروري لإضفاء الصفة القانونية على عمل النافذة، وعدم تعريضها للمساءلة القانونية (al-Dakhīl, n.d., 182).

المطلب الثاني: نافذة النور الإسلامية في بنك سيلاني التقليدي بسريلانكا

بدأتْ فكرة ظهور المصرفية الإسلامية في سريلانكا[١] مع بداية ظهورها على مستوى العالم، حيث انتشرت عملية أسلمة المصرفية بعد سبعينيات القرن الماضي في البلاد الإسلامية أولًا، ثم تغلغلت هذه الفكرة بشكل تدرجي في البلاد التي تعيش فيها الأقليات المسلمة، وكانت سريلانكا مِن أوائل تلك الدول. فقد ظهرتْ فكرة النظام المصرفي الإسلامي في سريلانكا خلال الثمانينيات مِن قِبَل مجموعة من الناس تحت إشراف الشيخ الخالق في أكورانا في منطقة كاندي في سريلانكا، لكن هذه الفكرة المبدئية والمناخ البيئي أديا إلى إنشاء المؤسسات المالية القائمة على مبادئ الشريعة في المعاملات (Nafees, 2011) . ففي فترة ١٩٩٤ تقدم العلماء والمصرفيون على مستوى الجزيرة بطلب الحصول على ترخيص من البنك المركزي السريلانكي لإنشاء مؤسسة مالية إسلامية، وقد تمت الموافقة على هذا الطلب لإنشاء مؤسسة مالية متوافقة مع مبادئ الشريعة (Nafees, 2011) .

لم يسمحْ قانون البنوك الخاص رقم (٣٠) لعام (١٩٨٨م) فتح النظام المصرفي غير القائم على الفائدة، ولكن في ظل المحاولات التي قامت بها شخصيات محلية، وتأثير الاقتصاد الإسلامي وإنجازاته عالميًا تم تعديل قانون البنوك (٣٠) لعام (١٩٨٨م) في عام (٢٠٠٥م) للسماح بفتح وتشغيل المصارف غير الربوية. يُعد هذا التعديل أهم التعديلات للقطاع المصرفي الإسلامي في سريلانكا، حيث أتاح ظهور البنوك الإسلامية والنوافذ التقليدية في سريلانكا، كما أتاح هذا التعديل القانوني فرصة للعديد من البنوك والمؤسسات المالية التقليدية لتشغيل الصيرفة الإسلامية وممارستها (Seniwiratne, 2013).

المطلب الثالث: المشهد الحالي لواقع المصرفية الإسلامية في سريلانكا

يمكن أن نجد نمطين من النظام المصرفي الإسلامي المعمول به بسريلانكا، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: المصرف الإسلامي المتكامل:

يوجد مصرف إسلامي متكامل في سريلانكا، وهو مصرف الأمانة الإسلامي (Amana Bank Limited) حيث تم تأسيس هذا المصرف كمؤسسة مالية إسلامية، وقام بتنفيذ عملياته وخدماته المتعددة منذ (١٩٩٧م).[٢]

بدأ تاريخ إنشاء المصرف الإسلامي المتكامل بعد إجراء المناقشات الفعالة والجلسات القيمة مع المتخصصين في مجال البنوك الإسلامية مثل المفتي تقي عثماني وغيرهم، حول إمكانية إنشاء مثل هذا النظام في سريلانكا. وبعد هذه المناقشة وفي عام ٢٠١١م أعلنت الأمانة الاستثمارية المحددة أنها حصلت على ترخيص بموجب القانون المصرفي رقم ٣٠ لعام ١٩٨٨م (بصيغته المعدلة عام ٢٠٠٥م) من البنك المركزي السريلانكي لإنشاء أول بنك إسلامي متكامل يطلق عليه اسم مصرف الأمانة المحدود (Amana Bank Limited).[٣] ويُعتَبر هذا المصرف منطَلَقًا مهمًا في القطاع المصرفي الإسلامي في سريلانكا.

يُقدِّم مصرف الأمانة الخدمات المصرفية الإسلامية من الودائع، والحسابات، والعقود المالية الإسلامية المعاصرة ومنتجاتها، مثل المشاركة والمضاربة والمرابحة والإجارة والوكالة والرهن وغير ذلك من العقود المعاصِرة، ويقع مقرُّه الرئيسي في كولومبو، عاصمة سريلانكا، ويتكون من (٣٢) فرعًا منتشرا في جميع أنحاء سريلانكا ولديه (٣٠٠٠٠٠) عامل.[٤] وكما قدم مصرف الأمانة خدماته في السوق المصرفي السريلانكي بما

تتماشى مع مبادئ الشريعة الإسلامية في الوقت الذي لم يكن فيه مسلمو سريلانكا على دراية كافية بالمصارف الإسلامية، والمصطلحات المتعلقة بالمعاملات المصرفية الإسلامية. (Nafees, 2011, Riyazi, 2007).

ويعتبر تأسيس مصرف الأمانة الإسلامي مَعْلَمًا بارزًا في تاريخ المسلمين بسريلانكا؛ إذ ترتَّب على هذا التأسيس تحويل المسلمين حساباتهم واستثماراتهم مِن البنوك التقليدية إلى هذه المؤسسة المالية المصرفية الإسلامية، كما أسهم في جذب وتنفيذ الاستثمارات المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: النوافذ الإسلامية للبنوك التقليدية:

نتيجة للتعديلات التي تم القيام بها في عام (٢٠٠٥م) المتعلقة بقانون البنوك رقم (٣٠) لعام (١٩٨٨م)، والتي سمحت لجميع البنوك التقليدية بتشغيل الخدمات المصرفية الإسلامية، وبالرغم من وجود (٣٤) بنكًا تقليديًّا في سريلانكا مِن ضمنها (١٢) بنكًا أجنبيًّا، إلا أن عددًا قليلًا من هذه البنوك قام بتقديم الخدمات المصرفية الإسلامية من خلال النوافذ الإسلامية، حيث تعمل ست نوافذ إسلامية فقط في سريلانكا،(٥) وسيتم التعريف بخمسة منها أولا، على أن يأتي التعريف بالنافذة السادسة وهي نافذة النور الإسلامية بعد ذلك في الأخير؛ نظرًا لكونها عيِّنَةُ البحث:

١. **نافذة الصفا الإسلامية:** نافذة تابعة لشركة الشعب للتأجير والاستثمار (People's Leasing & Finance PLC)، والشركة هي أكبر مؤسسة مالية غير مصرفية تعمل في سريلانكا، وهي شركة فرعية مملوكة بالكامل للبنك الشعبي (People's Bank). بدأت نافذة الصفا الإسلامية بتقديم خدمات التمويل الإسلامي عام (٢٠٠٥م)، وتملك النافذة أكثر من ٨ فروع مخصصة لتقديم الخدمات المالية الإسلامية من حسابات التوفير على أساس المضاربة، والعقود المالية الإسلامية الأخرى مثل الإجارة المنتهية بالتمليك والمشاركة والمضاربة والوكالة بالاستثمار.(٦)

٢. **نافذة البنك الإسلامي التجاري:** نافذة البنك التجاري الإسلامي (Muslim Commercial Bank) شركة مصرفية، تأسست عام (١٩٤٧م) في جمهورية باكستان الإسلامية، ولها فروع في بعض البلدان مثل البحرين ودبي وسريلانكا. بدأت هذه النافذة بالعمل في سريلانكا عام (١٩٩٤م)، ولها ثمانية فروع منتشرة في سريلانكا. تقدمت النافذة الخدمات المصرفية الإسلامية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية الغراء، مثل الحسابات على أساس المضاربة والإجارة بالاستثمار والمرابحة والمشاركة، (Ilhām, 2021).

٣. **وحدة الفلاح الإسلامية:** وحدة الفلاح للخدمات المالية البديلة (Al Falah Alternate Financial Services) وحدة إسلامية تابعة لشركة تمويل رائدة تسمى LOLC Finance، والتي لها تجربة في قطاع المال والتمويل في سريلانكا تمتد لأكثر من (٢٥) سنة. تأسست وحدة الفلاح عام (٢٠٠٧م)، وتُقدِّم سبع منتجات مصرفية إسلامية، وهي المضاربة والمشاركة والإجارة والمرابحة والوكالة والمساومة والوديعة، وتركز بشكل كبير على المضاربة، ولها هيئة رقابة شرعية.(٧)

٤. **نافذة العدالة الإسلامية:** نافذة تابعة للبنك التجاري السيلاني .(Commercial Bank of Ceylon) تقدم العديد مِن الخدمات المصرفية الإسلامية، مثل المضاربة وحسابات التوفير على أساس المضاربة والإجارة والمشاركة والوكالة وغيرها من منتجات المالية الإسلامية المعاصرة، كما أن لديها هيئة رقابة شرعية مستقلة، تتكون من مجموعة من العلماء ذوي الخبرة في التمويل الإسلامي لتوجيهها ومراقبة عملياتها (Thilakaratne, 2008) .

٥. **وحدة النجاح الإسلامية:** وحدة تابعة لبنك هاتون الوطني (Hatton National Bank)، تأسست عام (٢٠١٢م) بعد جهود حثيثة من قِبل بعض العملاء، وتُقدِّم العديد مِن الخدمات المصرفية الإسلامية، مثل المرابحة والمشاركة والإجارة والوكالة، ولها هيئة رقابة شرعية تتكون هذه الهيئة من العلماء المحليين.(٨)

لكن هذه الدراسة تركز على نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلان التقليدي، ويحسن بنا التحدث حول هذه النافذة على النحو الآتي:

القسم الأول: نافذة النور الإسلامية

يحسن إيراد تعريف موجز عن بنك سيلان التقليدي أولًا، ثم عن نافذة النور الإسلامية نظرًا لانبثاق النافذة من بنك سيلان، وفيما يلي نبذة موجزة عن بنك سيلان التقليدي، ونافذة النور الإسلامية:

أولًا: بنك سيلان التقليدي (Bank of Ceylon): هو أقدم البنوك التقليدية وأكبرها في سريلانكا. تأسس البنك عام (١٩٣٩م) بناءً على توصية اللجنة المصرفية المعينة مِن قِبل الحاكم عام (١٩٣٤م). بدأت أعمال البنك مِن خلال فرعه الأول في مدينة كولومبو، عاصمة سريلانكا، واستمر في توسيع شبكة فروعه تدريجيًّا في جميع أنحاء سريلانكا، وافتتح أول فرع خارجي له في مدينة لندن عام (١٩٤٩م)، بعد عشر سنوات من تأسيسه، وتعد هذه الخطوة أول خطوة في حضور البنك في الاقتصاد العالمي (Chandrakumara, 2014).

وشارك البنك منذ البداية في جميع أنواع المعاملات الخارجية المتعلقة بالتصدير والاستيراد وتبادل العملات والاستثمارات التي تساهم بشكل مباشر أو غير مباشر في التنمية الوطنية للبلد، كما أنه يشارك حاليًا على نطاق واسع في مجموعة متنوعة من المعاملات الخارجية، وله شبكة واسعة مِن الفروع في إنجلترا، والهند، ومالي، والمالديف، وسيشل.[٩] وللبنك شبكة مصرفية لا مثيل لها في سريلانكا، حيث يضم (٦٤٥) فرعًا، و (٢٠٠٠) نقطة اتصال، ويملك ملايين العملاء، ويقدم مجموعة من المنتجات والخدمات المصرفية. والجدير بالذكر أن بنك سيلان مملوك للحكومة، ومن هنا هي التي تتولى توزيع الرواتب الشهرية لموظفي الحكومة، كالمدرسيين والإداريين والأطباء والمهندسين وغيرهم، كما أن معظم الموظفين غير الحكوميين أيضا يحصلون على رواتبهم من خلال هذا البنك.[١٠]

ثانيا: نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلان التقليدي: أول نافذة إسلامية في سريلانكا، تأسست عام (٢٠٠٩م) بناءً على التعديل رقم (٢) لعام (٢٠٠٥م) لقانون البنوك رقم (٣٠) لعام (١٩٨٨م)، وتوفر النافذة خدماتها المصرفية الإسلامية من خلال جميع فروع بنك سيلان التقليدي والبالغ عددها (٦٤٥)، ويقع المكتب الرئيس للنافذة في مدينة كولومبو عاصمة سريلانكا.[١١]

القسم الثاني: منتجات نافذة النور الإسلامية

تقدم نافذة النور الإسلامية العديد من المنتجات المصرفية الإسلامية، مثل المضاربة والمرابحة للآمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتمليك والوكالة بالاستثمار، وفيما يلي نبذة عن المنتجات المصرفية المقدمة في النافذة (Muẓaffar, 2021):

أولًا: المضاربة: تطبق نافذة النور الإسلامية المضاربة مِن خلال قبول الحسابات مِن قِبَل العملاء، تكون النافذة فيها مضاربًا، ويكون العميل صاحب المال، ويوزع الربح بينهما في كل شهر حسب الاتفاق بيْن الطرفين (Muẓaffar, 2021). كما تَستَخدم النافذة عقد المضاربة لقبول حسابات التوفير من المودِعِين، وتنقسم حسابات التوفير القائمة على أساس المضاربة في نافذة النور الإسلامية إلى نوعين، هما: حسابات المضاربة العامة، وحسابات المضاربة للأطفال (Imām, 2021).

ثانياً: الإجارة: تطبق نافذة النور الإسلامية الإجارة من خلال الإجارة المنتهية بالتمليك، عن طريق إيجار مع وعد بهبة العين المستأجرة معلق على دفع آخر قسط من أقساط الإيجار، وتبلغ نسبة عقد الإجارة المنتهية بالتمليك في النافذة (٥٪) من إجمالي استثمارات النافذة (Naṣram, 2021).

ثالثاً: المرابحة: يُعَدُّ منتج المرابحة للآمر بالشراء من أهم خدمات المصرفية الإسلامية التي تطبقها نافذة النور الإسلامية، حيث بَلَغَتْ نسبة بيع المرابحة للآمر بالشراء (٨٥٪) من إجمالي الاستثمارات، و(٤٠٪) من إجمال أموال النافذة (محمد إمام ،٢٠٢١م). وهناك نوعان من المرابحة للآمر بالشراء في النافذة؛ أولهما: المرابحة الداخلية التي تشتري فيها النافذة السلعة من داخل البلد، وتبيعها للعميل، وثانيهما: المرابحة الخارجية التي تستورد فيها النافذة السلعة من الخارج، وتبيعها للعميل داخل البلد (Naṣram, 2021).

رابعًا: الوكالة: تقوم نافذة نور الإسلامية بتطبيق "الوكالة بالاستثمار" بناءً على أحد التطبيقات الثلاثة المعاصرة للوكالة،

حيث تُطَبِّق الوكالة بالاستثمار لتمويل رأس المال العامل. وتمنح النافذة للوكالة مبالغ تزيد عن ٢٠ مليون، يتم احتساب نسبة ربح قدرها ١٥٪ من إجمالي رأس المال، وعلى الوكيل تقديم رهن عقاري للنافذة كضمان، بشرط أن تكون قيمته أكثر مما يحصل عليه العميل من النافذة بطريق الوكالة بالاستثمار، ثم تقوم النافذة الإسلامية بدفع رسوم الوكيل للعميل (Imām, 2021).

المبحث الثاني: منتج المرابحة المعمول به في نافذة النور الإسلامية، ومدى كفايته لحاجة الأقلية المسلمة في سريلانكا في ضوء مقاصد الشريعة

المطلب الأول: مفهوم المرابحة وتكييفها الفقهي

أولًا: تعريف المرابحة في اللغة

المرابحة مفاعلة مِن الربح، وهو مرادف إلى حد كبير لكل من النماء والزيادة والكسب والفضل الحاصلة في المبايعة. والمرابحة تحقيق الربح، كما يقال: أعطاه مالًا مرابحة أي: على أن الربح بينهما. وبعتُ الشيء مرابحة أو اشتريته مرابحة: إذا سمّيت لكل قدر من الثمن ربحًا (Ibn Manẓūr, n.d.; al-Jurjānī, 1983)، وقال الجوهري: "هو اسم ما ربحه، يقال أربحه على بضاعته إذا أعطاه ربحًا، وقد أربحه بسلعته وأعطاه مالًا مرابحة أي على أن الربح بينهما" (Ibn Manẓūr, n.d.).

ثانيا: تعريف المرابحة في الاصطلاح

وردت تعريفات متعددة لبيع المرابحة عند فقهاء المذاهب الأربعة، ويحسن إيرادها كما يلي:

١. عرف الحنفية المرابحة بأنها: "بيع بزيادة معلومة على ما ملكت به" (al-Sarakhsī, n.d.).

٢. عرفها المالكية بأنها: "بيع السلعة بالثمن الذي اشتراها به، وزيادة ربح معلوم لهما" (al-Dusūqī, n.d.).

٣. وهي عند الشافعية: "عقد بني الثمن فيه على ثمن المبيع الأول، مع زيادة ربح معلوم لهما" (al-Rāfiʿī, n.d.).

٤. وعند الحنابلة: "هي البيع برأس المال وربح معلوم" (Ibn Qudāmah, n.d.).

يتضح من التعريفات السابقة أنها وإن تغيرت ألفاظها وأشكالها إلّا أنّ مضمونها واحد؛ لأن جميعها يركز على معنى واحد، وهو أنّ عقد المرابحة يقوم على أساس معرفة الثمن الأول للمشتري وبناء الثمن عليه، واتفاق الطرفين على ربح محدد. وَمَرَدُّ ذلك إلى أن المرابحة مِن بيوع الأمانات –بيع الأمانة: هو البيع الذي يأتمن فيه المشتري البائع، على أساس توضيح رأس المال، وهو ثمن البضاعة على البائع– (Ibn al-Qayyim, n.d.)، وينقسم بيع الأمانة إلى ثلاثة أقسام؛ هي: بيع المرابحة، وبيع التولية،[١٢] وبيع الوضيعة.[١٣] وهذه العقود الثلاثة تعتمد على الإخبار عن الثمن الأول. كما أن المرابحة عقد بيع، يتضمن ثلاثة أركان، أولها: الصيغة (الإيجاب والقبول)، وثانيها: العاقدان (البائع والمشتري)، وثالثها: المعقود عليه (الثمن والمثمن).

ثالثًا: التكييف الفقهي لبيع المرابحة:

مع أن هناك عدة أدلة على مشروعية بيع المرابحة في الكتاب والسنة والإجماع، إلّا أنه قد اختلف العلماء في حكمه على ثلاثة أقوال؛ هي: الجواز، والمنع، والكراهة، وبيان ذلك كما يلي:

الفريق الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز بيع المرابحة بشرائط مخصوصة، ورأوا أنها صورة مِن صور البيع، وأنها مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع. وممن قال بذلك سعيد بن المسيب، وابن سيرين، وشريح، والنخعي، والثوري، وابن المنذر، والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية (Shams al-Dīn, 1996)، وغيرهم كثير. ومِن أدلتهم ما يلي:

١. عموم قوله تعالى ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ [البقرة :٢٧٥].

وجه الدلالة من الآية: أنها صريحة في جواز البيع ومشروعيته بشروطه المعلومة التي توافق كتاب الله وسنة رسوله، وكلمة البيع عامة تشمل أيّ بيع ما لم يتعارض مع المبادئ الأساسية الشرعية المتعلقة بالبيع، ومما يشمله عموم البيع؛ بيع المرابحة، ولم يأت مِن النصوص ما يقتضي تخصيص هذا البيع بالحرمة؛ فيبقى على أصل الإباحة (al-Shawkānī, n.d.)، كما أن الآية صرَّحت بإباحة ابتغاء الرزق وتحقيق الربح.

٢. قوله تعالى: ﴿**إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٢٩].

وجه الدلالة من الآية: تدل الآية الكريمة على أنّ البيع يجب أن يكون عن تراض بين الطرفين، وعقد المرابحة بيع بالتراضي بيْن العاقِدَين (al-ʿIwaḍī, 2013).

٣. عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: ((**فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدًا بيد**)) (Muslim, 2009).

وجه الدلالة من الحديث: يدل الحديث بمفهومه على جواز المرابحة؛ لأنها تندرج في مطلق البيع مع توافق الطرفين (البائع والمشتري) (al-ʿAzīzī, 2004)، كما أنّ الحديث يدل على جواز بيع البضاعة بأكثر مِن رأس مالها، وهذا هو بيع المرابحة (al-ʿAbbār, 2018).

٤. عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: ((**إنما البيع عن تراض**)) (Ibn Mājah, 2003).

يدلُّ هذا الحديث النبوي على جواز بيع المرابحة إن حصل التراضي الحقيقي فيه من البائع والمشتري بالثمن، فهذا البيع جائز (al-ʿAzīzī, 2004).

٥. من الإجماع: قال ابن رشد: "أجمَعَ العلماء على أن البيع نوعان: مساومة ومرابحة، وأنّ المرابحة هي أن يذكر البائع للمشتري الثمن الذي اشترى به السلعة، ويشترط عليه ربحًا للدينار والدرهم" (Ibn Rushd, 2004). كما أن تعامل الناس ببيع المرابحة يوجد في مختلف الأمكنة والأزمنة مِن غير نكير فيكون ذلك حُجَّة (Ibn ʿAbdullāh, 1996). وقال الفقيه المرغيناني الحنفي: "والبيعان — المرابحة والتولية– جائزان لاستجماع شرائط الجواز" (al-Bābartī, n.d.). وقال النووي الفقيه الشافعي: "بيع المرابحة جائز من غير كراهية" (al-Nawawī, 1991). وقال ابن قدامه الفقيه الحنبلي في معنى بيع المرابحة: "هو البيع برأس المال وربح معلوم... فهذا جائز لا خلاف في صحته، ولا نعلم فيه عند أحد كراهية" (Ibn Qudāmah, n.d.).

الفريق الثاني: ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز بيع المرابحة، منهم اسحاق بن راهويه، حيث يقول في عدم جوازه: "لأن الثمن مجهول حال العقد، فلم يَجُزْ، كما لو باعَهُ بما يخرج من الحساب" (al-Minhājī, n.d.; Ibn Qudāmah, n.d.). وكذا ابن حزم الظاهري حيث يقول: "ولا يحل البيع على أن تربحني للدينار درهمًا، ولا على أني أربح معك فيه كذا وكذا درهمًا، فإنْ وقع فهو مفسوخ أبدًا" (Ibn Ḥazm, n.d.).

الفريق الثالث: يصفون المرابحة بالكراهة التنزيهية؛ للجهالة التي ينطوي عليها العقد، مِن هؤلاء: ابن عباس، وابن عمر من الصحابة، ومسروق، وعكرمة، والحسن، وسعيد بن جبير، وعطاء بن يسار مِن التابعين، وبعض الحنابلة (Ibn Qudāmah, n.d.). قال الماوردي: "حُكِيَ عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس –رضي الله عنهما– أنهما كرها ذلك مع جوازه" (al-Māwardī, n.d.).

يترجَّح مما سبق مذهب الجمهور؛ وذلك لعدة أسباب:

١. بيع المرابحة مِن ضمن البيوع الجائزة على وجه العموم.
٢. وجود بيع المرابحة بصورتها البسيطة في التاريخ الإسلامي الأول، كما أنها كانت مقبولة عند جمهور الفقهاء السابقين.
٣. القول بالمنع غير مقبول؛ لأنهم عللوا ذلك بعدم وضوح الثمن الأول والربح عندما يقسَّم كَنِسْبَة، لكن لو أمكن توضيح الثمن الأول وإزالة جهالته بالحساب؛ زالت علة المنع (al-Ghazālī, n.d.).[١٤]
٤. ليس هناك دليل صريح قطعي يدل على تحريمها.

المطلب الثاني: تطبيق بيع المرابحة في المصرفية الإسلامية

تختلف صورة بيع المرابحة في المعاملات المالية المعاصرة –خصوصًا في المصارف الإسلامية– عن صورة بيع المرابحة المتعامل بها قديمًا، والتي كانت تقوم على أساس نقل ما يتملكه الفرد بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة في الربح؛ ذلك أنّ البضاعة موجودة في حيازة البائع، ثم يبيعها بثمن يزيد عن الثمن الأول، مع توضيح ذلك المشتري، وقد يتم دفع الثمن في الحال أو

بالأجل، وتطبَّق المرابحة في المصارف الإسلامية بمنتج الآمر بالشراء، وقد يطلَق عليها المرابحة المصرفية، ومنتج الآمر بالشراء في المرابحة صورة مستحدثة، ومصطلح غير معروف في الفقه الإسلامي القديم، وأول مَن وَضَعَه سامي حمود في رسالته "تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية" (Ḥammūd, 1982).

أولًا: تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء

وردت عدة تعريفات بخصوص بيع المرابحة للآمر بالشراء عند العلماء المعاصرين، منها: تعريف محمد سليمان الأشقر بكونها: "أن يتفق البنك والزبون على أن يقوم المصرف بشراء السلعة – عقار أو غيره–، ويلتزم العميل أن يشتريها من البنك بعد ذلك، ويلتزم المصرف بأن يبيعها له بثمن عاجل أو بثمن آجل، تحدد نسبة الزيادة فيه على سعر الشراء مسبقًا" (al-Ashqar, 1995)، وتعريف رفيق يونس المصري بأنها: "أن يتقدم العميل في شراء البضاعة إلى البنك؛ لأنه لا يملك المال الكافي لسداد ثمنها نقدًا، ولأنّ البائع لا يبيعها له إلى أجل، إما لعدم معرفته بالمشتري، أو لحاجته إلى المال النقدي، فيشتريها المصرف بثمن نقدي، ويبيعها إلى زبونه بسعر مؤجل أعلى" (al-Miṣrī, 1995). وتعريف هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي): "للمصرف أن يشتري البضاعة بناء على رغبة عميله وطلبه ما دام أنّ ذلك متفق مع الضوابط الشرعية لعقد البيع" (AAOIFI, 2018).

يتضح مِن التعريفات السابقة أنّ صورة المرابحة للآمر بالشراء تقوم على طلبٍ مِن العميل، يقدِّمه للمصرف لشراء بضاعة معينة موصوفة، ووعد مِن العميل بشراء تلك البضاعة الموصوفة مرابحةً مِن المصرف بعد تملك المصرف لها، واتفاق مُسبق بين الطرفين (العميل والمصرف) على الثمن والربح المعلوم، ووعد من المصرف للآمر بالشراء ببيع البضاعة المطلوبة، وقد يكون هذا الوعد ملزمًا أو غير ملزم، وشراء المصرف البضاعة نقدًا، وبيعه البضاعة الموصوفة للآمر بالشراء –أي للعميل– إلى أجل، بثمن مقسط أعلى مع زيادة ربح متفق عليها مسبقًا بين الطرفين (المصرف والعميل) (al-ʿIwaḍī, 2013).

ثانيا: حكم المرابحة المصرفية:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم المرابحة للآمر بالشراء، كما اختلف الفقهاء القدماء في عقد المرابحة بصورته القديمة، ويمكن حصر الخلاف في قولين:

القول الأول: المنع: ذهب بعض المعاصرين من الفقهاء إلى عدم جواز بيع المرابحة المصرفية، منهم ابن عثيمين (al-Shubaylī, 2002; Fatāwā ʿUlamāʾ al-Balad, n.d.)، والمحدِّث ناصر الدين الألباني (al-Shubaylī, n.d.; al-Ḥāj Nūḥ, 1995)، وجماعة من طلبتهما، مستدلين ببعض الأدلة، نحو:

١. أن البنك الإسلامي يقوم ببيع ما لا يملك أو ما ليس عنده، وهذا النوع من البيع منهي عنه. واستدلوا بهذا الحديث الشريف: ((**لا تبع ما ليس عندك**)) (Mālik, 2004).

٢. أن هذا التصرف لا يجوز، وليس هو بيعًا ولا شراءً وإنما تحايل على الربا المحرم. وأن ما تقوم به المصارف الإسلامية في بيع المرابحة للآمر بالشراء تحايلاً على الربا المحرم، وأنها لا تختلف عن الفوائد البنكية الربوية في الأصل، وقد صرح القرآن ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٥].

٣. أن هذه المعاملة من بيوع العِينَة وهي ممنوعة شرعًا، وقد نهى النبي ﷺ عن العِينَة، عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((**إذا ضنَّ الناس بالدينار والدرهم، وتركوا الجهاد في سبيل الله، ولزموا أذناب البقر، وتبايعوا بالعينة سلط الله عليهم بلاء لم يرفعه حتى يراجعوا**)) (al-Tirmidhī, no: 13583).

٤. المرابحة المصرفية بيعتان في بيعة، وذلك منهي عنه، وهذا النوع من البيوع المنهي عنها. عن أبي هريرة قال: ((**نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة**)) (al-Tirmidhī, no: 1231).

مناقشة أدلة المانعين:

١. القول بأن المصرف الإسلامي يبيع ما ليس عنده قول غير مقبول؛ لأنه لا يجوز له أن يبيع البضاعة للعميل –أي للآمر بالشراء– إلا بعد شرائها وتملكها، ثم يقوم ببيعها للعميل وفقًا لعقد مشروع، وهذا العقد هو بيع المرابحة (al-Qaraḍāwī, 2002)، ومن ثم؛ فإن الاستدلال بالحديث الذي صرَّح بالنهي عن بيع ما ليس عند البائع استدلال في غير محله.

٢. القول بأن عقد المرابحة حيلة لأخذ الربا قول غير مقبول؛ ففي الواقع العملي يشتري المصرف الإسلامي السلعة حقيقة، ولكنه يبيعه لغيره كما يفعل أي تاجر، وهكذا العميل الذي يطلب من المصرف شراء سلعة معينة له يريد شراءها من المصرف حقيقة لا صورة ولا حيلة (al-Qaraḍāwī, 2002).

٣. القول بأن هذه المعاملة من بيع العينة ادِّعاء مرفوض، ولا أصل له ولا دليل عليه من الواقع العملي؛ لأن صورة البيع التي تطبَّق في المصرف الإسلامي ليست من العينة ولا من الحيل في شي ما دامت البضاعة تُشترى بغرض التجارة والانتفاع (al-Qaraḍāwī, 2002).

٤. القول بأن المرابحة بيعتان في بيعة غلط؛ لأن صورة بيعتين في بيعة أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، ونسيئة بعشرين، ولا يفارقه على أحد البيعين، فإذا فارقه على أحدهما فلا بأس إذا كان العقد على واحد منهما (Abū ʿIsā, 1998). وبناء على هذا؛ فإن بيع المرابحة للآمر بالشراء الذي يطبِّقه المصرف الإسلامي بعيد كل البعد عن هذا المفهوم؛ لأنه بيع حقيقي لا صوري، وبعبارة أخرى فما يقوم به المصرف الإسلامي مواعدة على بيع حقيقي لسلعة مطلوبة بالفعل، فلا وجه لإدخالها في بيعتين في بيعة؛ لأنها بيعة واحدة (al-Qaraḍāwī, 2002).

القول الثاني: الجواز: ذهب فريق من الفقهاء المعاصرين إلى جواز بيع المرابحة للآمر بالشراء، وهؤلاء على فريقين:

الفريق الأول: ذهب فريق من الفقهاء المعاصرين مثل بن باز (Ibn Bāz, 1999) ومحمد سليمان الأشقر (al-Ashqar, 1995)، ورفيق يونس المصري (al-Miṣrī, 1995)، وبكر بن عبد الله أبو زيد (Abū Zayd, 1996)، إلى جواز بيع المرابحة للآمر بالشراء بشرط عدم الالتزام بوعد الشراء، وترك الخيار له في إمضاء الشراء أو تركه. واعتمد هؤلاء على القول بأن الوعد ملزم ديانة وغير ملزم قضاء؛ لأن الوعد عقد من عقود التبرعات، وعقود التبرعات لا يلزم الشخص بها، فهو مثل الهبة، وهي لا تقتضي اللزوم عند الجمهور (al-Miṣrī, 2003).

الفريق الثاني: ذهب فريق آخر من الفقهاء المعاصرين إلى جواز بيع المرابحة للآمر بالشراء، وجواز إلزام العميل بشراء ما وعد بشرائه من المصرف، منهم يوسف القرضاوي (al-Qaraḍāwī, 2002)، وسامي حمود (Ḥammūd, 1982)، وبدر المتولي عبد الباسط (al-Qaraḍāwī, 2002)، وعلي محي الدين القره داغي (al-Qurrah Dāghī, n.d.)، وعلي أحمد السالوس (al-Sālūs, n.d.)، وعبد الستار أبو غدة (Abū Ghuddah, 1993)، وفاضل الدبو (al-Dabū, n.d.)، ومعظم المستشارين الشرعين للمصارف الإسلامية في البلاد الإسلامية وغيرها، وكان هذا القول رأي الأكثرية في مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م (al-Muʾtamar al-Maṣrafī al-Islāmī, 1979).

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة، تقوم على أنّ الالتزام بالوعد في المعاملة مقبول شرعًا، ويكون ملزمًا قضاءً وديانةً، وأفادوا أن:

١. القول بأن المصرف يقوم ببيع ما ليس عنده غير مقبول؛ لأنّ البنك الإسلامي يبيع البضاعة –حسب معاملة للآمر بالشراء– بعد شرائها وتملكها؛ ومن ثم يصبح المصرف مالكا لتلك البضاعة، ثم يبيعها للعميل وفقًا لعقد جائز، وهذا العقد هو عقد المرابحة (ʿAbdullāh, 2002).

٢. الوعد الملزم لا يجعل المرابحة شكلًا من أشكال الربا المحرم، وإنما يُقدِّم بديلًا عنه قائمًا على حقيقة البيع وما يتضمنه من تملك وضمان واتفاق على تحديد الثمن وأجله (Abū Ghuddah, 1993).

ويرى الباحثون ترجيح القول الثاني، وهو جواز بيع المرابحة للآمر بالشراء مع الإلزام بالوعد؛ لعدة أسباب واعتبارات مقاصدية، مفادها:

١. الحاجة ماسة إلى هذا الصنف من البيوع، وهذه الحاجة تتعلق بمقصد حفظ المال مِن حيث نمائه.
٢. الأخذ بالإلزام بالوعد هو لحفظ التعامل بين الناس، ولاستقرار المعاملات المصرفية، وتقليل الخلافات والشقاق، والأخذ بهذا هو الأيسر، وهو بعد مقاصدي مهم في التعامل، على أن القول بلزوم الوفاء بالوعد أمر مقبول شرعًا.
٣. اعتمد على هذا الرأي كثير من الفقهاء المعاصرين، وأوصت به مؤتمرات المصارف الإسلامية (Muʾtamar al-Maṣrafī al-Islāmī, 1979-)، وأخذ به مجمع الفقه الإسلامي (Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, 1988-)، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI, 2004).

ثالثًا: مقاصد منتج المرابحة:

تحاول نافذة النور الإسلامية تطبيق معيار المرابحة من معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي)، ويرتكز هذا المعيار على المقاصد التالية (Yūnus, n.d.):

١. مراعاة موضوع السلع والتي تُعتَبر جوهر الاقتصاد والإنتاج وحركة المال بصورة صحيحة؛ حيث إن المرابحة تكون على الأعيان وليس على المنافع، وهو الأصل فيها، وإن كان قد استجد عقد المرابحة على الأعيان، كشراء مقاعد الطائرات، ومقاعد الدراسة في الجامعات وما إلى ذلك، ولكن يبقي أن غالبية التعامل في المرابحة على أعيان حقيقية متنوعة.
٢. نشر العمل مع المؤسسات المالية الإسلامية، وهو سبب رئيس لإعداد المعايير؛ حيث إن العمل وفق المعايير الشرعية حاجة للمجتمع، وإنقاذ له، وتحقيق للشفافية وللانضباط.
٣. التشدد في أمر الديون، ومنع الربا وغيره من المحرمات، عبر سد طرق الحيل المفضية إلى ذلك.
٤. حفظ المال من خلال رعاية أحكام الضمانات وتوثيق المطالبات.
٥. أغفل المعيار مقصد التشجيع على الإنتاج، وترك الباب مفتوحًا للدائنين، ولم يقدم التوصية إلى المؤسسات بمراعاة تعظيم العمليات المالية الإنتاجية.

المطلب الثالث: تطبيق عقد المرابحة في نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلان التقليدي

عند دراسة ما تقوم به نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلان التقليدي في الخدمات المصرفية؛ يتضح أنّ تطبيق عقد المرابحة يتم من خلال منتج المرابحة للآمر بالشراء، أو كما يطلق عليها المرابحة المركبة. ويُعتبر منتج المرابحة للآمر بالشراء مِن أهم خدمات الاستثمار التي تمارسها نافذة النور الإسلامية؛ حيث بلغت حصته ٨٥٪ من إجمالي التمويل في الاستثمارات، و٤٠٪ من إجمال أموال النافذة (Imām, 2021).

ويطبَّق نوعان مِن المرابحة للآمر بالشراء في نافذة النور الإسلامية، هما: المرابحة الداخلية، وذلك حين تشتري النافذة السلعة من داخل البلد وتبيعها للعميل. والمرابحة الخارجية، حين تستورد النافذة السلعة من الخارج، وتبيعها للعميل في الداخل.

المراحل التي تقوم بها النافذة في بيع المرابحة للآمر بالشراء:

يتم بيع المرابحة للآمر بالشراء في نافذة النور الإسلامية حسب الخطوات التالية (Muẓaffar, 2021):

أولًا: تقديم العميل (الآمر بالشراء) الطلب إلى النافذة، محدِّدًا فيه البضاعة التي يرغب فيها، مع فاتورة مبدئية تتضمن ثمن البضاعة المراد شراؤها في وقت معين، على أساس بيع المرابحة للآمر بالشراء.

ثانيًا: طلب النافذة عرض سعر مِن البائع.

ثالثًا: قيام النافذة بدراسة عرض السعر وطلب الشراء، ثم تقوم بالبحث عن بيانات وأحوال العميل مِن حيث أهليته

ومستواه الاقتصادي، وبعد التأكد من الأمر، فإذا تمت الموافقة على الاستمرار في المعاملة تقوم النافذة بما ينبغي من العمليات اللازمة، ثم يتم تعاقد النافذة مع العميل، وتحديد ثمن المبيع في العقد، وتحديد هامش الربح –أي: نسبة المرابحة–.

رابعًا: توقيع العميل إبرام الوعد بالشراء أو اتفاقية تفاهم تتضمن وعدًا بشراء البضاعة المطلوبة مِن النافذة بعد تَمَلُّكِ النافذة لها، ثم تطلب توقيع كفيلين مِن قِبَل العميل، وتشترط كونهما من موظفي الحكومة ضمانًا للعقد.

خامسًا: القيام بتعيين نفس العميل كوكيل على أساس عقد الوكالة، حيث يصبح العميل وكيلًا للنافذة في شراء تلك البضاعة نيابة عن النافذة.

سادسًا: قيام العميل بشراء البضاعة المطلوبة نيابة عن النافذة كوكيل، ويوقع عقد شراء بينه وبين البائع، وتكون البضاعة في ملكية النافذة.

سابعًا: القيام ببيع البضاعة للعميل (للآمر بالشراء)، وبعد استلامه للبضاعة وتأكده من موافقتها للمواصفات المطلوبة يتم توقيع عقد بيع المرابحة للآمر بالشراء.

ولتوضيح ما ذكر من الخطوات التي تقوم بها نافذة النور خلال تطبيق بيع المرابحة للآمر بالشراء على نحو تطبيقي، يحسن إيراد الواقعة التي حدثت بتاريخ ٢٠١٩/٠١/٢٠م، وهي على النحو الآتي:

يريد محمد رزين شراء معدات لبناء منزله بقيمة ١،٠٠٠،٠٠٠ روبية؛ لذلك قدَّم طلبه لنافذة النور الإسلامية بمنطقة بيرولا الواقعة غرب سريلانكا، مع فاتورة مبدئية تتضمن ثمن البضاعة المراد شراؤها –في وقت معين لشرائها– على أساس بيع المرابحة للآمر بالشراء، ثم طلبت النافذة من محمد رزين عرض سعر من البائع الذي سيشتري منه معدات البناء، ثم قامت النافذة بدراسة عرض السعر وطلب الشراء، وبعدها قامت بالبحث عن بيانات وأحوال محمد رزين من حيث الأهلية ومستواه الاقتصادي، وعلى إثر التأكد من الأمر تمت الموافقة على الاستمرار في المعاملة. ثم وقَّعَ العميل إبرام الوعد بشراء السلعة المطلوبة مِن النافذة بعد تملكها لها، وتم التوقيع من الكفيلين من موظفي الحكومة ضمانًا للعقد، بعدها قامت النافذة بتعيين نفس العميل محمد رزين كوكيل على أساس عقد الوكالة، حيث يصبح العميل وكيلًا للنافذة لشراء تلك السلعة نيابة عنها، ثم اشترى العميل السلعة المطلوبة نيابة عن النافذة كوكيل، ووقَّع عقد شراء بين العميل كوكيل للنافذة وبين البائع لتدخل السلعة في ملكية النافذة. ثم قامت النافذة بما ينبغي من العمليات اللازمة، فحددَّت ثمن المبيع في العقد وهو ١،٠٠٠،٠٠٠ روبية، وحدَّدت هامش نسبة الربح ١١٪ سنويًا،[١٥] ما مقداره ١١٠٠٠٠ روبية. على إثر هذا تبيع النافذة السلعة للعميل (للآمر بالشراء)، وبعد استلامه للسلعة وتأكده من موافقتها للمواصفات المطلوبة يتم توقيع عقد بيع المرابحة للآمر بالشراء. والخلاصة أن العميل محمد رزين اشترى معدات البناء من النافذة بسعر ١١٠٠٠٠٠ روبية بالتقسيط، ومقدار القسط الشهري ١،١٠٠،٠٠٠ ÷ ١٢ = ٩١،٦٦٦،٦٧ (Naṣram, 2021).

مما سبق يتضح أن عقد المرابحة يطبق في نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلان التقليدي بصورة بيع المرابحة للآمر بالشراء، وهي المرابحة المركبة التي تتكون من ثلاثة أطراف، هي: العميل والمصرف والبائع، وهذا البيع عقد مشروع كما سبق بيانه. ولكن هناك بعض الملاحظات التي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. تعيين نفس العميل كوكيل لشراء السلعة نيابة عن النافذة: فما تقوم به نافذة النور الإسلامية في بيع المرابحة للآمر بالشراء في هذه الجزئية استثنائي ومخالفة لما تقوم به المصارف الإسلامية الأخرى، التي يقوم فيها المصرف بشراء السلعة بنفسه أو بواسطة مندوبه نيابة عنه، على النحو الذي أجازه الفقهاء المعاصرون، كيوسف القرضاوي (al-Qaraḍāwī, 2002)، والدكتور سامي حمود (Ḥammūd, 1982)، وبدر المتولي عبد الباسط (al-Qaraḍāwī, 2002)، وعلي محيي الدين القره داغي (al-Qurrah Dāghī, n.d.)، وعلي أحمد السالوس (al-Sālūs, n.d.)، عبد الستار أبو غدة (Abū Ghuddah, 1993)، وفاضل الدبو، وفضلًا عن ذلك فقد ورد في "المعايير

الشـرعية لهيئة المحاسـبة والمراجعة للمؤسـسـات المالية الإسـلامية (AAOIFI) " في بند ٣/١/٣ بصـراحة: "الأصل أن تشتري المؤسسة السلعة بنفسها مباشرة من البائع، ويجوز لها ذلك عن طريق وكيل غير الآمر بالشراء، ولا تلجأ لتوكيل العميل (الآمر بالشـراء) إلا عند الحاجة الملحة" (هيئة المحاسـبة والمراجعة للمؤسـسـات المالية الإسـلامية، ٢٠٠٤). وقد أجاز المعيار توكيل العميل (الآمر بالشراء) في الحالات الاستثنائية عند الحاجة الملحة، ولكن النافذة تقوم بتوكيل العميل (الآمر بالشراء) في جميع بيوع المرابحة، وكأن توكيله هو الأصـل، وهذه ظاهرة غير مقبولة ولا تتوافق مع ما ورد من المعايير الشـرعية التي تلتزم هيئة الرقابة الشرعية في نافذة النور الإسلامية بما ورد فيها. ويقترح الباحثون على هيئة الرقابة الشرعية القيام بدراسة ما ورد في "المعايير الشرعية"؛ للوصول إلى الحلول المناسبة في ضوء مقاصد الشريعة الخاصة بالأموال، مثل الوضوح والشفافية والثبات في التصرفات المالية، وفي ضوء فقه الأقليات؛ دفعًا للشكوك والشبهات عن المسلمين.

٢. اعتماد النافذة على بيع المرابحة للآمر بالشراء بشكل كبير في اسـتثماراتها ومنتجاتها بالمقارنة مع المنتجات الأخرى التي تعمل بها النافذة مثل المضـاربة والإجارة والوكالة؛ حيث يترتب على هذا حصـر نطاق الخدمات المصـرفية الإسـلامية في النافذة في منتج واحد فقط وعدم التركيز على المنتجات الأخرى، ثم إن قِلَّة الاهتمام بالمضـاربة والإجارة والوكالة قد يؤدي بعدد كبير من العملاء الراغبين في هذه المنتجات إلى الرجوع إلى البنوك التقليدية الربوية لسد حوائجهم.

ويقترح الباحثون على النافذة توسـيع اسـتثماراتها ومنتجاتها لتشـمل العقود الأخرى؛ بهدف جذب العملاء المحتاجين لها خاصـة في ظروف البلد ذي الأعراق والأديان المتعددة، هذا بالإضـافة إلى أن النافذة لا بُد لها من الاهتمام بالتعريف بالبيوع الجديدة، كالمشاركة والسلم والاستصناع، ومثل هذه المحاولات تسـاعد على تنمية وظائف النافذة وخدماتها ومنتجاتها بصـورة تشـاركية وعادلة من طرفي العقد (النافذة والعميل)؛ لأن المرابحة تتحقق فيها مصـالح المصـارف أكثر من العميل، وذلك من حيث تجنب المخاطر مقارنة بالمنتجات الأخرى.

٣. ما دامت تلتزم هيئة الرقابة الشـرعية في نافذة النور الإسـلامية بما ورد في "المعايير الشـرعية" التي تَصـدُر عن هيئة المحاسـبة والمراجعة للمؤسـسـات المالية الإسـلامية (AAOIFI)؛ فلا بـد من الالتزام بالبنـد رقم ٣/١/٣ بخصوص شراء المؤسسة السلعة والتوكيل فيها، حيث ينص البند على أنّ "الأصل أن تشتري المؤسسة السلعة بنفسها مباشـرة من البائع، ويجوز لها ذلك عن طريق وكيل غير الآمر بالشراء، ولا تلجأ لتوكيل العميل (الآمر بالشراء) إلا عند الحاجة الملحة" (AAOIFI, 2004)، كما صـرَّح البند أنّ الأصل شراء المؤسسة السلعة بنفسها مباشرة من البائع، كما أنها تُجيز عن طريق الوكيل غير الآمر بالشـراء. لكنها ترخص في الحالات الاستثنائية توكيل العميل نفسه وكيلًا لشراء السلعة عند الحاجة المِلحَّة. تظهر المشكلة هنا بأن النافذة تقوم بجميع المرابحات من خلال توكيل نفس العميل كوكيل لشراء السلعة، وهذه ظاهرة غير مقبولة ولا تتوافق مع ما ورد في المعايير الشـرعية. وبناء على هذا يوصى الباحثون هيئة الرقابة الشرعية لنافذة النور الإسلامية بتطبيق ما هو الأصل بالنسبة لصورة المرابحة للآمر بالشراء؛ لما ورد بالبند في المعايير الشرعية.

الخاتمة

في ختام هذا البحث الذي تناول دراسة منتج المرابحة المطبق في نافذة النور الإسلامية التابعة لبنك سيلاني التقليدي بسريلانكا، ومدى كفايته لتلبية احتياجات الأقلية المسلمة في ضوء مقاصد الشريعة، يمكننا القول بأن التمويل الإسلامي، ورغم الانتشار المتزايد لمنتجاته، يواجه العديد مِن التحديات المتعلقة بتكييفه مع واقع المجتمعات غير الإسلامية، وخاصة تلك ذات الأقليات المسـلمة. وقد أظهرت الدراسـة أنّ منتج المرابحة في نافذة النور الإسـلامية يسـاهم بشـكل كبير في تلبية احتياجات الأقلية المسلمة، لكنه ما زال يفتقر إلى الكفاءة الكاملة بسبب اعتماده

الكبير على هذا النوع مِن التمويل دون تنويع كافٍ للمنتجات الأخرى مثل المضاربة والإجارة. كما أن هناك ملاحظات شرعية حول بعض الإجراءات المتَّبَعَة في منتج المرابحة، مثل تعيين العميل كوكيل دائم، وهو أمر يتعارض مع بعض المعايير الشرعية.

التوصيات

١. الالتزام بالمعايير الشرعية :ضرورة التقيّد التام بمعايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامي (AAOIFI)، خاصة فيما يتعلق بتوكيل العميل في عقود المرابحة، بحيث يتم ذلك فقط عند الحاجة الملحة.

٢. تعزيز الكوادر الشرعية والإدارية: يُنصح بتطوير مهارات فريق العمل، وتوفير تدريب متخصص للموظفين على تطبيق مقاصد الشريعة في العمليات المصرفية، بما يضمن التزام النافذة بأعلى المعايير الشرعية والمهنية.

٣. زيادة الوعي بالمصرفية الإسلامية: إطلاق حملات توعوية لتعريف المجتمع المحلي، مسلمين وغير مسلمين، بمزايا المصرفية الإسلامية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

٤. التعاون مع النوافذ الإسلامية الأخرى: الاستفادة من تجارب النوافذ الإسلامية في دول أخرى، وخاصة في الدول ذات الأقليات المسلمة، لتطوير نموذج متكامل يناسب الواقع السريلانكي.

٥. تعزيز الرقابة الشرعية: توسيع دور هيئة الرقابة الشرعية لمراجعة كل العمليات وضمان توافقها مع مقاصد الشريعة، مما يعزز ثقة العملاء في المنتجات المقدمة.

المراجع

Al-Bukhārī, M. ibn I. (1420 AH). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (4th ed., Vol. 2). Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Al-Dakhīl, A. K. Ḥ. (n.d.). Al-Nawāfidh al-Islāmiyyah fī al-Maṣārif al-Ḥukūmiyyah al-ʿIrāqiyyah. Dirāsāt Iqtiṣādiyyah Islāmiyyah, 19(2).

Al-Ḥalwānī, B. (2001). Al-Muʿāmalāt al-Islāmiyyah fī al-Bunūk al-Gharbiyyah: Qanāʿah bi al-Manhaj al-Islāmī am Wasīlah li Jadhb Amwāl al-Muslimīn. Majallat Iqtiṣād al-Islāmī, 21, 241.

Al-Ḥaytī, ʿA. al-R. (2002). Al-Maṣārif al-Islāmiyyah bayn al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq. Dār Usāmah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Kāsānī, ʿA. al-D. A. B. (1418 AH). Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ (1st ed., Vol. 8). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Marāṭān, S. ibn S. (1419 AH). Al-Furūʿ al-Islāmiyyah fī al-Maṣārif al-Taqlīdiyyah: Tajribat al-Bank al-Ahlī al-Tijārī. Majallat Dirāsāt Islāmiyyah Iqtiṣādiyyah, 10.

Al-Marāṭān, S. ibn S. (n.d.). Taqwīm al-Muʾassasāt al-Taṭbīqiyyah li al-Iqtiṣād al-Islāmī: Al-Nawāfidh al-Islāmiyyah li al-Maṣārif al-Taqlīdiyyah. Paper presented at the Third International Conference on Islamic Economics, Umm al-Qurā University. Retrieved from http://www.iefpedia.com/arab/?p=1746

Al-Māwardī, ʿA. ibn M. (1994). Al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī (ʿA. Muʿawwaḍ & ʿĀ. ʿAbd al-Mawjūd, Eds.; 1st ed., Vol. 8). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Nāṣir, L. (2010). Al-Nawāfidh al-Islāmiyyah am Al-Maṣārif al-Islāmiyyah. Al-Sharq al-Awsaṭ, 11557. Retrieved from https://archive.aawsat.com/details.asp?section=58&article=578848&issueno=11557#.XwRmaigzY2w

Al-Nawawī, Y. ibn S. (1997). Al-Majmūʿah Sharḥ al-Muhadhdhab (Vol. 9). Dār al-Fikr.

Al-Rāzī, A. ibn F. ibn Z. al-Q. (1971). Muʿjam Maqāyīs al-Lughah. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Rāzī, M. ibn A. B. ibn ʿA. al-Q. (1989). Mukhtaṣar al-Ṣiḥāḥ. Maktabat Lubnān.

Al-Sarakhsī, M. ibn A. (2000). Al-Mabsūṭ (K. al-Mays, Ed.; Vol. 1). Dār al-Fikr.

Al-Sharīf, F. (n.d.). Al-Furūʿ al-Islāmiyyah al-Tābiʿah li al-Maṣārif al-Ribawiyyah: Dirāsah fī Ḍawʾ al-Iqtiṣād al-Islāmī. Paper presented at the Third International Conference on Islamic Economics, Umm al-Qurā University. Retrieved from http://www.iefpedia.com/arab/?p=450

Al-Suyūṭī, J. al-D. ʿA. al-R. (1959). Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir fī Qawāʿid wa Furūʿ Fiqh al-Shāfiʿiyyah. Shirkat Maktabah wa Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhū.

Al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪ. ibn S. (1998). Sunan al-Tirmidhī (B. ʿAwwād, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Zabīdī, M. ibn M. ibn ʿA. al-R. al-Ḥ. (n.d.). Tāj al-ʿUrūs min Jawāhir al-Qāmūs (Vol. 9, pp. 486-487). Dār al-Hidāyah.

Al-Zaylaʿī, ʿU. ibn ʿA. (1313 AH). Tabyīn al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq (Vol. 4). Al-Maṭbaʿah al-Kubrā al-Amīriyyah.

Fatāwā wa Tawṣiyyāt Nadwat al-Barakah al-ʿIshrīn li al-Iqtiṣād al-Islāmī. (2001). Ḥawliyyat al-Barakah (3rd ed.). Majmūʿat Dallah al-Barakah.

General Authority for Islamic Affairs and Endowments. (2008). Fatwa No. 1304: Ruling on dealing with Islamic windows in usury-based banks. United Arab Emirates. Retrieved August 21, 2008, from http://www.awqaf.ae/fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=1304

Ḥammūd, S. Ḥ. A. (1982). Taṭwīr al-Aʿmāl al-Maṣrafiyyah bi mā yattafiq wa al-Sharīʿah al-Islāmiyyah [Doctoral dissertation] (2nd ed.). Maṭbaʿat al-Sharq wa Maktabatuhā.

Ibn Manẓūr, M. (n.d.). Lisān al-ʿArab (1st ed., Vol. 3). Dār Ṣādir.

Ibn Nujaym, Z. al-D. ibn I. ibn M. (1968). Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir ʿalā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nuʿmān (ʿA. al-ʿA. al-Wakīl, Ed.). Muʾassasat al-Ḥalabī wa Shurakāʾuhu li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn Taymiyyah, T. al-D. A. ibn ʿA. al-Ḥ. (2005). [Work title not provided] (3rd ed., Vol. 5). Dār al-Wafāʾ li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Islamic Banking and Finance Committee, National Commercial Bank of Saudi Arabia. (2006). Ruling on dealing with the management and branches of Islamic banking services at the National Commercial Bank. Retrieved January 27, 2006, from http://www.alrassxp.com/forum/t35174.htm/

Kharīs, N. S. (2014). Al-Nawāfidh al-Islāmiyyah bi al-Bunūk al-Ribawiyyah min Manẓūr Islāmī. Majallat al-Zarqāʾ li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 14(2).

Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah. (n.d.). Al-Muʿjam al-Wasīṭ (4th ed., Vol. 1). Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.

Muṣṭafā, M. I. M. (2006). Taqyīm Ẓāhirat Taḥwīl al-Bunūk al-Taqlīdiyyah li al-Maṣrafiyyah al-Islāmiyyah [Master's thesis, American Open University]. Maktabat al-Qāhirah.

Nāṣir, A.-G. (1422 AH). Al-Ḍawābiṭ al-Sharʿiyyah. Majallat al-Iqtiṣād al-Islāmī, 245.

Qatar Shares Network Forums. (n.d.). Retrieved from http://www.qatarshares.com/vb/showthread.php?6109-%C7%E1%DD%D1%E6%DA-%C7%E1%C5%D3%E1%C7%E3%ED%C9-%DD%ED-%C7%E1%C8%E4%E6%DF-%C7%E1%CA%CC%C7%D1%ED%C9-%82%82-%CD%C7%CC%C9-%C3%E3-%CA%CD%C7%ED%E1%BF

Shaḥātah, Ḥ. Ḥ. (2001). Al-Ḍawābiṭ al-Sharʿiyyah li Furūʿ al-Muʿāmalāt al-Islāmiyyah bi al-Bunūk al-Taqlīdiyyah. Majallat Iqtiṣād al-Islāmī, 240.

Wajdī, M. F. (n.d.). Dāʾirat Maʿārif al-Qarn al-ʿIshrīn (Vol. 10). Dār al-Fikr.

Zaʿtarī, ʿA. al-D. M. (200). Al-Khadamāt al-Maṣrafiyyah wa Mawqif al-Sharīʿah al-Islāmiyyah. Dār al-Kalim al-Ṭayyib.

الحواشي

(١) تقع جزيرة سريلانكا في جنوب شرقي آسيا وفي الجزء الجنوبي الشرقي من الهند، استقلت من الاستعمار الإنجليزي في عام (١٩٤٨م)، وتبلغ مساحتها (٦٥٦١٠ كم٢). ويبلغ عدد سكانها (٢١,٥ مليون نسمة). وتوجد بها عدة أعراق وأديان أغلبها من البوذية بنسبة (٧٠,٢٪)، وثانيها الهندوسية بنسبة (١٢٪)، وثالثها الإسلام بنسبة (٩,٧٪)، ورابعها النصرانية بنسبة (٤٪). وقد كانت تسمى "سيلان"، وحاليا "سريلانكا"، وهي مشهورة بإنتاج الشاي والتوابل، ويرجع تاريخ دخول الإسلام إلى جزيرة سريلانكا ووجود المسلمين فيها إلى القرن السابع الميلادي، ظهور الإسلام في الجزيرة العربية وانتشاره في بقاع الأرض، حيث وجدت مستوطنات عربية على سواحل بحر سريلانكا وكان العرب من أوائل الأمم التي كانت لها علاقات تجارية وثيقة مع سريلانكا قبل دخول الإسلام، وهناك أدلة ثابتة أن لمسلمي سريلانكا أصولًا عربية خاصة من اليمن والمغرب، وكان المسلمون يشعرون بالحرية الدينية والحقوق الأخرى تحت رعاية ملوك "سيلان" القدماء، لكن هذه الحالة لم تدم على هذا النحو، حيث بدأ مسلمو سريلانكا يواجهون العديد من المشاكل بعد احتلال البرتغال، وهولندا، وبريطانيا) محمد بن ناصر العبودي، ١٩٨٣م ، أحمد بن يحي بن جابر البلاذوري، ١٩٣٥م، محمد علي محمد شكري، ١٤٢٨هـ).

(2) https://www.amanabank.lk/about-us
(3) https://www.amanabank.lk/about-us
(4) https://www.amanabank.lk/about-us
(5) Sri Lanka Islamic banking directory: https://azharseylan.wordpress.com/2013/02/27/sri-lanka-islamic-banking-directory/
(6) https://www.plc.lk/products/islamic-finance/islamic-facilities/
(7) https://www.lolcfinance.com/alternate-financial-services/
(8) https://www.hnb.net/corporate-banking/islamic-banking
(9) https: //www.boc.lk/index.php?route=information/information&information_id=4
(10) https: //www.boc.lk/index.php?route=information/information&information_id=4
(11) https://boc.lk/index.php?route=product/category&path=87_354_355&desc=1

(١٢) بيع التولية: وهو البيع برأس المال سواء، وتملك بمثل الثمن الأول من غير زيادة ولا نقصان. ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٥، ص٢١.

(١٣) بيع الوضيعة: وهو البيع بأنقص من رأس المال. ينظر: السرخسي، المبسوط، ج١١، ص١٧٣. وينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، ج٢، ص٦٧.

(١٤) العلة: هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أضاف الشارع إليه الحكم، وناطه به، ونصبه علامة عليه، ويلزم من وجوده وجود الحكم ومن عدمه عدم الحكم لذاته.

(١٥) أن النافذة تحصل على ١١٪ لكل بيع مرابحة للآمر بالشراء ربحًا، وهذه النسبة المحددة يتم إقرارها من البنك المركزي السريلانكي، وذلك أن البنك المركزي يقرر النسبة المعينة وفق مستوى الاقتصاد الوطني في كل سنة، وبناء على ذلك قد تختلف نسبة الربح حسب الأوضاع الاقتصادية وقرارات البنك المركزي.

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 23-41

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

فقه تحريم وإباحة مشروب القهوة وظاهرتها الاجتماعية

The Jurisprudence of the Prohibition and Permission of Coffee and its Social Phenomenon

طارق محمد المرسي حسين[i]، محمد عبد المجيد قرا آسلان[ii]

ملخص البحث

شَهدت السَّنوات الأخيرة عددًا كبيرًا من الدِّراسات حول تاريخ انتشار القهوة واستهلاك اَلْبُنِّ، في مقابل عدد أقل مِن الدراسات التي تتعرض لها بوصفها ظاهرة اجتماعية مكتملة الأركان. في بداية القرن ١٦ دخلت القهوة أروقة الفقهاء، وكثر حولها الجدل مِن حيث الحلّ والتحريم، ورغم ذلك لا يوجد إلا عدد قليل مِن الدراسات الحديثة حول كيفية تعامل الفقهاء مع هذا المشروب المُستَحدَث والظاهرة الاجتماعية التي نشأت عنه في تلك الفترة المبكرة. تَعتمد الورقة المنهج الاستقرائي في تتبع التاريخ المبكر لانتشار القهوة من اليمن إلى مناطق في العالم الإسلامي المحيطة، لتقوم بتفكيك عناصرها اعتمادًا على المنهج التحليلي لفهم طبيعة تحولها مِن مجرد مشروب خاص لبعض الفِرَق الصوفية –شاع في بداية الأمر أنه مسكر– إلى مشروب نخبوي، ثم إلى مشروب اجتماعي انتشر بيْن كل فئات المجتمع، وتحوله في الأخير إلى ظاهرة اجتماعية. كما تراعي الورقة المنهج التاريخي في تتبع محاولات منع القهوة أو إغلاق أماكنها منذ بداية القرن ١٦ وما بعد ذلك في مكة والقاهرة وبقية العالم الإسلامي، وبدايات تعامل الفقهاء مع القهوة كمشروب وكظاهرة اجتماعية حتى نهاية القرن الثامن عشر. وتواصل الورقة مقارنة الأسباب الفقهية التي استخدمها الفقهاء في تقرير الحكم الشرعي لها، وكذلك الظواهر الاجتماعية المرتبطة بها خلال ثلاثة قرون. وتوصلت الورقة لمدى مرونة وتنوع أدوات التشريع المستخدمة مِن قِبل العلماء بما فيها المنهج التجريبي وما يطلق عليه البعض "فقه المجتمع" في الوقت الحاضر، وعلاقة ذلك بالمكان والزمان الذي حدثت فيه. وتستنتج الدراسة أن تَحول مشروب القهوة إلى ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب باختلاف الزمان والمكان والعادات استغرق أكثر مِن قرنين مِن الزمان. وخلال هذه الفترة صدرت العديد مِن الفتاوى سواء بالتحريم أو الإباحة، وتعددت أسباب المنع والتحريم الفقهية من مُحرم لذاتِه أو لِغيره، أو من باب سد الذرائع. وتنفي الورقة أيضًا أي علاقة لمعنى كلمة قهوة القديم "الخمر" في تسمية المشروب الجديد المصنوع من اَلْبُنِّ، وبأسباب التحريم.

الكلمات المفتاحية: فقه التحريم والإباحة، القهوة، المقاهي، الظاهرة الاجتماعية، فقه المجتمع.

Abstract

The history of coffee consumption and the spread of coffee beans were the target of many studies. However, few of them addressed the phenomenon as an integrated social phenomenon. At the beginning of the sixteenth century, coffee entered the corridors of jurists and was the subject of great controversy regarding prohibition and permissibility. Nonetheless, there are only a few studies on how jurists dealt with this new beverage and the social phenomenon that arose from it. This paper employs the inductive method in tracing the early history of coffee to analyse its elements. Furthermore, it uses the analytical method to understand how it transformed from a special drink of certain Sufi sects, initially popularized as an intoxicant, to an elite drink and then a social drink that spread among all segments of society before becoming a social phenomenon. The paper also takes into account the historical approach in tracing attempts to ban coffee or close its establishments from the beginning of the 16th century onwards in Makkah, Cairo, and the rest of the Islamic world, and the beginnings of jurists' engagement with coffee as a beverage and a social phenomenon until the end of the 18th century. The paper continues by comparing the jurisprudential reasons used by jurists in determining its legal ruling, as well as the social phenomena associated with it over three centuries. The paper concludes with the flexibility and diversity of legislative tools used by scholars, including the experimental approach and what some call it as "community jurisprudence" in the present time, and the relationship of this to the place and time in which it occurred. The work concluded that coffee took more than two centuries to evolve into a multifaceted social phenomenon that varied in time, place, and customs. During this period, numerous fatwas were issued, prohibiting or permitting it. The jurisprudential causes for prohibition varied between prohibited in itself, for others, or as a blocking means (dharāʾiʿ-pretexts). The paper also denies that the old meaning of the word coffee, "wine," has anything to do with the naming of the new beverage made from coffee beans, nor does it have anything to do with the reasons of prohibition.

Keywords: *Jurisprudence of permissibility and prohibition, Coffee, Coffeehouses, Social Phenomenon, Community jurisprudence.*

[i] أستاذ مساعد، قسم التاريخ الإسلامي والفنون، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بارتن، تركيا: thussein@bartin.edu.tr
[ii] أستاذ مساعد، قسم التاريخ الإسلامي والفنون، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بارتن، تركيا: akaraaslan@bartin.edu.tr

Submission Date: 2 *April* 2025
Acceptance Date: 22 *April* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

المحتوى

المقدمة 24
المبحث الأول: تاريخ معرفة القهوة وانتشارها 26
المطلب الأول: اكتشاف اَلْبُنّ وَالْقَهْوَةِ المصنوعة منه 26
المطلب الثّاني: أصل التسمية وغواية الاسم وعلاقته بالتحريم 27
المبحث الثاني: انتشار القهوة من اليمن إلى خارجه 28
المطلب الأول: انتشار القهوة من اليمن إلى الحجاز ومصر في القرنين ٩-١٠هـ/ ١٥-١٦م 28
المطلب الثاني: أول محضر لمنع القهوة بمكة (٩١٧هـ/١٥١١) 29
المطلب الثالث: أسباب المنع والتحريم في المحضر الأول والتصدي لها 30
المطلب الرابع: المحاولات التالية لمنع وتحريم القهوة بمكة ثم القاهرة والتصدي لها 31
المبحث الثالث: انتشار القهوة في العالم الإسلامي وتحولاتها الاجتماعية 32
المطلب الأول: انتشار القهوة والمقاهي في إسطنبول 32
المطلب الثاني: انتشار القهوة والمقاهي في بلاد الشام 33
المبحث الرابع: تعدد أسباب الفتوي في القهوة والظاهرة الاجتماعية لها في إسطنبول والشام 34
المطلب الأول: تغيُّر أشكال الفتوى بالتحريم أو المنع بعد انتشار القهوة والمقاهي في إسطنبول وبلاد الشام 34
المطلب الثاني: تغيُّر أدوات الحكم بحِل القهوة بعد تفشيها وانتشار المقاهي في دول الخلافة العثمانية 36
المطلب الثالث: فيما استجد من أنواع القهوة بشرق أسيا 37
الخاتمة 38
المراجع 40

المقدمة

تشهد عشرات المخطوطات التي تنتقد أو تمدح مشروب القهوة دور العلماء والفقهاء في حياة المجتمع في كل المجالات، بما فيها بطبيعة الحال إظهار الخبيث من الطيب في المأكل والمشرب. ولا يتوقف دور الفقهاء عند ذلك، بل يتعداه إلى النظر في الظواهر الاجتماعية المستحدثة في حياة المسلمين، والتحقق مِن موافقتها للشريعة الإسلامية، فقه النوازل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قد يكون مِن الثابت اليوم أنّ اكتشاف البُنّ واستهلاكه قد بدآ بداية القرن الخامس عشر، على يد بعض أتباع الطُّرق الصوفية اليمنية القاطنة في أنحاء عدن والمخا، ثم انتقل منها إلى المدن الكبرى في الحجاز مثل مكة والمدينة، ثم إلى القاهرة عاصمة الدولة المملوكية المسيطرة على المنطقة في ذلك الوقت، وأيضاً إلى مُدن بلاد الشام كالقدس ودمشق وحلب، ومنها، في النصف الثاني من القرن السادس عشر، إلى عاصمة الخلافة العثمانية إسطنبول. ونجح العثمانيون في نقل القهوة إلى مدن أوربا الكبرى في القرن السابع عشر وأصبحت تُستَهلك بها، وبنهاية القرن، انتشرتْ في غالب المدن الأوربية.

وفيما يتعلق بموضوع القهوة كمشروب، وسلوكيات مرتبطة به يوجد العديد من المخطوطات التي ترجع إلى القرون الثلاثة الأولى التي تَلَتْ اكتشاف ومعرفة المشروب المسمى بالقهوة، المصنوع من القاط أولًا ثم مِن البُنّ. تَعرِض هذه المخطوطات بوضوح دور الفقه والفقهاء في تقرير الحكم الشرعي في الشراب المستحدث، وأيضًا السلوكيات التي ارتبطت به سريعًا.

نذكر منها على وجه الخصوص، "دَفْعُ اَلْقَهْوَةِ رِسَالَةً فِي حِلِّ اَلْقَهْوَةِ،" لابن عبد الغفار المالكي. "عُمْدَة اَلصَّفْوَةَ فِي حَلِّ اَلْقَهْوَةِ،" للجزيري. وأيضًا العيدروس في مخطوطه: "اصطفاء الصفوة لتصفية القهوة." وقد نَقَلَت الكتابات الأوربية منذ القرن السادس عشر الكثير عن تلك المصادر العربية. شَهدت السَّنوات الأخيرة عددًا من الدِّراسات حول القهوة، الكثير منها يتناول التاريخ الحديث لانتشار واستهلاك اَلْبُنّ، ولكنَّ الدراسات التي تتعرض لتاريخها المبكر، وبوصفها ظاهرة اجتماعية مكتملة الأركان ما زالت قليلة. فضلًا عن قلة الدراسات التي توثق دَوْر الفقه بالموضوع، والعديد مِن الدراسات القيِّمة ركَّزت على المقاهي بوصفها أحد الجوانب الاجتماعية للقهوة، دون الذهاب إلى الظاهرة الاجتماعية ككل، وعلاقة ذلك بالتشريعات الإسلامية التي كانت تحكم بشكل أو بآخر المجتمع؛ مما جعلنا نتصدى بدراسة جديدة تُظهِر هذه الجوانب.

والجديد في هذه الورقة أنها حتى وإن كانت تتناول فترة تاريخية قديمة نسبيًا، إلّا إنها تُظهر مدى ملائَمة الأدوات الفقهية

المستخدمة مِن قِبل الفقهاء في التعامل مع النوازل قديمًا وحديثًا، بل وتُظهِر بوضوح مدى تقدم الفقهاء ومسارعتهم لاستخدام التجريب بشكل منهجي قبل إصدار الأحكام. وتتيح الدراسة التعرُّف على جانب مثير من القهوة قد لا يكون معروفًا عند كثير مِن البلدان الإسلامية التي عرفت القهوة في الفترة الاستعمارية أو بعدها. بل إنّ الدراسة تقدم نموذجًا لكيفية تعامل الفقه مع مشكلات مستحدثة خاصة بالقهوة أيضًا؛ كَحِلّ أو حُرمة القهوة المصنعة مِن البُن المسترجع مِن فضلات الحيوانات مثل قهوة بُراز الزباد أو ما يسمى باللغة الإندونيسية كوبي لواك (Kopi luwak, civet coffee) أو قهوة العاج الأسود.

إشكالية البحث:

تتمثَّل مشكلة البحث في صعوبة القَبول بالأسباب التي سِيقتْ لتحريم ومنع القهوة بوصفها شرابًا مسكرًا أو ضارًا بالبدن في بداية الأمر، والإصرار عليها أحيانًا تجنباً لذِكر أسباب أُخرى قد تكون الأهم لتبرير المنع والتحريم. ثم ظهور أسبابٍ أُخرى للمنع والتحريم مرتبطة أكثر بالظاهرة الاجتماعية التي ارتبطت بانتشار عادة شرب القهوة بيْن قطاعات مِن المجتمع، مع عدم الإفصاح عن النقد الموجه للظاهرة الاجتماعية كَكُل. والمسألة الأساسية الثانية هي فهم وتفسير استمرار الجدل الفقهي حول منع وتحريم أو حِل القهوة لمدة طويلة تقترب مِن ثلاثة قرون، وارتباط الجدل حول القهوة بالزمان، والمكان، والعُرف، والعادة. وأخيرًا إظهار مدى مرونة الفقه، سواء بالإباحة أو المنع، في التعامل مع تحوُّل القهوة مِن مجرد مشروب إلى ظاهرة اجتماعية شَملَت كل مناطق العالم العربي وأجزاء كبيرة مِن دول الخلافة العثمانية خلال القرون الثلاثة الأولى التي تَلَت اكتشافها.

أسئلة البحث:

١. كيف بدأ تاريخ القهوة، وما علاقته بالصوفية وانتشاره في العالم الإسلامي؟
٢. هل توجد علاقة بيْن اسم مشروب البُن وبيْن معنى الاسم كمرادف للخمر، ودور ذلك في التحريم؟
٣. ما هي أسباب تغير المبررات التي سِيقت عند كل محاولة لتحريم القهوة؟
٤. هل كان للاختلافات المذهبية بيْن العلماء أثر في الحكم على الظاهرة سواء بالمنع أو الإباحة؟
٥. ما سبب طول مدة استمرار الجدل الفقهي حول القهوة لمدة طويلة تقترب من ثلاثة قرون؟
٦. ما مدى مرونة الفقه الإسلامي في التعامل مع الظواهر الاجتماعية المستجدة؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

١. التعريف بتاريخ القهوة، وعلاقته بالصوفية وانتشاره في العالم الإسلامي.
٢. بيان العلاقة بيْن اسم المشروب (القهوة)، ومعناه القديم كمرادف للخمر، وأثر ذلك إن وجد.
٣. أثر الزمان والمكان في تغير الفتوى تجاه القهوة.
٤. إظهار أثر الاختلافات المذهبية بيْن العلماء في الحكم على الظاهرة سواء بالحل أو الإباحة من عدمه.
٥. أثر التحول الذي طرأ على القهوة وتحولها إلى ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب، واستمرار الجدل حولها.
٦. مرونة التشريع واستخدام القياس الذي مَكَّنَ مِن نقل الكثير مِن الأحكام إلى الفروع المستجدة.

حدود البحث:

يركز البحث على دراسة مسألة القهوة في الفترة الممتدة بين بداية القرن ١٠هـ/١٦ م - ١٢هـ/١٨ م. والحدود المكانية للدراسة هي العالم العربي الإسلامي والدولة العثمانية.

منهج البحث:

المنهج الذي اعتمدت عليه الدراسة لمعالجة إشكالية البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي؛ مِن خلال تتبع وجمع حالات التحريم والإباحة للقهوة، كما سيوظَّف المنهج التاريخي في تتبع التطورات التي حصلت على القهوة، والظاهرة الاجتماعية، وكذلك أدوات التشريع المستخدمة سواء بالحِل أو التحريم خلال القرون الثلاثة الأولى.

الدراسات السابقة:

لا شك أنّ القهوة كانت مجالًا للدراسات القيمة التي قام بها العديد مِن الباحثين الآخرين، ولكن أغلبها حول تاريخ القهوة أو حتى المقاهي كأحد جوانب الظاهرة الاجتماعية، والقليل منها له علاقة مباشرة بموضوع الفقه، وفيما يلي بعض منها:

كتاب بعنوان: (All About Coffee) للمؤلف (William Ukers, 1922) وعلى الرغم مِن قِدَم المرجع فإنه مهم لتتبع انتشار القهوة في العديد مِن بلدان العالم.

وكتاب آخر بعنوان: (Coffee and Coffeehouses) للمؤلف (Hattox Ralph, 1985) وترجع أهمية الكتاب –فضلًا عن تقديم تاريخ القهوة– إلى أنه تعرض بشكل جيد لمحاولات تحريم القهوة، والفقهاء الذين تناولوا المسألة، وعلاقة ذلك بالشريعة، كما أنه تعرَّض للمقاهي من خلال منظور اجتماعي.

وكتاب: (Le Commerce du café) من تحرير (Michel Tuchscherer, 2001)، وترجع أهميته إلى أنه يتعلق بالقرون الثلاثة الأولى التي تلت اكتشاف القهوة.

وكتاب: من التاريخ الثقافي للقهوة والمقاهي للباحث محمد الأرناؤوط (2012)، ويتناول تاريخ القهوة في بلاد الشام ودولة الخلافة العثمانية ومحاولات منع القهوة وإغلاق المقاهي بشكل خاص.

وفصل في كتاب: (Cafés d'Orient revisités) للباحثة (Saraçgil, 1997) تتناول دخول القهوة إلى إسطنبول، والفتاوى المتعددة لمحاولة منعها، وإغلاق المقاهي في القرن السادس عشر والسابع عشر.

ومقال بعنوان: الحسبة في مكة المكرمة عصر سلاطين المماليك للباحث محمد سالم بكر باعامر (2014)، الذي تعرَّض لدور الحسبة في مكة ودور المحتسب في منع القهوة بالمدينة، وخاصة أنها كانت المحاولة الأولى على الإطلاق.

ومقال آخر بعنوان: القهوة ما بين التحريم والإباحة: الجدل الديني في أواخر العصر العثماني للباحثين حاتم محاميد وحاييم نسيم (2018)، وتناولا الجدل الدائر حول القهوة في العصر العثماني.

وهناك مقال حديث لشكري أوزان (2013) بعنوان: (Dînî Hükmün Belirlenmesinde Fakih-Hekim Dayanışması: Kahve Örneği) يتناول دور الفقيه والطبيب، وعلوم الفقه والعلم التجريبي من خلال إثبات وجود تعاون وتكامل بين الفقهاء والأطباء في تحديد الحكم الشرعي فيما يتعلق بالصحة بناء على ما دار مِن نقاشات في الماضي حول القهوة وكيفية التمييز بيْن الديني والطبي.

وهناك بحث جديد للباحث فهد صالح اللحيدان بعنوان: أحكام الأطعمة التي تُستخرج من فضلات الحيوانات: القهوة المستخرجة من روث أو رجيع الحيوان أنموذجًا، دراسة فقهية (2021). يتناول الحكم الشرعي للقهوة المصنوعة من البُن المستخلَص مِن فضلات حيوان الزباد الموجود في إندونيسيا، أو حيوان الفيل أو الزمبور الهندي بفيتنام، وتعد مِن نوازل الأطعمة والأشربة.

المبحث الأول: تاريخ معرفة القهوة وانتشارها

المطلب الأول: اكتشاف اَلْبُنّ وَالْقَهْوَةِ المصنوعة منه

تُحدِّد المصادر القديمة، وخاصة مخطوط ابن عبد الغفار المالكي المصري "دَفْعُ اَلْهُفْوَةِ رِسَالَةً فِي حِلّ اَلْقَهْوَةِ،" بداية معرفة اَلْقَهْوَة اَلْمَصْنُوعَةِ مِنْ اَلْبُنّ وانتشارها، كما تحدد أيضًا بداية الجدل حول تحريم القهوة ومنعها (Ibn ʿAbd al-Ghaffār, n. d.). لا يوجد بالمخطوط ما يدل على تاريخ كتابته، لكن تاريخ النسخ معروف وهو ١٥٨٨م، ولم يصلْنا المخطوط بالكامل.

ويعزو عبد القادر الجزيري في مخطوطه "عُمْدَة اَلصَّفْوَة فِي حِلِّ اَلْقَهْوَةِ،" الذي نقل عن المخطوط السابق، إظهار القهوة باليمن إلى ثلاث شخصيات مِن الصوفية الشاذلية وهم: محمد بن سعيد الذبحاني الذي كان يصنع القهوة مِن القات، ويؤكد الكاتب أنّ الذبحاني هو أول مَن عَمل القهوة مِن اَلْبُنِّ في عدن، ولكنه يشير أيضًا إلى أنه مِن المحتمل أن يكون الذي أدخلها إلى عدن شخص غيره، ولكنها نُسبَت إليه لكونه السبب في ظهورها وانتشارها. ويشير الكاتب أيضًا لشخص آخر قبل الذبحاني وهو الشيخ العارف بالله علي بن عمر الشاذلي (al-Jazīrī, 1996) ويتفق معه في ذلك مخطوط آخر وهو "تُحْفَة إِخْوَانِ اَلزَّمَنِ فِي حُكْم قَهْوَةِ اَلْيَمَنِ،" لمرتضى الحسيني الزبيدي (al-Zabīdī, 1758).

لكن السخاوي الذي تَرجم للشيخ علي بن عمر، لم يُشِرْ لأيّ دور له في إظهار القهوة (al- Sakhāwī, 2003, 1:631)، وكذلك لم يُشِرْ المؤرخ اليمني أبو العباس أحمد الشرجي (al-Sharjī, 1986, 233)، وأيضاً المؤرخ العباس بن علي الموسوي المصدر الأكثر إسهاباً في ترجمة علي بن عمر الشاذلي إلى أنّ له علاقة بالقهوة (al-Mūsawī, 1967, 2:251-261).

والشخص الثالث هو أبو بكر العيدروس، وجاء ذكره أيضًا في مخطوط بعنوان: "اصطفاء الصفوة لتصفية القهوة،" لأبي بكر بن عبد الله الشاذلي العيدروس وتاريخ النسخ (١٥٤٦/٩٥٣)، وجاء به ما نصه: "أما علمت أن منشئها، هو السيد الجليل، مربّي النفوس، الولي القطب، أبو بكر العيدروس الموجود في أول هذا القرن بلا ريب" (Aydarus, 1070H).

تشير بعض الكتابات الأوربية إلى أن اَلْبُنَّ واستهلاكه معروف منذ وقت قديم، وأن اَلْبُنَّ عَرفهُ الطبيب المسلم أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وهو أول مَن أشار إلى خصائصه تحت اسم اَلْبُنِّشم، ويضيف أن ابن سينا قد ذكر أيضًا خصائص اَلْبُنِّ (Ukers, 1922, 7-8). ولكن معظم الدراسات اليوم تفضل القبول بأنّ اكتشاف اَلْبُنِّ واستهلاكه قد بدأ في بداية القرن ٩هـ/ ١٥م على يد بعض أتباع الطريقة الشاذلية المنتشرة بمدينتي عدن والمخا.

المطلب الثاني: أصل التسمية، وغواية الاسم، وعلاقته بالتحريم

اشتُقَّ اسم المشروب المصنوع من اَلْبُنِّ –القهوة– من أحد خواصه؛ خاصية الإقهاء وهي الكراهة بمعني الإقعاد، والمقصود الإقعاد عن النوم بالليل (al-Jazīrī, 1996).

ولم يكن المشروب المصنوع مِن البن هو المشروب الأول الذي يطلق عليه اسم "قهوة". فمنذ بداية القرن ٩هـ/١٥م على الأقل أُستُخدم اسم (القهوة) للدلالة على مشروب آخر يُصنع مِن ورق نبات القات، وأُطلق عليه "القهوة القاتية". ومرَّت قهوة القات بمراحل مِن الحل والتحريم كما يبدو مِن كتابات الفقيه ابن حجر الهيتمي (Ibn Ḥajar al-Haytamī, 1949,1:224-226). في بعض الكتابات كان يتم إضافة التَمْيِيز لكلمة قهوة فتصبح (القهوة البنية)، ولكن تم التخلي سريعاً عنه.

قد أغرى اسم المشروب المصنوع من اَلْبُنّ،؛ قهوة، البعض للربط بيْن قهوة البن وبيْن الخمر المسبب للسُكْرِ، بدون أيّ دليل، وأشار أحد الكتاب إلى غواية الاسم والحنين إلى الخمر الذي حرمه الإسلام (Sarīḥī, 2011, 40).

ومما لا شك فيه أنّ كلمة قهوة عربية خالصة، استُخدِمت تاريخيًا كمرادف لكلمة خمر، أو كوصف لأحد آثارها وهو الإقهاء عن الطعام، وقد ورد الاسم في الكتابات والأشعار منذ العصر الجاهلي وحتى بداية القرن الثالث عشر. وفي المعاجم اللغوية العربية جاءت كلمة قهوة مِن الإقهاء كما في لسان العرب لابن منظور الذي ذكر أنّ الخمر سُمِّيت قهوة "لأَنها تُقْهِي شَارِبَهَا عَنِ الطَّعَامِ، أَي: تَذْهَبُ بِشَهْوَتِهِ"(İbn Manẓūr, 2023,).

لا يوجد بمصدر تاريخي واحد يدل على أنّ اختيار هذا الاسم للمشروب المصنوع مِن اَلْبُنِّ له علاقة بالخمر المسكر، بل على العكس، فقد أكدت المصادر أنّ سبب التسمية يرجع للإقهاء عن النوم كما عند ابن عبد الغفار، وقد نقل الجزيري عن العلامة الفخر أبي بكر بن يزيد قوله: إن القهوة مِن الإقهاء، وهو الاجتواء أي الكراهة، أو تُقعِد عن النوم الموضوعة في الأصل لإذهابه لما يترتب عليه مِن قيام الليل المطلوب شرعًا. وأشار مخطوط مرتضى الزبيدي إلى سبب آخر للتسمية؛ وهو التشابه في اللون بين الخمر والقهوة المصنوعة مِن البُن (al-Zabīdī, 1758) .

ومن ناحية أخرى لم تُشِرْ أية فتوى خاصة بتحريم القهوة أو منعها لوجود علاقة بيْن التحريم والاسم. بل على العكس فإن مخطوط العيدروس يُعلي مِن قدر اسم "القهوة" على أساس أنه يتوافق في حساب الجُمَّلْ مع عدد من الأسماء الحسنى "الكريم، القوي، الهادي، العلي"(al-ʿAydarus, 1546) . كما أنه يؤكد أنّ موافقة الاسم لا يمكن أن يكون سببًا للتحريم، مستخدما القياس بالإشارة إلى توافق اسم المسيح بن مريم مع اسم المسيح الدجال (al-ʿAydarus, 953).

وفي بدايات القرن ١٠هـ/١٦م انتقلت الكلمة بنفس الحروف إلى اللغة التركية التي كانت تُكْتَب بالأحرف العربية، وانتقلت القيمة الصوتية لها مِن العربية إلى التركية بتحريف قليل يُقَرِبُ حرف (الواو) العربي إلى (فاء)، ثم انتقلت إلى عدد مِن اللغات الأوربية مِن النطق التركي بدون تحريف تقريباً. وتؤكد المصادر الأوربية على اشتقاق اسم القهوة في اللغات الأوربية من الأصل العربي والتركي (La Roque, 1716, 300-301). وبالرغم مِن وضوح اشتقاق الاسم المعروف حالياً من الاسم العربي القديم "قهوة" في كل اللغات الأوربية تقريباً، فقد نقلتْ الموسوعة الإسلامية الأوربية رأي بعض العلماء في أنّ أصل كلمة "قهوة" إفريقي حبشي وتعود الكلمة إلى قافا — كافا kaffa أحد الأقاليم الإثيوبية والموطن الأصلي لشجرة اَلْبُنّ (Van Arendonk, 1991).

ومن ناحية أُخرى لم تُشِرْ المعاجم العربية إلى وجود نبات يحمل اسم "بن – اَلْبُنّ"، ولكن الكلمة موجودة ومعروفة وتدل على شيء آخر. وكان داود الأنطاكي (ت. ١٥٩٩) أوّل مَن عَرَّف نبات اَلْبُنّ وثمرته وكتب عنه (al-Anṭākī, 1996, 24).

المبحث الثاني: انتشار القهوة مِن اليمن إلى خارجه

المطلب الأول: انتشار القهوة من اليمن إلى الحجاز ومصر في القرنين ٩-١٠هـ/ ١٥-١٦م

لا شك أنّ الجِوار الجغرافي اللصيق، والعلاقات اليومية بيْن اليمن والحجاز ومصر كانت سبباً في سهولة وسرعة انتقال القهوة إلى تلك المناطق، وأما بلاد الشام وأيضاً إسطنبول فقد تأخر قليلاً. لا يُعرف على وجه الدقة متى وكيف انتقلت القهوة مِن اليمن إلى المدن الكبرى في الحجاز (مكة والمدينة)، ولكنه حدث في الأغلب خلال مواسم الحج والتجارة وحركة الصوفية.

ويذكر الجزيري أنّ مكة عَرَفَت حَبَّة اَلْبُنّ قَبل أنْ تعرف مشروب القهوة المصنوع منها؛ بسبب أن الأحباش كانوا يحضرونه معهم ويصنعون مِن الحب دون القشر غذاءً، ويلقون بالقشر في القمامات بمكة. ويذكر نفس المصدر أنّ بداية انتشار مشروب القهوة بمكة وبالمدينة المنورة تم في أواخر القرن ٩هـ وأوائل القرن ١٠هـ، وأنها انتشرتْ انتشاراً كبيراً بمكة، وبدرجة أقل بالمدينة المنورة، حيث لم يكن بها أماكن لبيع القهوة. ويذكر الجزيري ما نصه: "فإن بيعها على رؤوس الأشهاد في الحوانيت وبيوت القهوة التي على الشوارع وغيرها، وشُربها في المسجد الحرام ليلاً ونهاراً على رؤوس الأشهاد مدة ولاية الأمير (خاير المعمار ٩١٧ /١٥١١) وقبلها بمدة "(al-Jazīrī, 1996, 65).

ولم يتأخرْ انتشار القهوة بمصر عن الحجاز، وحدثَ في السنوات العشر الأولى مِن القرن (١٠هـ/١٦م)، وبداية ظهورها في رواق اليمنين بالجامع الأزهر، وكان يشربها اليمانيون ومَن معهم، وأيضًا الصوفية أثناء الأذكار والمديح، ثم شاعتْ في حارة الأزهر بالقاهرة وأماكن أخرى (al-Jazīrī, 1996, 48-52)

تُظهر كتابات الجزيري وابن عبد الغفار أنّ العقود الأولى مِن القرن ١٠هـ/ ١٦م، شهدت خروج نطاق شرب القهوة مِن مجالس الصوفية والعلماء بالمساجد وحلقات الذكر إلى أماكن خاصة بها بالقرب من المسجد الحرام بمكة والجامع الأزهر بالقاهرة؛ مما يُعد نقطة تحول في تاريخ القهوة من مشروب خاص إلى مشروب اجتماعي. ويرجع ذلك بلا شك إلى تعلّق الكثير مِن طبقات الناس بشرب القهوة بطريقة جماعية، وخاصة أولئك الذين لا يعتادون المساجد على الأقل خارج أوقات الصلاة وأماكن الذكر الخاصة بالصوفية. وموقع أماكن شرب القهوة المبكرة بالقرب مِن المسجد الحرام أو الأزهر بالقاهرة دليل واضح على ذلك المسار.

ولم تذكر المصادر القديمة اسمًا محددًا لهذه الأماكن، فقد أُطلق عليها عدة أسماء؛ منها دكاكين القهوة، أو بيوت القهوة، أو مواضع القهوة، أو أماكن طبخها، واسم الحانات. وحتى

بداية القرن ١٦ كان الهدف الوحيد مِن إنشـــاء المقاهي هو إتاحة شرب القهوة بطريقة جماعية، الوعي الجمعي لمحبي القهوة، كما يحدث في المساجد.

المطلب الثاني: أول محضر لمنع القهوة بمكة (٩١٧هـ/١٥١١م)

منذ معرفة مشـــروب القهوة المصـــنوع مِن البُن بالقرن التاســـع الهجري وحتى بدايات القرن العاشـر الهجري كان شُـرب القهوة مباحاً ولم يتكلم أحد بغير ذلك، وخلال تلك الفترة انتشـــرت القهوة ليس فقط كمشروب خاص بيْن الصوفية وبيْن المجموعات القريبة منهم، بل وتحولها إلى مشـروب اجتماعي. كما أنه يوجد أيضـاً مَن كتب قصـائد في مدحها، ومنهم عبد الله بن أَحْمد بن قَاســـم بن مُنَاد النفزاوي المولود فِي حُدُود ســـنة خمس وَثَمَانِينَ وَسَبْعمائة بالقيروان (al-Sakhāwī, 2003, 5:10).

ولا يمنع ذلـك مِن وجود مَن يتحرى عن حُكم هـذا المشـروب اسـتِبراءً لدينه، بدليل الفتوى الصـادرة بحِل قهوة اَلْبُنّ (al-Jazīrī, 1996, 9)، والتي تُعَد الأقدم مِن الفقيه القاضـــي بِعَدَن محمد بن ســعيد بن كبن بن علي الطبري الشـافعي (al-Burayhī, 1994, 331-333).

في عام (٩١٧/١٥١١) حدثت في مكة أولى المحاولات على الإطلاق لمنع وتحريم القهوة على يـد خـاير بـك الوالي المملوكي والمحتسـب بمكة، الذي شـكَّ في مشـروب يتناوله فريق مِن الناس بزعـامة أحد المماليك بحجة عمل مولد للنبي ﷺ فَفَرَّقَهم. وفي اليوم التالي جمع مجلس مِن القضـــاة والعلماء، مِن الشـــافعية والمالكية والحنفية، للنظر في الأمر. وطبقًا لمحضـــر الاجتماع الذي نقله الجزيري، بشـكل يشـير إلى أنه اطلع عليه، أنّ النازلة موضـــوع الاجتماع عُرضـــت على شـــكلين؛ الأول: الرأي في شراب "اتُّخِذَ في هذا الزمان، وسميت القهوة، يطبخ مِن قشـر حبٍّ يأتي مِن بلاد اليمن يقال له بُنّ. وأن هذا الشـراب المذكور قد فشـا أمره بمكة وكثر وصـار يباع في مكة في أماكن على هيئة الخمارات، يجتمع عليه بعض الناس من رجال ونسـاء بدف ورباب وغير ذلك من آلات الملاهي، ويجتمع في الأماكن التي يباع فيها من يلعب الشـــطرنج والمنقلة وغير ذلك بالرهن وغيره مما هو ممنوع في الشـريعة المطهرة" (al-Jazīrī, 1996, 58–60). ويبدو مِن صيغة السـؤال المعروض أنه أُعد بعناية بشـكل يضـمن تحريم القهوة طبقًا لقاعدة مُحَرِّمٌ لغيره (Mosalhy, 2022, 1:339-342).

وكان الجواب الشـــرعي المنتظر على موضـــوع القهوة واجتماع الناس عليها بالهيئة المشـــروحة كالتالي:" أن اجتماع الناس عليها على هذه الهيئة حرام اتفاقًا، ويجب إنكاره على كل قادر عليه، وأما الحبُّ المســـمى بِاَلْبُنّ المذكور فحكمه حكم النباتات، والأصـــل فيه الإباحة، فإن كان يحصـــل من مطبوخ قشره ضرر في البدن أو العقل أو يحصل به نشأة ولذة وطرب فإنه حرام ولو اسـتعمله الإنسـان بمفرده في داخل بيته، والمرجع في ذلك إلى الأطباء." (al-Jazīrī, 1996, 62). ويظهر بوضـوح أن العلمـاء المجتمعين احتـاطوا في الإجـابـة ولم يتعـدوا إلى القول بالمحرم لذاته بوصفه مسكرًا، أو مضرًا بالبَدَن، وأحالوا الأمر إلى أصحاب الاختصاص "الأطباء".

واسـتدعى الجواب على الشـكل السـابق مِن خاير بك المحتســـب الســـعي لأن يكون التحريم وفقًا للقاعدة: محرمٌ لذاته «محرم في أصـــله»؛ ولذلك أحال الأمر إلى اثنين مِن العلماء الأطباء بمكة الذين ذكروا أنه بارد مفسـد للبدن المعتدل. ولكن اعترض عليهم شـخص مِن الحضـور بأنّ البن المذكور غير ضـار ومفيد لبعض الأمراض، ولذلك عادوا لقاعدة فقهيه أخرى، ولو كان مباحًا فقد جرَّ إلى معصـية "وكل طاعة جرَّت إلى معصـية ســـقطت، فإذا دار الأمر بيْن المحرم والمباح قُدِّم المحرم" (al-Barkatī, 1986, 55). ويضـــيف الجزيري بأن الطبيبين أبانا شهادتهما بصيغة إشهاد معتبرة، ومن ثم لم يكن أمام القضاة مِن المذاهب المختلفة إلا القطع بحرمتها وخاصـة أنّ هناك شـهادات للحضور بأنه حدث لهم تغير في الحواس وتغير عقلهم إثر شرب القهوة (al-Jazīrī, 1996, 62).

وعلى أثر صـدور قرار القاضي أصـدر المحتسب مرسوماً بمنع شـــرب القهوة في كل مكـان بمكـة المكرمـة وبمنع تعـاطي القهوة، وكان ذلك في يوم الجمعة ٢٣ شـــهر ربيع الأول ســـنة ٩١٧هـ، وكانت المرَّة الأولى التي يُمنع فيها شرب القهوة. وأرسل

المحضر المذكور إلى القاهرة لإصدار الأمر من السلطان الغوري صاحب الولاية والسلطة العليا في الدولة المملوكية بما فيها الحجاز. وكان قرار السلطان الغوري بِمَنْعِها في مكة بناء على فتوى من قاضي القضاة ابن الشحنة الحلبي (١٤٤٧-١٥١٥)، ولكن كان القرار لا يُحَرِّم القهوة في حد ذاتها، ولكنه نهى فيه عن الاجتماع في المقاهي(al-Arnā'ūt, 2012, 39) . ومِن المهم معرفةُ صيغة السؤال المجهز الذي أُرسِل مع المحضر إلى القاهرة للحصول على مرسوم سلطاني، فقد نَقَلَ إلينا الجزيري صيغة السؤال وهي: "ما قولكم رضي الله عنكم في مشروبٍ يُقال له القهوة، شاع شربه بمكة وغيرها، يُدار بينهم بكأس مِن إناء آخر، وقد أَخبَرَ خَلق ممن تاب عنه بأن كَثيرَهُ يؤدي إلى السُكْرِ، وأخبر عُدُول مِن الأطباء بإنه مُضر بالأبدان، وقد مَنع شُربه مَن يُعتدّ بقوله مِن العلماء بمكة والزهاد بها...فهل يَحلّ شربه على الوجه المذكور، أم يحرم مطلقًا لكونه مسكرًا ومضرًا للأبدان؟...، ما الحكم في ذلك، أفتونا مأجورين، وابسطوا الجواب أيَّدكم الله، آمين."(al-Jazīrī, 1996, 68). لم يُوقف قرار خاير بك بمكة القهوة من الانتشار، وخاصة أنه بعد عام واحد (١٥١٢/٩١٨) عُزِل خاير بك عن الحسبة بمكة، وعُيِّن الأمير قطلباي الذي ألغى المرسوم السابق حول القهوة (Muqasher, 2018, 274).

وموقف الفقيه مِن موضوع ما، قد يتغير بظهور ما يوجب ذلك، كما كان الأمر عند شيخ الإسلام ومجدد القرن التاسع الهجري الشيخ زكريا الأنصاري الشافعي (el-Gazzī, 1997, 198–207). وكان الشيخ زكريا الأنصاري قد وافق على المحضر الأول، وأفتى بحرمة القهوة؛ لكونها مسكرة نتيجة لمعلومات خاطئة، ولكنه عاد فأفتى بحِلها بعد أن كتب إليه بعض العلماء الثقات أنها غير مسكرة. ولكنه في هذه المرة قَبْل أنْ يُصدر الفتوى استخدم المنهج التجريبي ليتأكد بنفسه مِن أثرها ، وكما يذكر العيدوسي :"فَكَانَ جَوَابه أن قَالَ: أحضروا إِلَيَّ جمَاعَة مِن المتعاطين لَهَا، فَسَأَلَهُمْ عَن عَملِهَا، فَذكرُوا لَهُ أَنَّهَا لَا عمل فِيهَا سوى مَا قدمْنَاهُ من التَّقَوِّي، فَأَرَادَ الاختبار فأحضر قشر البُن، ثمَّ أَمر بطبخه، ثمَّ أمرهم بشربها، ثمَّ فاتحهم فِي الْكَلَام فراجعهم فِيهِ سَاعَة زمنية، لَا تغيراً وَلَا طَرَبًا فَاحِشًا، بل وجد مِنْهُم انبساطاً قَلِيلًا فَلم يُؤثّر، ثمَّ زَاد فَلم يُؤثّر؛ فَصَنَّفَ فِي حِلهَا مُصنفاً قَاطعًا بِالْحِلِّ" (al-ʿ Aydarūsī, 1985, 207–208).

المطلب الثالث: في أسباب المنع والتحريم في المحضر الأول والتصدي لها

يشير مخطوط ابن عبد الغفار إلى أسباب منع القهوة التي طرحت، وهي: "أنها مُسكرة، مُفسدة للعقل، مُضرة بالبدن، أنها مع ذلك تُدار على هيئة إدارة الخمر، قد يكون هناك لهو وطرب وآلات غناء محرمة، قد يُخلَط فيها أيضًا محرم من حشيش أو غيره"(Ibn ʿAbd al-Ghaffār, 996).

وفحص الأسباب الواردة في المحضر يُظهِر أنّ التحريم كان على نوعين: محرم لذاته؛ لكونها مسكرة، ومحَرم لغيره؛ لهيئة الاجتماع على شربها. وكما يقول علماء الفقه، محرم لذاته «محرم في أصله»: وهو ما حرَّمه الشارع ابتداء وأصالة، مثل أكل الميتة والدم والخنزير، ولعب الميسر، وشرب الخمر، والزنا، وقتل النفس، وأكل أموال الناس بالباطل، وزواج المحارم. والثاني محرمٌ لغيره «محرم بوصفه»: وهو مباحٌ في الأصل، أو مشروعٌ لِخُلُوِّهِ مِن المفسدة، أو رجحان مصلحته، لكنه في ظرف معينٍ كان سببًا لمفسدةٍ راجحةٍ، فتعتريه الحرمة في تلك الحال. مثل: البيع والشراء، فإنه مباحٌ مشروعٌ، إلا أنه يحرم عند سماع النداء الأول للجمعة (Muṣayliḥī, 2022, 339).

أما مرسوم السلطان الغوري، بناءً على فتوى من قاضي القضاة ابن الشحنة الحلبي؛ فإنه أولًا: أسقط المحرم لذاته بالنسبة للقهوة، وأبقى على الهيئة كسبب للمنع، ومِن المحتمل أنه طلب المعرفة ممن يشربونها بالقاهرة بجامع الأزهر وما حوله. وثانيا: فهو ينهى عن الاجتماع على القهوة في مكة تحديدًا، وليس كامل الدولة المملوكية بما فيها العاصمة القاهرة، ولم يطلب غَلْقَ أماكن شربها الأولى بحارة الأزهر بالقرب من المسجد الأزهر بالقاهرة (al-Arnā'ūt, 2012, 20). ومرة أخرى يبدو أنّ الممارسات المصاحبة للتجمع لشرب القهوة المنافية للشريعة والحادثة في مكة والمشار إليها بالمحضر المذكور لم تكن تحدث في مصر، ولذلك قصر النهي على مكة دون غيرها.

ويجب الإشارة إلى أن هذا الاجتماع الظاهر في المحضر قد وجد معارضة قوية مِن قِبل الشيخ نور الدين بن ناصر الشافعي (مفتي مكة آنذاك)، وذكر أنّ لها آثارًا طيبة جيدة، وأنّ البُن مباحٌ، ولكنه رُدَّ عليه مِن قِبَل مَن قال بالرأي الفقهي السابق، "فإذا دار الأمر بين المحرم والمبيح قدم المحرم ". بل إن الأمر وصل إلى وصف المفتي "بالواعظ الجاهل"، كما جاء بمحضر الاجتماع الذي أُرسِل إلى القاهرة (al-Jazīrī, 1996, 96).

المطلب الرابع: المحاولات التالية لمنع القهوة بمكة والقاهرة والتصدي لها

حدثت المحاولة الثانية لمنع القهوة بمكة أيضاً عام (٩٣٢/ ١٥٢٦) على يد أحد علماء الصوفية؛ محمد بن عراق الشافعي. وقد ترجم له العيدروس فقال: "الْعَارِف بِاللَّه الرباني، والقطب الصمداني، شَافِعِيّ زَمَانه، وجنيد أَوَانه، وليّ الله بالِاتِّفَاقِ، وَشَيخ الْمَشَايِخ على الاطلاق، الْمَشْهُور فِي الْآفَاق الشَّيْخ مُحَمَّد بن عَليّ بن عراق الْكِنَانِي الشَّافِعِي"(al-Aydarūsī, 1985, 174).

وجاءت فتوى الشيخ العالِم الصوفي تطبيقًا عملياً على دَور العلماء في محاربة أحد مظاهر الظاهرة الاجتماعية، فقد أفتى هذه المرّة بأن بيوت القهوة غير ملائمة لمكة؛ لما بها مِن منكرات قد عاين بعضها بنفسه، أي مِن باب سد الذرائع (Mosalhy, 2022, 2:511-513)، مع التأكيد على أنّ القهوة في حد ذاتها حلال. ونفس العالِم كان قد تولى القضاء بالمدينة المنورة قبل ذلك، ولم يمنع القهوة أو يأمر بغلق المقاهي، ويذكر له فقط أنّ امرأة كانت تبيع القهوة مكشوفة الوجه بالمدينة فأمر أنْ تُغطي وجهها (al-Jazīrī, 1996).

ويذكر العيدروس أنّ الشيخ علي بن الشيخ محمد بن عراق قد سُئل عن القهوة بأبيات جاء فيها: افتني فِي قهوة قد ظلمت/ حَيْثُمَا شِئْت تعاطيها بشين/ من تله هالنا مهيعه/ وافتراق للأقاويل ومين/ ومراعاة أُمُور شاهدتها/ فِي الحان كلتا المقلتين".

وقد أجاب شعرًا أيضًا ناقضًا الأفعال المصاحبة لشرب القهوة، وأكّد على حِلّها على الشكل الذي عرفت به أولًا فقال : والصفا فِي شربهَا مَعَ فِئَة/ أخلصوا التَّقْوَى وشدوا المئزرين/ ثمَّ ناجوا رَبهم جنح الدجى بخشوع ودموع المقلتين/ فابتداء الْأَمر فِيهَا هَكَذَا/ قد حكوه عَن ولي دون مين/ ذَا جوابي واعتقادي أَنه/ فِي اعْتِدَال كاعتدال الكفتين" (al-ʿAydarūs, 1985, 175–176).

وقد جاءت الاعتراضات على القهوة بالقاهرة بعد ما يقرب مِن عقدين مِن المحاولة الأولى بمكة. وكان السبب هو جواب الشيخ شهاب الدين أحمد السنباطي الشافعي في مصر عام (٩٣٩/١٥٣٣) على سؤال صيغته: "ما قولُكم رضي الله عنكم في شراب يسمونه القهوة، يجتمع عليه جماعة يشربونه ويزعمون أنه مباح مع أنه يترتب عليه مفاسد كثيرة، فهل ذلك جايز أم حرام؟"(al-Jazīrī, 1996, 53). والجواب كان بالحرمة لما يترتب عليها.

وفي الرد على جواب الشيخ السنباطي على هذا السؤال المطروح، يذكر الجزيري أنّ الشيخ أناط الحكم بالإسكار، وأنّ شاربها يبوح بسره المكتوم، ثم قال: وإذا كانت مسكرة فهي نجسة بإذا الشرطية، وقال ومِن الأمور المقتضية لحرمتها؛ أنّ مستعملها يحصل له ضرر في بدنه وعقله أيضًا بزيادة على الإسكار. ويستدل الجزيري بفساد حكم تحريم القهوة في كلام السنباطي بقاعدة التلازم. وفيها يقول ابن تيمية: التلازم مِن الجانبين، جاز الاستدلال بثبوت كل منها على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه، كالأبوة والبنوةِ لما تلازما جاز أن يُستَدَلَ بثبوتِ كل منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه"(Ibn Taymīyah, 2019, 2:286).

ومرة أخرى في عام (٩٤١/١٥٣٥) يأتي التحريم عندما سُئِلَ الشيخ السنباطي عنها أثناء مجلس وعظه فأصر على حُرمتها (Ibn al-ʿImād, 1986)، فتعصب جماعة من تلقاء أنفسهم وتوجهوا إلى المقاهي وخربوها، وقامت فتنة كبيرة. وجاء الحل أيضًا عندما تدخل مفتي مصر، الشيخ محمد بن إلياس الحنفي، الذي أعاد تجربة الشيخ الأنصاري عندما سأل أولًا عن أثر القهوة عددًا مِن العلماء الثقات، ثم أمر الشيخ بطبخ القهوة

في بيته وسقاها لبعض الأشخاص، ثم أخذ يحدثهم ليتبين بنفسه ما إذا كانت مسكرة أم لا، ولما لم يرَ تغيرًا في سلوكهم أفتى بحلّها(al-Jazīrī, 1996, 203–204).

المبحث الثالث: انتشار القهوة في العالم الإسلامي وتحولاتها الاجتماعية

لم يتوقفْ الانتشار السريع للقهوة على اليمن والحجاز ومصر، بل وصل سريعًا إلى الشام وإسطنبول عاصمة الدولة العثمانية التي خَلَفَت الدولة المملوكية. لا شكّ أنّ الجوار الجغرافي اللصيق، والعلاقات اليومية، والتجارة، والوحدة الدينية والسياسة كانت سببًا في هذا الانتشار السريع. ومِن ناحية أخرى؛ فإنّ انتشار القهوة في هذا الطور يختلف عن المرحلة الأولى؛ إذ إن انتشارها لم يكن بوصفها فقط مشروبًا خاصًا أو صوفيًا، بل كمشروب اجتماعي، ثم ظاهرة اجتماعية.

والمقصود هنا بالظاهرة الاجتماعية كما يُعرفها علماء الاجتماع في أحد تعريفاتها: "بأنها نوع مِن السلوك المجتمعي تجاه قضية أو أمر معين في المجتمع، ومِن خصائصها الانتشار عبر المجتمع، والتأثير على فئات متعددة مِن الأفراد، والارتباط بالسلوكيات والمعتقدات والقيم الاجتماعية بيْن الأفراد حتى تصبح جزءًا مِن ثقافتهم الجماعية، وهناك خاصية التكرار على نطاق واسع وفي فترات زمنية محددة، وأيضًا التأثر بالعوامل البيئية المحيطة، فالتاريخ والمكان والظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية تلعب دورًا في تشكيلها. وهناك أيضًا خاصية الترابط والتفاعل مع بعضها البعض التي قد تؤدي إلى حدوث تغيرات في المجتمع، وتلعب دورًا مؤثرًا في عوامل مثل: التراث الثقافي، والدين، والقيم، والمعتقدات، في ردود الفعل تجاهها، وأخيرًا التغير مع مرور الزمن وتطور المجتمعات" (al-Qurayshī, 2012, 1–15). وينطبق ذلك في كثير من جوانبه على مشروب القهوة، في نهاية النصف الأول من القرن ١٦ حيث انتشر شرب القهوة بيْن معظم فئات المجتمع، وارتباط شرب القهوة بالتواجد في جماعات، وتعدد أماكن تناولها، ومرافقة تناول القهوة بالاستماع إلى الغناء أو آلات الطرب في بعض الأماكن، وارتباط استهلاك القهوة بالترفيه وأماكن التنزه. كما تواجدت في المجال الرسمي في أنحاء الدولة العثمانية وتقديمها إلى الضيوف والسفراء في المجال الدبلوماسي.

وعندما انتقلت القهوة من المساجد والمقاهي إلى داخل بيوت الأثرياء في البداية، ظهر العديد من العادات والطقوس المرتبطة بهذه الظاهرة (Ibrahim, 2014, 217-247). ويدلُّ ما ورد بمرسوم السلطان العثماني سنة (٩٥٣/١٥٤٦)، بمنع القهوة وإبطالها وإلزام باعتها بمنع التسبب فيها، وإبطال محالها أنه ليس موجهًا إلى القهوة في حد ذاتها، بل بوصفها المبرر الوحيد لفتح هذه الأماكن المخصصة لبيع القهوة بمكة، والتي تحدث بها مخالفات شرعية، ولم يشمل المرسوم كافة أنحاء الدولة العثمانية (al-Arnā'ūt, 2012, 51-54). بل إن المخطوط المصور "كتاب شوق نامة" بالفارسية لكاتب يُدعى سيد علي الحسيني المؤرخ بحوالي ٩٦٧/١٥٥٩، يظهر وجود بيت القهوة بين المنشآت المخصصة لخدمة الحجيج بمنطقة جبل عرفات (Milstein, 2001, 329).

وكذلك لم يتأخر الفقه في التعامل مع القهوة التي انتشرت أيضًا داخل البيوت، واستخدم الفقيه العرف والعادة. فقد جاء ذكر القهوة عند ابن القائد في كِتَاب النَّفَقَاتِ للزوجة حيث قال المصنف: "يَنبغي وجوبُها لمن اعتادَتْها لعدمِ غِناها عنها عادةً، وعملًا بالعرف"–Ibn al-Qa'id, 2021, 517 518).

المطلب الأول: انتشار القهوة والمقاهي في إسطنبول

يذكر القاسمي أنّ القهوة انتشرت في عصر السلطان سليم الأول، وأنّ السلطان بعدما أخذ مصر حَمَلَ اَلْبُنَّ معه إلى القسطنطينية، وطبقًا لهذه الرواية فإنّ القهوة وصلت لإسطنبول كمشروب جديد انتشر ليس فقط بيْن المجموعات الصوفية، بل بين التجار والإداريين في الدولة وغيرهم، أي أنها لم تخرج حصرًا من المساجد أو أماكن العبادة وساحات الذِكر كما كان الحال بالنسبة للحجاز ومصر (Ibn el-Kasım, 1986, 90-96).

ويؤكد باحث آخر أنه من المحتمل أن تكون القهوة قد عُرِفَت في العاصمة إسطنبول في وقت مبكر، من مناطق انتشارها مباشرةً باليمن ومصر والحجاز، قبل سيطرة الدولة

العثمانية عليها. ومِن شِبه المؤكد أنّ الاستهلاك الكثيف للقهوة داخل الأراضي العثمانية قد تم أولاً في المجال الخاص، البيوت والقصور والإدارة، قبْل أن تُعرف في الفضاء العام "المقاهي"، وهناك مِن الدراسات ما يشير إلى احتمال أن يكون شرب القهوة قد انتشر في بعض الأوساط الصوفية العثمانية في بداية القرن السادس عشر. والشيء المؤكد أن العناصر المتحركة في المجتمع العثماني مِن التجار والحجاج والصوفية الرحالة لعبت دوراً محورياً في نقل وانتشار القهوة داخل الفضاء العثماني (Yaşar, 2003, 13).

ويَذكُر بجوي إبراهيم المؤرخ البوسني أنه حتى سنة (١٥٥٤/٩٦٢)، لم تكن المقاهي موجودة في العاصمة العلية وفي جميع الروم، ثم أتى شخص يدعى "حكيم" مِن حلب، وآخر يُعرف باسم "شمس" من الشام، وفتح كل واحد منهما دكاناً كبيراً تحت القلعة، وشرعوا في بيع القهوة (Peçevī, 2015, 3:403). مع نهاية القرن ١٦ نجحت أماكن شرب القهوة في عاصمة الخلافة، والتي أُطلق عليها اسم قهوة خانة Kahvehane بمعنى خان القهوة، في اجتذاب المفكرين والقضاة والشعراء، ورجال الدين والعاطلين عن العمل (Ayvazoğlu, 2011, 10).

وكان هناك ما يقرب من خمسين مقهى تعمل في السنوات الأخيرة مِن حكم سليمان الأول (١٥٢٠-١٥٦٦)، لتصل إلى حوالي ٦٠٠ مقهى في عصر سليم الثاني (١٥٦٦-١٥٧٤) (Mouradgea d'Ohsson, 1824, 4:76).

وكان مِن الطبيعي بعد ذلك أن تنتشر القهوة في بقية مدن الدولة العثمانية. ويعد انتشار المقاهي في الدولة العثمانية دليلًا على سرعة تحول شرب القهوة مِن مشروب خاص أو نخبوي إلى ظاهرة اجتماعية، ومن ثم تعدد الفضاءات الخاصة بها من دواوين ومقار عمل رسمي وفضاء عام "مقاهي". وراحت المقاهي تتنافس في جذب مزيد مِن الزبائن عن طريق إدخال عناصر جذب جديدة مِن غناء وآلات الطرب، ويذكر حاجي خليفة أنّ الناس أخذوا يتركون أعمالهم في القرن السابع عشر مِن أجل الذهاب إلى المقاهي مما أدى لتراجع النشاط التجاري والاقتصادي(al-Arnā'ūt, 2012, 58) .

وتشير دراسة أخرى إلى استمرار تطور القهوة كمشروب والمقاهي كأحد جوانب الظاهرة الاجتماعية، وتذكر دراسة "تولجا أولسوي" أن المقاهي أصبحت نقطة محورية ليس للنخبة فقط، ولكن لجميع أنواع الرجال من المجتمع، وكانت النساء تجتمع حول القهوة في البيوت أو في الحمامات. وتضيف تطورًا آخر وهو تحول المقاهي في بعض المناطق إلى النمط الأوربي، وخاصة بمنطقة بيرا وجالاتا، وأن بعض هذه المقاهي كان يُسمح فيها بدخول النساء من المستويات العليا (Ulusoy, n.d., 10).

المطلب الثاني: انتشار القهوة في بلاد الشام

عرفت بلاد الشام القهوة في حوالي العقد الثالث من القرن ١٦، وبعد فترة قصيرة صارت القهوة مشروبًا شائعًا في دمشق وحلب (Abdul Karim, 2001, 129). وذكر ابن طولون (ت.٩٥٣/١٥٤٥)، أنّ أوّل مَن شربَ القهوة المتّخذة من اَلْبُنِّ في دمشق سنة (٩٤١/١٥٣٤) هو قاضي مكة وشيخ المسجد الحرام الشيخَ علي بن محمّد الشاميّ الذي أتى دمشق عام ٩٤٧هـ/١٥٣٩م وأشهرَ فيها شُربَ القهوة فاقتدى بهِ النّاسُ وكثرت حوانيتها (al-Arnā'ūt, 2012, 22–23) .

تعد إشارة الغزي إلى قيام الشيخ محمد بن تميم بفتح بيت للقهوة في محلة السويقة في عام (٩٧٦/١٥٦٨) من الدلائل القوية على تحول شرب القهوة إلى ظاهرة اجتماعية، وخاصة أنّ الشيخ المذكور سعى في استئجار الحوش المجاور وَضَمَّهُ إلى بيت القهوة، وجعله ساحة يجلس الناس بها، واتخذ مكاناً منها مسجداً. وتشير دراسة عن العمران خارج أسوار دمشق أواخر القرن السادس عشر لوجود المقاهي كما هو الحال بحيّ الميدان (Marino, 2013, 118).

وقد ساهم بعض الولاة العثمانيين في نشر القهوة والمقاهي، ومنهم الوزير درويش باشا الذي بنى جامعًا بدمشق، وأنشأ بالقرب منه قهوة وَقَفَهَا على الجامع (Ghazzī, 1997, 3:135). وأيضاً مراد باشا (١٥٩٢-١٥٩٥)، الذي قام ببناء مكان لطبخ القهوة وبيعها، عند باب البريد بدمشق، وقام سنان باشا في السنوات التالية بإنشاء ثلاثة بيوت للقهوة،

ويلاحظ أن دخل الأوقاف ومنها المقاهي مخصص للمنشآت الجديدة(Ghazzī, 1997, 3:135) .

ولم تكن القدس وبلاد فلسطين بعيدة عن انتشار القهوة والمقاهي فيها، وذكرت سجلات المحكمة الشرعية أنّ أوَّل مَن صَنع القهوة في مقهى بالقدس هو أحمد بن أحمد القهوجي. ومِن أقدم مقاهي القدس تلك التي تأسست في حمام علاء الدين سنة (١٥٧٨)، ومقهى حسين باشا محافظ غزة (Alzaeem, 2021, 153–153).

وجَسَّدَت مقاهي الشام منذ منتصف القرن ١٦ تحول القهوة لظاهرة اجتماعية، وكانت المقاهي مراكز ثقافية واجتماعية تجذب الفقهاء والشعراء. ويوجد في البعض منها بعض الألعاب، والغناء والموسيقى، والمسارح. وتميّزت كذلك ببعض الفنون مثل: الحكواتي، والكراكرز في القرن السابع عشر، وفي بعض المقاهي الأخرى قُدِّمَت عروض جديدة مثل ألعاب الخفة والمصارعة (al-Arnā'ūt, 2012, 47-50).

المبحث الرابع: تعدد أسباب الفتوى في القهوة، والظاهرة الاجتماعية المصاحبة لها في إسطنبول والشام

ابتداءً مِن النصف الثاني مِن القرن السادس عشر شهدت القهوة والظاهرة الاجتماعية المرتبطة بها تحولات كبيرة، يواكبها تغيرات في الأسباب الشرعية المساقة في محاولة منعها وخاصة في ظل الدولة العثمانية. ولكن لابد مِن الإشارة إلى أن هذه الأسباب كانت لها خصوصية، وتعكس قاعدة تغير الفتوى بتغير المكان، والزمان، والعرف، والعادة.

المطلب الأول: تغيُّر أشكال الفتوى بالتحريم أو المنع بعد انتشار القهوة والمقاهي في إسطنبول وبلاد الشام

أَقدَمُ فتوى معروفة بحق القهوة بعاصمة الخلافة تعود إلى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي وقد صدرت هذه الفتوى في سنة (١٥٤٣/٩٥٠) وإن كان التاريخ غير مؤكد. وفي وقت الفتوى هذه لم تكن المقاهي قد عُرفتْ بعدُ بإسطنبول كما يذكر نجم الدين الغزي، وهي تأتي في نفس سياق الفتاوى الأولى التي صدرت بمكة والقاهرة كما يبدو من صيغة السؤال: "ماذا يقول المفتي في شرب القهوة الذي شاع في البلاد العربية وخاصة مكة والمدينة هل هو حرام أم حلال؟" وكانت الإجابة بأنّ مَن كان يخشى الله لا يشرب القهوة على هيئة أهل الفجور، ولا مانع منها إذا كانت مفيدة للصحة (Ghazzī, 1997, 3: 32).

في الفتوى الثانية وهي أكثر تشددًا تجاه القهوة مِن قِبَل نفس المفتي عام ١٥٤٢ بإسطنبول، فقد ذكر سببين آخرين للمنع وهما: أنّ اَلْبُنَّ يُحمص ويقترب مِن الفحم "الأسود" المحرم لضرره، والسبب الثاني: أنها تُدار مِن يد إلى يد كما في الخمور (Saraçgil, 1997, 25). وهناك من الفتاوى ما اكتفى باعتبارها مِن البدع والمفاسد كما في رسالة مسيح بن عبد الله في عصر سليم الثاني (١٥٢٤-١٥٧٤)، ورسالة شيخ الإسلام فخر الدين محمد جوي زاده (ت. ١٥٥٨/٩٩٥) عن البدع (al-Arnā'ūt, 2012, 61).

ولكن مع ظهور المقاهي وانتشارها جاءت الفتوى في إسطنبول بداية النصف الثاني مِن القرن ١٦ موجهة بشكل خاص ناحية إغلاق المقاهي كمظهر اجتماعي مرتبط بالقهوة. والأوامر التي صدرت إلى القضاة في إسطنبول من السلطان سليم الثاني (١٥٦٦-١٥٧٤) كانت توجه بغلق المقاهي، وعدم فتح مقاهي جديدة بسبب أنّ هذه الأماكن توفر بيئة اجتماعية مختلفة مناهضة للأدب العام والسلطة (Yaşar, 2010, 1405).

ومراجعة الأسباب التي ذكرها بجوي إبراهيم حول الدور المهم الذي لعبته المقاهي في الحياة الاجتماعية في إسطنبول كفيلة بإصدار العديد مِن الفتاوى ضد القهوة والمقاهي مِن قِبَل العديد مِن العلماء، ومنهم بوستان زاده محمد أفندي، المفتي الأول) ١٥٨٩- ١٥٩٢، ١٥٩٣-١٥٩٨)، وبالتالي أصدر السلطان مراد الثالث (١٥٧٤-١٥٩٥) العديد مِن أوامر الإغلاق (Mantran, 1980) .

كانت فترة حُكم السلطان مراد الرابع (١٦٢٣-١٦٤٠) هي الأشد في تعدد محاولات ليس منع القهوة بشكل خاص، بل أماكن التجمع والفضاءات العامة التي تتيحها المقاهي، فقد بلغ عدد المقاهي التي أُغلقت في منطقة "قاضي هاسلار" وحدها ١٢٠ مقهى. وتستعرض دراسة أحمد يشار

الأوامر التي وُجِّهت إلى القضـــاة في مناطق أيوب وهاســـلار وجلاتا ومنـاطق أخرى عـدة مرات بإغلاق الحـانات وبيوت القهوة وبيوت البوظة. والســـبب في ذلك كما ترى إحدى الدراســـات الحديثة أنّ الدولة العثمانية في تلك الفترة كانت تشـهد تحولات في الحياة الاقتصـادية والاجتماعية والعديد من الأزمات الاقتصادية، والتغيرات في السلطات المحلية، والتحضر، والإحياء الديني، والتغيرات في نظام الضـرائب والهيكل الإداري، مما يسـتدعي الحرص مع الفضـاءات العامة وما تتيحه مِن حرية التعبير، وتداول المعلومات بشكل قد يؤثر على الدولة (Yaşar, 2010, 92-95). وكان السـبب المعلن من قِبَل فقهاء (قاضـي زاده لي) هو محاربة البدع، والقهوة بوصـفها سـبب وجود هذه الأماكن التي تقدم تسـهيلات تجذب الناس وحتى تصـرفهم عن المساجد (Zilfi, 1986, 257).

فيما يتعلق بمحاولات منع وتحريم القهوة في بلاد الشـام فإن الوضـــع لم يختلف كثيرًا عن المناطق الأخرى، ولكنها لم تتم في نفس الوقت مع المناطق الأخرى. وكـانت بعض المحاولات تتم على يد القضاة والولاة، وبعضـها مِن السلطة العامة المتمثلة في السلطان العثماني بوصفه الخليفة، ولكنها تعتمد بصفة عامة على فتوى فقهية صادرة من أماكن الحدث.

وجاءت المحاولات الأولى لمنع شـــرب القهوة وإغلاق المقاهي في بلاد الشـام والقدس بسـبب "اجتماع الفسـقة على شربها"، ويَذْكُر نجم الدين الغزي أنّ محمد بن عبد الأول الحسيني الشـــافعي ثم الحنفي، وَلِيَ قضـــاء حلب في أواخر ســـنة (١٥٤٣/٩٤٩)، ومنع بها شـــرب القهوة على الوجه المحرم، ثم وَلِيَ قضـــاء دمشـــق فدخلها في ربيع الثاني ســـنة ٩٥٢هـــــ/ ١٥٤٥م، وقال بتحريم القهوة اَلْبُنِّيـة، ونادى بإبطالها في يوم الأحد، السابع مِن ربيع الأول سنة (١٥٤٦/٩٥٣)، ثم طلب مِن السـلطان سـليمان القانوني مرسـومًا بإبطالها، وبالفعل جاء المرسـوم بإبطالها في شـوال مِن السـنة المذكورة، وأُشـهر النداء بذلك (Ghazzī, 1997). ويُفهم مِن عبارة: "منع شرب القهوة على الوجـه المحرم" أنّ المنع لم يكن موجهـا إلى القهوة في حـد ذاتها "محرم لذاته"، ولكن للممارســـات المخالفة للشـــريعة المصاحبة لها. وهناك فتوى أُخرى أشدّ وضوحًا فيما ذكره قاضي مدينة القدس "مِن خشـيته أن ينصـرف الناس في تلك المدينة المقدســـة عن بيوت الله إلى بيوت القهوة"، وكان عدد المقاهي خمسـة، وصـدر قرار السـلطان سـليمان القانوني، من باب سـد الذرائع (Suleiman et al., 2023, 38–39)، بغلقها في ديسـمبر ١٥٦٥م، (al-Arnā'ūt, 2012).

وفي حلب أيضًـــا ذكر المرادي أنّ الوزير محمد باشـــا (١٧٦٣-١٧٦٤) عندما تولى حلب قادماً مِن دمشـــق أبطل المنكرات بها، وكان مِن بينها أنْ جرت العادة في بعض المقاهي أن تفتح ليلاً، ويجتمع بها الأوباش، وزاد البلاء بانضـمام النسـاء وشـــرب الخمور وفعل المنكرات، وقام الوالي بمنع ذلك، وأمر بعدم فتح المقـاهي ليلاً (Murādī, 1966, 2:111-12). ويبدو مِن كتابات المعاصـــرين لتلك الفترة انتشـــار المظاهر المخالفة للشـرع أثناء شـرب القهوة بالمقاهي، ومنها ما ذكره أفليا شـلبي عن المقاهي التي أضـحت سِمَةً رئيسـة في المجتمع الحجازي عام (١٦٧١/١٠٨٢) حيث أتم الحج، بقوله:

وفيما بَيْن البِركة المصـرية والبِركة الشـامية هاتين يوجد أربعون مقهى، وكل واحدٍ منها مشـحونة بخلائق البشـر، ففي كل واحد ما لا يقل عن ألف أو ألفَين مِن الفلاحين، ولكن هذه المقاهي ليست أبنية مصنّعة، بل هي مباني عادية مبنية مِن الأخشاب كالأكواخ، ومفروشة بحصير من عسف النخل، وعدا هذه المقاهي العادية، فإن هناك ســـبعون مقهى أخرى أنيقة، ومزدانة بالزخارف، والنقوش، وهذه المقاهي الأخيرة معمورة في بعضـــها ببعض الرواة والقصـــاصـــين، وفي بعضـــها عدد مِن المادِحين، والشـــعراء، والمطربين، وفي البعض الآخر بعض مِن المقرئين والسّمار، وفي البعض الآخر بعض من الغوازي السمر، البكر، المحففين، والبعض الآخر مكتظ بالجاريات الحبشـــيات. وفي مكـة المكرمـة المقـاهي هـذه هي مجمع العرفـان والأدب (Evliya Celebi, 1999, 271–272). لم يختلف الوصـف الذي قدمه أفليا شلبي عن حالة المقاهي بمصر في القرن السابع عشر عن المقاهي في مكة إلا في موضـوع وجود النسـاء، إذ لا يوجد ما يشير إلى وجود نساء في تلك المقاهي البالغ عددها في مدينة مصـر وبولاق ومصـر العتيقة وفي مجتمع قايتباي ما جملته ٦٤٣ مقهى. وطبقاً لما ذكر فإن بعضـها يتسـع لألف إنسـان، وبها

مُغنُّون وعازفون، ومادحون، وشعراء وفصحاء، وبعض المقاهي على شاطئ النيل ووسط المروج (Evliya Çelebi, 2010).

ويبدو أنّ المقاهي كانت قد انتشرت قَبل بداية القرن ١٧ فيذكر مصطفى علي أحد موظفي الدولة العثمانية الذي زار القاهرة عام ١٥٩٩ أنّ بيوت القهوة منتشرة في كل زوايا المدينة، وهي في الغالب مليئة بالعوام (Hanna, 2001,91-101). وقد بلغ عدد المقاهي بالقاهرة ١٢٠٠ مقهى في نهايات القرن ١٨ طبقاً لما ذكره دي شابرول (Ibrahim, 2014, 18).

يُفَسِّر الوصف السابق لمقاهي النصف الثاني من القرن ١٦ والقرن ١٧ أسبابَ رفض كثير مِن الفقهاء للقهوة والمقاهي؛ نتيجة لما يحدث في بعضها مِن أفعال مخالفة للشريعة من رقص، وعزف، وغناء، وحتى اختلاط بين الرجال والنساء. ولذا نجد أنّ أسباب الدعوة للتحريم تُرَكِّز على المظاهر الاجتماعية المصاحبة للقهوة، وحتى وإن طالبت بمنع شرب القهوة فلأنها تظل السبب الأصلي الذي يُعزَى إليه فتح المكان مما بعكس تشكك بعض العلماء والسلطة تجاه القهوة كظاهرة اجتماعية في المجتمع (Collaço, 2011,61-66).

في المقابل كانت القهوة في الأصل غير محرمة كنبات، وأيضًا المقاهي كمنشأة خدمية تم القبول بها ضمن الأوقاف الشرعية كما في المقاهي التي بُنيت في القرن السابع عشر من قِبَل الولاة الذين تولوا الحكم بتعيين من السلطان العثماني، ومنهم على سبيل المثال درويش باشا (٩٧٩-٩٨٠هـ)، مراد باشا (١٠٠١-١٠٠٤هـ)، وأيضاً سنان باشا (al-Arnā'ūt, 2012, 46-47).

ويمكن الجزم بأن ما كان يحدث في بعض المقاهي مِن مظاهر مخالفة للشرع تطلبت تدخلًا من السلطة، ليس من باب الفقه الخاص بالفرد، ولكن فقه المجتمع. وتشير إحدى الدراسات إلى أنه منذ منتصف القرن السابع عشر ظهرت التنظيمات المهنية، ومنها طائفة القهوجية، وكان الهدف منها وضع بيوت القهوة تحت رقابة الوالي والقاضي للحفاظ على الأخلاق، وعدم مخالفة الأمور الشرعية داخل المقاهي من اختلاط، وخروج النساء ليلاً إلى المقاهي بما يشبه الحسبة في العصر المملوكي (Hatim & Hayim, 2018, 60).

المطلب الثاني: تغيُّر أدوات الحكم بحِل القهوة بعد تفشيها وانتشار المقاهي في دول الخلافة العثمانية

تُظهِر الكتابات التي قالت بحِلِّ القهوة بأن أصحابها من الفقهاء والعلماء لم يكونوا أقلّ مقدرة من المعارضين لها في استخدام الأدوات الفقهية المختلفة لإظهار حِل القهوة. وبداية من النصف الثاني للقرن ١٦ وما بعده تُظهر الكتابات بشكل واضح إدراك الفقهاء إلى تحول القهوة إلى ظاهرة اجتماعية. فعندما كان السؤال عن القهوة في حد ذاتها أجاب صاحب العباب الشافعي: "للوسائل حكم المقاصد، فإن قصدت للإعانة على قربة كانت قربة، أو مباح فمباحة، أو مكروه فمكروهة، أو حرام فمحرمة، وأيَّدَه بعض الحنابلة على هذا"(al-Zuḥaylī, 1997, 7: 5505).

أما في مخطوط العيدروس "اصطفاء الصفوة لتصفية القهوة" المؤرخ بعام (١٥٤٦/٩٥٣) الذي أشار في مقدمته إلى البدعة كسبب أوليّ قيل لتحريم القهوة، ويحاول من خلالها فهم المسألة الاجتماعية الحادثة بسبب القهوة. ويقترب في وصف ما يحدث حول القهوة إلى ما يمكن أن نسميه نقد المنهج السلفي بالمعنى الشائع اليوم عند البعض. ويبدأ الكاتب الفصل الأول بالقول: "اعلم أنّ المانع مِن شرب القهوة والقائل بحرمتها والذام لها والمنتهك لحرمتها، استدل على ذلك بحديث طريقه لا تُرَد وهو قوله عليه السلام: ((**مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**)) (al-Bukhārī, 2002, 3:184).

أما الأسباب المباشرة التي ساقها المعارضون للقهوة، كما يقول العيدروس؛ أنها مضرة للبدن، جالبة إليه جميع المصائب والمحن، وأنها مِن الخبيث المنكر. وللرد على هذه الاتهامات فإن العيدروس يذكر منذ البداية أنه يستخدم المصدر الرابع للتشريع وهو "القياس" للرد على الاتهامات، وبنص كلامه: "أن ما اتفق عليه الأئمة من الدلائل الشرعية على الأحكام الفرعية أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وأما الثلاثة الأُوَل فما ورد شيء منها لا صريحًا ولا على وجه الالتباس، فما بقي إلا القياس بالمقياس" (al-ʿAydarus, 953/1546).

وكما يذكر الباحثون في علم أصول الفقه فإن: "القياس هو المصدر الرابع من مصادر التشريع المتفق عليها، والعمل به

مِن ضرورات التشريع، إذ إن الأدلة الشرعية مِن الكتاب والسنة محصورة، وحوادث الحياة غير محصورة، فالنصوص الشرعية لا تغطي كل المستجدات في المكان والزمان، ولذا كان القياس...، تُستَوفَى به الأحكام" (Māzāk, 2023,164) . واللجوء إلى القياس عند العيدروس دليل دامغ على التحول الكبير الذي طرأ على مشروب القهوة خلال قرنٍ تقريباً من ظهورها، كما أنه يسمح بالتعامل مع المظاهر الجديدة لظاهرة القهوة. والمخطوط الأخير لمرتضى الحسيني الزبيدي المؤرخ بعام ١٧٥٨، والذي يُعد أيضًا دليلًا على استمرار النقاش حول القهوة بعد ثلاثة قرون من اكتشافها، يَستخدِم القياس في الرد على ما أطلق عليه الكاتب الشبهة، أي الشبهات والاتهامات التي تحوم حول شرب القهوة. يقرر الكاتب أولاً أنّ الأمة المحمدية مُجمِعة الآن على شربها "القهوة "، والمحرّم لها إما متبع إلقاء الشبهة على الأنام، أو لسُمعة عند ذوي الجاه مِن قِبَل خالِف تُعرَف. ثم يحدد الشبهة الأولى: "أنها مسكرة تُورث النشوة، وكل مسكر حرام بنص الحديث ". ويرُد بوجود إجماع بعد التجريب على عدم وجود الإسكار، وعند علماء المنطق فإن التجارب الصحيحة ترقى إلى مراتب اليقين. والشبهة الثانية: "أنها باردة يابسة تضر بالأبدان، فتكون حراماً لوجود المضرة فيها"، ويلجأ الفقيه إلى القياس بعد أن يقرر أنه ليس كل بارد حرام أو مكروه عند أحد من العلماء، ويقيس اَلْبُنَّ على لحم البقر مِن حيث البرودة واليبس. والشبهة الأخيرة: "أن القهوة تدار كالخمر في المجالس فكانت مثله في الحرمة" (al-Zabīdī, 1758). وفي الرد على ذلك لجأ الكاتب، بعدما أشار إلى أن الأمر مردود إلى النية، إلى القياس مع ما كان الرسول ﷺ يقوم به من إدارة اللبن بين أصحابه.

وقد استفاد الكاتب بدون شك مما سبق أن ذكره شهاب الدين الرملي الذي سُئل عن القهوة مِن حيث إن: "جَمَاعَة يَشْرَبُونَ الْقَهْوَةَ مُجْتَمَعِينَ لَا عَلَى وَجْهٍ مُنْكَرٍ، بَلْ يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَعَالَى وَيُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَهَلْ يَحْرُمُ شُرْبُهَا لِقَوْلِ بَعْضِ إنَّهَا مُسْكِرَةٌ أَمْ لَا؟ وَهَلْ يُعْمَلُ بِقَوْلِ الْجَمِّ الْغَفِيرِ أَنَّهَا غَيْرُ مُسْكِرَةٍ وَلَا مُخَدِّرَةٍ أَمْ بِقَوْلِ عَدَدٍ قَلِيلٍ بِخِلَافِهِ، وَهَلْ يُعْمَلُ بِقَوْلِ مُسْتَعْمِلِهَا بِأَنَّهَا غَيْرُ مُسْكِرَةٍ وَلَا مُخَدِّرَة أَمْ بِقَوْلِ غَيْرِهِمْ، وَهَلْ تُقَاسُ عَلَى غَيْرِهَا مِمَّا يَحْرُمُ أَوْ لَا؟" (al-Ramlī, n.d., p. 4: 38) وكان الجواب بشكل واضح : "أَنَّهُ يَحِلُّ شُرْبُهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَعْيَانِ الْحِلُّ؛ لِأَنَّهَا مَخْلُوقَةٌ لِمَنَافِعِ الْعِبَادِ وَلِآيَةِ ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا**﴾ [الأنعام: ١٤٥] ؛ وَلِأَنَّهَا غَيْرُ مُسْكِرَةٍ وَلَا مُخَدِّرَةٍ فَقَدْ أَخْبَرَنِي جَمْعٌ مِمَّنْ أَثِقُ بِهِمْ مِنْ طَلَبَةِ الْعِلْمِ مِمَّنْ اسْتَعْمَلَهَا أَنَّهَا لَا تُسْكِرُ وَلَا تُخَدِّرُ، وَيُقَدَّمُ إخْبَارُ الْجَمِّ الْغَفِيرِ عَلَى إخْبَارِ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ، وَإِخْبَارُ مُسْتَعْمِلِهَا عَلَى إخْبَارِ غَيْرِهِمْ، وَلَا يَصِحُّ قِيَاسُهَا عَلَى غَيْرِهَا فِي التَّحْرِيمِ إلَّا إنْ وُجِدَ فِيهَا عِلَّةُ حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ مِنْ إسْكَارٍ أَوْ تَخْدِيرٍ أَوْ إضْرَارٍ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِيهَا "(al-Ramlī, n.d., p. 4: 38-39). وقد كرَّر الرملي قاعدة "إنَّ لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ". والسؤال الآخر الذي وجه إليه كان حول طريقة الإدارة:" شَرِبُوا مُبَاحًا، وَأَدَارُوهُ بَيْنَهُمْ كَإِدَارَةِ الْخَمْرِ وَلَمْ يَقْصِدُوا التَّشْبِيهَ بِشَارِبِهَا فَهَلْ يَحْرُمُ ذَلِكَ أَمْ لَا؟ وكان الجواب: "أَنَّهُ لَا يَحْرُمُ شُرْبُهُمْ إيَّاهُ عَلَى الْهَيْئَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَإِنَّمَا يَحْرُمُ إذَا قَصَدُوا بِهِ التَّشْبِيهَ بِشَرِبَةِ الْخَمْرِ فَخَرَجَ بِهَذَا أَمْرَانِ؛ أَحَدُهُمَا أَنْ لَا يَعْرِفُوا أَنَّ هَذِهِ الْهَيْئَةَ هَيْئَةُ شُرْبِ الْخَمْرِ. ثَانِيهِمَا أَنْ يَعْرِفُوهَا وَلَمْ يَقْصِدُوا بِشُرْبِهِمْ الْمَذْكُورِ التَّشْبِيهَ الْمَذْكُورَ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ قَصْدَهُمْ لَا يُعْلَمُ إلَّا مِنْهُمْ "(al-Ramlī, n.d., p. 4: 39-40).

وأخيرًا فإنّ الفقهاء استندوا في الحل والتحريم للقاعدة الفقهية المعروفة وهي: "إمكان تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان" فيما يتعلق بالأمور التي ليست فيها أحكام قطعية. وقد نُص على ذلك كما في الاقتباس التالي: "إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغيّر الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغيُّر يتبدل أيضاً العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسب ما أوضحنا آنفًا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تُبن على العرف والعادة فإنها لا تتغير" (Ali Haydar Efendi, 2003, 1/37-38).

المطلب الثالث: فيما استجد من أنواع القهوة بشرق آسيا

ويقودنا هذا المطلب للحديث عن أنواعٍ جديدة من القهوة تُثير الأسئلة حول حِلّها أو حُرمتها، ولكن بشكل محدود جدًا؛

بسبب ارتفاع ثمنها، وقلة انتشارها في العالم الإسلامي. والمقصود هنا قهوة الزباد أو كوبي لواك (Kopi luwak, civet coffee) المصنوعة مِن حُبوب البُنِّ المستخلصة مِن فضلات هذا الحيوان، وهناك أيضًا القهوة المصنوعة من حبوب البُنِّ المنتقاة مِن براز الفيل، وتسمى قهوة العاج الأسود (Black Ivory Coffee).

لم أُوَفَّق في إيجاد ورقة علمية في مشروعية استهلاك هذه الأنواع مِن القهوة باستثناء دراستين:

دراسة للباحث فهد صالح اللحيدان بعنوان "أحكام الأطعمة التي تُستخرج من فضلات الحيوانات" (al-Luḥaydān, 2021)، ويخلص الباحث بعد مراجعة الآراء الفقهية المختلفة في روث الحيوانات اليابس منها واللين، وما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، وقد خلص الباحث إلى عدم جواز استخدام الإنسان لحبوب البُنِّ التي تخرج مع روثِ أو رجيع الحيوانات؛ لأنها تتأثر بمكثها في جوفها، بدليل أنّ القهوة المصنوعة منها يختلف طعمها عن طعم القهوة مِن نفس الحبوب التي لم تمر بجوف الحيوان (al-Luḥaydān, 2021, 1683)).

والدراسة الثانية للباحثَيْن عبد الله علي محمود الصيفي، وعبد الرحمن بن حاج عمران بعنوان: حكم تناول قهوة لواك، ويخلص الباحثان إلى جواز شرب هذه القهوة مِن الناحية الشرعية؛ وذلك لعدم وصول النجاسة إليها، وهذا ما أشارت إليه لجان الإفتاء في دولة ماليزيا، إلا أنها تحفَّظَت على بيعه للمسلمين بدون شهادة حلال (al-Sayfī & ʿImrān, 2021, 39–40).

وعلى الرغم من ذلك، تطرح عدة صفحات الإجابة على السؤال المطروح حول هذه الأنواع الجديدة مِن القهوة، سواء بالقطع بحرمتها، أو حلها بأسانيد معتبرة من الجانبين. ومن تلك الصفحات ما يُنسَب إلى هيئات دينية مثل هيئة كبار العلماء بِدُبَي التي أجازت هذا النوع من القهوة، وفي المقابل اعتبر موقع إسلام ويب (islamweb.net) هذه الأنواع من القهوة مِن النجاسة لخروجه مِن جوف حيوان غير مأكول اللحم. وكذلك اختلفت صفحات العلماء بين مُحِلٍ ومُحرِمٍ.

الخاتمة

عُرفت القهوة وانتشرت منذ نهاية القرن ١٤ إلا أن الحديث عن المنع والتحريم لم يبدأ إلّا منذ الربع الأول من القرن ١٦، واستمر الجدل حول القهوة والمقاهي نحو ثلاثة قرون بعد ذلك. وتغيّرت أسباب المنع والتحريم مِن منطقة إلى أخرى في العالم الإسلامي، كما تغيرت أيضًا ظروف اجتماع الناس حول القهوة من مكان إلى آخر. وهناك نقاط أساسية يجب الإشارة إليها:

١. أن محاولة بعض الدراسات الحديثة تفسير الجدل المستمر حول القهوة على أنه صراع بين الصوفية أصحاب الفضل في كشف القهوة وانتشارها، وبين علماء الشرع، الذين ينتقدون معتقدات وسلوكيات الصوفية، لا يمكن القبول بها بشكل كبير. على الرغم مِن عدم وجود مَن يُنكر شرب القهوة بيْن الفِرَق الصوفية المختلفة مما قد يعزز الفكرة السابقة، إلّا أن استعراض أسماء وأماكن العلماء والفقهاء الذين أجازوها، بل وداوموا على شربها يضعف من هذا الطرح لأنّ أكثر علماء وفقهاء هذه الحقبة ينتمون أصلاً إلى الصوفية.

٢. إن تصوير الصراع على أنه نوع من التجاذب بيْن السلطة الدينية الرسمية والسلطة السياسية كما يرى بعض الباحثين، ومنهم هوتكس (Hattox) الذي أشار إلى أنّ الاعتراض على القهوة جاء مِن السلطات اللادينية، ولعله يقصد بها السلطة السياسية، وبعض المؤسسات الدينية الرسمية، لا يمكن القبول به أيضاً بشكل عام. إذ إن صدور الفتاوى الرسمية والقرارات السلطانية، سواء في العصر المملوكي وبعد ذلك في العصر العثماني، كانت تتم بعد تقديم طلبات سواء مِن الأشخاص أو من أفراد السلطة السياسية، وكانت القرارات السلطانية تصدر مِن خلال إطار جامع يميز الدولة الإسلامية وهي الشريعة الإسلامية التي ينبغي تطبيقها على كل ما من شأنه سلامة الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجالين العام والخاص. كما أن ما يُعرف اليوم بالعلمانية أو السلطة اللادينية والسلطة الدينية أو الفصل بين تلك السلطات –إذا جاز استخدام هذا المصطلح– لم يكن معروفًا كما هو معلوم في تاريخ العالم

الإسلامي. فتدخل خاير بك المعمار في مسألة القهوة كان بوصفه المحتسب في مكة. ولم يكن قرارَ السلطان الغوري في العصر المملوكي بتحريم القهوة من تلقاء نفسه، بل بفتوى من قاضي القضاة ابن الشحنة الحلبي-1447) (1515. وكذلك في العصر العثماني فإن السلطان سليمان القانوني استند في إبطال القهوة وتحريم شربها إلى إحدى فتاوى شيخ الإسلام أبي السّعود العمادي الحنفي المذهب. ونفس الشيء مع السلطان مراد الرّابع (١٦٢٣–١٦٤٠) الذي منع وحرَّم القهوة، وأعدم بعض مَن تجاهل هذا المنع، معتمدًا على فتوى مِن العلماء، وحتى إن كان البعض يعتقد أن تشدد السلطان العثماني مراد الرابع (١٦٢٣– ١٦٤٠) كان نتيجة لطرد قواته من اليمن في سنة (١٠٤٥/ ١٦٣٥) ووسيلة للحصار الاقتصادي على اليمن) .

٣. أنه منذ معرفة اَلْبُنّ والقهوة المصنوعة حتى بداية القرن العاشر كانت القهوة حلالًا، ولم يتكلم أحد من العلماء عن حرمتها. وأنّ علماء القرن السادس عشر الذين كتبوا في حِلّ القهوة أو أفتوا بذلك أو عارضوا القهوة وقالوا بتحريمها كانوا مِن مذاهب مختلفة. فضلًا عن ذلك، فإن عشرات الفقهاء الذين قالوا بحرمة القهوة والذين أوردهم شكري أوزان في دراسته عن القهوة تظهر أنهم ينتمون إلى المذاهب الأربعة بدون تفضيل(Özen, (2005, 710) . أي أن الاختلاف المذهبي لم يلعب أيَّ دور في تحديد موقف العالم مِن القهوة. وأخيراً فإن الأسباب التي ذكرها الجزيري وابن عبد الغفار وكذا الزبيدي من التعصب والاتباع والمكابرة كأسباب لاستمرار الجدال ليست كافية لتفسير استمرار الهجوم على القهوة لنحو ثلاثة قرون. ومن خلال ما سبق يمكننا فهم مسألة استمرار الجدل من خلال نقطتين أساسيتين: أوَّلهما: تحرير طبيعة المسألة، أي تحول موضوع شرب القهوة مِن مجرد مشروب خاص، شّكَّ البعض في مخالفته للشريعة، إلى ظاهرة اجتماعية يُجتَمَع عليها في المجالس الخاصة والعامة، ولها أماكن محددة تمارس فيه (المقاهي) وهذه الأماكن لها قوانين قد تتعارض أو تتقاطع بشكل أو بآخر مع طريقة تعامل الشريعة مع الظواهر الاجتماعية، سواء مِن خلال العلماء أو المؤسسات الرسمية. قد سبقت الإشارة لدَور الحسبة في المجتمع الإسلامي، وهي من المؤسسات القائمة على تطبيق الشريعة التي تتمتع بديناميكية هائلة في التعامل مع الثوابت مِن جهة والمتغيرات في الظواهر الاجتماعية مِن جهة أخرى. ومن ناحية أخرى فإن اعتماد العلماء والفقهاء للمصدر الرابع من مصادر التشريع أي القياس، سواء للمنع والتحريم أو الحلِّ والإباحة يدلُّ على مدى مرونة التعامل مع الظواهر الاجتماعية. والعلماء والفقهاء، سواء في مؤسسات الحسبة أو الفتوى والقضاء أو خارجها، وكان مِن الطبيعي أن يتغير موقفهم من تلك الظاهرة الاجتماعية المستحدثة وتطورها من مكان إلى آخر ومن زمن إلى آخر. ولذلك نرى أنه تم تحييد استخدام شبهة الشراب المسكر أو المغيِّر للعقل أو المضر للبدن، منذ ثبوت ذلك مبكراً، في السعي لمنع القهوة وتحريمها، وبعد تحول شرب القهوة إلى ظاهرة اجتماعية تحول النقد إلى أماكن شرب القهوة "المقاهي"، وفي فترة لاحقة إلى الأفعال المخالفة للشريعة التي تتم في المقاهي أو في المتنزهات والتي كان يصاحبها عادة شرب القهوة. ووجود بيت القهوة بين المنشئات المخصصة لخدمة الحجيج بمنطقة جبل عرفات يظهر بوضوح أن النقد كان موجها لما يمارس بها من أفعال مخالفة للشريعة. والانتقادات أو الأوامر الموجهة للمقاهي لم يكن لها طابع العمومية، بل تختلف من زمان إلى آخر، ومن مكان إلى آخر. بمعنى أنه بالرغم من وحدة السلطة السياسية للعالم الإسلامي، وسهولة انتقال الفتوى من منطقة إلى أخرى، لم تمنع من أن تكون ردة فعل العلماء وفقًا لقاعدة تغير الفتوى. وأخيراً يمكن القول: إنه بعد تلاشي الاعتراض على القهوة في كونها محرمة في حد ذاتها، وتحول الاعتراض على الظاهرة الاجتماعية هو ما سبب تعدد وطول مدة الجدال حولها.

المراجع

Abdul Karim, R. (2001). The Socioeconomic and Political Implications of the Introduction of Coffee into Syria. 16th – 18th Centuries. In M. Tuchscherer (Ed.), Le Commerce du café : Avant l'ère des plantations coloniales espaces, réseaux, sociétés (XVe-XIXe siècle). IFAO.

al-'Aydarus, Abu Bakr Abu al-Hassan Muhammed. (1524). Iṣṭifā' aṣ-Ṣafwa li-Taṣfiyat al-Qahwa Or. 1138 (Universiteit Leiden). Digital collections. http://hdl.handle.net/1887.1/item:292051

al-Anṭākī, D. ibn 'Umar. (1996). Tadhkirat Dāwūd al-musammá Tadhkirat ūlá al-albāb wa-al-jāmi' lil-'ajab al-'ujāb (1st ed.). Dār al-Fikr.

al-Arnā'ūt, M. M. (2012). Min al-tārīkh al-thaqāfī lil-qahwah wa-al-maqāh. Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

al-'Aydarūsī, Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Qādir. (1985). Tarikh al-Nūr al-sāfir 'an akhbār al-qarn al-'āshir. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

al-Barkatī, M. 'Amīm al-Iḥsān al-Mujaddidī. (1986). Qawā'id al-fiqh. https://platform.almanhal.com/MNHL/Preview/?ID=1-12236

al-Bukhārī, A. ʿAbd A. M. ibn I. ibn I. al-Juʿfī. (2002). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (M. zuhir al-Nasir, Ed.). dar al-Minhaj.

al-Burayhī, 'Abd al-Wahhāb ibn 'Abd al-Raḥmān al-Saksakī al-Yamanī. (1994). Ṭabaqāt ṣulaḥā' al-Yaman al-ma'rūf bi-Tārīkh al-Burayhī ('Abd Allāh Muḥammad al-Ḥabashī, Ed.; 2nd ed., Vols. 1–2). Maktabat al-Irshād.

al-Ghazzī, N. al-D. M. ibn M. (1997). Al-Kawākib al-sā'irah bi-a'yān al-mi'ah al-'āshirah. Dar al-Kutub al-ʿİlmiyye.

Ali Haydar Efendi. (2003). Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Mecelletü'l-Ahkâm. Dâru'l-Cîl.

al-Jazīrī, 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad. (1996). 'umdat al-ṣafwah fī ḥill al-qahwah ('Abd Allāh Muḥammad al-Ḥibshī, Ed.). Hay'at Abū Ẓaby lil-Thaqāfah wa-al-Turāth, al-Majma' al-Thaqāfī.La Roque, J. de (1661-1745) A. du texte. (1716). Voyage de l'Arabie heureuse, par l'océan oriental, & le détroit de la mer Rouge. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1520744h

al-Luhaidan, Fahd ibn Saleh. (2021). Food Rules extracted from animal waste (coffee extracted from animal dung or vomit as a model) jurisprudence study. Al-Azhar University (Dakahlia Branch), Faculty of Sharia and Law, 23(6), 1663–1688. https://doi.org/10.21608/jfslt.2021.217883

al-Mūsawī, 'Abbās ibn 'Alī ibn Nūr al-Dīn al-Ḥusaynī. (1967). Nuzhat al-jalīs wa-munyat al-adīb al-anīs (Muḥammad Mahdī al-Khurasān, Ed). al-Maṭba'ah al-Ḥaydarīyah.

al-Quraishi, T. A. al-K. K. (2012). Social phenomenon when Emile Durkheim (social analysis). Contemporary Islamic Studies Magazine, 6, 1–15.

al-Ramlī, S. al-D. M. ibn A. al-'Abbās A. ibn Ḥamzah S. al-Dīn. (n.d.). Fatāwá al-Ramlī (Vols. 1–4). al-Maktabah al-islamiyya.

Al-Saifi, Abed Alluh Ali, & Emran, Abdel Arhman Haj. (2021, November 1). Islamic Position on Drinking Luwak Coffee. | EBSCOhost. https://openurl.ebsco.com/contentitem/gcd:1541308 88?sid=ebsco:plink:crawler&id=ebsco:gcd:154130888

al-Sharjī, A. al-'Abbās A. ibn A. ibn 'Abd al-Laṭīf. (1986). Ṭabaqāt al-khawāṣṣ ahl al-ṣidq wa-al-ikhlāṣ. al-Daru al-Yemaniyya lil Neşru wa Tauzı'.

al-Zabīdī, M. (1758). Tuḥfat ikhwản az-zaman fī ḥūkm al-qahwat (5595). https://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6007/1

Alzaeem, İ. (2021). Al-Quds Cafés and Their National Role from the End of the Ottoman Era Until the Israeli Occupation. Journal, 21(1), 151–162.

al-Zuḥaylī, W. (1997). al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh: Al-shāmil lil-adillah al-shar'īyah wa-al-ārā' al-madhhabīyah wa-ahamm al-naẓarīyāt al-fiqhīyah wa-taḥqīq al-aḥādīth al-Nabawīyah wa-takhrījihā mulḥaqqan bi-hi fahrasah alfabā'īyah shāmilah lil-āyāt wa-al-ahādīth wa-al-mawḍū'āt al-fiqhīyah (4th ed.). Dār al-Fikr.

Arendonk, van. Chaudhuri, & Brill. (2012). Ḳahwa. In Encyclopaedia of Islam, Second Edition. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0418

Ayvazoğlu, B. (2011). Turkish coffee culture: "a cup of coffee commits one to forty years of friendship" (1st ed). Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism Publications.

Ba' Amer, M. selem B. (2014). Al Hissba Practice in Makkah during the Memlouk Sultans Era. Journal of Arabic and Human Sciences, 7(Issue 2), 807–882.

Collaço, G. (2011). "The Ottoman Coffeehouse: All the Charms and Dangers of Commonality in the 16th-17th Centuries," Lights: The MESSA Journal, A University of Chicago Graduate Publication 1, No. 1 (Fall 2011): 61-71.

Evliya Celebi. (1999). Al Rihla al Hijaziyya (el-Sıfsafî Ahmed el-Morsi, Trans.). Dar al-Afaq. https://library.dctabudhabi.ae/sirsi/detail/118151

Evliya Celebi. (2010). Al-Rihla 'ila Misr wa-al-Sudan wa-bilad al-Habash (el-Sıfsafî ʿAhmed el-Morsi, Trans.; Vols. 1–3). el-Merkez al-Qawmi li-tarjama.

Hanna Nelly. 2001. Coffee and coffee merchants in Cairo, 1580-1630. In : Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales : espaces, réseaux, sociétés (XVe-XIXe siècle). Tuchscherer Michel (ed.) Cairo : IFAO, 91-101.

Hatim, M., & Hayim, N. (2018). al-Qahwa mā bayna al-Tahrīm wa-al-ibāha: Al-Jadal al-Dīnī fī avākhir al-'Asr al-'Uthmānī. Al-Majma', 13, 35–78

Hattox, Ralph. (1988). Coffee and coffeehouses: The origins of a social beverage in the medieval Near East. Seattle: University of Washington Press.

Ibn Abd al-Ghaffar. (996). Risalet Dafa al-Hafwa fi hill al-Qahwa (Aref Hikmat Library) [Fiqh] ١٢٣/54. https://dar.kawla.gov.sa/en/node/3652

Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad. 1623-1679. (١٩٨٦). Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab. Dār al-Kutub al-Ilmīyah

Ibn al-Qa'id, li-'Uthmān ibn A. ibn S. al-Najdī. (2021). Hidāyat al-rāghib li-sharḥ 'Umdat al-ṭālib li-nayl al-ma'ārib (abd al-aziz al-Aydan & A. al-Yatimi, Eds.; Dar Rakaez).

Ibn el-Kasım, Y. b el-Hüseyin. (1986). El-Mustaḥracātu el-baynātu ʿAla tahlīl el-ʾaşyā' el-Mustaʾmalāt min el-

Peçevī, İ. (2015). al-Tārīkh al-siyāsī wa-al-ʻaskarī lil-dawlah al-ʻUthmānīyah: Tārīkh Bijawī Ibrāhīm Afandī (Ḥusayn Nāṣir ʻAbd al- Raḥīm, Trans.; 1st ed.). Merkez al-qawmī lil-tarjamah; Mashrūʻ al-qawmī lil-tarjamah.

Sakhāwī, M. ibn ʻAbd al-Raḥmān. (2003). Al-Ḍawʼ al-lāmiʻ li-ahl al-qarn al-tāsiʻ (ʻAbd-al-Laṭīf Ḥasan ʻAbd-al-Raḥmān, Ed.; Vols. 1–12). Dāru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Saraçgil, A. (1997). Chapitre premier—L'introduction du café à Istanbul (XVIe-XVIIe siècles). In Cafés d'Orient revisités (25–38). CNRS Éditions ; Cairn.info. https://doi.org/10.3917/cnrs.desme.1997.01.0025

Sarīḥī, S. M. (2011). Ghawāyat al-ism: Sīrat al-qahwah wa-khiṭāb al-taḥrīm (1st ed.). al-Nādī al-Adabī bi-al-Riyāḍ ; al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī.

Suleiman, H., Abdullahi Busari, S., & Musa, U. A. (2023). Maʾālāt (Consequences) and Their Uṣūlī Maxims: A Juristic Applied Study, ٤٤–٣٤ ,(٢)٧. https://doi.org/10.31436/ijfus.v7i2.301

Ukers, W. H. (1922). All about coffee (2d ed). The Tea & Coffee Trade Journal Company New York.

Ulusoy, T. (n.d.). Kahvehane ve Kahve Tüketiminin Cinsiyetlendirilmesi. Retrieved 31 December 2023, from https://www.academia.edu/2475584/Kahvehane_ve_Kahve_T%C3%BCketiminin_Cinsiyetlendirilmesi

Yaşar, A. (2010). Osmanlı'da Kamu Mekânı Üzerinde Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları. 4–2.

Zilfi, M. C. (1986). The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul. Journal of Near Eastern Studies, 45(4), 251–269

Kahve ve el-Āṭbāk ve el-Kāṭ (A. b. M. Ḥibšī, Ed.; 1st ed.). Menşūrātu el-Madine.

Ibn Ḥajar al-Haytamī, S. al-D. A. ibn M. ibn M. (1949). Al-Fatāwá al-kubrá al-fiqhīyah ʻalá madhhab al-imām al-Shāfiʻī (Vol. 1–IV). Mektebetu'l-İslâmiyye.

Ibn Manzūr, Ebū'l-Fazl Muhammed b Mūkerrem b Ali el-Ensārī. (2023). Lisānū'l-Arab (3rd ed., Vol. 1). Dāru Sadır.

Ibn Taymīyah, li-A. ibn ʻAbd al-Ḥalīm ibn ʻAbd al-Salām. (2019). Jāmiʻ al-masāʾil /; taḥqīq Muḥammad ʻUzayr Shams; ishrāf Bakr ibn ʻAbd Allāh Abū Zayd, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, (Muḥammad ʻUzayr Sham, Bakr ibn ʻAbd Allāh, & Abū Zayd, Eds.). Dar Ata'at elim.

Ibrahim, N. A. (2014). "adab wa ṭuqus shurb al-qahwe fi al-qahira al-ʾüsmaniati". Annales Islamologiques, 48(2), 217–247. https://doi.org/10.4000/anisl.2019

Islamweb.net, Ruling on drinking coffee extracted from animal waste. Retrieved Avril 30, 2025, from https://isla.mw/ae2qik

Mantran, R. (1980). Le café à Istanbul au xviie siècle. In Boulanger, J. Contandriopoulos, M. Courdurie, H. Desmet-Gregoire, Fabre, J.-L. Miege, L. Pierrein, & A. Raymond, Le café en Méditerranée : Histoire, anthropologie, économie. XVIIIe-XXe siècle (17–30). Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans. https://doi.org/10.4000/books.iremam.1193

Marino, B. (2013). Le faubourg du Mīdān à Damas à l'époque Ottomane: Espace urbain, société et habitat (1742-1830) (Vol. 1–1 online resource (431 pages) : illustrations.). Presses de l'Ifpo.

Māzāk, B. (2023). Al-Istidlāl bi-al-Qiyās fī baʻd al-Masāil al-Muʻāsira. Majalla al-Mirqā li-al-dirāsāt wa-al-buhûth al-Islāmiyya, 9, 162–186.

Milstein, R. (2001). Kitab Shawq-nama—An illustrated tour of holy Arabia. Milstein, R. (2001). Kitab Shawq-Nama - an Illustrated Tour of Holy Arabia. 25, 275., 25.

Mosalhy, A. F. (2022). Jāmi 'al-masā'il wa al-qawā'id f 'ilm al-uṣū lwa al-maqāṣid (Vols. 1–4). Dār al-Lu'lu'ah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

Mouradgea d'Ohsson, I. (1788). Tableau général de l'Empire Othoman: Divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane, l'autre, l'histoire de l'Empire Othoman ... De l'imprimerie de monsieur [Firmin Didot].

Muqasher, A.-W. K. H. (2018). The emergence of Arabic coffee and the spread of coffee cultivation in Yemen Between the fourteenth and seventeenth centuries AD. Research magazine, (6) 2016, 245–290.

Murādī, M. K. ibn 'Alī, -1791 or 1792. (1966). Kitab silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar. Dar al-Tiba'ah al- Kubra al-'Amirah.

Muṣayliḥī, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad. (2022). Jāmiʻ al-Masa'il wa al qawa'id fi ilum al-Usul wa al-Maqasid. Dār al-Lu'lu'ah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

Özen, Şükrü. (2005). Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakih-Tabip Dayanışması: Kahve Örneği. 38 Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı (699-736), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 42-53

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

الدور الاستراتيجي للدينار الذهبي الإسلامي في مواجهة هيمنة الدولار الأميركي: التحديات والممارسات

The Strategic Role of the Islamic Gold Dinar in Countering the Dominance of the US Dollar: Challenges and Practices

Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris[i]

ملخص البحث

ضاق الناس ذرعًا من استمرار هيمنة الدولار الأميركي وسيطرته على العملات المحلية في الدول الإسلامية وغيرها من الدول التي تطمح إلى الاستقلال عن التَبَعيّة الغربية، ويتطلع المسلمون إلى استقلال نقدي يمنع الربا ويضمن تنمية عادلة، وذلك بالعودة إلى العملات التي استخدمها المسلمون لتحقيق نهضتهم القديمة، عملاً بتوجيهات النبي محمد ﷺ ((أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ)) [مسلم]. ويهدف البحث إلى استكشاف استراتيجية الدينار الذهبي الإسلامي كآلية لتعزيز الاستقلال المالي، ومواجهة الدولار الأمريكي، وتنمية الاقتصاد الإسلامي، من خلال التأثير على قيمة الدولار الأميركي وكسر هيمنته العالمية على الشعوب المستضعفة، ومن ثم تثبيت قيمة النقود الإسلامية في حال استخدام الدينار الذهبي والدرهم الفضي، والذي سيكون عملة عالمية إذا ما تَبَنَّتْهُ جميع الدول الإسلامية واتفقت على استخدامه كعملة بديلة لليورو الأوروبي والدولار الأميركي. تتمحور مشكلة الدراسة حول هيمنة الدولار الأمريكي وسعر صرفه المرتفع مقابل تعويم وانخفاض قيمة عملات الدول الإسلامية التي تطمح إلى إصدار عملة إسلامية كبديل إذا تغلبت على التحديات ووجدت تفاهماً فيما بينها. وسيتم تنفيذ فكرة البحث من خلال المنهج الوصفي التحليلي، ولا يستغني الباحث عن المنهج الاستقرائي مِن أجل الوصول إلى النتائج المرجُوّة. ومن أهم الاستنتاجات المتوقعة؛ مناقشة التحديات التي قد تواجه هذه الاستراتيجية، بالإضافة إلى الممارسات الفعالة وتطبيقها على أرض الواقع والتي يمكن اعتمادها لتحقيق أهداف السيطرة على ارتفاع سعر صرف الدولار واستقرار القيمة المنخفضة لعملات الدول الإسلامية، الأمر الذي من شأنه تعزيز التنمية وتحسين الأداء الاقتصادي للدول الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الدينار الذهبي، استراتيجية، مواجهة، هيمنة، الدولار الأميركي، التحديات والممارسات.

Abstract

People are fed up with the continued dominance of the US Dollar and its control over local currencies in Islamic countries and other countries aspiring to independence from Western dependence. Muslims are looking forward to monetary independence that prevents usury and ensures fair development, by returning to the currencies that Muslims used to achieve their ancient renaissance, in accordance with the guidance of the Prophet: "You are more knowledgeable about your worldly affairs" (Muslim). The research aims to explore the strategy of the Islamic Gold Dinar as a mechanism to enhance financial independence, confront the US Dollar, and develop the Islamic economy, by influencing the value of the US Dollar and breaking its global dominance over vulnerable peoples, and then stabilizing the value of Islamic money in the event that the Gold Dinar and the Silver Dirham are used, which will be a global currency if all Islamic countries adopt it and agree to use it as an alternative currency to the European Euro and the US Dollar. The problem of the study revolves around the dominance of the US Dollar and its high exchange rate versus the floating and depreciation of the currencies of Islamic countries that aspire to issue an Islamic currency as an alternative if they overcome the challenges and find understanding among themselves. The idea of the research will be implemented through the descriptive analytical approach, and the researcher does not dispense with the inductive approach in order to reach the desired results. Among the most important expected conclusions is discussing the challenges that may face this strategy, in addition to effective practices and their application on the ground that can be adopted to achieve the goals of controlling and overcoming the high Dollar exchange rate and stabilizing the low value of the currencies of Islamic countries, which would enhance development and improve the economic rate of Islamic countries.

Keywords: *Gold Dinar, Strategic, Confrontation, Dominance, US Dollar, Challenges and Practices.*

[i] أستاذ مساعد، كلية الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ماليزيا: mahmoud.mohamed@usim.edu.my

Submission Date: 12 *April* 2025
Acceptance Date: 17 *May* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

المحتوى

المقدمة	43
المبحث الأول: لمحة موجزة عن الدينار الذهبي الإسلامي	45
المطلب الأول: الدينار الذهبي والدرهم الفضي في العصر الإسلامي القديم	45
المطلب الثّاني: فكرة إحياء الدينار الذهبي الإسلامي في العصر الحديث	48
المبحث الثاني: الدينار الذهبي والدرهم الفضي بديلان استراتيجيان للتغلب على الدولار الأميركي	49
المطلب الأول: الأهداف الاقتصادية والسياسية لاستراتيجية التغلب على الدولار الأميركي	50
المطلب الثاني: الفوائد الإيجابية لاستخدام الدينار الذهبي الإسلامي	50
المبحث الثالث: التحديات والممارسات التي تواجه تبني فكرة الدينار الذهبي والدرهم الفضي	51
المطلب الأول: التحديات التي تواجه التعامل بالدينار الذهبي الإسلامي	51
المطلب الثاني: الممارسات والتجارب في واقع الدينار الذهبي الإسلامي	51
الخاتمة	52
المراجع	53
التقدير	53

المقدمة

في هذه المقدمة يُسلِّط الباحثُ الضوء على الدور الاستراتيجي للدينار الذهبي والدرهم الفضي الإسلاميين ومكانتهما في وجدان المسلمين كنقود إسلامية نفيسة وارتباطهما بخير القرون الأولى مِن العصر الذهبي لتاريخ الأمة الإسلامية، بالإضافة إلى الحوافز العديدة التي دفعت الباحث إلى الكتابة عن الدينار الذهبي الإسلامي، والاعتبارات الإصلاحية المرتبطة بعملة الدينار الذهبي، والندرة التي ميَّزته عن العملات القديمة والحديثة، حيث أثنى النبي ﷺ على التعامل به بقوله: ((**لَيأتينَّ على الناس زمان لا ينفع فيه إلا الدينار والدرهم**)) (Ibn Ḥanbal, 2001).

لذلك لا بد مِن إعادة النقود الإسلامية الحقيقية إلى التداول من جديد، ورفض هيمنة الدولار الأميركي واليورو الأوروبي من خلال توعية المجتمع بالانفكاك عن صندوق النقد الدولي، ورفض إملاءاته الربوية التعسفية. وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي حين تشكل الدينار الذهبي والدرهم الفضي الإسلامي كإستراتيجية فريدة هَدَفَت إلى التغلب على كافة العملات غير الإسلامية، وتحقيق الهيمنة الدائمة عليها، ورغم التحديات والممارسات المحيطة بهذه الاستراتيجية، فإنّ هذه الفكرة يمكن أن تنجح وتشكل نقطة انطلاق أساسية يمكن من خلالها تحقيق أحلام وطموحات المسلمين إذا تشاور المسلمون واتحدوا لرسم مستقبل يجعل اقتصادهم الإسلامي مستقلاً ومزدهراً عن الآخرين. ولكي تُطبّق هذه الفكرة على أرض الواقع، يجب على المسلمين التعاون معها وقَبولها، وفي عالمٍ يتطور بسرعة، ستستكشف هذه الورقة العقبات التي تواجه هذه الفكرة القديمة والمتجدِّدَة، والوسائل المتاحة لتحقيق أهدافها المنشودة.

وفي ديننا الإسلامي، لدينا المرونة والرخصة واليسر في التعامل مع كل جديد يطرأ على الحياة من تطور وتقدم. ولذلك، لا يتعارض الإسلام مع مواكبة الحياة الجديدة والتكيُّف معها، شريطة أن يكون في الجديد نفعٌ ودرءٌ للمضرة. ولنا في ذلك أسوة حسنة مِن نبينا محمد ﷺ، فلما قدم المدينة المنورة سمع أصواتاً فقال: ما هذا الصوت؟ قالوا: النَّخل يؤبِّرونها، فقال: لو لم يفعلوا ذلك لصَحَّ، فلم يؤبِروا عامئذ، فصار شيصًا، فذكروا للنبي ﷺ، فقال: ((**إن كان شيئًا من أمر دُنياكم فشأنُكم به، وإن كان من أمر دِينِكم فإليَّ**)) (Ibn Mājah, 2019).

كان الضمان الوحيد للنهضة الإسلامية في المعاملات والاقتصاد هو قرار موحّد باعتماد الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي عملةً. في صدر الإسلام، استُخدم الدينار عملةً رسميةً في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام ٧٦ هـ. وأمَرَ بنفسه بِسَكِّ عملة خاصة للمسلمين إثر خلاف مع الإمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني حول إصدار العملة الورقية. أصدر عبد الملك مرسومًا يمنع تداول الدنانير البيزنطية

ويستبدلها بالدينار الذهبي الإسلامي، الذي كان وزنه ٤,٢٥ غرام، وهو الوزن الشرعي لدينار الذهب الخالص" (Kamal, 2017).

ومن خلال ما سبق نفهم أن تاريخنا الإسلامي المشرق يفرِض علينا التوقف عن التعامل بالدولار الأمريكي واليورو اللَّذين تسيطر عليهما الحكومات الغربية والأوروبية ويتم التلاعب بأسعارهما من قِبَل أباطرة المال والاقتصاد في البنوك المشبوهة التي تستولي على ثروات الشعوب ومواردها وتستغلها لتقوية اقتصاداتها وعملاتها الورقية.

ولاستكشاف هذا المفهوم بشكل أعمق، يستعرض الباحث الفروقات والخصائص التي تميّز الدينار الذهبي الإسلامي عن الدينار الذهبي التقليدي. وتتجلى هذه الفروقات في الجوانب التالية:

أ. الدينار الذهبي الإسلامي: هو عملة ذهبية استُخدمت في صدر الإسلام، وتحديدًا في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان. كان وزنه حوالي ٤,٢٥ غرام من الذهب الخالص عيار ٢٢ قيراطًا. ويسعى المسلمون اليوم إلى إعادته واستخدامه بديلًا عن العملات الورقية المعاصرة، نظرًا لقيمته الثمينة وتوافقه مع الشريعة الإسلامية.

ب. الدينار الذهبي التقليدي: وهو مِن العملات الذهبية المستخدمة قَبل الإسلام وبعده، مثل الدينار البيزنطي الذي منعه عبد الملك بن مروان في عهده. لا يشترط أن يكون الدينار التقليدي مطابقًا للمعايير الإسلامية من حيث الوصف أو الوزن، فعلى سبيل المثال، يختلف نقاؤه، ونقوشه المميزة ليست إسلامية.

مشكلة الدراسة:

تتناول فكرة هذه الدراسة الدينار الذهبي والدرهم الفضي الإسلامي كبديل نقدي قادر على التغلب على هيمنة الدولار الأمريكي ومواجهته والعملات الأوروبية المشابهة، وتُسلط مشكلة الدراسة الضوء على الجهود والمساعي التي بَذَلَها مفكرون من بعض الدول الإسلامية لإيجاد نظام نقدي بديل ومستقل لا يعتمد على الدولار، وتجنب التحديات الاقتصادية التي ستواجه الدول التي ستوافق على التعامل بالدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي كعملة بديلة، وإذا تم تبني هذه الفكرة وتنفيذها فإنها ستسبب اضطرابات اقتصادية للدول الإسلامية التي لديها فكرة الاستقلال في الاقتصاد الإسلامي من خلال تبنيها لفكرة الدينار الذهبي، ونتيجة لذلك فإن الدول المعادية للدينار الذهبي كعملة إسلامية بديلة سوف تسعى إلى تدمير المنتجات المعدنية للدول التي تتبنى فكرة استخدام الدينار الذهبي الإسلامي، وتشويه سمعتها، وإلصاق التهم الباطلة بها، والتي اعتادت دول الغرب على تكرارها بقصد الإضرار باقتصاد الدول الإسلامية، وبثّ الخوف في نفوسها. عملاً بقول الله تعالى: ﴿**الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ**﴾ [البقرة: ٢٦٨]، وهناك تحديات كثيرة، منها مدى استعداد أفراد المجتمع لقبول هذه الفكرة وممارستها على أرض الواقع، لذلك فإنّ مَن يقف وراء فكرة استخدام الدينار والدرهم كعملة نقدية بديلة عليه أن يستجيب لإملاءات الولايات المتحدة الأمريكية ومن تحالف معها في عدائها للإسلام والمسلمين. ومن التوصيات والاستنتاجات الملهمة لنجاح هذه الفكرة ترك المخاوف المتوقعة جانبًا والاقتداء بالنبي محمد ﷺ واستلهام الأمل مِن سُنّته لقوله: ((**تركتُ فيكم أمرين، لن تضِلُّوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنَّةَ نبيهِ ﷺ**)) (Mālik, 1991).

أسئلة الدراسة:

١. ما الدينار الذهبي الإسلامي؟ وما الدور الاستراتيجي الذي يلعبه؟ وما التحديات التي ستواجه الدول التي تسعى إلى تبني فكرة الدينار والدرهم كبدائل نقدية للدولار الأمريكي؟
٢. ما مدى فعالية استراتيجية سيطرة الدينار الذهبي والدرهم الفضي في تقليل الاعتماد على الدولار في التجارة الدولية والمعاملات المالية.
٣. ما الممارسات المتوقعة في حال البدء بتطبيق استراتيجية المعاملات المالية من خلال الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي كبديل نقدي؟ وما العواقب في حال منع التداول بالدولار؟

أهداف الدراسة:

١. التعريف بالدينار الذهبي والدرهم الفضي الإسلامي كعملة مستقلة، والتحديات الاقتصادية والسياسية التي تعوق تطبيقه كآلية بديلة للتداول والتحكم بالدولار الأمريكي.
٢. بيان آليّة تفعيل فكرة العملتين الذهب والفضة وجعلها واقعًا ملموسًا كاستراتيجية لتحقيق الاستقلال المالي، وتقليل الاعتماد في معاملاتنا المالية على الدولار الأمريكي.
٣. الاستفادة من التجارب التجارية في عهد الخلافة الإسلامية السابقة واستخلاص الدروس منها لتطبيق وممارسة هذه الاستراتيجية البديلة، وبيان تأثيرها على الاقتصاد المحلي والعالمي.

منهجية الدراسة:

يعتمد الباحث في دراسته على مناهج متعدِّدة منها:

١. المنهج الوصفي لتوصيف الوضع الراهن لفكرة استخدام الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي كبديل نقدي، ووصف التحديات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المرتبطة بممارسة الفكرة.
٢. كما لا يستغني الباحث عن المنهج التحليلي لدراسة وتحليل الأدبيات ذات الصلة لفهم الفكرة وجوانبها الإيجابية على الاقتصاد.
٣. وكذلك المنهج المقارن لدراسة التجارب التي تتبنى استراتيجية ربط نقودها وتجارتها بالدولار الأمريكي، وتلك التي تدعو إلى الاستقلال واستخدام الدينار الذهبي الإسلامي كعملة ذات قيمة ثمينة يمكن اعتمادها للتغلب على الدولار الأمريكي والعملات الغربية المماثلة.

المبحث الأول: لمحة موجزة عن الدينار الذهبي الإسلامي

المطلب الأول: الدينار الذهبي والدرهم الفضي في العصر الإسلامي القديم

يُراد بالدينار والدرهم في عرف الفقهاء: الدينار الذهبي، الذي يزن مثقالاً، والدرهم عندهم: الدراهم الفضية التي عشرة منها سبعة مثاقيل" (Al-Qaradāghī, n.d.).

يقول ابن خلدون: "اعلم أنه قد ثبت الإجماع منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين على أنّ الدرهم الشرعي هو ما وزن عشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب، والأوقية منه أربعون درهماً، وعلى هذا فهي سبعة أعشار الدينار، ووزن المثقال مِن الذهب الخالص اثنتان وسبعون حبة مِن الشعير، فيكون الدرهم الذي هو سبعة أعشاره خمسون حبة وخمس حبات، وكل هذه المقادير ثابتة بالإجماع" (Ibn Khaldūn, 1981).

وقد ساهَم الإسلام باعتباره الدِّين الخاتم والعقيدة الراسخة في سَكِّ النقود وتطويرها في عصر الإسلام القديم، فأصبح الدينار الذهبي الإسلامي هو هوية الأمة، لأن النقود تدخل في نطاق العبادات المالية، كإخراج الزكاة التي يخرجها المسلم مِن فائض ماله، كما قال الله تعالى: ﴿**وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ [المعارج: ٢٤]. وغيرها من المعاملات المرتبطة بالعقود والأوقاف، ومهور الزواج، والوصية، ومال الميراث، والإيجارات وغيرها من المعاملات التي يمارسها الناس في حياتهم.

وتُشير الكاتبة نجلاء إلى قضية النقود قَبل الإسلام قائلة: "لم يكن للعرب نقود خاصة بهم قبل الإسلام، وكانوا مشهورين باستخدام الدينار الهرقلي، وقد جُلِبت الدنانير الهرقلية إلى أهل مكة في العصر الجاهلي، وكانت تُضرَب من أجود أنواع الذهب، كما استخدم العرب الدينار البيزنطي، وبما أنهم نقلوا اسمه من اليونانية، فقد أطلقوا عليه الدينار أو الدينر (من دون الألف)، وكان الدينار مثقالاً مِن الذهب، ويعادل ٤٢٦٥ جراماً" (Naglāʾ, 2021).

كان الناس يتعاملون بأنواع مختلفة مِن النقود، بما في ذلك قيمة السلع، حتى هداهم الله إلى الذهب والفضة، فبدأ الناس

يتعاملون بهذين المعدنين باعتبارهما نقوداً، لأنّ الذهب والفضة لهما خصائص تميز كلا منهما، مثل بقائهما على حالهما، وانقسامهما إلى أجزاء، وعدم تغيرهما بالاستعمال. وعندما بُعِثَ الرسولُ ﷺ، كان الناس في ذلك الوقت يتعاملون بنوعين مِن النقود: الدينار الذهبي، والدرهم الفضي. وقد وَضع الرسول ﷺ، قواعد عامة لمعاملات الناس، منها ما يتعلق بالنقود، ولذلك نجد في أبواب الفقه باباً يسمى "باب الصرف"، ونجد عنوان "الربا في الصرف" (Al-Ṣalūs, n.d.).

فالصرف يعني عند الفقهاء: بيع الأثمان بعضها ببعض، فإذا بعنا ثمناً بثمن آخر فهو صرف، وكانت الأثمان في ذلك الوقت بالدنانير الذهبية والدراهم الفضية، ولهذا الباب –باب الصرف– وله أحكام خاصة. وللتعرُّف على هذه الأحكام يمكن الرجوع إلى الأحاديث الواردة في بيان هذه الأحكام. ومن هذه الأحاديث ما رواه الإمام مسلم في صحيحه أن رسول الله ﷺ، قال: ((**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**)) (Muslim, 1955). ومن الأحاديث: ((**الْوَرِقُ بِالذَّهَبِ رِبًا، إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ**)) (Muslim, 1955). (والفضة: النقد الفضي). وفي رواية: ((**فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء**)) (Muslim, 1955).

يقول السالوس: المتتبع لأحاديث سيدنا رسول الله ﷺ، يجد أن هذه الأحكام التي ذكرت في الحديث تتصل بستة أصناف: القمح، والشعير، والتمر، والملح، والذهب أو الدينار أو الفضة أو الدرهم، وهذه الأصناف الستة تسمى أصنافاً ربوية، أي الأصناف التي لها تعامل خاص، فإذا خالفنا هذا التعامل وقعنا في الربا (Al-Ṣalūs, n.d.). ويمكن الاستشهاد بالحديث التالي لتشجيع المسلمين على استعمال الدينار الذهبي: يقول الرسول ﷺ: ((**لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَنْفَعُ فِيهِ إِلَّا الدِّينَارُ وَالدِّرْهَمُ**)) (Ibn Ḥanbal, 2001).

١. مفهوم النقود في الإسلام:

يرتكز الأصل الشرعي للنقود على أنها أداة تُقيَّم بها الأشياء، أداة للتبادل، ويشير القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿**وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ**﴾ [يوسف: ٢٠]. قال الآلوسي في قوله تعالى: (وَشَرَوْهُ)، الضمير المرفوع إمَّا للإخوة فشرى بمعنى باع، وإما للسيَّارة فهو بمعنى اشترى، والصحيح أنه يعني (باع)، بناءً على أنّهم باعوه (بِثَمَنٍ بَخْسٍ)، أي نقص، وهو مصدر أريد به اسم المفعول أي منقوص، ورخَّص الراغب أن يكون بمعنى باخس أي ناقص عن القيمة نقصانًا ظاهرًا، وقال مقاتل: زيف ناقص العيار، وقال قتادة: بخس ظلم لأنهم ظلموه في بيعه (Al-Ālūsī, n.d).

ونقل ابن كثير نقلًا عن ابن عباس والضحاك وقتادة أنّ أصَحَّ تأويل لهذا الضمير في قوله تعالى: (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ)، إنما هو لإخوته، وقوله: (دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ) عن ابن مسعود رضي الله عنه: باعوه بعشرين درهماً، وقال عكرمة: أَرْبَعُونَ دِرْهَمًا، وَقَالَ الضَّحَّاكُ فِي قَوْلِهِ: (وَكَانُواْ فيه من الزاهدين)، ذلك أنّهم لم يعلموا نُبُوّته ومنزلتَه عند الله تعالى" (Al-Ṣābūnī, 1981).

قال الله تعالى: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً**﴾ [آل عمران: ٧٥]. قال الرازي في معنى قوله "إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً": أن المراد بقوله: "مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ" أو بدينارٍ العين والدَّين، لأنّ الإنسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضةِ وليس في الآية ما يدل على التخصيص، والمنقول عن ابن عباس أنه حمله على المبايعة، فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده إليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا" (Al-Rāzī, n.d.).

وقال ابن بيه: "النقود المعتبرة شرعاً وعقلاً وعرفاً هي الذهب والفضة فقط، وما عداهما لا يكون نقداً" (Bin Bayyah, n.d.). قال الكنهوكي: "أنَّ التقابض شرط في باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بين النسئة بالنسئة، غير أنّ النقود لا تتعيَّن إلا بالقبض عندنا" (Al-Shāshī, 1982). أما الكاتب محمود إدريس فقال: "التجارة بالمقتنيات الذهبية: يعتبر

هذا النوع من الاستثمار في الذهب تقليداً موروثاً نظراً للمكاسب المربحة التي يحققها" (Edris, et al. 2024).

أما بخصوص الدينار الذهبي الشرعي: فقد أشار الفقهاء إلى أن الدينار الذي ضربه عبد الملك بن مروان هو الدينار الشرعي؛ لأنه مطابق للأوزان المكيَّة التي أقرها رسول الله ﷺ، وأصحابه، ووزنه كما ورد في الروايات اثنان وعشرون قيراطاً ناقص حبة بالشامي. وهو أيضاً وزن اثنتين وسبعين حبة شعير من الشعير المتوسط الحجم الذي لم يقشر ويقطع من أطرافه.

قال ابن خلدون: "وقد ثبت الإجماع منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين على أن الدرهم المشروع هو الذي تزن عشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب، وعلى هذا فهو سبعة أعشار الدينار، ووزن المثقال من الذهب اثنتان وسبعون حبة من الشعير (Ibn Khaldūn, 1981). وهو ما قاله جمهور الفقهاء "المالكية والشافعية والحنابلة" (The Kuwaiti Encyclopedia of Jurisprudence, n.d.). ونقل ابن كثير عن ابن أبي حاتم عن مالك بن دينار قال: "إنما سُمِّي الدينارُ لأنه دِينٌ ونارٌ، وقال معناه: أنه مَن أخذه بحقِهِ فهو دِينُهُ، ومن أخذه بغير حقِّهِ فلَهُ النَّارُ" (Ibn Kathīr, 1999).

وردت أدلة شرعية من السنة النبوية على تحريم ربا الفضل: منها: ما روى عثمان بن عفان أن رسول الله ﷺ، قال: ((**لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين**)) (Muslim, 1955). وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: ((**الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم، لا فضل بينهما، فمن كانت له حاجة بورق، فليصرفها بذهب، ومن كانت له حاجة بذهب فليصرفها بورق، والصرف هاء وهاء**)) (Ibn Mājah, 2009).

٢. زكاة النقدين: الذهب والفضة

أ. نصاب الذهب ومقدار الزكاة الواجب فيه

تجب الزكاة في الذهب إذا بلغ نصابه عشرين ديناراً فأكثر، وفيه (ربع العشر)، أي (٥. ٢٪ من إجمالي الذهب الذي عنده)، ويزن الدينار مثقالاً من الذهب، ويزن المثقال (٤,٢٥) غراماً بالميزان الحديث، والعشرون ديناراً تساوي (٨٥) غراماً من الذهب بالوزن، ٢٠ × ٤,٢٥ = ٨٥ غراماً من الذهب (Al-Saqqāf, n.d.).

ب. نصاب الفضة ومقدار الزكاة الواجب فيها

تجب الزكاة في الفضة إذا بلغ نصابها (مائتي درهم فأكثر، أي (٥٩٥) غراماً بالوزن)، وفيها ربع العشر، و(يعني ٥. ٢٪ من إجمالي الفِضة التي عنده)، أو (خمس أوقيات فأكثر) بالوزن الذهب (Al-Saqqāf, n.d.).

الدليل: قال رسول الله ﷺ: ((**مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ، كُلَّمَا بَرَدَتْ أُعِيدَتْ لَهُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ فَيَرَى سَبِيلَهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ**)) (Muslim, 1955).

وقد أشار الكاتب هشام الدين إلى أن وزن الدرهم النبوي الفضي ثبت بستة دانق (Hishamuddin, 2024)، كما في الحديث التالي: "حُدِّثْتُ عَنْ شَرِيكٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: ((**زَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ عَلَى أَرْبَعِمِائَةٍ وَثَمَانِينَ (٤٨٠) دِرْهَمًا، وَزْنَهَا سِتَّة دانق**)) (Bin Salām, n.d.).

ومن اقتراحات هشام الدين فيما يتعلق بالأوزان يقول: "أن يكون الوزن التقريبي لدينار الرسول ﷺ الذهبي ٤,٥ جرام، كما حدد الوزن التقريبي للدرهم النبوي الفضي بـ ٤,٠٥ جرام، وأكد أن ما يدعم هذه الأوزان المقترحة هو دراسات سنوات قام بها علماء نقود عالميون مؤهلون ركزوا على سك النقود في العصر الإسلامي المبكر، وهو ما لا ينكره أحد، وبالتالي فإن نصاب الزكاة في الذهب يكون ٢٠ دينارًا × ٤,٥ جرام = ٩٠ جرامًا، ونصاب الزكاة في الفضة يكون ٢٠٠ درهم × ٤,٠٥ جرام = ٨١٠ جرام. واستطرد الكاتب هشام الدين قائلاً: إن الدينار الذهبي يساوي عشرة دراهم فضة، وبذلك تكون نسبة الذهب إلى الفضة أو عيار المعدنين في المدينة المنورة في العصر النبوي

عندما نزل الوحي بأمر الزكاة في السنة الثانية من الهجرة بـ ٤٫٥:٤٠٫٥ أو ١:٩، في حين تكون نسبة الوزن في ذلك الوقت ١٠ دراهم فضة، أي ٩ دنانير ذهبية. وبناءً على هذه الأوزان التقريبية المقترحة للدينار الذهبي والدرهم الفضي في العصر النبوي، وضع الكاتب هشام الدِّين، في الأسفل الجداول المترولوجية التالية لتسهيل الرجوع إليها والفهم" (Hishamuddin, 2024).

الجدول: يوضح القياس النبوي لأوزان ومكاييل الدراهم في العصر النبوي بناءً على ما ورد في الأحاديث النبوية.

Prophetic Era Silver Measure	Arabic Name	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Unit	Weight (grams)
100 Pounds	Qintar (48,000) Dirham	1											194,400.0
1 Pound	Ratl (480) Dirham	100	1										1,944.0
5 Ounces	Nisab (200) Dirham	240	2.4	1									810.0
1 Ounce	Uqiyyah (40) Dirham	1,200	12	5	1								162.0
20 Drachms	Nash (20) Dirham	2,400	24	10	2	1							81.0
5 Drachms	Nawat (5) Dirham	9,600	96	40	8	4	1						20.25
1 Tetradrachm	Arba'a (4) Dirham	12,000	120	50	10	5	1.25	1					16.2
1 Drachm	Wahid (1) Dirham	48,000	480	200	40	20	5	4	1				4.05
1 Hemidrachm	Nisfu (1/2) Dirham	96,000	960	400	80	40	10	8	2	1			2.025
1 Obol	Daniq (1/6) Dirham	288,000	2,880	1,200	240	120	30	24	6	3	1		0.675
1 Hemiobol	Nisfu Daniq (1/12) Dirham	576,000	5,760	2,400	480	240	60	48	12	6	2	1	0.3375

لمزيد من المعلومات، انظر: (Hishamuddin, 2024).

وفي النص التالي: يوضح الباحث من خلال السنة النبوية أن المال الذي لا يبلغ النصاب لا تجب فيه الزكاة. عن أبي سعيد الخُدريّ قال: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: **((لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ))** (Ibn Ḥanbal, 2001).

٣. خصائص الدينار الذهبي الإسلامي

يرتبط الدينار بمفهوم الاقتصاد الإسلامي، ويتبع معايير شرعية أدق من حيث الوزن والجودة والتصميم. وزنه ٤٫٢٥ غرام، ونقاؤه ٢٢ أو ٢٤ قيراطًا. تتضمن نقوشه المميزة آيات قرآنية وعبارات تؤكد وحدانية الله. ويستعمل بأمر ولي الأمر والحاكم للمسلمين وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وهو نوع من النقود الذهبية، زنة واحد منها عشرون قيراطًا.

ذكر الدينوري أنَّ "أول من أمر بضرب النقود العربية هو عبد الملك بن مروان، فأمر بضرب الدراهم سنة ست وسبعين، ثم أمر بضرب الدنانير بعد ذلك، فكان أول من ضربها في الإسلام" (Al-Dīnūrī, 1960). أما خصائص الدينار التقليدي، فتختلف أوزانه باختلاف البلدان أو العصور، وقد يكون نقاؤه مساويًا أو أعلى من نقاوة الدينار الإسلامي. تتضمن نقوشه عادةً صورًا لملوكهم أو رموزًا شركية تخالف الإسلام. يُستخدم لأغراض اقتصادية بحتة، كالاستثمارات المدِرَّة للدخل، دون مراعاة للقيود الدينية.

المطلب الثاني: فكرة إحياء الدينار الذهبي الإسلامي في العصر الحديث

تعود فكرة العمل بالدينار الذهبي الإسلامي إلى البروفيسور عمر إبراهيم فاديلو، من جنوب أفريقيا، وهو مؤسس منظمة المرابطين العالمية التي تأسست عام ١٩٨٣م في جنوب أفريقيا، ولها حضور واسع في جنوب أفريقيا نفسها وبعض الدول الأوروبية. وتؤمن منظمة المرابطين بأنّ وحدة العالم الإسلامي لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال العمل الاقتصادي الموحد. كان الأستاذ عمر إبراهيم فاديلو، رئيسًا لدار سَكِّ العملة الإسلامية، ومؤسس شركة الدينار الإلكتروني في دبي (Shaher, 2003).

وفي عام ١٩٩٧م، اقترح رئيس الوزراء الماليزي مهاتير محمد، فكرة استخدام الدينار الذهبي الإسلامي كبديل لهيمنة الدولار الأميركي، وكوسيلة للتبادل المالي في المعاملات التجارية الدولية بين الدول الإسلامية، وعندما حاول تنفيذ الفكرة لم ينجح بسبب الضغوط الدولية على الفكرة بوضع العراقيل في طريق تنفيذها على أرض الواقع (Hussein, 2007).

وكان أبرز مشروع وحدة اقتصادية طرحته وسعت إليه منظمة المرابطين هو إنشاء سوق إسلامية مشتركة بعملة موحدة تحت مسمى الدينار الذهبي الإسلامي، الذي كان يستعمله أعضاء منظمة المرابطين، وكانوا يطمحون إلى أن يحلَّ الدينار

الذهبي الإسلامي محلَّ الدولار الأميركي الذي أصبح العملة الأكثر قيمة وأهمية في العالم

ويقول صاحب الفكرة الدكتور عمر فاديلو: "إن نظام الدينار الذهبي الإسلامي يهدف إلى الحد مِن هيمنة الدولار الأميركي، وإعادة استخدام الذهب كعملَة دولية في العالم بدلاً من الدولار الأميركي والعملات الأوروبية المشابهة؛ لأن أسعار العملات الورقية المستخدمة مُتقَلِّبَة باستمرار وليست كالذهب الذي يحمل قيمته الثمينة من خلال حيازته كمعادن ثمينة. ويأمل النظام أن تتبنى الحكومات الإسلامية الفكرة وتحتفظ بالذهب في غرفة مقاصة واحدة، أو في بنك مركزي، بحيث يستخدم هذا الذهب لتسوية الحسابات التجارية بين تلك الحكومات بدلاً من اللجوء إلى أسواق الصرف الأجنبي والمؤسسات المالية الغربية" (Mansour, 2020).

صدر أول دينار ذهبي إسلامي عام ١٩٩٢م، وكان وزنه ٤,٢٥ غرامًا من الذهب عيار ٢٢ قيراطًا. وفي نوفمبر ٢٠٠١م، صدرت مجموعة من الدنانير الذهبية تزن ٤,٢٥ غرامًا من الذهب عيار ٢٢ قيراطًا.

وهذا نموذج لدينار ذهبي إسلامي سُكّ في دمشق عاصمة الدولة الإسلامية في العصر الأموي سنة ٧٧ هجرية الموافق (٦٩٧ م) ويزن ٤,٢٤ غرام. ولمزيد من المعرفة، انظر: (https://en.wikipedia.org/wiki/Gold_dinar).

واقترحت مجموعة أخرى فكرة إصدار دراهم فضية تزن ٣ غرامات من الفضة الخالصة، بغرض التداول في دولة الإمارات العربية المتحدة، بالتعاون بين مجموعة من المؤسسات: كدار سك العملة الإسلامية كجهة إصدار، وشركة الإمارات للذهب التي تولَّت عملية سك العملة؛ ومجموعة الرستماني للصرافة التي تعمل على تعزيز تداول الدينار وتبادله، في حين قدم مصرف الإمارات المركزي التسهيلات الفنية والقانونية لإعادة سك هذه العملات والموافقة على تداولها (Shaher, 2003).

نموذج من الدراهم الفضية من عصر الخلافة الأموية، ضربت في بلخ سنة ١١١ هجرية – (٧٢٩–٧٣٠م). لمزيد من المعرفة، انظر: (https://en.wikipedia.org/wiki/Gold_dinar)

المبحث الثاني: الدينار الذهبي والدرهم الفضي بديلان استراتيجيان للتغلب على الدولار الأميركي

إن فكرة استخدام الدينار الذهبي الإسلامي كوسيلة للدفع تأتي ضمن استراتيجية توحيد التجارة الإسلامية، وتوحيد الاقتصاد والمال، ومن ثم السيطرة والاستقلال من خلال ترسيخ مفهوم الوحدة وممارسته بين الدول الإسلامية حتى تكون هذه الأمة خلية واحدة متجانسة متفاهمة متعاونة سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي.

واستناداً إلى القرآن الكريم فإن معنى الوحدة ينبع من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الأنفال: ٤٦]. ومن السنة قول النبي محمد ﷺ: ((**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضًا**)) (Muslim, 1955)، وقوله ﷺ: ((**المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم**)) (Abū Dāwud, n.d.). وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كنا أذل أمة فأعزنا الله بالإسلام، ومهما ابتغينا العزة بغيره أذلنا الله" (Al-Ḥākim, n.d.). وقال شيخ الإسلام: "وإذا تفرق القوم فسدوا وهلكوا، وإذا اجتمعوا صلحوا وملكوا؛ فإن الجماعة رحمة والفرقة عذاب" (Ibn Taymiyyah, 2004)، وكما أوصى الشاعر المهلب (al-

Muhallab, 2009) أبناءه بالاتحاد كاستراتيجية للقوة والهيمنة على الأعداء، فقال:

كونوا جميعًا يا بنيّ إذا اعترى ::: خطبٌ ولا تتفرقوا آحادا.

تأبى الرماح إذا اجتمعن تكسّرًا ::: وإذا افترقنَ تكسَّرت أفرادا.

"وإذا تأملنا نحن المسلمون النصوص السابقة نجد أنها تحرم كل ما يسبب الفرقة والقطيعة" (Al-ʿUthaymīn, 2000).

ويقول فاديلو: "إن نظام الدينار الذهبي يهدف إلى الحد من هيمنة الدولار الأميركي ومواجهته، وإعادة استخدام الذهب كعملة دولية في العالم بدلًا مِن الدولار، لأنّ أسعار العملات الورقية متقلبة باستمرار وليست كالذهب الذي يحمل قيمته وسعره من خلال حيازته كمعادن ثمينة" (Fadilo, 2003).

المطلب الأول: الأهداف الاقتصادية والسياسية لاستراتيجية التغلب على الدولار الأميركي

إن الهدف الاقتصادي والسياسي من إقامة نظام الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي كعملة متداولة بين المعاملات المالية للدول الإسلامية هو وضع خطة استراتيجية يتم بموجبها الاحتفاظ بالذهب في مستودعات ذهبية خاصة أو في البنوك المركزية، وأن يتم استخدام هذا الذهب لتسوية الحسابات التجارية بين الحكومات الإسلامية بدلاً من اللجوء إلى أسواق الصرف الأجنبي والمؤسسات المالية الغربية.

وهذا يتطلب الوحدة والتفاهم، ويجب على الأمة الإسلامية أن تكون مستقلة في أفكارها واقتصادها وسياستها وإرادتها الحرة، ولا تقلد غيرها في كل تفاصيل حياتها، ويجب أن تتذكر ماضيها المجيد عندما كانت أوروبا بقعة مظلمة تبحث عن النور لمعرفة الطريق الصحيح، بينما كانت الأمة الإسلامية في ذلك الوقت رائدة في الأندلس وغيرها. ولهذا جاءت فكرة الورقة لتعيد الأمة إلى ما كان عليه أسلافها المباركون، لا لتكون تابعة ومقلدة لأفكار الآخرين كما هو الحال اليوم للأسف. وهذا ما أخبرنا به النبي محمد ﷺ في قوله: ((**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي أَخْذَ الْأُمَمِ قَبْلَهَا شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ**

"، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمَا فَعَلَتْ فَارِسُ وَالرُّومُ، قَالَ: "وَمَا النَّاسُ إِلَّا أُولَئِكَ)) (Ibn Ḥanbal, 2001).

قال الله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً**﴾ [الأحزاب: ٢١]. هذه الآية تدعو الأمة وتحفزها على اتباع رسولها ﷺ، والاعتزاز بدينها والاهتمام بثقافتها الاقتصادية والسياسية، فالدِّين الإسلامي شامل لكل شيء. قال الله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: ٣٨].

المطلب الثاني: الفوائد الإيجابية لاستخدام الدينار الذهبي الإسلامي

ولتحقيق الاستقلال عن التبعية الدائمة والهيمنة للدولار الأميركي وكسر الارتباط به، لا بد للدول الإسلامية من الاتفاق على اتخاذ قرار باستخدام الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي كعملة رئيسة في التبادل التجاري بين الدول الإسلامية؛ وذلك للفوائد والجوانب الإيجابية التالية:

١. لن تحتاج الدول الإسلامية التي تتعامل بالعملة الجديدة (الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي) إلى احتياطيات من العملات الأجنبية لإتمام عمليات التبادل التجاري، وبالتالي تسهيل التجارة الدولية والحد من المضاربة على العملات الورقية التي أدت إلى أزمات اقتصادية كبيرة، خاصة بعد جائحة كورونا.
٢. إن اعتماد الدينار الذهبي والدرهم الفضي عملة موحدة بين دول العالم الإسلامي قد يزيد مِن حجم التبادل التجاري بين الدول الإسلامية، وسيساهم في زيادة النمو الاقتصادي الإسلامي لعملة الدينار الذهبي الإسلامي.
٣. إذا تم اعتماد النقود الذهبية فإن خطر المضاربة سوف يختفي تلقائيًا، لأنّ الذهب بحد ذاته ليس سند التزام عند الدفع، بل هو سلعة لها قيمتها، ولا تحمل أيّ آثار تضخمية، وقد أكّدَت العديد من الدراسات أن سعر الذهب على مر العصور كان ثابتًا دائمًا، على عكس تقلبات العملات الورقية المختلفة، وهذا من شأنه أن يساعد في خفض تكاليف تبادل العملات.

٤. إن العملة الذهبية الموحدة سواء كبديل للعملات المحلية المعاصرة أو إلى جانبها سوف تؤدي إلى نقل المنافع المالية إلى الدول التي تعاني مِن عجز مالي، كما أنها سوف تُعزز مكانة العالم الإسلامي ككتلة تجارية واقتصادية إسلامية واحدة في مواجهة التكتلات والمجموعات الاقتصادية للدول غير الإسلامية، فهذا له جانب إيجابي (Shaher, 2003).

المبحث الثالث: التحديات والممارسات التي تواجه تبني فكرة الدينار الذهبي والدرهم الفضي

المطلب الأول: التحديات التي تواجه التعامل بالدينار الذهبي الإسلامي

يرى خبراء الاقتصاد الإسلامي أنّ فكرة الاتفاق على عملة موحدة من الذهب والفضة حلم تسعى إليه الدول الإسلامية مِن أجل الاستقلال والتحرر من هيمنة الدولار الأمريكي واليورو الأوروبي، وإذا تحقق هذا المطلب فإنه سيؤدي إلى توحيد الصف الإسلامي، وتقوية الاقتصاد الإسلامي، هذا من الناحية النظرية، ولكن من الناحية العملية على أرض الواقع هناك عقبات وتحديات تقف حائلاً أمام تحقيق هذا المطلب المهم والمفيد للاقتصاد الإسلامي.

وتتمثل التحديات التي تواجه استخدام الدينار الذهبي والدرهم الفضي الإسلامي في اختلاف وجهات النظر وعدم الاتفاق الناشئ عن الاختلافات الفكرية، وتصور القضايا على حقيقتها، ومدى تحقيق المصالح المترتبة على هذا التغيير. بالإضافة إلى التفاوت الواضح بين اقتصاديات الدول الإسلامية، فهناك دول إسلامية تشهد طفرة اقتصادية كبيرة، وهناك دول إسلامية تشهد أزمة اقتصادية، على الرغم من كونها دولًا غنية بمواردها ومنتجاتها المتنوعة، إلّا أنّ الصراعات السياسية تحول دون تقدمها وتحسين أوضاعها الاقتصادية، هناك دول إسلامية تتمتع باستقرار نسبي، ولكنها فقيرة بسبب افتقارها للموارد الاقتصادية، ولكن يمكن الاستفادة من مواردها البشرية والعمالة إذا كانت الدول الإسلامية موحدة ومستقلة في قراراتها وعملتها الذهبية واقتصادها وسياساتها. وللتغلب على العقبات المتوقعة يمكن للدول الإسلامية الاستفادة من تجربة الاتحاد الأوروبي في توحيد العملة، وجعل الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي وحدة التعامل بين الشعوب الإسلامية.

ومن الطبيعي أن تواجه الدول الإسلامية في البداية بعض التحديات والعقبات بعد سك وتداول العملات الذهبية، ولكن مع الإصرار في النهاية ستتكلل الفكرة بالنجاح (Sadegh, 2023). وكما يقول المثل: العثرة في الطريق تسهل المشوار.

المطلب الثاني: الممارسات والتجارب في واقع الدينار الذهبي الإسلامي

يدعو كثير من المفكرين والعلماء المسلمين في العالم إلى عودة الدينار الذهبي الإسلامي والدرهم الفضي ويعتبرونه الحل الأمثل للنظام النقدي الوحيد الذي يحمي البشرية من الظلم والاستبداد المالي والأميركي الدولي، وينتقدون في الوقت نفسه النظام النقدي العالمي القائم على الربا والنقود الورقية لأسباب عديدة منها:

١. إن النقود الورقية المعاصرة تتعرض للتضخم المالي وفقدان قوتها الشرائية مما يؤدي إلى فقدان المدخرات لقيمتها وانتقال الثروة من أصحاب النقد إلى أصحاب الأراضي الزراعية والعقارات والممتلكات الملموسة، والفقراء هم الأكثر تضرراً من هذا النظام، فالنقود الورقية تمكن البعض من خلق الثروة مِن العَدَم عن طريق طباعة الأوراق النقدية، وهذا نوع مِن الاحتيال اصطلح على تسميته بغسيل الأموال، وهو يتناقض مع الإسلام الذي وضع الرزق بيد الله وبجهد الإنسان وعرق جبينه. وفي نفس الوقت حرّم الاحتكار، ومعناه أن التجار يحجبون عن الناس طعامهم ومؤنهم عندما يشحّون ويحتاجون إليها، فيرتفع الثمن ويصبح باهظاً عليهم. والحكم الشرعي بإجماع العلماء فإن الاحتكار لا يجوز (Al-Māwardī, 1999)، لأنه يضر بالناس، قال الرسول ﷺ: ((**لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ**)) (Al-

Tirmidhī, 1996)، وقال ﷺ: ((**مَنِ احتَكَرَ يُريدُ أنْ يُغالِيَ بها على المُسلِمينَ فهو خاطِئٌ، وقَد بَرِئَت مِنه ذِمَّةُ اللهِ**))، ومعنى: خاطِئٌ: آثم (Al-Bayhaqī, 2011).

٢. وعلى صعيد الممارسة، شهدت العقود الماضية التي أعقبت الأزمة المالية في جنوب شرق آسيا عموماً وفي ماليزيا خصوصاً تحولاً في واقع الحياة الاقتصادية، وخاصة فيما يتعلق بفكرة استخدام الدينار الذهبي، والتي ولدت نتيجة التعامل مع الأزمة والخروج منها. تقول الكاتبة بيريدارينكو (Peredaryenko, 2019): "لقد تم طرح أول دينار ذهبي إسلامي في ماليزيا، والمعروف باسم (دينار كلنتن الذهبي)، كوسيلة بديلة للتبادل. وجاءت هذه المبادرة استجابة للأزمة المالية الآسيوية التي اندلعت في عام ١٩٩٧م. ولجأ الممارسون والخبراء الاقتصاديون والعلماء الماليزيون على حد سواء، إلى البدء بالدينار الذهبي كنظام نقدي بديل، وليكون المخزن الحقيقي للقيمة الذي يمكن من خلاله المساعدة في ترسيخ الاقتصاد غير المستقر.

٣. وعلى الرغم من المحاولات السابقة لتحسين الاقتصاد، إلا أن واقع اليوم جعل تلك الجماعات تتفق على أن الدينار الذهبي لا يبدو بديلاً قابلاً للتطبيق كوسيلة للتبادل. ويرى الخبراء أنه ليس من السهل تطبيق نظام نقدي يعتمد على الذهب بسبب التحديات التي يصعب التغلب عليها، فضلاً عن المعارضة الشرسة من القوى المالية الكبرى المسيطرة على الاقتصاد، مثل أميركا ونظيراتها. ولا ننسى المجموعات الاقتصادية التي تستفيد أكثر من نظام العملة الورقية الحالي، وهيمنتها على السوق من خلال إصدارها والمضاربة عليها والتحكم في العملة. وعلى عكس فكرة جدوى الدينار الذهبي كوسيلة للتبادل في ماليزيا، فإن فكرة الذهب وُلِدت على أساس التحوط المستقر، ووسيلة للحفاظ على الثروة في ماليزيا، وكانت تجربة راسخة ومفيدة.

٤. وفي ضوء التفكير في البدائل الاقتصادية لماليزيا تقول الكاتبة بيريدارينكو (Peredaryenko, 2019): "كان الذهب أداة قابلة للتطبيق وللحفاظ على القيمة في أوقات الخوف مِن الانهيار الاقتصادي، لذا كان طرح فكرة استخدام العملات الذهبية المختلفة أحد المبادرات التي اتخذتها حكومات الولايات الماليزية المختلفة بهدف جعل الاستثمار في الذهب متاحًا للجميع، وتستذكر الكاتبة أمثلة على البدائل للاستثمار في العملات الذهبية، ومنها ما يلي: عملات كيجان إيماس (Kijang Emas) الصادرة عن بنك نيجارا ماليزيا (Bank Negara Malaysia)، والدينار الذهبي لدار السك الملكية، والدينار الذهبي لولاية كلنتن، والدينار الذهبي لولاية بيراك. معتبرة أن وضع هذه المنتجات في أيدي الناس هو نقطة البداية للسماح للناس بتنويع استثماراتهم وحماية ثرواتهم. ويقول أولابى يوسف في ورقته عن فكرة قبول الذهب كعملة بديلة يمكن ممارستها والتعامل بها: "إذا تمكن قادة الرأي المحترمون والمؤثرون في المجتمع من الترويج لتطبيق الدينار الذهبي وإثبات جدواه، فمن المرجّح أن يرتفع معدل تبنيه بشكل إيجابي، وبالتالي التغلب على هيمنة الدولار الأمريكي والعملات الأوروبية المماثلة" (Owalabi, et al., 2015).

الخاتمة

١. أشارت الدراسة إلى أن الدينار الذهبي الشرعي: هو الذي ضربه عبد الملك بن مروان، وهو الدينار الشرعي؛ لأنه مطابق للأوزان المكيَّة التي أقرها رسول الله ﷺ، وصحابته، ووزنه كما ورد في الروايات اثنان وعشرون قيراطاً ناقص حبة واحدة بالشامي.

٢. استشهدت الدراسة بحديث الرسول ﷺ، لتشجيع المسلمين على استعمال الدينار الذهبي، حيث قال النبي ﷺ: ((**لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَنْفَعُ فِيهِ إِلَّا الدِّينَارُ وَالدِّرْهَمُ**)).

٣. أظهرت الدراسة أن نظام الدينار الذهبي يهدف إلى الحد مِن هيمنة الدولار الأميركي، وإعادة استخدام الذهب كعملة دولية في العالم بدلاً منه؛ لأن أسعار العملات الورقية متقلبة باستمرار، وليست كالذهب الذي يحمل قيمته وسعره من خلال حيازته كمعادن ثمينة.

٤. خلصت الدراسة إلى أن اعتماد الدينار الذهبي والدرهم الفضي عملة موحدة بين دول العالم الإسلامي قد يؤدي إلى زيادة حجم التبادل التجاري بين الدول الإسلامية، وسيساهم في زيادة النمو الاقتصادي الإسلامي لعملة الدينار الذهبي الإسلامي.

المراجع

Al-Ālūsī, S. al-D. M. ibn ʿA. (n.d.). Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm wa al-Sabʿ al-Mathānī. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Bayhaqi, A. B. A. ibn al-Ḥ. (2011). Al-Sunan al-Kubrā. Ḥijr Center for Research for Arabic and Islamic Studies.

Al-Dīnūrī, A. ibn D. (1960). Al-Akhbār al-Ṭiwāl. Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah.

Al-Muhallab, A. ibn ʿA. Ṣ. A. (2009). Al-Mukhtaṣar al-Naṣīḥ fī Tahdhīb al-Kitāb al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ. Dār al-Tawḥīd.

Al-Qaradāghī, M. al-D. (n.d.). The effect of inflation and recession. Journal of the Islamic Fiqh Academy, 1, 1019-1020.

Al-Rāzī, M. ibn ʿU. ibn al-Ḥ. (n.d.). Mafātīḥ al-Ghayb - al-Tafsīr al-Kabīr. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-Islāmī.

Al-Ṣābūnī, M. ʿA. (1981). Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr. Dār al-Qurʾān al-Karīm.

Al-Ṣalūs, ʿA. A. (n.d.). Rulings on money and currency exchange in Islamic jurisprudence. Journal of the Islamic Fiqh, 1, 933-934.

Al-Saqqāf, ʿA. ibn ʿA. al-Q. (n.d.). Zakāt on the two currencies. The Encyclopedia of Fiqh, 3, 237-238.

Al-Shāshī, A. ibn M. ibn I. (1982). Uṣūl al-Shāshī. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪ. (1996). Al-Jāmiʿ al-Kabīr - Sunan al-Tirmidhī. Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-ʿUthaymīn, M. ibn Ṣ. (2000). Majmūʿ Fatāwā wa Rasāʾil al-ʿUthaymīn. Dār al-Waṭan.

Bin Bayyah, ʿA. (n.d.). Rulings on paper money and the change in the value of currency. Journal of the Islamic Fiqh Academy, 4, 907-908.

Bin Salām, ʿA. (n.d.). Kitāb al-Amwāl. Dār al-Fikr.

Edrīs, M., et al. (2024). Profiting through traditional gold mining in Sudan as an investment mechanism: Risks and challenges. Al-Qanāṭir: International Journal of Islamic Studies, 33(6), 384-401.

Faḍīlo, ʿU. I. (2003). The Islamic golden dinar. Al Jazeera. Retrieved 2024, from https://www.aljazeera.net

Ḥammūd, S. Ḥ. A. (1982). Taṭwīr al-Aʿmāl al-Maṣrafiyyah bi mā yattafiq wa al-Sharīʿah al-Islāmiyyah [Doctoral dissertation] (2nd ed.). Maṭbaʿat al-Sharq wa Maktabatuhā.

Hishamuddin, M. K. (2024). Revisiting the gold and silver nisab for zakat: A numismatic study of prophetic era dinar and dirham weights and measures. Malaysian Journal of Syariah and Law, 12(1), 245-266. https://doi.org/10.33102/mjsl.vol12no1.569

Ḥussayn, I. (2007). The gold dinar and the silver dirham: Islam and the future of money. Mosque of the Imams.

Ibn Ḥanbal, A. (2001). Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal. Al-Risālah Foundation.

Ibn Kathīr, I. ibn ʿU. (1999). Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Dār Ṭaybah for Publishing and Distribution.

Ibn Khaldūn, ʿA. al-R. (1981). Tārīkh Ibn Khaldūn. Dār al-Fikr.

Ibn Mājah, M. ibn Y. (2009). Sunan Ibn Mājah (Al-Arnaʾūṭ, Ed.). Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Ibn Mājah, M. ibn Y. (2017). Sunan Ibn Mājah. Maktabat al-Maʿārif.

Ibn Taymiyyah, A. (2004). Majmūʿ al-Fatāwā. King Fahd Complex.

Kamāl, ʿA. al-S. (2017). Islamic civilization: Culture, art, and urbanism. Borouge Company.

Mālik ibn A. (1991). Muwaṭṭaʾ al-Imām Mālik. Al-Risālah Foundation.

Mansour, A. (2020). Can the golden dinar end the dollar's global dominance? A scientific interview with Dr. Mahathir Mohamad. Al Jazeera News Channel.

Muslim ibn al-Ḥ. (1955). Ṣaḥīḥ Muslim. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Naglāʾ, ʿA. al-M. (2021). Money in Islam. GIEM, 104, 41-146. https://kantakji.com

Owolabi Yusuf, M.-B., et al. (2015). Acceptance of gold as an alternative currency: An empirical validation of adoption of innovation theory. Asian Journal of Business and Accounting, 8(2), 123-153.

Peredaryenko, M. (2019). Gold dinar as a consumer product: A modified version of the theory of planned behavior. International Journal of Economics, Management and Accounting, 27(2), 353-372. https://doi.org/10.31436/ijema.v27i2.747

Sadegh, M. al-S. (2023, March 12). The dream of the Islamic golden dinar: A vision for a bright economic future that restores the glories of the nation. The Union of the Muslim World. https://www.unitedmuslimworld.com

Shaher, A. A. (2003, December 2). The Islamic golden dinar. Al Jazeera. https://www.aljazeera.net/ebusiness

The Kuwaiti encyclopedia of jurisprudence. (n.d.). The legal dinar (Vol. 45, pp. 21-28). Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, Dār al-Salāsil.

التقدير

This work was supported by Universiti Sains Islam Malaysia with grant code: PPPI/PTJ-PKA USIM/FSU/USIM/11124 dated 1st March 2024.

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 54-73

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

أهلية النازح القسري لمصرف الزكاة: دراسة فقهية مقاصدية معاصرة

The Eligibility of Forcibly Displaced Persons for Zakah: A Contemporary Maqāṣid-Based Fiqhi Study

زبير سلطان[i]

ملخص البحث

يستعرض هذا البحث موضوع أهلية النازح القسري في استحقاق مصرف الزكاة، انطلاقًا مِن أهمية الزكاة كَرُكن أساسي في الشريعة الإسلامية لتحقيق التكافل الاجتماعي والعدالة الاقتصادية، لا سيما في ظل الظروف الطارئة التي تواجه النازحين القسريين. تنبع إشكالية البحث مِن غموض ضمّ النازحين إلى مصارف الزكاة، وكيفية تحديد أهليتهم في ظل متغيرات الواقع المعاصر، وغياب المعايير الدقيقة التي تضبط تطبيق الأحكام الشرعية والفتاوى المعاصرة على هذه الفئة المتحوّلة. يهدف البحث إلى توضيح الأسس الفقهية التي تؤهل النازح القسري للحصول على الزكاة، وتحليل مدى ملاءمة هذه الأحكام في سياق الواقع المعاش للنازحين، بالإضافة إلى بيان أهم الاجتهادات الفقهية والمقاصدية المعاصرة في هذا السياق، وتقديم توصيات علمية قابلة للتطبيق لتعزيز منظومة الزكاة بما يلبي حاجات هذه الفئة. يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال استقراء النصوص الشرعية، وآراء الفقهاء، وقواعد المقاصد، إضافة إلى دراسة واقع النازحين القسريين من خلال تقارير ومصادر ميدانية معاصرة. وتُوضِّح الدراسة الفرق بيْن النازحين القسريين وغيرهم مِن الفئات القريبة، مع تأصيل إدراجهم غالبًا ضمن الفقراء والمساكين، أو "أبناء السبيل"، أو "الغارمين" بحسب حالتهم، بما يوافق أقوال جمهور الفقهاء. وتخلص الدراسة إلى أنّ أهلية النازح القسري لمصرف الزكاة ليست مسألة فقهية جزئية فحسب، بل تعبر عن روح الشريعة في حماية الإنسان في حالات العسر، مع التأكيد على ضرورة تنظيم صرف الزكاة لهذه الفئة بما يحقق العدالة والتكافل الإنساني.

الكلمات المفتاحية: أهلية النازح القسري، مصارف الزكاة، الفقراء والمساكين، المقاصد الشرعية، التكافل الاجتماعي.

Abstract

This study examines the eligibility of forcibly displaced persons to receive zakah, based on the significance of zakah as a fundamental pillar of Islamic law aimed at achieving social solidarity and economic justice, especially amid the urgent circumstances faced by displaced populations. The research problem arises from the ambiguity surrounding the inclusion of forcibly displaced persons within the categories of zakah recipients and the challenge of determining their eligibility in light of contemporary realities and the absence of precise criteria to apply classical rulings and modern fatwas to this shifting category. The study aims to clarify the juristic foundations that qualify forcibly displaced persons to receive zakah, analyse the extent to which these rulings are applicable in current contexts, highlight relevant contemporary juristic and maqāṣid-based approaches, and present actionable recommendations to enhance the zakah system to better serve this group. The research adopts a descriptive and analytical methodology, relying on textual analysis of Islamic sources, classical juristic opinions, and maqāṣid al-Sharīʿah, alongside contemporary reports on the realities of displacement. The study further distinguishes forcibly displaced persons from other related groups and establishes their potential classification under the categories of the poor (fuqarāʾ), the wayfarer (ibn al-sabīl), or those in debt (ghārimūn), depending on their circumstances, in line with the views of leading jurists. The study concludes that the eligibility of forcibly displaced persons for zakah is not merely a legal question but reflects the ethical and humanitarian spirit of Islamic law, emphasizing the need to institutionalize zakah distribution in a manner that ensures justice and human solidarity.

Keywords: *Eligibility of forcibly displaced persons, zakah recipients, the poor and needy, objectives of Shariah, social solidarity.*

[i] باحث دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: zobairsultan.iium@gmail.com

Submission Date: 16 *May* 2025
Acceptance Date: 11 *June* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, No. 2, Year 2025, *July Issue, eISSN* 2600-8408,
Pages: 54-73, *https://journals.iium.edu.my/al-fiqh*

المحتوى

المقدمة	55
المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للنُّزوح القسري والزكاة	57
المطلب الأول: مفهوم النزوح القسري	57
المطلب الثّاني: تعريف الزكاة	58
المطلب الثالث: أسباب النزوح القسري	58
المطلب الرابع: صور النزوح القسري المعاصرة	59
المطلب الخامس: الأبعاد الإنسانية والاجتماعية للنازحين القسريين	59
المبحث الثاني: الزكاة مدخل وظيفي في البنية الاقتصادية والاجتماعية	60
المطلب الأول: مكانة الزكاة في البنية الاقتصادية والاجتماعية في الشريعة الإسلامية	60
المطلب الثاني: علاقة الزكاة بمقاصد الشريعة واستجابتها لمتطلبات العصر	61
المبحث الثالث: مقاصد الزكاة وصلة تطبيقها لتخفيف معاناة النازحين القسريين	61
المطلب الأول: المقاصد الشرعية للزكاة	61
المطلب الثاني: صلة مقاصد الزكاة بتخفيف معاناة النازحين القسريين	62
المبحث الرابع: التأصيل الفقهي والمقاصدي لمصرف الزكاة في حالات النزوح القسري	63
المطلب الأول: المصارف الشرعية للزكاة وتطبيقاتها على واقع النزوح القسري	63
المطلب الثاني: الإطار الفقهي والمقاصدي لتوصيف النازح القسري كمستحق للزكاة	65
المبحث الخامس: التطبيقات الواقعية والتحديات العملية في صرف الزكاة للنازحين القسريين	66
المطلب الأول: تجارب مؤسسية في صرف الزكاة للنازحين القسريين	66
المطلب الثاني: تحديات الصرف الشرعية والإدارية للزكاة على النازحين القسريين وسبل معالجتها	68
الخاتمة	71
التوصيات	71
المراجع	72

المقدمة

تُعدُّ الزكاة مِن أعظم أركان الإسلام بعد الشهادتين والصلاة، وهي فريضة مالية شرعها الله تعالى لتحقيق التكافل الاجتماعي، وتطهير النفس مِن الشُّح، وتحقيق العدالة الاقتصادية بين أفراد المجتمع. وقد أناط الشارع الحكيم صرف الزكاة إلى مصارف محددة، نصَّ عليها في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ [التوبة: ٦٠]، وهي آية جامعة تعتبر مرجعًا أصيلًا في باب مصارف الزكاة عند جمهور العلماء. وقد انعقد إجماع الفقهاء على أنَّ هذا الحصر يُفيد المنع مِن صَرفِها إلى غير تلك الجهات (Majmūʿat min al-Muʾallifīn, 2021, 6/70) مع اختلافهم في تفسير بعض تلك المصارف وضوابطها، ومدى قابليتها للاجتهاد والتوسع وفق المتغيرات.

وفي العصر الحديث، تشهد المجتمعات الإنسانية تزايدًا ملحوظًا في الكوارث، مِن أبرزها ظاهرة النزوح القسري (Internal Displacement Monitoring Centre IDMC, 2022)، التي باتت جُرحًا نازفًا في الجسد الإنساني، بِفعل الحروب، الاحتلال، الكوارث البيئية، والاضطهاد السياسي أو الديني. وقد ترتب على ذلك تهجير قسري لملايين البشر، ألجأهم إلى العيش في ظروف صعبة تتسم بالفقر، وغياب المأوى، وانعدام الكسب، والاستقرار.

وفي هذا السياق، تبرز **إشكالية البحث** المتمثلة في التساؤل: هل يُعدّ النازح القسري مِن مستحقي الزكاة؟ وما المصرف أو المصارف الشرعية التي يمكن أن يُدرج تحتها؟ وهل تسمح مقاصد الشريعة باجتهاد معاصر يُوسّع من دلالة المصارف لتشمل فئات النزوح القسري؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، يسعى البحث للإجابة عن مجموعة من **الأسئلة الفرعية**، وهي:

١. ما المقصود بالنزوح القسري، وما أبرز أسبابه وصوره المعاصرة؟

٢. ما مقاصد الزكاة في الشريعة الإسلامية، وكيف تتصل بتخفيف معاناة النازحين؟
٣. هل تنطبق على النازح القسري أوصاف الفقير، المسكين، ابن السبيل، أو الغارم؟
٤. هل يمكن تكييف حال النازحين القسريين ضمن المصارف الشرعية المعتمدة؟
٥. ما مدى إمكانية توظيف الاجتهاد المقاصدي لمعالجة هذه الإشكالية، وتوسيع مفهوم المصارف الشرعية لاستيعاب الظاهرة؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة أهلية النازح القسري لاستحقاق الزكاة مِن منظور فقهي ومقاصدي، مِن خلال:

١. تحديد مفهوم النزوح القسري وأبرز أسبابه وصوره المعاصرة، لفهم الإطار الواقعي والإنساني للظاهرة.
٢. تحليل مقاصد الزكاة في الشريعة الإسلامية، وبيان صلتها بتخفيف معاناة الفئات المتضررة من النزوح القسري.
٣. بيان مدى انطباق أوصاف الفقير، والمسكين، وابن السبيل، والغارم على النازحين القسريين، وفق المعايير الفقهية.
٤. تكييف حال النازحين القسريين ضمن المصارف الشرعية الثمانية في ضوء الاجتهادات الفقهية المعاصرة.
٥. توضيح دور الاجتهاد المقاصدي في توسيع فهم المصارف الشرعية، واستيعاب الفئات الجديدة الناتجة عن الظواهر الإنسانية المستجدة مثل النزوح القسري.

أهمية البحث:

تبرز أهمية هذا البحث في عدّة جوانب مترابطة، تتمثل فيما يلي:

١. **الأهمية الواقعية والإنسانية:** وذلك نظرًا لتفاقم ظاهرة النزوح القسري في العصر الحديث، بسبب الحروب والكوارث والاضطهاد، ما أفرز معاناة إنسانية هائلة تتطلب استجابة شرعية فاعلة من أدوات التكافل الإسلامي، وعلى رأسها الزكاة.
٢. **الأهمية الشرعية والفقهية:** إذ يُسهم البحث في بيان مدى انطباق أوصاف المصارف الشرعية على فئة النازحين القسريين، مما يساعد في التكييف الفقهي السليم لاستحقاقهم، ويُمكّن من تأصيل فقهي رصين يراعي النصوص الشرعية والمقاصد الكلية للشريعة.
٣. **الأهمية التطبيقية والمؤسسية:** فالنتائج التي يتوصل إليها البحث تُعدّ ذات صلة مباشرة بعمل الجهات الخيرية، والمؤسسات الإغاثية، وصناديق الزكاة، التي تواجه واقعًا ميدانيًا مُلحًّا يتطلب تأصيلًا شرعيًا لاستحقاق هذه الفئة للزكاة.
٤. **الأهمية المقاصدية والاجتهادية:** من خلال توظيف المنهج المقاصدي لبحث مدى إمكانية توسيع دائرة المصارف الشرعية في ضوء مقاصد الزكاة الكبرى، مما يُسهم في تطوير آليات الفقه الإسلامي للاستجابة لتحديات العصر.

وبذلك، يُمثل هذا البحث حلقة وصل بين **الواقع المعاصر**، و**النصوص الشرعية**، و**المقاصد الكلية**، و**الاجتهاد الفقهي**، مما يُعزّز دوره في تأصيل استحقاق الزكاة للنازحين القسريين ضمن رؤية شرعية متوازنة.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على مجموعة من المناهج العلمية المتكاملة، على النحو الآتي:

١. **المنهج الاستقرائي:** وذلك من خلال تتبّع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة المتعلقة بمصارف الزكاة، واستقراء أقوال الفقهاء واجتهاداتهم حول هذه المصارف، وتتبع فتاوى المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء المعاصرة في شأن الزكاة والنزوح القسري.

٢. **المنهج التحليلي**: بتحليل الأوصاف الشرعية للمصارف الزكوية، وبيان مدى انطباقها على حال النازح القسري، مع تحليل الأبعاد الواقعية والمعيشية لظاهرة النزوح القسري ومواءمتها مع النصوص والمقاصد.

٣. **المنهج المقارن**: بعرض ومقارنة آراء المذاهب الفقهية المختلفة في تحديد دلالة المصارف الشرعية وحدودها، ومواقفهم من الاجتهاد في مصارف الزكاة.

٤. **المنهج المقاصدي**: من خلال النظر في المقاصد العامة للشريعة ومقاصد الزكاة على وجه الخصوص، واستثمار هذا النظر في فتح أُفُق للاجتهاد المعاصر يُسهم في إدراج فئة النازحين القسريين ضمن مستحقي الزكاة، وِفق ضوابط الشريعة.

الدراسات السابقة:

تناول عدد مِن الدراسات المعاصرة موضوع الزكاة من زوايا متعددة، كأثرها الاقتصادي والاجتماعي، وضوابط مصارفها، وإمكانات تفعيلها في ضوء مقاصد الشريعة. غير أنّ هذه الدراسات – على أهميتها – لم تُعالج بصورة مباشرة أو مفصلة مسألة توسيع مفهوم أهلية المستحقين للزكاة، لا سيما في الحالات الإنسانية المستجدة كـ"النازح القسري". ومن أبرز هذه الدراسات:

١. **الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي**، لممدوح محمد يونس (Yūnus, 2013)، ناقش فيه الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية للزكاة، مبرزًا دورها في الحد مِن الفقر، وتحقيق التوازن الاقتصادي، وتعزيز التكافل، لكنه لم يتطرق إلى فئات النزوح القسري ضمن مصارف الزكاة.

٢. **الزكاة بين تحديد المصارف وتحقيق المصالح**، لعبد الفتاح الأشهب ومفتاح أبو كيل (Ashhab & Abū Kayl, 2022)، عرضا فيه محاولةً للتوفيق بين النصوص والمقاصد لتوسيع مصارف الزكاة، مع التأكيد على الاجتهاد الشرعي في مواجهة التحديات المعاصرة، إلا أن الدراسة لم تُخصص بحثًا في أهلية فئة النازحين القسرية كمصرف مستقل.

٣. **الزكاة في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة**، لسعيد بن علي بن وهف القحطاني (al-Qaḥṭānī, 2010)، قدَّم فيه معالجة شاملة لمفهوم الزكاة وأحكامها ومقاصدها، بالاستناد إلى النصوص الشرعية، دون أن يتناول فئات الاستحقاق في سياق الواقع الإنساني الجديد.

٤. **قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، لا سيما القرار رقم ١٦٥ (٣/١٨)، الذي دعا إلى الاجتهاد المعاصر لتفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر وتنظيم توزيعها، لكنه لم يُفصّل القول في استحقاق فئة "النازح القسري" ولا في ضوابط أهلية المستجدات الإنسانية.

وبناءً عليه، يتميز هذا البحث عن الدراسات السابقة بتركيزه على **النازح القسري** كحالة إنسانية راهنة، ودراسة مدى أهليته لاستحقاق الزكاة وِفقًا لضوابط فقهية ومقاصدية معاصرة، وهو ما يُعَد إسهامًا نوعيًّا في فقه الزكاة وتفعيلها لمواجهة التحديات الإنسانية الجديدة.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للنُّزوح القسري والزكاة

يهدف هذا المبحث إلى تقديم تأصيل نظري ومفاهيمي لموضوعي النزوح القسري والزكاة، من خلال تناوُل جذورهما اللغوية والاصطلاحية، وتحليل أبعادهما الإنسانية والاجتماعية، تمهيدًا لربط الزكاة كآلية شرعية لتخفيف معاناة النازحين والمساهمة في حماية كرامتهم.

المطلب الأول: مفهوم النزوح القسري

١. التعريف اللغوي

النُّزوح لغةً مأخوذ من مادة "ن ز ح"، وتدلّ على الإبعاد والانتقال، ومنه قولهم: نزحَ القومُ عن ديارهم، أي ارتحلُوا عنها. ويُستخدم اللفظ أيضًا في إخراج الماء من البئر، في إشارة إلى الإخراج القسري (Ibn Fāris, 1979, 5/418).

٢. التعريف الاصطلاحي

النزوح القسري هو: "حركة انتقال السكان مِن موطنهم الأصلي إلى منطقة أخرى داخل حدود الدولة نفسها، ناتجة عن ظروف قهرية طارئة كالحروب أو الكوارث الطبيعية. ويُستخدم هذا المصطلح لوصف الأشخاص الذين يُجبَرون على مغادرة مساكنهم ومناطقهم بسبب عوامل خارجة عن إرادتهم الشخصية، مما يفرض عليهم اتخاذ قرار الرحيل تحت ضغط الضرورة القسرية" (al-Yasiri, 2018, 40-41).

٣. تعريف المفوضية السامية لشؤون اللاجئين

وقد عرّفت **المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين** (UNHCR) النُّزوح القسري بأنه: "الفرار القسري مِن الديار بسبب الصراعات أو انتهاكات حقوق الإنسان أو الكوارث الطبيعية أو تلك التي يتسبب بها الإنسان" (UNHCR, 2023).

٤. تعليق الباحث وتعريفه الإجرائي

وبالنظر إلى ما تقدم، يمكن للباحث أن يُعرّف النُّزوح القسري بأنه: "الانتقال الجبري للأفراد أو الجماعات مِن مواطنهم الأصلية إلى أماكن أخرى داخل حدود الوطن وخارجها، بسبب ظروف قاهرة خارجة عن إرادتهم، تخلّف عنهم معاناة معيشية ونفسية واجتماعية واقتصادية، وتُفضي إلى حالة من الضعف والحاجة، مما يجعلهم في حكم الفئات الأشد عوزًا التي تستحق الرعاية والدعم وفق المنظور الشرعي والإنساني".

ويتميَّز هذا التعريف بمحاولة الرَّبط بين المعنى الاصطلاحي والآثار الواقعية، تمهيدًا لدراسة مدى انطباق أوصاف مستحقي الزكاة على هذه الفئة، بناءً على مقاصد الشريعة ومحددات الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: تعريف الزكاة

١. التعريف اللغوي

الزكاة في اللغة مأخوذة مِن الجذر "ز ك و"، وتدل مادته على النماء والطهارة والبركة، ومنه: زكا الزرع إذا نما وزاد، وزكت النفس إذا تطهّرت. يقول ابن فارس: "الزاي والكاف والحرف المعتل أصلٌ واحد، يدلُّ على الطهارة والنماء، وكلُّ شيءٍ زَكَا، فقد نما" (Ibn Fāris, 1979, 18/3).

كما يُستخدم اللفظ أيضًا بمعنى المدح والصلاح، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ**﴾ [النجم: ٣٢].

٢. التعريف الشرعي

الزكاة شرعًا هي: "قَدَرٌ مخصوص من المال يجب دفعه في مالٍ مخصوص، إذا بلغ النصاب وحال عليه الحول، لمستحقين معينين، بشرائط مخصوصة" (al-Māwardī, 1999, 3/71). وفي تعريف آخر هي "حقٌّ واجب في مالٍ مخصوص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص" (al-Zuḥaylī, n.d., 3/1788). وهذا التعريف يشمل أركان الزكاة الثلاثة: المال المزكَّى، المستحقون، والوقت.

وهي عبادة مالية شرعها الإسلام لتطهير النفوس من الشُّح، وتنمية المال، وتحقيق التكافل الاجتماعي.

والزكاة فريضة مالية تعبّدية، شرعها الإسلام لتحقيق مقاصد اجتماعية وإنسانية، تتجلى في تطهير المال والنفس، وتنمية الموارد، وتحقيق التوازن الاقتصادي في المجتمع، وذلك من خلال نقل جزء من ثروة الأغنياء إلى مصارف مخصوصة حددها النص الشرعي، استجابةً لأمر الله تعالى وتحقيقًا لمعاني العدالة والتكافل.

ويتميز هذا التوجيه بمحاولة الجمع بين البُعد التعبّدي للزكاة، وبين أبعادها الاقتصادية والاجتماعية، مما يرسخ دورها كآلية فاعلة في معالجة أزمات الفقر والنزوح والضعف الإنساني، كما سيُبرزه هذا البحث.

المطلب الثالث: أسباب النزوح القسري

تتعدَّد الأسباب التي تدفع الأفراد إلى النزوح القسري، ويمكن إجمال أبرزها فيما يلي:

١. **النزاعات المسلَّحة والحروب**: تُعتبر مِن الأسباب الرئيسة، لما تخلفه من تهديد لحياة المدنيين، ودمار للبنية التحتية (UNHCR, 2023).

٢. **الاضطهاد السياسي والديني والعرقي**: يُعد الاضطهاد السياسي والديني والعرقي مِن أبرز أسباب النزوح القسري (Internal Displacement Monitoring Centre IDMC, 2022)، حيث يُجبر الأفراد على الفرار نتيجة القمع أو التمييز الممنهج من سلطات أو جماعات. يشمل ذلك مَن يُستهدفون بسبب معتقداتهم أو انتماءاتهم أو أصولهم، مما يعرّض حياتهم وأمنهم للخطر. وتُعد مأساة أقلية الرُّوهينغا في بورما (ميانمار حاليًا) مثالًا صارخًا على ذلك، إذ فُرض عليهم النزوح تحت وطأة العنف والتمييز. تعكس هذه الحالات أبعادًا إنسانية مؤلمة تستدعي معالجة شرعية شاملة.

٣. **الكوارث البيئية والطبيعية**: كالزلازل، والفيضانات، والجفاف، التي قد تدمّر مساكن السكان وتجبرهم على النزوح (IDMC, 2023).

٤. **المشروعات التنموية القسرية**: مثل إنشاء السدود أو توسعة المدن، مما يؤدي إلى إخلاء السكان دون رضاهم (IDMC, 2023).

٥. **الأزمات الاقتصادية الشديدة**: حين تؤدي البطالة أو ندرة الغذاء إلى مغادرة الأفراد أماكنهم بحثًا عن الحد الأدنى مِن مقومات المعيشة (ICRC, 2010).

ومما يُلاحظ أنّ هذه الأسباب، رغم تنوعها، تجتمع في كونها عوامل تهديد لبنية الكرامة الإنسانية، وتُسهِم في تفكيك الهياكل الاجتماعية والاقتصادية، مما يستدعي تدخلات شرعية ومؤسسية جادة لمعالجة آثارها، ومن ذلك الزكاة كمؤسسة تضامنية.

المطلب الرابع: صور النزوح القسري المعاصرة

يمكن تصنيف النزوح القسري اليوم ضمن عدة صور رئيسة:

١. **النزوح الداخلي - (Internally Displaced Persons - IDPs)**: وهم الأشخاص الذين يُجبرون على مغادرة منازلهم نتيجة نزاعات مسلحة أو كوارث، دون مغادرة حدود بلدانهم. يعيشون غالبًا في ظروف إنسانية صعبة داخل وطنهم. مثال ذلك ملايين النازحين داخليًا في اليمن بسبب الحرب المستمرة منذ ٢٠١٥م، حيث يعيش كثير منهم في مخيمات بِلا أمن أو خدمات كافية (IDMC, 2023).

٢. **النزوح العابر للحدود:** يحدث عندما يضطر الأفراد إلى مغادرة بلدانهم إلى دول أخرى هربًا مِن القمع أو الحرب، دون حصولهم دائمًا على صفة لاجئ. مثال على ذلك اللاجئون السوريون الذين فرّوا إلى لبنان وتركيا ودول أخرى، لكن كثيرًا منهم لا يتمتع بالحماية القانونية الكاملة أو الخدمات الأساسية.(UNHCR, 2022)

٣. **النزوح الجماعي المفاجئ:**

ينشأ نتيجة حوادث فجائية مثل الحروب أو الكوارث الطبيعية التي تدفع أعدادًا كبيرة للفرار بشكل مفاجئ. من أبرز الأمثلة نزوح المسلمين الرُّوهينغا من ميانمار إلى بنغلاديش في عام ٢٠١٧م، إثر موجات عنف واضطهاد مفاجئ ومنظم.

٤. **النزوح المتكرر:**

وهو الذي يتنقل فيه النازحون من منطقة إلى أخرى نتيجة استمرار الخطر أو غياب مأوى مستقر. ومن الأمثلة نازحو الصومال الذين يتنقلون باستمرار داخل البلاد أو نحو كينيا بسبب النزاعات المسلحة والجفاف المتكرر (IDMC, NRC, 2021).

المطلب الخامس: الأبعاد الإنسانية والاجتماعية للنازحين القسريين

١. **البعد الاقتصادي والاجتماعي**: يُعاني النازحون مِن انعدام مصادر الدخل وفُقدان الموارد، ما يضطرهم إلى الاعتماد على الإغاثة والمساعدات، ويؤدي إلى تدهور في مؤشرات التنمية البشرية. كما تَبرز مشكلات الاندماج

الاجتماعي في المجتمعات المضيفة بسبب الاختلافات الثقافية أو التنافس على الموارد.

٢. **البعد النفسي والأمني:** يتعرض النازحون لصدمات نفسية جراء الفقد والتشريد، وقد يُعانون من اضطرابات ما بعد الصدمة. كما يعيشون في بيئات قد تفتقر إلى الحماية، ما يجعلهم عُرضة للعنف أو الاستغلال.

يتضح مِن هذا المبحث أنَّ النزوح القسري ليس مجرد حركة انتقال جغرافي، بل هو ظاهرة مركّبة ذات أبعاد إنسانية واجتماعية واقتصادية خطيرة. وقد كشفت المعطيات المعاصرة عن تنوّع صوره وتعدّد أسبابه، مما يستدعي استجابات شاملة ومتكاملة. كما يُبرز هذا الواقع الحاجة إلى تدخلات شرعية ومؤسسية تضمن للنازحين الكرامة والحماية والتمكين، وفي مقدمتها الزكاة كأداة عدل وتكافل.

المبحث الثاني: الزكاة مدخل وظيفي في البنية الاقتصادية والاجتماعية

في ظل التحديات الاقتصادية والاجتماعية المتزايدة، تبرز الزكاة في الشريعة الإسلامية بوصفها أداة تشريعية شاملة تتجاوز الجانب التعبدي إلى وظائف اقتصادية وتنموية واجتماعية. ويهدف هذا المبحث إلى بيان المفهوم الدقيق للزكاة، واستجلاء مكانتها المحورية في البنية الإسلامية، بوصفها نظامًا يُسهم في إعادة توزيع الثروة، وتحقيق العدالة، وتعزيز الأمن الاجتماعي:

المطلب الأول: مكانة الزكاة في البنية الاقتصادية والاجتماعية في الشريعة الإسلامية

تحتل الزكاة في الشريعة الإسلامية مكانة محورية في البناء الاقتصادي والاجتماعي، إذ تمثل نظامًا تشريعيًا متكاملًا يجمع بين المقاصد الشرعية، والوظائف الاقتصادية، والأبعاد الاجتماعية. ولا تقتصر أهميتها على الجانب التعبدي، بل تتعداه إلى دورها الحيوي في تحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة.

١. الزكاة كأداة لتحقيق العدالة في توزيع الثروة

تُعد الزكاة أحد الأركان الأساسية في الإسلام، حيث تندرج ضمن الأوامر التعبدية التي تحمل في طياتها أبعادًا اقتصادية واجتماعية عميقة. فهي ليست مجرد فريضة دينية، بل منظومة تكافلية تهدف إلى إعادة توزيع الثروات وتحقيق التوازن بين فئات المجتمع المختلفة، بما يحدّ من الفوارق الطبقية ويعزز مبدأ التضامن والمسؤولية الجماعية. وقد جاء التشريع الإسلامي للزكاة بهدف تسخير المال في خدمة المصلحة العامة، لا احتكاره بين فئة معينة، مما يرسّخ قواعد العدل الاجتماعي (Majallat al-Bayan, 1431AH, 38/29).

٢. دور الزكاة في تحريك الثروة وتحقيق النمو الاقتصادي

تبرز الزكاة كأداة اقتصادية فعّالة لتحفيز الدورة المالية من خلال نقل الثروة الراكدة من أيدي الأغنياء إلى الفقراء ومجالات التنمية. وهذا يُسهِم في تحريك الأسواق، وتنشيط القطاعات الإنتاجية، وتوفير الموارد المالية للبرامج التنموية. كما تساهم في تقليص التفاوت في الدخل، مما يجعلها من ركائز النمو الاقتصادي المستدام، ويُحقق بذلك أحد أهم مقاصد العدالة الاقتصادية في الإسلام (Younus, 2013, 21).

٣. الزكاة كضمان للتكافل والوحدة الاجتماعية

مِن الجانب الاجتماعي، تُسهم الزكاة في بناء مجتمع متماسك تسوده روح التكافل والتراحم، حيث تفتح قنوات العون والدعم بين أفراده، وتقلل من حالات التهميش والفقر، وبالتالي تحصّن المجتمع من التفكك والانقسامات الطبقية. إنّ هذا التأثير الاجتماعي الإيجابي يعكس جوهر رسالة الزكاة في تعزيز العلاقات الاجتماعية وتقوية نسيج المجتمع.

٤. الزكاة وأثرها في تحقيق الأمن الاجتماعي

يُعدّ الأمن الاجتماعي من الأهداف الرئيسة التي تحققها الزكاة، إذ تُوفر الحد الأدنى من الكفاف للفقراء والمحتاجين، مما يَقيهم مِن الانحراف والجريمة والفساد الناتج عن الفقر والحاجة. فَبِقدر

ما توفّر الزكاة مقومات العيش الكريم، فإنها تساهم في الاستقرار الاجتماعي وتُقلل من التوترات التي تهدد السلم الأهلي (Ayyub, 2015, 10/173).

المطلب الثاني: علاقة الزكاة بمقاصد الشريعة واستجابتها لمتطلبات العصر

ترتبط الزكاة ارتباطًا وثيقًا بمقاصد الشريعة، خاصة فيما يتعلّق بحفظ النفس والمال والكرامة، إذ تؤدي دورًا محوريًا في تحقيق تلك المصالح العامة. كما أن مرونة النظام الزَّكَوي تسمح باجتهادات معاصرة في آليات الصرف والتحصيل، مما يجعل الزكاة أداة قابلة للتكيّف مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، دون الخروج عن إطارها الشرعي (Al-Qaraḍāwī, 1973, 647).

يتّضح مِن هذا المبحث أنَّ الزكاة ليست مجرد عبادة مالية، بل منظومة متكاملة لها دور فاعل في إصلاح البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي. فهي تُسهم في إعادة توزيع الثروة، وتقليص الفوارق الطبقية، وتحقيق الأمن الاجتماعي. كما أنها أداة مرنة تستجيب لمتطلبات العصر، وتترابط بعمق مع مقاصد الشريعة في حفظ الضرورات الخمس.

المبحث الثالث: مقاصد الزكاة وصلة تطبيقها لتخفيف معاناة النازحين القسريين

تمثل الزكاة في الشريعة الإسلامية نظامًا ماليًّا متكاملًا يهدف إلى تحقيق مقاصد إنسانية واجتماعية كبرى تتجاوز حدود الفرد إلى نطاق الأمة. ويأتي هذا المبحث ليكشف عن أبعاد تلك المقاصد، ويُبرز كيف أن تفعيلها يمكن أنْ يُسهم بفعالية في التخفيف من معاناة النازحين قسرًا، بوصفهم مِن أبرز الفئات التي تنطبق عليها أوصاف الاستحقاق الشرعي والمقاصدي للزكاة:

المطلب الأول: المقاصد الشرعية للزكاة

الزكاة في الشريعة الإسلامية ليست مجرد عبادة مالية، بل نظام محكم يُراد به تحقيق جملة مِن المقاصد العليا التي تنظم الأبعاد الفردية والجماعية على حدّ سواء. وقد قرّر علماء المقاصد، وعلى رأسهم الشاطبي، أنّ الزكاة مِن التشريعات التي تخدم حفظ الكليات الخمس، خاصة: الدين، والنفس، والمال، والعرض، والعقل، وذلك ضمن دائرة المصالح العامة التي تقوم عليها الحياة الإنسانية (al-Shāṭibī, 1997, 1/407). ومن أبرز هذه المقاصد:

١. **تحقيق الكفاية الاقتصادية:** الزكاة ليست مجرد سدّ خلة الفقير، بل تهدف إلى إخراجه من دائرة الحاجة إلى دائرة الكفاية، كما قرر الفقهاء، بحيث تُسهم في تمكينه من إعادة الاندماج في المجتمع، والاعتماد على الذات، وهو ما يُفهَم مِن فِقه الخلفاء الراشدين في تقدير حاجة المُعطَى مِن الزكاة (Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī. n.d.., 2/107; Ibn ʿUthaymīn, 1438 AH, 18/98).

٢. **تطهير المال والنفس:** قال تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وتزكيهم بها**﴾ [التوبة: ١٠٣] فالمقصد هنا يتجاوز تطهير المال من الشُّبهة، ليشمل تهذيب النفس مِن الشُّح، وبناء نزعة الإيثار والتضامن مع الآخرين (Ibn ʿĀshūr, 2004, 2/386)

٣. **العدالة والتوازن الاجتماعي:** من المقاصد البارزة للزكاة إعادة توزيع الثروة بما يُحقّق التوازن بين فئات المجتمع المختلفة، ويمنع تراكم المال في يد فئة دون أخرى، قال تعالى: ﴿**كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾ [الحشر: ٧].

٤. **بناء مجتمع متكافل:** تقوم الزكاة على تقوية روابط المجتمع، وتعزيز شعور الانتماء والمسؤولية تجاه الآخرين، مما يرسّخ السِّلم الاجتماعي، وَيَحُدّ من مشاعر الحقد والضغينة الناتجة عن التفاوت الطبقي (Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islami., 1431AH, 4/409).

٥. **تحقيق التنمية المستدامة:** تُسهم الزكاة في تحقيق التنمية المستدامة باعتبارها موردًا ماليًا دائمًا يُعاد ضخُّه في الاقتصاد من خلال توجيهه إلى الفئات المنتجة والعاجزة. فهي لا تقتصر على تلبية الحاجات الآنيَّة، بل تسعى إلى

تحريك الموارد باتجاه الاستثمار في الطاقات البشرية وتحسين الأحوال المعيشية للطبقات الضعيفة. ويظهر هذا البُعد في توجيهات الفقهاء بصرف الزكاة في مشروعات تنموية تعود بالنفع على المستحقين وتمكّنهم من الاعتماد على أنفسهم، مما ينعكس على استقرار المجتمع وازدهاره اقتصاديًا (al-Marzūqī, 1443AH, 63). وبذلك تُعد الزكاة أداة إصلاحية مستمرة تسهم في تجديد الدورة الاقتصادية والاجتماعية ضمن رؤية تنموية شاملة.

٦. **الحفاظ على الأمن المجتمعي:** تُعتبر الزكاة من الآليات الشرعية الفعالة في تحقيق الأمن المجتمعي، من خلال توفير الحد الأدنى من الحياة الكريمة للفئات المحرومة، بما يقلّل من دوافع الجريمة والانحراف الناتجة عن الحاجة والفقر. كما تُسهم في امتصاص مشاعر السخط والتوتر الطبقي، وتحفظ تماسك البنية الاجتماعية عبر تقليص الفجوة بين الأغنياء والفقراء. وقد بيّنت التجارب الواقعية أنّ المجتمعات التي تُفعِّل نظام الزكاة بطريقة منظمة تنخفض فيها معدلات الجريمة والاحتجاجات الاجتماعية، مما يبرز الأثر الوقائي للزكاة في حفظ النظام العام وتحقيق الاستقرار (Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī., 4/1224; Yūnus, 2013, 25).

المطلب الثاني: صلة مقاصد الزكاة بتخفيف معاناة النازحين القسريين

النُّزوح القسري – سواء أكان داخليًا أو خارجيًا – يُمثِّل حالة من الطوارئ الإنسانية التي يُصاب فيها الأفراد بحرمان متعدّد الأبعاد: اقتصادي، اجتماعي، نفسي، وأمني. وغالبًا ما يفقد النازحون سُبل المعيشة، ويُحرمون من الحماية الاجتماعية، وتُهدد حياتهم وكرامتهم، وهو ما يجعلهم في صلب الاهتمام الإنساني والاجتماعي الذي جاءت الزكاة لتحقيقه (UNHCR. n.d.; Zakat Refugee Fund., 2025).

مِن هذا المنطلق، فإنّ مقاصد الزكاة تُبرّر شرعًا توجيه هذا المورد المالي الشرعي إلى تخفيف معاناة النازحين، استنادًا إلى عدة اعتبارات:

١. **مقصد الكفاية:** يشمل النازح القسري غالبًا صفات الفقير والمسكين، وربما ابن السبيل، وهو ما يجعله مندرجًا ضمن مستحقي الزكاة مِن حيث الظاهر، إلا أنّ التوسعة المقاصدية تُحيل إلى الاهتمام الشمولي بحالته باعتباره في حاجة إلى الإيواء، والتغذية، والرعاية الصحية والنفسية (al-Qaraḍāwī, 1973, 783).

٢. **مقصد صيانة النفس والكرامة:** الشريعة جعلت حفظ النفس مِن الضروريات، وفُرِضَت الزكاة لتحقيق هذا الحفظ، فإذا كان النزوح يهدّد النفوس والكرامات، فإن الزكاة تصبح واجبًا شرعيًّا في هذا السياق، لا مجرد تطوّع أو إحسان (al-Mīsāwī, 2015, 2/983).

٣. **مقصد الوقاية من الفتن والانحراف:** من نتائج النُّزوح القسري – إذا تُرك دون معالجة – تَحوُّل المتضررين إلى حالات بائسة قد تُنتج جريمة، أو انحرافًا، أو اضطرابًا في النسيج الاجتماعي، والزكاة بصفتها أداة لتأمين الاستقرار الاجتماعي، تُسهم في الوقاية من ذلك (UNHCR. n.d.; Zakat Refugee Fund., 2025).

٤. **مقصد دعم الفئات الهشة وقت الأزمات:** يُعدّ توجيه الزكاة نحو دعم الفئات الهشة زمن الأزمات من المقاصد الإنسانية الكبرى، إذ شُرعت الزكاة لتكون وسيلة إغاثة فاعلة في النوازل، لا مجرد سد للحاجات اليومية. وقد تجلّى هذا المعنى في عام الرمادة، حين وجّه عمر بن الخطاب رضي الله عنه موارد بيت المال (Ibn Kathīr, 1999, 10/68)، بما فيها الزكاة، لإغاثة الناس، مراعيًا مقاصد الشريعة وظروف الطوارئ. ويُستفاد من ذلك أن الزكاة أداة شرعية مرنة في مواجهة الكوارث المعاصرة، كحالات النزوح القسري؛ لما فيها من حفظ للأنفس ورفع للحرج. وقد أقرت المجامع الفقهية الحديثة صرف الزكاة لهؤلاء باعتبارهم فقراء أو مِن "ابن السبيل"، بل ضمن "في سبيل الله" بمعناه الواسع (Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, 2004, 1285)، وعليه، فإن فقه النوازل يدعو إلى تفعيل هذا المورد في إغاثة النازحين، تحقيقًا للتكافل والرحمة، ومراعاةً لروح التشريع.

يتبيّن من هذا المبحث أنَّ الزكاة ليست مجرد فريضة مالية، بل أداة مقاصدية شاملة لتحقيق الكفاية والعدالة والأمن الاجتماعي، وتعزيز التكافل بين أفراد الأمة. كما يتضح أنّ مقاصد الزكاة تتكامل وظيفيًا مع حاجات النازحين القسريين، بما يبرر شرعًا تخصيصها لهم باعتبارهم مِن أَوْلَى الفئات بالرعاية. ويوصي المطلب بضرورة تفعيل مقاصد الزكاة عمليًّا في الخطط الإغاثية للنازحين، ضمن رؤية تنموية عادلة ومستدامة.

المبحث الرابع: التأصيل الفقهي والمقاصدي لمصرف الزكاة في حالات النزوح القسري

في ظل ما يشهده العالم المعاصر مِن أزمات ونزاعات متصاعدة، أصبحت حالات النزوح القسري واقعًا إنسانيًا مريرًا يتطلب معالجة شرعية فاعلة ومنضبطة. ويأتي هذا الفصل ليؤصل فقهيًا ومقاصديًا لمصرف الزكاة في هذا السياق، متناولًا مدى اتساع دلالات المصارف الشرعية للزكاة لاستيعاب أحوال النازحين، من خلال استقراء النصوص، واجتهادات الفقهاء، وقرارات المجامع المعاصرة. كما يسعى لإبراز البعد المقاصدي في توجيه أموال الزكاة لخدمة هذه الفئة المستضعفة، تحقيقًا للرحمة والعدالة والتكافل المنشود.

المطلب الأول: المصارف الشرعية للزكاة وتطبيقاتها على واقع النزوح القسري

في ظل تنامي الأزمات الإنسانية المعاصرة، يبرز النزوح القسري كواحد مِن أبرز التحديات التي تستدعي استحضار أدوات التكافل الشرعي، وفي مقدمتها الزكاة. ولأجل فهم إمكانية توجيه أموال الزكاة لخدمة هذه الفئة، يتطلب الأمر الوقوف على المصارف الشرعية التي حددها النص، وتحليلها تحليلًا فقهيًا ومقاصديًا. يأتي هذا المطلب لتأصيل تلك المصارف وبيان قابليتها للاجتهاد في ضوء واقع النزوح المعاصر.

أولا: تعريف مصارف الزكاة وأهميتها الشرعية

الزكاة ركن مالي من أركان الإسلام، لها دور محوري في بناء المجتمع المسلم، من خلال تزكية النفس وتطهير المال، وسدّ حاجات المحتاجين، وتحقيق العدالة والتكافل الاجتماعي. وقد شرعها الله تعالى لتعيد التوازن بين الفئات الاجتماعية، وتحفظ كرامة الإنسان، وتحقق المقاصد العليا للشريعة.

وتُعرّف **مصارف الزكاة** بأنها الجهات التي حددها الشارع لصرف أموال الزكاة إليها، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ [التوبة: ٦٠]. وهي ثمانية أصناف نصت عليها الشريعة.

وتبرز أهمية هذه المصارف في ضمان توجيه الأموال الشرعية إلى الفئات المستحقة، بطريقة تحقق المقاصد الاجتماعية والتربوية والاقتصادية للزكاة. كما أن فقه المصارف يُشكِّل مجالًا اجتهاديًا مُهمًا يربط النص بالمقصد، ويفتح الباب لتفعيل الزكاة في معالجة القضايا المعاصرة ضمن الضوابط الشرعية (al-Qaraḍāwī, 1973, 644; Ḥawwa, 1994, 5/2450.).

من هنا، فإن فقه المصارف لا يتوقف عند التفسير الحرفي للنص، بل يتطلب وعيًا مقاصديًا يرشد توجيه أموال الزكاة لتحقيق الأهداف الكبرى للشريعة في الإصلاح والتكافل والرعاية.

ثانيًا: تحليل مصارف الزكاة الثمانية في ضوء النصوص الشرعية والفقه المقارن

١. المصارف الثمانية المحددة في القرآن الكريم

نصَّ القرآن الكريم على ثمانية أصناف حددها كمصارف شرعية للزكاة، وهي: الفقراء، المساكين، العاملون عليها، المؤلفة قلوبهم، في الرقاب، الغارمون، في سبيل الله، وابن السبيل، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ [التوبة: ٦٠].

وقد انعقد إجماع الأمة على اعتماد هذه الأصناف الثمانية كأساس في صرف أموال الزكاة، واتفقت المذاهب الفقهية الأربعة على عدم جواز صرف الزكاة خارج هذه المصارف إلا ضمن شروط وضوابط دقيقة (Ibn al-Mundhir, 2004, 48; Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, n.d., 3/52; Majmūʿat min al-muʾallifīn, 2021, 6/70)

٢. الخلاف في مدى مرونة المصارف

اختلف الفقهاء في مدى جواز توسيع مصارف الزكاة لتشمل فئات معاصرة لم تُذكر صراحة في الآية القرآنية، ومِن أبرزها فئة النازحين قسرًا. فقد ذهب جمهور العلماء مِن السلف والخلف إلى الالتزام الحرفي بالمصارف الثمانية المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ [التوبة: ٦٠]، دون التوسع فيها، معتبرين أنّ الصيغة الحصرية "إنما" تقصر الزكاة على هذه الأصناف، ولا يجوز صرفها لغيرهم إلا إذا اندرجوا ضمن أحدها بوصف معتبر (Ibn Qudāmah, 1997; al- Turkī, n.d., 5/241). ويستند هذا الرأي إلى ظاهر النص واعتبار المصارف توقيفية لا مجال للاجتهاد في إضافتها.

في المقابل، ذهب عدد مِن العلماء المعاصرين إلى إمكانية توسيع دلالة هذه المصارف، استنادًا إلى مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة الاجتماعية والتكافل، ومنهم القرضاوي (١٩٧٣م) وزيدان (٢٠٠٤م)، حيث رأوا أن فئات معاصرة كالمهجرين والنازحين القسريين يمكن أن تُدرج ضمن أوصاف شرعية مثل "الفقير"، أو "ابن السبيل"، وفق قواعد فقه النوازل والمقاصد، وبخاصة إذا انقطعوا عن أوطانهم ومصادر أرزاقهم (Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, n.d., 3/52).

ويُعد هذا الاتجاه من الاجتهادات المعاصرة التي تسعى إلى التوفيق بين النصوص الشرعية وثوابت المقاصد في ضوء تغير الواقع واحتياجات المجتمعات الإسلامية.

٣. تعريفات فقهية تمهيدية للتكييف المعاصر

لفهم قابلية إدراج النازحين ضمن مستحقي الزكاة، يمكن النظر في التعريفات الفقهية لبعض المصارف:

الفقير والمسكين: مَن لا يملك كفايته الأساسية، سواء مِن أبناء البلد أو من خارجه (al-Qāḍī ʿAbd al-Wahhāb, 2009, 201; al-Khalīl, n.d., 2/429). ويشمل ذلك النازحين الذين فقدوا مأواهم ومعيشتهم.

ابن السبيل: من انقطع عن ماله في سفره، ولو كان غنيًا في بلده (al-Zarkashī, 1993, 4/630; Ibn Nujaym, n.d., 2/218). والنازحون في الغالب منقطعون فعليًا، ويشبه حالهم حال ابن السبيل. (al-Qaraḍāwī, 1973, p. 682).

الغارم: مَن تحمّل دَينًا مشروعًا، سواء لمصلحة نفسه أو غيره (al-ʿUthaymīn,. 2001, 205). وينطبق هذا على مَن اضطر للاقتراض لتأمين حياة أسرته أثناء النزوح.

وهكذا، فإنَّ المعايير الشرعية تسمح بمرونة في فهم المصارف، مما يُمكِّن مِن تكييف أحوال النازحين والمهجَّرين ضمنها.

٤. قراءة شاملة في ضوء النصوص والمقاصد

إنَّ غاية الزكاة تحقيق العدالة والتكافل، لا مجرد التقيد الحرفي بالمصطلحات. وعليه، فإن **الاجتهاد المقاصدي** ضرورة لفهم المصارف في ظل التغيرات الاجتماعية، بحيث تظل الزكاة أداة فعالة لمواجهة التحديات الإنسانية، كحالات النزوح القسري، بما يضمن استمرارية دورها في تحقيق الأمن الاجتماعي والاقتصادي.

يتبين مِن هذا المطلب أنَّ مصارف الزكاة، رغم ثباتها النصي، تحمل مِن المرونة المقاصدية ما يسمح بتكييفها مع متغيرات الواقع، كظاهرة النزوح القسري. وقد أظهر التحليل الفقهي أنّ النازحين يمكن إدراجهم ضمن مصارف متعددة كالفقير، وابن السبيل، والغارم، بشرط تحقق أوصافهم الشرعية. وهذا يفتح المجال أمام استثمار الزكاة كأداة فعالة لمعالجة الكوارث الإنسانية. وعليه، فإن التكييف المقاصدي لمصارف

الزكاة ضرورة شرعية لتحقيق العدالة والرعاية في المجتمعات المتأثرة بالأزمات.

المطلب الثاني: الإطار الفقهي والمقاصدي لتوصيف النازح القسري كمستحق للزكاة

في المطلب السابق تعرفنا على مصارف الزكاة الثمانية وأهميتها الشرعية، وكيف يمكن فهمها بشكل مَرِن لتُناسب الظروف المختلفة مثل حالة النازحين القسريين.

أما في هذا المطلب، فسنتناول الأسس الفقهية التي تبيّن سبَب إدراج النازحين القسريين كمستحقين للزكاة، سواء ضمن فئة الفقراء والمساكين، أو أبناء السبيل، أو الغارمين. كما سنستعرض الاجتهادات الفقهية المعاصرة التي تدعم هذا التكييف، بهدف تحقيق مقاصد الشريعة في حماية الإنسان ورعايته:

أولًا: الأسس الفقهية لإدراج النازحين القسريين ضمن مصارف الزكاة

يمثل النازح القسري حالة مركبة من الفقر، والانقطاع، وفقدان الأمان، مما يجعله منطبقًا على أكثر مِن مصرف شرعي، وذلك وفق الآتي:

١. إدراج النازحين ضمن الفقراء والمساكين

نظرًا لفقدان النازحين القسريين لمصادر الدخل، وعيشهم في ظروف حرجة، فهم يندرجون غالبًا ضمن صنفي الفقراء والمساكين كما عرّفهم الفقهاء (al-Qaraḍāwī, 1973, 783; Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, n.d., 11/270).

٢. اعتبار النازحين "أبناء سبيل"

ينطبق وصف "ابن السبيل" على النازحين الذين انقطعوا عن ديارهم وأموالهم، داخل أو خارج الدولة، فصاروا في حكم المسافرين المنقطعين، وهو ما أقرّه فقهاء الشافعية وغيرهم (al-Qaraḍāwī, 1973, 682).

٣. إدخال النازحين ضمن الغارمين

في بعض الحالات، يضطر النازح للاستدانة لتأمين حاجاته الأساسية، كالمسكن والعلاج، فيدخل تحت مصرف "الغارمين"، وهو ما أقرّه القرضاوي (Al-Qaraḍāwī, 1973, 783)، وغيره، باعتباره توسعة مقاصدية معتبرة.

٤. الاجتهادات الفقهية المعاصرة في سياق النوازل

ذهب عدد مِن الفقهاء المعاصرين إلى ضرورة تكييف المصارف الزكوية لتستوعب الحالات الطارئة مثل النزوح القسري، تحقيقًا للمقاصد العليا في حفظ النفس والكرامة، ومِن هؤلاء: القرضاوي (1973)، والقره داغي (2017).

ثانيًا: فتاوى المجامع الفقهية والهيئات العلمية

١. مجمع الفقه الإسلامي الدولي (٢٠٠٧م)

أقرَّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي (2004) أهلية النازحين داخليًا وخارجيًا للزكاة، إذا توافرت فيهم صفات الفقر أو الانقطاع أو الغرم، خاصة في أوقات الجوائح والكوارث (IIFA, 2007).

٢. المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (٢٠١٠م)

أصدر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في عام ٢٠١٧م قرارًا يجيز فيه صرف الزكاة للنازحين غير المستقرين، خاصةً لمن يَعُولُ أَسَرًا أو يعجز عن الكسب، مع التأكيد على ضرورة مراعاة أولويات التوزيع وفقًا لاحتياجات المستحقين (ECFR, 2010).

٣. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف (٢٠٢١م)

أصدر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف في عام ٢٠١٨م فتوى تجيز صرف الزكاة للاجئين السوريين والعراقيين المقيمين في مصر، باعتبارهم مِن الفقراء، وأبناء السبيل، والغارمين في بعض الحالات، مستندة إلى قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" (Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 2021).

٤. دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري في دبي (٢٠٢١م)

في يناير ٢٠٢١م، أصدرت إدارة الإفتاء بدبي فتوى تجيز للمفوضية السامية لشؤون اللاجئين صرف الزكاة نقدًا أو عينًا للنازحين قسرًا، خاصةً مَن يَعُولُ أسرًا أو يعجز عن الكسب، مع التأكيد على ضرورة أن يكون المستفيدون مستحقين للزكاة، مثل الفقراء والمحتاجين والغارمين، وامتلاكهم لما يُوزع عليهم. وشدَّدت الفتوى على مراعاة أولويات التوزيع وفقًا لاحتياجات هؤلاء المستحقين، مع إيصال الزكاة إليهم بكرامة وعدالة. وتدعم الفتوى التعاون مع المؤسسات الدولية لضمان وصول الزكاة لمستحقيها مع الالتزام بالضوابط الشرعية (DSIAKD, 2021م).

٥. مؤسسة طابة بالإمارات (٢٠٢٠م)

أصدرت مؤسسة طابة في الإمارات عام ٢٠٢٠م قرارًا يجيز للمفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين توزيع الزكاة عينيًا بدلاً من نقدي، بشرط إثبات شراء السلع بسعر السوق المناسب وتسليمها فعليًا. كما جاز استخدام أموال الزكاة لتغطية مصاريف التخزين والنقل. يُفضل هذا الأسلوب في المناطق التي تكون فيها الحاجة للتوزيع العيني أكبر، أو عند تعذّر التوزيع النقدي، كما في إغاثة النازحين القسرين ولاجئي الروهينغا في بنغلاديش. ويُشار إلى أن النازحين القسرين يُشَكِّلون فئة مستحقة للزكاة، ويجب إيصالها إليهم بكرامة وعدالة (Taba Foundation, 2020).

ثالثًا: التقييم المقاصدي لصرف الزكاة للنازحين القسريين

يُعنى المنهج المقاصدي في فقه الزكاة بتحقيق المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، والتي تتمثل في حفظ النفس، والمال، والكرامة، والعِرض، وغيرها مِن ضرورات الدين والدنيا (al-Qaraḍāwī, 1973, 31). ويُعدّ النزوح القسري أحد الظواهر التي تُشكل تهديدًا مباشرًا لهذه الضرورات، إذ يفقد النازحون مصادر رزقهم وأمانهم، ويُحرمون من مقومات الحياة الكريمة.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ صرف الزكاة للنازحين القسريين لا يُعد رفاهية أو تجاوزًا للنصوص الشرعية، بل هو استجابة شرعية وحكيمة تُعبِّر عن جوهر المقاصد في الرعاية والتكافل الاجتماعي. إذ إنَّ التمسُّك الحرفي بالتصنيفات التقليدية للمستحقين دون مراعاة الظروف الطارئة، يتنافى مع روح الشريعة وأهدافها في تحقيق العدالة والرَّحمة.

وعليه، يقتضي الاجتهاد المقاصدي النظر إلى واقع الحاجة الفعلية وأوصاف المستحقين، لا إلى تسمياتهم الحرفية، طالما تحقق فيهم شرط الحاجة والافتقار، مع الالتزام بالضوابط الشرعية التي تحكم صرف الزكاة. وهذا الاجتهاد يضمن أن تبقى الزكاة أداة فعالة لمواجهة التحديات الاجتماعية والإنسانية المستجدة، وعلى رأسها أزمة النزوح القسري، بما يعزز تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق التكافل الاجتماعي.

المبحث الخامس: التطبيقات الواقعية والتحديات العملية في صرف الزكاة للنازحين القسريين

يتناول هذا المبحث واقع تطبيق صرف الزكاة للنازحين القسريين، من خلال استعراض تجارب المؤسسات والمنظمات الزكوية في العالم الإسلامي، مع تحليل التحديات الشرعية والإدارية التي تواجه هذا الصرف. كما يقدم الفصل توصيات فقهية وإدارية تهدف إلى تعزيز فعالية دعم النازحين، وضمان تحقيق العدالة والكفاءة في توزيع أموال الزكاة ضمن هذه الفئة الإنسانية الحرجة.

المطلب الأول: تجارب مؤسسية في صرف الزكاة للنازحين القسريين

تسعى العديد من المؤسسات الزكوية في العالم الإسلامي إلى توظيف أموال الزكاة لدعم النازحين القسريين، باعتبارهم من الفئات المحتاجة التي تستحق العون الشرعي. وتتنوع هذه الجهود بين مبادرات محلية ودولية تهدف إلى تقديم الدعم الإنساني والتنمية المستدامة. فيما يلي نماذج بارزة لتجارب عملية رائدة في هذا المجال:

أولًا: نماذج من تطبيقات المؤسسات الزكوية في العالم الإسلامي

١. بيت الزكاة الكويتي

يُعَد بيت الزكاة الكويتي مِن أبرز المؤسسات التي وَجَّهت أموال الزكاة لدعم النازحين واللاجئين، لا سيما من السوريين والفلسطينيين، عبر مصرفي الفقراء والمساكين. استَنَدَ في ذلك إلى فتاوى شرعية صادرة عن هيئته الفقهية، تراعي فقه النوازل والمقاصد الشرعية. ويعتمد البيت معايير دقيقة للاستحقاق، تشمل الدخل، عدد المعالِين، وغياب مصدر السكن، بالتعاون مع منظمات إنسانية. مِن أبرز برامجه: المساعدات النقدية، وتوفير الغذاء، والرعاية الصحية، والتعليم. وبلغ عدد المستفيدين نحو ١٨,٠٠٠ شخصًا خلال الفترة من ٢٠٢٠م إلى ٢٠٢٣م. كما يلتزم البيت برقابة شرعية لضمان توجيه الزكاة للفئات المستحقة بدقة. وتعكس هذه الممارسات مرونة فقهية تستجيب للواقع الإنساني المعاصر. (Bayt al-Zakāt al-Kuwaytī, 2022).

٢. الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية

تبنّت الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية مفهوم "النازح المحتاج" ضمن فئات مستحقي الزكاة، معتبرةً النزوح القسري ظرفًا استثنائيًا يستوجب مراعاة فقه الأولويات والمقاصد الشرعية. وخصصت الهيئة مبالغ من أموال الزكاة لصالح النازحين من مناطق النزاع، مثل سوريا واليمن وميانمار، من خلال مصارف "ابن السبيل" و"الغارمين" و"الفقراء". وأطلقت حملات إغاثية شاملة شملت الغذاء والمأوى والرعاية الصحية والتعليم. كما اعتمدت الهيئة معايير تقييم دقيقة للحاجة، بالتنسيق مع شركاء ميدانيين. وبلغ عدد المستفيدين عشرات الآلاف، مما يعكس فاعلية هذا الاجتهاد في تلبية الاحتياجات الإنسانية ضمن الضوابط الشرعية (IICO, 2021).

٣. صندوق الزكاة الإماراتي

يخصص صندوق الزكاة الإماراتي جزءًا مِن أمواله لدعم النازحين داخليًا وخارجيًا، لا سيما من مناطق النزاع في الدول العربية المجاورة. ويعتمد الصندوق في تصنيفهم على معايير شرعية مثل "الفقير" و"ابن السبيل"، مع تقييم دقيق لظروف الحاجة وفقدان المأوى والدخل. ومِن برامجه الرئيسة: كفالة الأسر النازحة عبر دعم مالي دوري، وتوفير الإيواء المؤقت بالتعاون مع الجهات الإنسانية، والرعاية الطبية الطارئة في مناطق النزوح. وتُشرف لجان شرعية على ضمان صرف الأموال وفق الضوابط الفقهية.

بلغ عدد المستفيدين من هذه البرامج نحو ١٢٠٠٠ نازح بين عامي ٢٠٢٢م و٢٠٢٤م، وأسهمت المساعدات في تحسين ظروفهم المعيشية الأساسية. ويُظهر هذا التوجه مرونة في تطبيق مصارف الزكاة بما يحقق المقاصد الشرعية في رعاية المنكوبين وتحقيق العدالة الاجتماعية. (Zakat Fund UAE, 2025).

٤. قطر الخيرية

نفَّذَت قطر الخيرية عدة مشاريع زكوية لدعم اللاجئين والنازحين في سوريا، فلسطين، والسودان، ومن ميانمار، شملت توزيع السلال الغذائية، وإنشاء خيام الإيواء، وتقديم مساعدات نقدية مباشرة. وقد أوضحت المؤسسة في تقاريرها السنوية أن هذه المشاريع تنفذ بناءً على فتاوى شرعية مدروسة، تُمكِّن مِن إدراج هذه الفئات ضمن مصارف الزكاة كـ "الفقير" و"ابن السبيل". واعتمدت المؤسسة آليات دقيقة لتقييم الاحتياج عبر فِرق ميدانية وشركاء محليين. وبحسب بيانات عام ٢٠٢٢م، استفاد من هذه المشاريع أكثر من ٤٠٠ ألف نازح ولاجئ، مما يعكس الأثر الإنساني والشرعي الفاعل لهذه المبادرات (Qatar Charity, 2022).

٥. دار الإفتاء المصرية وهيئة الإغاثة بالأزهر

أقَرَّت دار الإفتاء المصرية وهيئة الإغاثة الإسلامية بالأزهر مشروعية صرف الزكاة للاجئين السوريين والعراقيين النازحين في مصر، باعتبارهم من فئات "الفقراء" و"أبناء السبيل". وقد

نفَّذت الهيئة برامج دعم غذائي وتعليمي وصحي شملت هذه الفئات، مما مثل نموذجًا فقهياً عملياً رائدًا في توظيف الزكاة لخدمة المحتاجين في ظروف النزوح. يعكس هذا التوجه مرونة الاجتهاد الشرعي واستجابته للواقع الإنساني الطارئ، مع الالتزام بضوابط الشريعة (Dār Al-Iftāʾ al-Miṣriyyah, 2025).

ثانيًا: تجارب المنظمات الدولية ذات المرجعية الإسلامية

١. منظمة التعاون الإسلامي (OIC)

تؤكد منظمة التعاون الإسلامي على أهمية توجيه الموارد المالية، بما فيها أموال الزكاة، نحو تلبية الاحتياجات الإنسانية في حالات الكوارث والنزوح، انطلاقًا من مبادئ الشريعة الإسلامية في التكافل. وقد دعت المنظمة في عدة مؤتمرات وبيانات رسمية إلى اعتماد فقه النوازل والمقاصد في صرف الزكاة، خاصة للفئات الضعيفة كالمهَجَّرِين واللاجئين. كما دعمت جهودًا ميدانية بالتعاون مع هيئات الزكاة في الدول الأعضاء، لتفعيل صرف الزكاة في مشاريع إغاثية مثل الغذاء، الإيواء، والرعاية الصحية، مما يجسد توجّهًا عمليًا لتوسيع المصارف بما يخدم الكرامة الإنسانية ضمن الضوابط الشرعية. (OIC, 2025,).

٢. هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية

اعتمدت هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية، التابعة لرابطة العالم الإسلامي، سياسة شاملة تدمج النازحين واللاجئين ضمن مستحقي الزكاة، خاصة في مصرفي الفقراء والغارمين. وقد نفَّذَت الهيئة برامج ميدانية لتقديم الدعم الغذائي والنقدي والإيوائي في مناطق الأزمات، مستندة إلى فتاوى شرعية معتبرة تراعي فقه الواقع والنوازل. وتركز الهيئة على الفئات الأشد ضعفًا، خصوصًا مَن فقدوا الوثائق الرسمية أو الحماية القانونية، وتسعى إلى تمكينهم اجتماعيًا واقتصاديًا عبر مبادرات تنموية ممولة من الزكاة، في إطار الالتزام بمقاصد الشريعة وتحقيق العدالة الإنسانية (al-Hiya, 2019).

المطلب الثاني: تحديات الصرف الشرعية والإدارية للزكاة على النازحين القسريين وسبل معالجتها

تواجه عملية صرف الزكاة للنازحين القسريين تحديات شرعية وإدارية تُعيق تحقيق المقاصد الشرعية والإنسانية منها. تتعلق هذه التحديات بصعوبة تحديد النازحين كمستحقين، وضعف آليات التحقق والتنسيق الميداني. لذا، يستعرض هذا المطلب أبرز هذه الإشكالات مع مقترحات معالجتها:

أولًا: تحديات الصرف الشرعية والإدارية في تكييف النازح القسري كمستحق للزكاة

١. التحديات الشرعية:

أ. جدلية الحَرْفِيَّة في النص مقابل الاجتهاد المقاصدي:

تُعد مسألة تحديد مصارف الزكاة من المسائل التي شهدت انقسامًا بين الفقهاء؛ فبينما يتمسك فريق بالقراءة الحرفية للنصوص الشرعية، يرى آخرون أنّ المقاصد الشرعية تفرض التوسع والتكييف.

مثال توضيحي: في القرآن الكريم وردت آية المصارف الثمانية في سورة التوبة (الآية ٦٠)، حيث نصّت على مصارف محددة مثل الفقراء والمساكين والغارمين وأبناء السبيل. يُصِرُّ الفريق الحَرْفِيّ على أن هذه الفئات حصرية ولا يجوز توسعتها، مما يجعل النازحين القسريين الذين لا يتطابقون تمامًا مع تلك الفئات يصعب إدراجهم دون تعديل النصوص، وهذا يحد من مرونة الصرف.

بالمقابل، ترى المدرسة المقاصدية أنَّ النازحين قد يُدرجون ضمن مصارف مثل "الفقراء" أو "أبناء السبيل" باعتبار نزوحهم عن أوطانهم وافتقادهم للمعيشة الكريمة، ويُفسرون النص بما يحقق الهدف الإنساني من الزكاة، وهو رفع الحاجة والضيق.

ب. صعوبة التحقُّق مِن أوصاف المستحقين ميدانيًا

تمثيل ميداني: في مخيمات النازحين، كثير من الأفراد لا يحملون وثائق شخصية تثبت وضعهم الاجتماعي أو الاقتصادي. على سبيل المثال، قد يُصار إلى مساعدة أشخاص أُدرجوا ضمن المستحقين بناءً على شهادات

شفوية أو تقديرات ميدانية غير دقيقة، مما يثير تساؤلات حول عدالة التوزيع.

تفتقر الجهات المكلفة بالزكاة إلى آليات تحقق ميدانية فعالة، فتكثر حالات الخطأ أو التضليل، وهذا يُعَقِّدُ الجوانب الفقهية المتعلقة بصحة الصرف.

ج. الخوف مِن الخلط بين الزكاة والصدقات العامة

مثال عملي: عندما تقوم بعض المنظمات الخيرية بصرف معونات مالية أو عينية للنازحين، قد يتم دمج أموال الزكاة مع تبرعات عامة أو صدقات، دون تمييز واضح، ما يؤدي إلى ضياع خصوصية الزكاة كواجب شرعي محدد وشروط دقيقة، مما قد يخل بأهدافها الشرعية.

تحذر الجهات الشرعية مِن هذا الخلط خوفًا مِن فُقدان السيطرة على أموال الزكاة ومسؤولية التوزيع عليها.

٢. التحديات الإدارية والتنفيذية:

أ. ضعف قواعد البيانات الدقيقة للنازحين

تُعد دِقَّة وموثوقية قواعد البيانات المتعلقة بأعداد النازحين وحالاتهم من التحديات الكبرى التي تُعيق توزيع الزكاة بشكل عادل وفعّال. ينعكس نقص هذه البيانات على التخطيط والتنفيذ السليمين للبرامج الزكوية، مما يؤدي إلى حرمان فئات مستحقة من الدعم. ويؤكد تقرير الأمم المتحدة حول النزوح الداخلي أهمية وجود نظم رصد ومتابعة دقيقة لتوفير المساعدات الإنسانية بصورة مستدامة (United Nations, 2022).

ب. غياب التنسيق بين الجهات الزكوية

توثق دراسات عدة أنّ عدم وجود آلية تنسيق موحدة بين الهيئات الزكوية الحكومية والأهلية والدولية يؤدي إلى ازدواجية في توزيع المساعدات، مما يسبب ضعف الفعالية وضياع الحقوق.

٣. التحديات القانونية في بعض الدول:

في دول لا تسمح قوانينها بصرف أموال الزكاة لفئات غير المواطنين، يجد النازحون المقيمون في دول الجوار أنفسهم محرومين من هذه الأموال، رغم حاجتهم، وهذا يُشكل عائقًا قانونيًا أمام العمل الزكوي (TRT World, 2020).

٤. مشكلة التمويل المستمر:

تمويل أزمات النزوح يتم غالبًا من التبرعات الموسمية خلال مواسم الحملة أو المواسم الدينية، ما يؤدي إلى فجوات في الدعم خلال فترات أخرى، ويضعف الاستمرارية في تلبية الاحتياجات الملحة للنازحين (UNHCR, 2021).

ثانيًا: سبل معالجة التحديات وتعزيز فاعلية الصرف الزكوي للنازحين القسريين

١. المعالجات الفقهية والمقاصدية:

أ. إعادة توصيف النازحين ضمن المصارف الشرعية القائمة

مثال تطبيقي: يمكن تصنيف النازحين ضمن فئات "الفقراء" إذا كانوا بلا معيشة، أو "الغارمين" إذا كانوا مدينين نتيجة تكاليف النزوح، أو "أبناء السبيل" نظرًا لانتقالهم من ديارهم، بما يتيح صرف الزكاة لهم دون اللجوء إلى إعادة تعريف المصارف (al-Qaraḍāwī, 1973, 783).

ب. اعتماد الاجتهاد الجماعي

مثال منهجي: عقد مؤتمرات واجتماعات فقهية تجمع العلماء والجهات الزكوية لتبادل الرأي وإصدار فتاوى موحدة تدعم شرعية صرف الزكاة للنازحين وتوضيح ضوابط ذلك، مثل ما حصل في مجمع الفقه الإسلامي الدولي (IDFIS, 2011. Resolution No. 165).

ج. تفعيل فقه الأولويات وِفقَ مقاصد الشريعة في التوزيع

استنادًا إلى قواعد فقه الزكاة ومقاصدها في تحقيق الكفاية، ورفع الحرج، وصون الكرامة الإنسانية، يُقترح اعتماد جملة من المعايير الفقهية والمقاصدية في تحديد استحقاق الزكاة للنازحين القسريين، منها:

أولا: معيار الحاجة الفعلية وِفقَ حدّ الكفاية (مقصد الضروريات): يُقدَّم مَن لا يملك ما يكفيه وأسرته من الغذاء، والمأوى، والعلاج، والتعليم الأساسي، تطبيقًا لقاعدة: "الزكاة تُصرف لمن لا يجد كفاية نفسه وأهله"، وهو ما يُقرّه جمهور الفقهاء (Majmūʿat Min al-Muʾallifīn, 2021, 6/70)

ثانيا: معيار انعدام مصدر الكسب (مقصد حفظ النفس والمال): النازح الذي فقد مصدر رزقه أو مهنته أو أرضه، دون بديل اقتصادي، يُعد مِن الفقراء أو المساكين، حسب تعريف الفقهاء: "من لا يجد كفايته ولا يُمكنه الاكتساب" (al-Qāḍī ʿAbd al-Wahhāb, 2009, 201; al-Khalīl, n.d., 2/429)

ثالثا: معيار كثرة العيال وضعف المعِيل (مقصد رعاية الضعفاء): يزداد الاستحقاق بازدياد عدد المعالِين، خصوصًا إن وُجد فيهم صغار أو مرضى أو أصحاب احتياجات، امتثالًا لقاعدة: "يتفاوت الاستحقاق حسب شدة الحاجة وتبعياتها" (al-Burnū, 2003, 5/217)

رابعا: معيار السكن غير الآمن أو غير اللائق (مقصد الكرامة الإنسانية): مَن يسكن في خيام أو مراكز إيواء غير مناسبة تُعد حاجته أشدُّ مِن المقيم في مساكن أكثر استقرارًا، ويُندرج ضمن مَن قال فيهم العلماء: "مَن لا مأوى له يحفظه من المهالك" (Al-Qaraḍāwī, 1973, 783).

خامسا: معيار تراكم الديون بسبب النزوح (مقصد رفع الحرج): مَن تراكمت عليه ديون ضرورية بسبب علاجات عاجلة، أو نفقات نزوح قهري، أو غرامات طارئة، يُعتبر داخلًا في مصرف "الغارمين"، ولو لم يكن فقيرًا، على الراجح من أقوال الفقهاء (al-Nawawī, 1996, 6/207).

سادسا: معيار انقطاع شبكات الدعم الأسري والاجتماعي (مقصد التكافل): النازح المنعزل اجتماعيًا، فاقد للعائلة أو الدعم المجتمعي، لا يجد من يعينه، يُعد مِن أَوْلَى الناس بالزكاة، تحقيقًا لمقصد التكافل وسدّ خلة المحتاجين في المجتمعات المنكوبة.

وبهذا يتضح أنَّ هذه المعايير ليست إدارية بحتة، بل تنبثق مِن أصول فقه الزكاة ومقاصدها الكبرى في رعاية المحتاجين، وتحقيق العدل، وصون الكرامة، وتيسير المعاش.

٢. المعالجات الإدارية والمؤسسية:

أ. بناء قواعد بيانات موحدة للنازحين

مثال تطبيقي: التعاون مع مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين والمنظمات المحلية لإنشاء قاعدة بيانات إلكترونية مركزية تحتوي على معلومات دقيقة عن النازحين، يتم تحديثها بانتظام، كما في نموذج التنسيق في بعض دول الشرق الأوسط (Bayt al-Zakah al-Kuwaiti, n.d.).

ب. إنشاء صناديق زكاة متخصصة للنازحين

مثال إداري: إنشاء صناديق مالية خاصة بصرف الزكاة للنازحين، تدار بشكل مؤسسي وشفاف، تخضع لمراقبة الجهات الشرعية والإدارية، مما يضمن أن الأموال مخصصة لهم وتُصرف وفق خطط واضحة.

ج. التكامل بين الزكاة والمساعدات الأخرى

تمثيل تكاملي: تنسيق صرف الزكاة مع أموال الوقف والصدقات لتوفير احتياجات متعددة كالطعام، والدواء، والسكن، مع الالتزام بعدم خلط الأموال بحيث تبقى كل جهة مسؤولة عن نوع معين من الموارد.

د. التأهيل الشرعي والإداري للعاملين في الحقل الزكوي

مثال تدريبي: تنظيم دورات وورش عمل للعاملين في المؤسسات الزكوية حول الاجتهاد الفقهي المعاصر لمصارف الزكاة، وأحدث تقنيات التحقق الميداني لضمان دقة تحديد المستحقين وعدالة التوزيع.

بهذه الرؤية المتكاملة بين الاجتهاد الفقهي والإجراءات الإدارية الحديثة، يمكن تعزيز فعالية صرف الزكاة للنازحين القسريين، وضمان تحقيق مقاصد الشريعة في التكافل الاجتماعي والعدالة.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. بعد هذه الدراسة الاستقرائية والتحليلية في موضوع **"أهلية النازح القسري لمصرف الزكاة"**، والتي جَمَعَتْ بين التأصيل الفقهي، والمنظور المقاصدي، والتطبيق الواقعي، أمكن التوصل إلى عدد من النتائج العلمية المهمة، واقتراح مجموعة من التوصيات العملية التي يمكن أن تُسهم في تطوير آليات صرف الزكاة في ضوء المستجدات الإنسانية المعاصرة، وعلى رأسها قضية النزوح القسري.

النتائج:

١. أنّ النزوح القسري ظاهرة إنسانية متفاقمة في العصر الحديث، نشأت غالبًا عن الحروب والكوارث السياسية والطبيعية، وتحتاج إلى معالجة شرعية مستنيرة تستوعب الواقع وتخدم المقاصد الشرعية الكبرى.

٢. أنّ النازح القسري تنطبق عليه غالبًا أوصاف الفقر أو ابن السبيل أو الغارم، بحسب حالته وظروفه، مما يجعله داخلًا في مصارف الزكاة الثمانية المقررة في قوله تعالى:
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (al-Tawbah: 60).

٣. أنَّ الاجتهادات الفقهية المعاصرة والمجامع الفقهية الكبرى تميل إلى جواز اعتبار النازحين القسريين مِن مستحقي الزكاة، استنادًا إلى التوصيف المقاصدي والحاجة الواقعية.

٤. أنَّ المقاصد الشرعية مِن الزكاة — وعلى رأسها تحقيق الكفاية والعدالة الاجتماعية — تقتضي شمول النازحين بالرعاية الزكوية، ولا سيما في حال فقدهم لمواردهم، أو انقطاعهم عن مواطنهم الأصلية.

٥. أن المؤسسات الزكوية في عدد مِن الدول الإسلامية بدأت بالفعل في اعتماد النازحين ضمن قوائم مستحقي الزكاة، تحت مصارف متعددة، في تجارب قابلة للتطوير والتقنين.

٦. أنَّ التحديات الشرعية والإدارية لا تزال قائمة، مثل صعوبة التوصيف الدقيق للمستحق، ومحدودية قواعد البيانات، وازدواجية الجهات العاملة في الحقل الزكوي.

٧. أنَّ فقه الأولويات واعتبار المصالح والمفاسد مِن الأدوات الفقهية المعِينَة على حسن إدارة أموال الزكاة في ظروف الأزمات والنزوح، مما يوجب حضورها في التخطيط والسياسات الشرعية والمالية.

التوصيات

١. دعوة المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية إلى إصدار فتاوى جماعية واضحة تؤكد استحقاق النازحين للزكاة، وتحدد أوصافهم ضمن المصارف الشرعية بدقة، بما يسهم في توحيد المعايير الشرعية.

٢. إنشاء صناديق زكاة وطنية أو دولية متخصصة في دعم النازحين القسريين، ضمن الضوابط الشرعية، مع إدارة احترافية وشفافية عالية.

٣. تدريب العاملين في مؤسسات الزكاة على فقه النوازل والمستجدات، ومنها فقه النزوح القسري، وفقه الأولويات، ومقاصد الزكاة، لتقوية قدرتهم على التقدير والتوزيع العادل.

٤. بناء قواعد بيانات موحدة ومحدثة للنازحين، بالتعاون بين الجهات الحكومية والمنظمات الإنسانية، لتسهيل تحديد المستحقين بدقة، وضمان العدالة في التوزيع.

٥. دمج أموال الزكاة مع مشاريع التنمية المستدامة للنازحين، كالتعليم، والرعاية الصحية، والدعم النفسي، لا سيما إذا طال أمد النزوح، شريطة المحافظة على استقلالية الزكاة وضوابط صرفها.

٦. اعتماد مبدأ "المرونة المنضبطة" في صرف الزكاة للنازحين، بحيث تُراعى النصوص الشرعية في إطار فهم مقاصدي يوازن بين الثوابت الفقهية والحاجات الواقعية.

٧. الاستفادة من التجارب الدولية الناجحة في توجيه الزكاة لدعم النازحين، وتعميمها في العالم الإسلامي عبر مؤتمرات وأدلة إرشادية موحدة.

وبذلك، يُختَتم هذا البحث المتواضع، راجيًا من الله تعالى أن يكون لبنة نافعة في طريق الفقه المقاصدي المعاصر، وأن يُسهم في تطوير آليات توزيع الزكاة بما يحقق الرحمة والعدالة والتكافل في مجتمعاتنا المسلمة، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

المراجع

ʿAbd al-Ghanī, Ḥ. (2020). Ḥimāyat al-nāziḥīn. Dār al-Miṣbāḥ.

ʿAbd al-Ḥayy, W. (2014). Al-jughrāfiyā al-siyāsiyyah li-l-nuzūḥ. Anglo Bookstore.

ʿAbd al-Raḥmān, A. (2019). Ḥuqūq al-lājiʾīn fī al-Islām. Dār al-Shurūq.

Aḥmad ibn Sulaymān Ayyūb, & team of researchers. (2015). Mawsūʿat maḥāsin al-Islām wa radd shubuhāt al-laʾām (S. al-Durayʿ, Supervisor). Dār Īlāf al-Duwaliyyah.

Al-Ashhab, ʿA. al-F. ʿU., & Abūkayl, M. S. (2022). Al-zakāh bayna taḥdīd al-maṣārif wa taḥqīq al-maṣāliḥ. Al-Jāmiʿah al-Asmariyyah al-Islāmiyyah, Kulliyyat al-Sharīʿah wa al-Qānūn, Libya.

Al-Azhar al-Sharīf. (2018). Fatwa of the Senior Scholars' Committee on the permissibility of distributing zakat to Syrian and Iraqi refugees in Egypt. General Secretariat of the Senior Scholars' Committee. https://www.azhar.edu.eg

Al-Burnū, M. Ṣ. ibn A. (2003). Mawsūʿat al-qawāʿid al-fiqhiyyah. Muʾassasat al-Risālah.

Al-Hayʾah al-Khayriyyah al-Islāmiyyah al-ʿĀlamiyyah. (2021). Al-taqārīr wa al-barāmij al-khāṣṣah bi-l-zakāh wa al-ṣadaqāt.

Al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-ʿUlamāʾ al-Muslimīn. (2022). Qarārāt al-muʾtamar al-ʿālamī ḥawla al-nuzūḥ. Doha.

Al-Khalīl, A. ibn M. (1433 AH). Sharḥ zād al-mustaqniʿ.

Al-Khalīl, A. ibn M. (n.d.). Mukhtaṣar Khalīl. Maṭbaʿat al-Ṣabāḥ.

Al-Māwardī, ʿA. ibn M. (1999). Al-ḥāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfiʿī wa huwa sharḥ mukhtaṣar al-Muzanī (ʿA. M. Muʿawwaḍ & ʿĀ. A. ʿAbd al-Mawjūd, Eds.; Vols. 1–19). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Nawawī, Y. ibn Sh. (1996). Al-majmūʿ sharḥ al-muhadhdhab (Vols. 1–9). Dār al-Fikr.

Al-Qāḍī ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī al-Baghdādī. (2009). Al-muʿīn ʿalā madhhab ahl al-Madīnah (Ṣ. ibn ʿA. A. al-ʿUṣaymī, Ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Qaḥṭānī, S. ibn ʿA. ibn W. (2010). Al-zakāh fī al-Islām fī ḍawʾ al-kitāb wa al-sunnah. Markaz al-Daʿwah wa al-Irshād.

Al-Qaradāghī, ʿA. M. al-D. (2017). Al-fiqh al-iqtiṣādī al-Islāmī wa-taṭbīqātuh. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah.

Al-Qaradāghī, ʿA. (2017, June 15). Al-zakāh kafīlah bi-taḥsīn al-awḍāʿ al-iqtiṣādiyyah wa inhāʾ al-faqr wa al-taṭarruf. Shabakat al-Fursān al-Ikhbāriyyah.

Al-Qaraḍāwī, Y. (1973). Fiqh al-zakāh: Dirāsah muqāranah li-aḥkāmihā wa falsafatihā fī ḍawʾ al-Qurʾān wa al-sunnah. Muʾassasat al-Risālah.

Al-Qaraḍāwī, Y. (1998). Fiqh al-zakāh: Dirāsah muqāranah li-aḥkāmihā wa-falsafatuhā fī ḍawʾ al-kitāb wa al-sunnah (3rd ed., 2 vols.). Maktabat al-Risālah.

Al-Qurṭubī, M. ibn A. (2003). Al-jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān (ʿA. al-Mahdī, Ed.; Vols. 1–17). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Raysūnī, A. (1992). Naẓariyyat al-maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī (2nd ed.). Al-Dār al-ʿĀlamiyyah lil-Kitāb al-Islāmī.

Al-Shāfiʿī, M. ibn I. (1990). Al-umm (2nd ed., 1410 AH). Dār al-Fikr.

Al-Shāṭibī, I. ibn M. al-L. (1997). Al-muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah (M. Ḥ. Salmān, Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

Al-Shāṭibī, I. ibn M. (1997). Al-muwāfaqāt (M. ibn Ḥ. Āl S., Ed.; B. ibn ʿA. A. Abū Z., Introduction). Dār Ibn ʿAffān.

Al-Ṭayyār, ʿA. ibn M., ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Muṭlaq, & Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Mūsā. (2011). Al-fiqh al-muyassar (Vols. 7, 11–13). Madār al-Waṭan.

Al-ʿUthaymīn, M. ibn Ṣ. (2001). Sharḥ riyāḍ al-ṣāliḥīn. Dār al-Waṭan.

Al-Zahrānī, S. ibn N. (2007). Fiqh al-kawārith wa al-nawāzil. Maktabat al-Rushd.

Al-Zarkashī, B. al-D. (1985). Sharḥ al-Zarkashī ʿalā mukhtaṣar al-Kharqī. Dār al-ʿUbaykān.

Al-Zarkashī, M. ibn ʿA. A. (1993). Al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh (4 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Zarkashī, S. al-D. M. ibn ʿA. A. (1993). Sharḥ al-Zarkashī ʿalā mukhtaṣar al-Kharqī. Dār al-ʿUbaykān.

Al-Zuḥaylī, W. ibn M. (1998). Al-fiqh al-Islāmī wa adillatuh (4th ed., 10 vols.). Dār al-Fikr.

Al-Zuḥaylī, W. (2011). Al-fiqh al-Islāmī wa-adillatuh (4th ed.). Dār al-Fikr.

Bayt al-Zakāh al-Kuwaytī. (2022a). Al-taqrīr al-sanawī. Kuwait.

Bayt al-Zakāh al-Kuwaytī. (2022b). Fatwas of the Shari'ah Fatwa Committee regarding the distribution of zakat to refugees and displaced persons. Fatwa Department - Bayt al-Zakāh al-Kuwaytī. https://zakathouse.org.kw

Dāʾirat al-Shuʾūn al-Islāmiyyah wa al-ʿAmal al-Khayrī bi-Dubayy. (2021). Fatwā bi-shaʾn ṣarf al-zakāh li-l-nāziḥīn qasran ʿan ṭarīq al-mufaḍḍaliyyah al-sāmiyyah li-shuʾūn al-lājiʾīn.

Dār al-Iftāʾ al-Miṣriyyah. (2025, May 26). Ḥukm daf ʿ al-zakāh li-jamʿiyyah tuṣrifuhā ʿalā ʿilāj al-fuqarāʾ wa al-masākīn wa al-musāʿadāt al-khārijiyyah.

European Council for Fatwa and Research (ECFR). (2010). Final Statement of the 20th Session, Resolution No. 83. Istanbul, Turkey.

Ḥawwā, S. (1994a). Al-asās fī al-sunnah wa fiqhuhā: Al-ʿibādāt fī al-Islām. Dār al-Salām.

Ḥawwā, S. (1994b). Al-asās fī al-tafsīr (5 vols.). Dār al-Salām.

Ibn ʿĀbidīn, M. A. (1991). Radd al-muḥtār ʿalā al-durr al-mukhtār. Dār al-Fikr.

Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah bi-al-Azhar al-Sharīf. (2021). Risālat taʾyīd li-ṣundūq al-zakāh lil-lājiʾīn – majlis aʾimmat Kanadā.

Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī. (2007). Qarār No. 165: Tafʿīl dawr al-zakāh fī mukāfahat al-faqr wa tanẓīm jamʿihā wa ṣarfihā. Session 18, Putrajaya, Malaysia.

Majmūʿat min al-muʾallifīn. (2012–2021). Mawsūʿat al-ijmāʿ fī al-fiqh al-Islāmī (Vols. 1–14). Dār al-Faḍīlah li-al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Mamdūḥ Muḥammad Yūnus. (2013). Al-zakāh wa atharuhā al-iqtiṣādī wa al-ijtimāʿī. Majallat al-Buḥūth al-Fiqhiyyah al-Muʿāṣirah, 50.

Organization of Islamic Cooperation. (1981). Journal of the Islamic Fiqh Academy of the Organization of Islamic Cooperation (Issue 2, 2 volumes).

Qatar Charity. (2022). Annual report on zakat activities 2022. Media and Relations Department – Qatar Charity. https://www.qcharity.org

Sulaymān, M. (2020). Awḍāʿ al-lājiʾīn fī al-ʿālam al-Islāmī. Dār al-Ḥāmid.

Ṭābaḥ Foundation (UAE). (2020). Qarār tawṣīl al-zakāh ʿayniyyan badalan min naqdiyyan li-l-mufawwaḍiyyah al-sāmiyyah li-umam al-muttaḥidah li-shuʾūn al-lājiʾīn.

TRT World. (2020). Islamic zakat donations reached millions of refugees in 2020. https://www.trtworld.com/magazine/islamic-zakat-donations-reached-millions-of-refugees-in-2020-45521

UNHCR. (2023). UNHCR news. https://www.unhcr.org/news/unhcchatgpt.com

Zaydān, ʿA. al-K. (1983). Fiqh al-zakāh (1st ed.). Dār al-Fikr.

Zakāh Fund UAE. (2021). Annual report of the Zakah Fund: Zakat and refugees programs. Zakāh Fund – Ministry of Awqāf UAE. https://www.zakatfund.gov.ae

Zakāt House of Kuwait. (2022). Annual report. Kuwait.

Ibn al-Mundhir, M. ibn I. (2004). Al-ijmāʿ (F. A. Zamarlī, Ed.). Dār Ibn Ḥazm.

Ibn ʿĀshūr, M. al-Ṭ. ibn M. (2004). Maqāṣid al-sharīʿah al-Islāmiyyah (M. al-Ḥ. ibn al-Kh., Ed.; 3 vols.). Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.

Ibn ʿĀshūr, M. al-Ṭ. (1984). Al-taḥrīr wa al-tanwīr. Tunisian Publishing House.

Ibn Fāris, A. ibn Z. (1979). Muʿjam maqāyīs al-lughah (ʿA. M. Hārūn, Ed.; Vols. 1–6). Dār al-Fikr.

Ibn Kathīr, I. ibn ʿU. (1999). Al-bidāyah wa al-nihāyah (ʿA. A. al-T., Ed.; Vols. 1–21). Dār Ḥijr.

Ibn Nujaym al-Miṣrī, Z. al-D. ibn I. (n.d.). Al-baḥr al-rāʾiq sharḥ kanz al-daqāʾiq (2nd ed.). Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Ibn Nujaym, Z. al-D. (n.d.). Al-ashbāh wa-al-naẓāʾir. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn A. B. (2019). Aʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn (M. A. al-I. et al., Eds.; 2nd ed.). Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, and Dār Ibn Ḥazm.

Ibn Qudāmah, ʿA. ibn A. (1997). Al-mughnī (ʿA. A. al-T. & ʿA. M. al-Ḥ., Eds.; 3rd ed., Vols. 1–15). Dār ʿĀlam al-Kutub.

Ibn Qudāmah, ʿA. ibn A. al-M. (1983). Al-mughnī (3rd ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Rushd, M. ibn A. (1988). Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid (2nd ed.). Dār al-Maʿrifah.

Ibn ʿUthaymīn, M. ibn Ṣ. (1407–1438 AH). Majmūʿ fatāwā wa rasāʾil (F. ibn N. ibn I. al-S., Compiler). Dār al-Waṭan - Dār al-Thurayyā.

Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC). (2021). Global report on internal displacement 2021. Norwegian Refugee Council. https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2021/

Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC). (2022). Global report on internal displacement. https://www.internal-displacement.org/global-report

Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC). (2023). Global report on internal displacement 2023. https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2023/

International Committee of the Red Cross (ICRC). (2010). Internal displacement in armed conflict: Facing the challenges (1st ed.). Regional Media Centre.

International Islamic Fiqh Academy (IIFA). (2007). Resolution No. 165: Activating the role of zakāh in combating poverty. 18th session, Putrajaya, Malaysia.

International Islamic Fiqh Academy. (2009). Resolutions of the nineteenth session held in Sharjah. Organization of Islamic Cooperation. https://iifa-aifi.org

International Union of Muslim Scholars. (2022). Official statement on the eligibility of forcibly displaced persons to receive zakat. https://iumsonline.org

Majallat al-Bayān. (1406–1428 AH). Islāmiyyah – shahriyyah – jāmiʿah, Forum of Islam, 238 issues.

Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī. (n.d.). Majmaʿ al-fiqh al-Islāmī: Qarārāt wa-tawṣiyāt. Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī.

Majlis al-Iftāʾ al-ʿUrūbī. (2010). Al-bayān al-khitāmī li-l-dawrah al-ʿishrūn, Qarār No. 83. Istanbul, Turkey.

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 74-84

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

ضوابط الإلحاق بالمقاصد الشرعية: دراسة تحليلية

Regulatory Principles for Ilhāq (affiliation) with the Maqāsid al-Shariah: An Analytical Study

محمد فتحي العتربي[i]، حسن سليمان[ii]

ملخص البحث

يُعد الإلحاق في الفكر الأصولي نظرية متكاملة تنطلق مِن الدليل الكلي مرورًا بالاستقراء الجزئي، وحيث تَعتمد المقاصد الشرعية على الاستقراء الكلي؛ كان لنظرية الإلحاق دور كبير في استجلاء كُنهها في مجال التنزيل بَعد التأصيل. ودراستنا هذه تنبع أهميتها مِن وقوفها على ضوابط الإلحاق وعلاقته بالمقاصد الشرعية. إشكالية البحث: يُعد الاستدلال الناقص مِن أخطر مزالق تنزيل الأحكام عند بعض مدعي الأصالة والمحافظة على الشريعة اليوم، والحقيقة هم أخطر مِن الظاهرية الجُدد؛ أقصد متمسكي حرفية النصوص؛ لأنّ الظاهرية القديمة- ظاهرية المذهب الظاهري ورافع لوائها الإمام ابن حزم- كانت مقصدًا متعمدًا- للمحافظة على الأثر وعدم تجاوزه - رغم نفور الجمهور من منهجه! لذا كان الإلحاق بالمقاصد ردًا علميًا على أصحاب الحرفية والنظرة التجزيئية للنصوص الشرعية بعيدًا عن أهدافها، وحكمها، ومقاصدها، وغاياتها. من هنا كانت الدراسة ترجمة منهجية لمعالجة تلك الإشكالية اليوم. منهج البحث: يعتمد البحث المنهج الوصفي؛ مِن خلال وصف الوقائع وتكييفها في إطار المقاصد، والمنهج الاستقرائي (الجزئي) والتحليلي؛ وذلك باستقراء الأدلة الشرعية، وتحليلها وصولًا إلى تكاملٍ علمي يجمع بين الإلحاق والاستقراء تأصيلاً وتنزيلاً. وأبرز ما توصل إليه البحث: أولًا: أنّ الإلحاق بالمقاصد الشرعية مستوى رفيع من مستويات تشغيل المقاصد في الوقائع والأحوال. ثانياً: الإلحاق المقاصدي يعني: استحضار المجتهد للمقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية في إطار أخلاقي يوفق بين النص والواقع. ثالثاً: أن الإلحاق بالمقاصد له خصائصه المميزة؛ وهي الظهور، والثبوت، والانضباط، والاطراد. رابعاً: أنّ الإلحاق بالمقاصد له ضوابطه وقواعده الحاكمة التي تؤطِّره وتصونه من دواعي التسيُّب والانفلات مِن سلطان النص الشرعي فهمًا وتنزيلاً؛ بالتحقق من وجود المقصد وانضباطه، وتحديد مرتبته وموردِه ومآله جمعًا بين الجزئي والكلي عبر منظومة العلاقات الدلالية والواقعية التي ترفع المخالفة والتعارض، مع الاطمئنان إلى أن الإلحاق من ذوي الارتياض والاختصاص. وكل ذلك يؤكد سلامة الإلحاق وقوته.

الكلمات المفتاحية: الإلحاق، المقاصد، التعليل، المآل، المصلحة.

Abstract

Al- Ilḥāq (affiliation) in the field of Uṣūl al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence) represents a comprehensive theory that begins with general evidences and proceeds through inductive reasoning based on particulars. Given that the objectives of Islamic law (maqāṣid al-Sharīʿah) are founded upon comprehensive inductive analysis, the theory of affiliation plays a significant role in elucidating their application following their theoretical establishment. The significance of this study lies in its focus on the principles governing affiliation and its connection to maqāṣid al-Sharīʿah. Research Problem: Incomplete reasoning is among the most serious pitfalls in the application of legal rulings by some contemporary claimants to authenticity and preservation of Islamic law. In fact, they may pose a greater risk than the modern-day literalists, by which we mean those who rigidly adhere to the text. Unlike the original Ẓāhirī school—championed by Imām Ibn Ḥazm, which aimed to preserve the transmitted tradition (athar)—modern literalism often neglects the purposes, wisdoms, and overarching aims of the Sharīʿah. Hence, affiliation with maqāṣid provides an academic response to this literalist and fragmentary approach to scriptural texts, offering a holistic framework that aligns textual interpretation with its ethical and purposive dimensions. This study thus serves as a methodological contribution toward addressing this contemporary challenge. Methodology: This research adopts a descriptive approach by outlining the relevant realities and classifying them within the framework of maqāṣid. It also employs (partial) inductive and analytical methods to examine and analyze Sharīʿah evidences, aiming to establish a theoretical and practical synthesis between affiliation and inductive reasoning. The Key Findings of the study are as follow: First, affiliation with the maqāṣid represents an advanced level of operationalizing the objectives of Islamic law in various contexts and cases. Second, maqāṣid-based affiliation entails the jurist's conscious invocation of the objectives in all interpretive and evaluative efforts—not only within legal contexts, but across scientific and practical domains—within an ethical framework that reconciles text and reality. Third, this form of affiliation is characterized by distinct features: clarity, reliability, discipline, and consistency, and it is governed by regulatory principles that protect it from laxity and detachment from the authority of the Sharīʿah texts. These include verifying the presence of the intended objective, assessing its degree and relevance, and integrating the particulars and general evidences within a semantic and contextual network that prevents contradiction. This framework ensures that the process of affiliation is both valid and robust, particularly when conducted by those with proper training and expertise.

Keywords: *Affiliation, maqāṣid, legal reasoning, consequences, public interest.*

[i] أستاذ مساعد، كلية الشريعة والقانون، جامعة سلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية بماليزيا: fathyeletrebi@uinshams.edu.my
[ii] أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: abuxzubair@iium.edu.my

Submission Date: 16 *April* 2025
Acceptance Date: 31 *May* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, No. 2, Year 2025, *July Issue, eISSN* 2600-8408,
Pages: 74-84, *https://journals.iium.edu.my/al-fiqh*

المحتوى

المقدمة	75
التمهيد: مصطلحات البحث	76
المبحث الأول: الإلحاق بالمقاصد: مفهومه، وخصائصه، وضوابطه	77
المطلب الأول: مفهوم الإلحاق بالمقاصد	77
المطلب الثّاني: خصائص الإلحاق بمقاصد الشريعة	79
المطلب الثالث: ضوابط الإلحاق بمقاصد الشريعة	79
المبحث الثاني: علاقة الإلحاق بالاستدلال الكلي والفكر المقاصدي	81
الخاتمة	82
التوصيات	82
المراجع	83

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

يرتكز الفكر المقاصدي على ثلاثة محاور هي: التعليل، والمصلحة، ومآلات الأفعال. التعليل مُنطلقه، والمصلحة آلته، ومآلات الأفعال مُبتغاه، وطوبولوجيا المقاصد المعرفية توضح لنا عبر مسارها الأبستمولوجي التفسيري مدى التطور الأنطولوجي منذ بدايات التأسيس بالنظر في الدليل الجزئي المؤسس للضروريات الخمسة وحتى يومنا، بالدعوة إلى النظرة الكلية للنص في إطاره المنظومي لا الجزئي (مقصودنا هنا: بداية مِن الإمام الجويني وتلميذه الإمام الغزالي، وهم أوّل مَن تحدثوا عن الضروريات الخمسة باعتبارها كليات ومقاصد، حتى د.حسن جابر في دعوته إلى الرؤية المنظومية في كتابه: المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية).

إن الإلحاق في حيزه اللساني عند أهل اللغة والبلاغة مبحث صرفي بلاغي له أصوله وأماراته وتطبيقاته عبر شبكة الأوزان والقوافي، وظيفته التقريب والتوضيح وإزالة الغرابة كما حكاه سيبويه وابن جني والرماني والسيرافي وأبو علي الفارسي وطبقه الجوهري والفيومي وابن فارس وأبو حيان (Ibn Jinnī, 1985, 1|429)، حيث يذكر ابن جني اعتبار أبي حيان كون الإلحاق وعاء نحوي. ويمكن أن تراجع قول أبي حيان في: "المزهر في علوم اللغة وأنواعها" للسيوطي، تحقيق محمد جاد وأبو الفضل إبراهيم علي البجاوي، طبعة المكتبة العصرية ١٩٩٨م،١/ ١٥ لتُدرك ذلك، حتى ابن منظور المصري وغيره من أصحاب المعاجم وكتب الظواهر، وحيث إن علم الأصول مستمد من حقائق الأحكام، وعلم اللسان، وعلم الكلام؛ فاللغة رافد مِن روافد الاستمداد الأصولي، ففي هذا الإطار الشبكي تتداخل المشارب والأهداف كما تتداخل الأصول والأحكام في دراسة الظواهر الإنسانية واستقرائها وتحليلها.

وإذا افترضنا جدلًا أنه ليس مِن اليسير أنْ يتوصل عالم بأدوات عِلمه النظرية في بداية تشكل بنية العقل الإسلامي العربي، ولا سيما أنّ فقه القرآن وتأويل معانيه الراجحة كانت آنذاك تعتمد على النقل والأثر لقرب عهدها بعصر النبوة والتنزيل؛ فإن الأمر اليوم أيسر مما كان عليه سلفًا إذا أردنا تأسيس نظرية الإلحاق الأصولي من خلال الفكر المقاصدي الكلي.

يقول عادل فاخوري: إنّ كثيراً مِن الواقعات بعد عصر النبوة الشريف لم تندرج في النصوص الثابتة فقايسوها بما ثبت وألحقوها بما نُص عليه بشروطٍ في ذلك الإلحاق، ولا شكّ أنّ علماء الأصول بدءا من الشافعي قد أفادوا مِن طرق المتكلمين في استنباط الأحكام ومقايسة الأشياء، وإلحاق الأمثال ببعضها؛ لتشكيل القانون المنطقي المطرد، وقد أخذ العلماء الأحناف بالقياس العقلي، حيث كانوا يُلحِقون الأصول بالفروع على نقيض الشافعي الذي سوف يطّلع فيما بعد بمنهج يُقيم فيه الفروع على الأصول، ويتجاوز القياس الحنفي إلى نظرية للمعرفة تعتمد أساسًا على النصوص المنقولة، وعلى علاقة الألفاظ بالمعاني". ويجدر بالذكر أنّ بعض المؤرخين يذهب إلى إلحاق فكر الشافعي في استنباط الأحكام وتحديد القواعد الأصولية بفكر اليونان، ويسوقون لذلك عِللًا وأدلة ترجح ذلك، منها أنّ كتب اليونان في المنطق والفلسفة كانت قد نُقِلَت إلى العربية قبل الشافعي (Fākhūrī, 1985, 1|7).

التمهيد: مصطلحات البحث

الإلحاق لغة: الاتباع، يقال: ألحقتُ زيدًا بعمرو: أتبعتُه إياه؛ والإدراك، يُقال: لحقه أي أدركه. وأرى أنّ الإلحاق **اصطلاحًا:** الجمع بين المتماثلين في الوصف، أو اتباع الشيء بالشيء أو الأمر بالأمر في الحكم بالنظر في الوصف الجامع أو السبب أو الحكمة أو المقصد أو المآل (Ibn Manzūr, n.d, 12|171).

الاستقراء لغة: التتبع. **واصطلاحًا:** النظر في الجزئيات وصولًا للقواعد والكليات. وله نوعان: الاستقراء التام، وهو: تتبع الأفراد والجزئيات، فيوجد الحكم في كلّ صورة منها ما عدا الصورة التي وقع فيها النزاع، فيعلم أنّ الصورة المتنازع فيها لا تخرج في حكمها عن بقية الصور الأخرى التي ليست محلّ النزاع، فيستدل بإثبات الحكم الجزئي بواسطة ثبوته في الكلي. بينما الاستقراء الناقص أو غير التام فهو: إلحاق الفرد أو الجزء بالأغلب (Sa'adī Abū Habīb, 1993, 1|29)، (Ibn Manzūr, n.d, 12|171)، ومن هذا يظهر معيار الفرق: أنّ الاستقراء التام توجد وحدة الحكم فيه على جميع أفراد وجزئيات الكلّي ما عدا الصورة المتنازع فيها، بخلاف الناقص فإنّ وحدة الحكم تقع على غالب جزئياته الخالية عن صورة النزاع، ولهذا كانت حُجية الاستقراء الناقص ظنية عند الجمهور، على خلاف الاستقراء التام فهو حجة بلا خلاف، وهو عند أكثرهم دليل قطعي.

ولا تعارض بين التعاريف السابقة؛ لأنّ الأكثر هو الأغلب، ولا ينافي البعض لأنّ المراد منه البعض الغالب والأكثر. ويمكن إيراد مثال الاستقراء التام في دلالته على أنّ الأمر بالشيء بعد تحريمه يدلّ على رجوعه إلى ما كان عليه قبل التحريم من إباحة أو وجوب أو ندب مثال قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ**﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة: ٥]، وقوله ﷺ: ((**إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا**)) أخرجه مسلم في الأضاحي (٥٢١٥)، وأبو داود في الضحايا (٢٨١٤)، والنسائي في الضحايا (٤٤٤٨)، ومالك في الموطأ (١٠٣٧)، وأحمد (٢٤٩١٨)، من حديث عائشة رضي الله عنها. وقوله ﷺ: ((**كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا**)) أخرجه مسلم في الجنائز (٢٣٠٥)، وأبو داود في الجنائز (٣٢٣٧)، والترمذي في الجنائز (١٠٧٤)، والنسائي في الجنائز (٢٠٤٤)، وأحمد (٢٣٦٦٠) من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه. فالحكم فيها أن يُردّ الأمر إلى ما كان عليه قبل النهي، فإن كان قبله جائزًا رجع إلى الجواز، وإن كان واجبًا رجع إلى الوجوب، وإنّما عُلم ذلك بالاستقراء التام.

المقاصد لغة: تطلق مادة (ق-ص-د) في اللسان العربي ويراد بها المعاني التالية: الاستقامة والاعتدال، ومنه قوله تعالى: ﴿**واقصد في مشيك**﴾ [لقمان: ١٩]؛ والتوجه نحو الشيء، يقال: قصدت قصده، أي نحوت نحوه، وأقصد السهم، أصاب وقتل مكانه؛ والفَلُّ والكسر، يقال، انقصد السيف: أي انكسر، وتقصد: إذا تكسر، وقصد الرمح: إذا كسره؛ والاكتناز والامتلاء، تقول العرب: ناقة قصيد، أي مكتنزة ممتلئة من اللحم، والقصيد من الشعر ما تم سبعة أبيات. تتبع الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي أغلب التعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد التي استخدمها العلماء قديمًا وحديثًا ليعنوا بها مراد الشارع، ومقصود الوحي، ومصالح الخلق، فوجد أنه يُعبَّر عن المقاصد عندهم بالحكمة المقصودة بالشريعة، ويُعبَّر عنها أيضًا بمطلق المصلحة، ويُعبَّر عنها كذلك بنفي الضرر ورفعه وقطعه، كما يُعبَّر عنها بدفع المشقة ورفعها، ويُعبَّر عنها كذلك بالكليات الشرعية الخمسة الشهيرة، ويُعبَّر عنها أيضًا بمعقولية الشريعة وتعليلاتها وأسرارها، كما يُعبَّر عنها بلفظ المعاني. (al-Khādimī, n.d, 60|48-52). وجاء في لسان العرب لابن منظور: أصل "ق-ص-د" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام التوجه، والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل (Ibn Manzūr, n.d, 3|353). وملخص كلام اللغويين أنّ مادة (قَصَدَ) في الاستعمال العربي تدل على معان مشتركة ومتعددة، إلّا أنّ الغالب عند إطلاقها انصرافها إلى العزم على الشيء والتوجه نحوه.

المقاصد اصطلاحا: عرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم

الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معاني من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" (Ibn Āshūr, n.d, 1|306-307).

وإذا كان ابن عاشور قد قصر تعريفه هنا على المقاصد العامة للشريعة، فإنه في قِسم آخر من كتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية" ذكر المقاصد الشرعية الخاصة وبيّن أنها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة" (Al- Āmidī, 2003, 1|216-219).

أما العلامة علال الفاسي فقد قال في تعريف المقاصد عموما: " المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (Al- Fāsī, n.d, 1|7). والذي يظهر مِن تعريف الأستاذ علال الفاسي أنه جمع في تعريفه بين مقاصد الشريعة العامة ومقاصدها الخاصة، ويبدو أنّ ما انتهى إليه كلٌّ من الشيخ ابن عاشور والعلامة علال الفاسي في تعريفهما لمقاصد الشريعة يُعد مرجعًا لأغلب التعريفات المتداولة بعدهما في بعض الكتابات المقاصدية المعاصرة. وقد صرّح الدكتور أحمد الريسوني بأن تعريفه للمقاصد مبني على التعريفين السابقين، إذ قال: "وبناء على هذه التعريفات والتوضيحات لمقاصد الشريعة لكل مِن ابن عاشور وعلال الفاسي وبناء على مختلف الاستعمالات والبيانات الواردة عند العلماء الذين تحدثوا عن موضوع المقاصد، يمكن القول: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد" (Al-Raisūnī, 1995, 1|19-20).

وأما الدكتور عمر الجيدي – رحمه الله – فقد أخذ بتعريف الأستاذ علال الفاسي بألفاظه حرفيًا مِن غير تنبيه منه على ذلك، فقد قال: "يراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (al-Jayyidī, 1995, 1|242). وقد تعرض الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي لتعريف المقاصد في كتابه: "الاجتهاد المقاصدي"، بعد أن أورد التعريفات السابقة، واختار تعريفًا له لم يخرج فيه عما أورده باستثناء زيادات يسيرة، إذ قال:" المقاصد: هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكمًا جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين" (al-Khādimi, n.d, 1|19-20).

المآلات: مفردها المآل: المرجع، آل يؤول أَوْلًا ومآلًا إليه: رجع إليه وصار، يُقال: آل إلى الشيء: رجع إليه؛ والآل: الذمة والعهد؛ وأهل الرجل وأتباعه وأولياؤه (Ibn Manzūr, n.d, 12|171). والمآلات من حيث توقعها واعتبارها وكيفية معرفتها هي محور التطبيق المقاصدي في دائرة الوسائل. النظر في المآل "مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة" كما قرر الشاطبي.

واعتبار المآلات: يقصد به: الحكم على مقدمات التصرفات بالنظر إلى نتائجها (al-Sanusī, 1424, 1|20)، ومعنى ذلك أنّ الفقيه أو المجتهد لا يقوم بالحكم على التصرف قولاً كان ذلك التصرف أو فعلاً إلّا بعد أن ينظر في مآله ونتائجه، ويُقدِّر ما ينتج عنه أو يؤول إليه تطبيق ذلك التصرف، ثم بعد ذلك يُوظِّف تلك النتائج المتوقعة في تكوين مناط الحكم وتكييفه، وبعد ذلك يصدر الحكم بالمشروعية أو عدم المشروعية، أي بالإقدام عليه أو الإحجام عنه بناء على المآل الذى اعتمده، والضابط في ذلك هو مدى اقتراب ذلك المآل من تحقيق المقاصد الشرعية، فإن وجد المآل لا يخدم المقاصد أو يخالفها حكم على أسبابه بعدم المشروعية والعكس إن وجده محققاً مؤيداً لها.

المبحث الأول: الإلحاق بالمقاصد: مفهومه، وخصائصه، وضوابطه

المطلب الأول: مفهوم الإلحاق بالمقاصد

نرى أنّ الإلحاق عند الأصوليين يُمثِّل نظرية متكاملة مُحكَمة تقوم على أسس منضبطة في إطارها الجزئي والكلي. وأعني بالإطار

الجزئي؛ استعمال القياس الفردي للعلماء في العصور الأولى بداية من عصر النبوة والصحابة ومن بعدهم، حيث كان العالم أو الإمام يَستدِلُّ بالعلّة الجزئية والدليل الجزئي لتكييف الوقائع الفردية، وهذا غالب في فقه العبادات والمعاملات في مذاهبنا الفقهية (Eleteribī, 2018, 1|300).

أما الإطار الكلي فأقصد به استعمال الحكم والمقاصد والمصلحة الكلية والاستحسان في الإلحاق والاجتهاد –وقد ظهر ذلك جليًا في فتاوى سيدنا عمر خاصة– باعتبارها أوسع مجالًا، وأرحب دليلًا عندما تخرج المسائل عن إطارها الفردي أو الشخصي إلى الإطار الكلي أو الأممي أو المجال الدولي، أو تدخل في الإطار التشابكي الاجتماعي بأبعاده المختلفة اليوم (al-Khādimi, 1419, 258).

وقد وجدنا ذلك واضحًا في مؤلفات الإمام محمد بن الحسن الشيباني من الحنفية، والإمام الغزالي والرازي من الشافعية، وأكثر وضوحًا عند الإمام الشاطبي، فقد كانوا أئمة في التعليل بالحكمة والمقصد، واقتفى الأثر الإمام ابن عاشور وعلال الفاسي وكثير من المغاربة اليوم. وعليه يمثل الإلحاق بالمقاصد صورة جلية للاجتهاد المقاصدي القائم على اعتبار المقصد والحكمة وصفًا كافيًا لقيامه. الاجتهاد المقاصدي يعني إضافة الاجتهاد إلى المقاصد، فيُفهم منه أنّ هذا النظر قد تشبع بمعرفة معاني مقاصد الشريعة الإسلامية وأسسها ومضامينها بما في ذلك كلياتها وجزئياتها، من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب (Al-Raisūnī, 1999, 1|34-36).

فالإلحاق المقاصدي يعني: استحضار المجتهد المقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية.

وهو بذلك له ارتباط أصيل بفهم النصوص والوقائع، بواسطة الأدوات التي تمكّن مِن دراسة البواطن والظواهر وفق رؤى تشريعية تقوم على أسس معرفية وضوابط عقلية محكمة، تُعنى بالعقل، وتُقيم للنظر برهانا، وتربط النص بضوابطه المصلحية التي أرشد إليها التدبر والتأمل والتحرّي.

يقول الإمام ابن عاشور: "الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي تجري فيها القياس قليلة جدًا، وأنّ أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها بوصف العلل والمقاصد القريبة والعالية فتكفي الفقيه مئونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية بما فيها من التمثيل والضبط، وتنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير المعروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث، القول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة" (Ibn Āshūr, n.d, 1|70-76).

وفي هذا الإطار يرى الدكتور جحيش أن الفقيه اليوم لمواجهة الواقع بفقه تنزيلي مستوعب بحاجة إلى تخصصات معرفية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية بجوار العلوم الشرعية؛ كي يسهم بدور فاعل في توجيه الحياة المستقبلية في مجالاتها الاجتماعية والتربوية والتنموية والاقتصادية والسياسية، وفي مواجهة حالات الأمن والخوف، يلزمه تلك النظرة الكلية للشريعة ومقاصدها وحكمها وغاياتها في تكامل معرفي بين فقه الحكم وفقه المحل (Bu Zayyān, 2013, 1301).

ومعلوم أن طلب مقصد الشارع لا يتأتى إلّا ببذل الجهد وتوظيف القواعد الكلية المستمدة من الكتاب والسنة، ولا بُد للاجتهاد أن يتنزل على واقع الناس لحلّ مشكلاتهم في كل مجالات الحياة، لذلك كان من المفروض أن يُنظر إلى الاجتهاد بين النص والقصد، ذلك أن الإسلام تتفق فيه منظومة الأحكام مع مجموع العقائد، وأمّهات الأخلاق والفضائل التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام جميعًا، وأصول المحرمات التي نُهوا عنها جميعًا، التي يمكن تسميتها بالأحكام النظام، إلا أن هناك أشياء اختلفت فيها الشرائع حسب المراحل الزمنية والتقديرات الربانية بين أمّة وأخرى، وهي التشريعات الفرعية التفصيلية التي تعالج حياة الناس ومراحل تطورها، وذلك راجع إلى اختلاف الأعصر والأزمان والبيئات والأجيال كما قال الله تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾ [المائدة:٤٨].

المطلب الثاني: خصائص الإلحاق بمقاصد الشريعة

لا يختلف النظر الأصولي للإلحاق بالمقاصد عن الإلحاق بالعلة الظاهرة المنضبطة المؤثرة في الحكم إلّا من حيث الماهية والأثر؛ فيرى الباحثان أنّ أهم ما يميز الإلحاق بالمقاصد أربعة: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد. وهذا ما قرره الطاهر ابن عاشور في مقاصده (Ibn Āshūr, 1|165):

أولًا: فالثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً ظناً غالبا.

ثانيًا: الظهور: الوضوح للمجتهد المتأمل، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه، مثل حفظ العرض والنسب والذرية الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة أو بالإلاطة، وهي إلصاق المرأة البَغِيّ الحمل الذي تعلقه برجل معين ممن ضاجعوها.

ثالثًا: الانضباط: أن يكون للمعنى حدٌ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك فيه، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

رابعًا: الاطراد: ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار مثل وصف الإسلام، والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءَمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء.

المطلب الثالث: ضوابط الإلحاق بمقاصد الشريعة

يقول د. عبد الحميد عشاق في دراسته عن منهج الاجتهاد: "إن إعمال المقاصد في الإلحاق بجميع أنواعه وصوره يحتاج إلى قوانين وضوابط ضرورية تنفي عنه انتحال المبطلين؛ وتَسَيُّب المتعالمين؛ لأنّ المقاصد إذا لم تُقيَّد بضوابط الشرع، ولم تَستَهدِ بنصوصه، فإنها تصير ذريعة للانسلاخ مِن سلطان النصوص، وهتك حرمة الدين واختلال نظامه. ولذلك تَردَّد كثير مِن أهل العلم في القول باستقلال المقاصد بإنشاء الأحكام، واعتبروه من باب التشريع بمحض الرأي والتشهي، وأنه لا بد أن يستند إلى دليل أصولي إجمالي يضبطه، وهذا مغزى الخلاف القديم في "هل المصالح المرسلة تُعد أصلًا مستقلًا بنفسها، أم هي مردودة إلى الأصول الاجتهادية الأخرى المتفق عليها؟" فذهب ابن الحاجب والآمدي وصاحب مسلم الثبوت وشارحه ومعظم الحنفية إلى إنكار كونها أصلًا مستقلًا برأسه. ولكن من المناسب المفيد أن تقوم المقاصد بوظيفة ترجيحية؛ بأن تكون أقوى مسالك الترجيح لقول اجتهادي مرجوح استنادًا إلى المعاني المصلحية الكلية، وهذا ما درج عليه فقهاء المالكية في فقه المعاملات حين يراعون القول الضعيف ويختارونه من بين الأقوال إذا اقتضت الضرورة أو الحاجة ذلك (Ashshāq, 2018).

وقد ادعى بعض الباحثين أنّ المقاصد وسيلة لإحداث ثورة فقهية لاستبدال فقه جديد بفقه قديم عفا عليه الزمن؛ وهذه دعوى عريضة –وإن كنا نؤيدها وندعو إليها– لها محاذيرها ومخاطرها متى تَصَدَّر لها غير أهلها بدعوى التجديد أو التطوير، فالأماني شيء وتشييد بناء العلم على أسس ثابتة وقواعد راسخة شيء آخر. والمأمول ألّا تصير فتنة المقاصد كفتنة التأويل التي وصفها ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" عندما مثَّل لمن أوّلَ شيئًا فزعم أنّ ما أوله هو مراد الشارع حيث قال: "وذلك أن كل فرقة منهم تأوّلت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، فزعمتْ أنه الذي قصده صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعُد جدًا عن موضعه الأول" (Ibn Rushd, n.d, 1|2)؛ (Al-Shātibī, n.d, 4|101).

من أجل ذلك؛ حرص كثير من العلماء على ضبط استعمال المقاصد في الاجتهاد بجملة من الضوابط الدقيقة. وقد أجاد العلامة الفقيه الشيخ عبد الله بن بيه تتبعها وتحريرها والتمثيل لها في عدد مِن بحوثه ومؤلفاته، لعل أجمعها وأوعاها ما ذكره في كتابه النافع الماتع "مشاهد من المقاصد" حيث أوصلها إلى ثمانية ضوابط؛ يمكن عرضها وتلخيصها كالتالي (Ibn Bayyah, n.d, 1|181-182):

الضابط الأول: التحقق مِن المقصد الأصلي الذي مِن أجله شرع الحكم؛ لأنه بدون التحقق من المقصد الأصلي لا يمكن أن يعلل به؛ إذ يمكن أن ينصرف إلى التعبد مباشرة؛ لأن الأصل في المصلحة تعبدي كما يقول الشاطبي، بمعنى أنّ الشارع هو الذي حددها، وهي مسألة مختلف فيها. قال إمام الحرمين: "ما لا يعقل معناه على التثبت لا يحكم المعنى فيه" (Al-Juwaynī, 2010, 1|90-100).

الضابط الثاني: أن يكون ذلك المقصد وصفًا وجوديًا منضبطًا؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به؛ فالغرر مثلاً يورث البغضاء، والبغضاء صفة نفسية، فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ إليها للتعليل بها على خلاف، وذلك عند تعذر الانضباط في الوصف، قال الإمام أبو السعود في المراقي (Abī al-Su'ud, n.d, 1|327):

ومن شروط الوصف الانضباط***وإلا فحكمة بها يناط

الضابط الثالث: أن نحدد مرتبة المقصد في سُلم المقاصد؛ هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي أو التحسيني؛ لأن التعامل معها ليس على وتيرة واحدة ووزان واحد، وهل هو مقصد أصلي أو تبعي. والمقصود الأصلي هو المقصود بالأمر أو بالنهي ابتداء، والتبعي في الغالب قد يكون وسيلة، وقد يكون حماية للأصلي وسِياجًا له، كمنع البيع وقت النداء سدًا لذريعة التشاغل عن الجمعة.

وقد يكون تابعًا باعتبار عِلِيَّة المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل بالنسبة للنكاح، مع ما يلحق به من المودة، والسكن، والإحصان، والاستعفاف، والتمتع بمال الزوجة، والاعتزاز بحسبها، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ فهذه مقاصد تابعة (Bu'ud, 2005, 1|124-126).

الضابط الرابع: النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم (Al-Alwānī, n.d, 1|124)؛ لأنه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه إلغاءً أو إثباتًا لما يعارضه من الضرورات أو الحاجات.

الضابط الخامس: النظر هل المقصد المعلَّل به منصوص أو مستنبط (Al-Alwānī, n.d, 1|123)، ففي الحالة الأولى يرتفع الحكم بزواله، وفي الثانية لا يرتفع لكنه يمكن أن يخصص كالثمنية بالنسبة للنقدَين.

الضابط السادس: النظر في المآل الذي يفضي إليه إعمال المقصد.

الضابط السابع: اعتبار الجزئي بالكلي، والكلي بالجزئي، قال الشاطبي: "فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة وذلك تناقض، ولأنّ الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكُلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنّا إنما نأخذه مِن الجزئي دلّ على أنّ ذلك الكُلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا مِن الكلي لم يأخذه المعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بُدّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلّ ذلك على أنّ الكلي لا يُعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع، لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة" (Al-Shātibī, n.d, 3|9).

الضابط الثامن: ألا يكون المقصد معارضًا بمقصد أَوْلَى منه بالاعتبار، تبعًا لما أوردناه في الضابط الثالث (Ibn Bayyah, n.d, 1|181-182).

الضوابط الثمانية المذكورة ذكرها ابن بيه. ويمكن إضافة ضابطين آخرين كما يلي:

الضابط التاسع: ألا يكون المقصد خلاف النص أو الإجماع أو القياس الكلي السالم مِن المعارِض.

الضابط العاشر: أن يكون المتصدي لإعمال المقاصد من أهل الارتياض على أصول الاجتهاد ومعاني الشريعة.

والخلاصة: أن إعمال المقاصد في الإلحاق —وهو مرادف للاجتهاد– مِن أهم القضايا التي يجب أن تشغل عقول الباحثين في الفقه الإسلامي، وذلك راجع بالأساس إلى أثر تلك المقاصد في مفردات العملية الاجتهادية برمتها، إلى درجة أنها أصبحت ميزانًا يعرف به صحيح الاجتهاد مِن ضَعيفِهِ،

وراجحه من مرجوحه. وإعمال المقاصد طريقُهُ أن تكون إطارًا كليًا حاكمًا على قواعد الإلحاق ومعاييره ونتائجه، وبأن تكون مرحلة مِن مراحل صياغة الفتوى والحكم، بحيث تعرض الأدلة الجزئية على مقاصد الشريعة العامة والخاصة، ولا تُقبل إلّا إذا انسجمت معها، وتكون هي عمدة المجتهد في المسائل المستجدة التي لا نص فيها ولا نظير لها.

المبحث الثاني: علاقة الإلحاق بالاستدلال الكلي والفكر المقاصدي

يرى الباحثان أنّ منهجية الإلحاق وطيدةُ الصلة بالفكر المقاصدي؛ ذلك أنّ الإلحاق بالمقاصد يقوم على ثلاث دعائم هي مرتكزات الاستدلال الكلي القائم على الاستقراء وبيان العلل في إطار منهجي ثابت، وتلك الدعائم هي (Eleteribī, 2016, 1|25-26; Suleimān, 2018):

الدعامة الأولى: الاستقراء: يُعد الاستقراء أوّل دعامة للنظر المقاصدي كما رسمها الإمام الشاطبي ونقشها في عبارته الشهيرة: "المعتمد إنما هو أَنّا استقرينا من الشريعة أنها وُضِعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره". والحديث عن مفهوم الاستقراء عند المقاصديين هو حديث عن المنهج بكل معانيه ودلالاته، وفيه إضافة نوعية للاجتهاد في الفكر الإسلامي، حيث إن العلماء كانوا يُعوّلون في أبحاثهم على الاستنباط والقياس قَبل الشاطبي، ثم جاء هذا الفتح المنهجي الجديد ليَسبِر أغوار بحار الشريعة بحثًا عن مقاصدها وأهدافها وأسرارها المكنونة في صدفاتها.

إن ما يميّز منهج الاستقراء عند المقاصديين هو توظيفه فيما يُعتَبر نافعًا، فقد أورد الأستاذ تميم الحلواني في بحثه عن الخصائص العامة لفكر الإمام الشاطبي كإمام لتوظيف هذا المنهج، أنه لم يعمل بهذا المنهج في مجال البدع والضلالات؛ لأنها تتصف بقابلية التجديد وتتأثر بظروف الزمان والمكان، ولذلك لجأ فيها إلى طريقة التأصيل والتقعيد. ومما انفرد به الإمام الشاطبي كذلك قوله بإفادة الاستقراء التام والناقص القطع، وبهذا خالف الحجية المتعارف عليها بين علماء الأصول. بل إن الدكتور مجدي عاشور أكّد في بحثه عن الثابت والمتغير في فكر الإمام الشاطبي على أنه أخذ بالاستقراء المعنوي في منهجه، فجمع بذلك بين منهجين: الأول: منهج أهل الحديث وكذا أهل الأصول القائلين بالتواتر المعنوي، والمقرّينَ بإفادته العلم عندهم. والثاني: منهج أهل المنطق في استدلالهم بالاستقراء في إثبات حجية الدليل، ولكنه خالفهم في أخذه بالاستقراء الناقص. بهذا يبرز دور الاستقراء كمنهجية أولية للبحث المقاصدي ولا ريب.

الدعامة الثانية: التعليل: قدّم الشيخ مصطفى شلبي في منتصف القرن الماضي دراسة معاصرة رائدة في تعليل الأحكام خرج بها عن المعهود في كثير مِن الأوساط العلمية التي سارت بالشريعة منحى التعبد والتوقف وحسب، مع أن الكثير مِن العلماء من قرر تعليل الأحكام، ويلفت النظر عند الشاطبي مثلًا قوله بالتعليل في الشريعة مجملها ومفصلها (Shalabī, 1947).

وقد ذكر الدكتور أحمد الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد" بأن الإمام لا يُنكر أنّ العبادات معللة في أصلها وجملتها، وإنْ كان يرى أنّ التفاصيل يغلب فيها عدم التعليل. ثم استدرك على هذا فأتى بالتعليل التفصيلي للشاطبي للصلاة، ثم عَلَّق عليه بالقول بأن هذا تَوَسُّع ظاهر يُقدِم عليه الشاطبي في تعليل تفاصيل أكثر العبادات تعبدية وهي الصلاة، فكيف يقال –رغم هذا– إن المناسب في العبادات مما لا نظير له، وأنّ الأصل في العبادات عدم التعليل؟ ويجدر القول إن الإمام الشاطبي بقوله بالتعليل يخالف مذهبه العقدي والكلامي باعتباره أحد أعلام الأشاعرة، بل إننا نجده يقارع أَلَدَّ خصوم التعليل في زمانه الإمام الرازي (Al-Raysūnī, 1995).

وهذا الأمر يُعيد طرح أشعرية الإمام الشاطبي مِن جديد في ميزان علم الكلام؛ لأنّ مَن كان على شاكلة الإمام الرازي وغيره مِن علماء الأشاعرة لن يُسَلِّم للإمام الشاطبي نَظَره التعليلي أيًا كانت أسبابه ومقاصده. ولعل الإمام الشاطبي قد علم بفطنته وذكائه أن الدخول إلى عالم المقاصد يمرُّ حتمًا عبر بوابة التعليل، فاقتحمها بحذر شديد دون إثارة انتباه الأشاعرة، وذلك من خلال موافقتهم في آرائهم الكلامية، من ذلك قضية التحسين والتقبيح وغيرها، ثم ترك لنفسه هامشًا واسعًا لنصوص

كثيرة استثمرها لربط جسور التواصل بين آرائه وآراء علماء السلف مِن قبله، للتأكيد على أنّ نظريته المقاصدية ليست بدعًا من الاجتهاد والفكر، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين مثل الأستاذ الشيخ علال الفاسي إلى اعتباره من الأئمة السلفيين إلى جانب الإمامين ابن تيمية وابن القيم.

الدعامة الثالثة: المذهبية الفقهية: نرى أن يتحصن المقاصدي بحصن المذهبية حتى لا ينفرط العقد المنهجي عنه، والناظر إلى الشاطبي فيما يخصّ الدعامة الثالثة التي تحمل صرح النظر المقاصدي عنده يجده يتعلق بمذهبه الفقهي؛ حيث انتشار المذهب المالكي، خاصة ما عرفته حقبة بني الأحمر في الأندلس، وهذا ما جعل الإمام الشاطبي يستفيد مِن فقه الإمام مالك الذي يتميز بالنظر العميق في روح الشريعة الإسلامية وكُلياتها، كذا الجري على مقتضاها بما يوافق مقصود الشارع، ثم تعدد أصوله وتنوع قواعده، إضافة إلى تطور الاجتهاد فيه حتى أصبح جزءًا من الواقع المعيش. ولهذا اختار الإمام الشاطبي السَّير على منوال المذهب المالكي حتى اشتهر عنه قوله: "مالك هو إمام الاقتداء"، ثم إذا سُئِل أجاب في أغلب الفتاوى بقوله: "إن مذهب مالك.."، أو "إن قاعدة مذهب مالك.."، أو "سئل مالك بن أنس.."، أو ما شابه ذلك. ومِن هنا نفهم لماذا لم يكن الإمام الشاطبي مجتهدًا مستقلًا رغم أنه صاحب نظرية رائدة في مقاصد الشريعة، واقتصر في أحسن أحواله على الاجتهاد داخل المذهب المالكي، ولعلّ هذا كله من شأنه أن ييسر له أمرين: أولهما التمكين المعرفي لنظريته المقاصدية وانتشارها بشكل واسع بين العلماء وطلبة العلم، وهذا ما حصل بالفعل. وثانيهما اجتناب الدخول في خصام ونقاش مع فقهاء المالكية الذي من نتائجه تقويض اجتهاده وجلب متاعب جمة هو في غنى عنها، خاصة إذا علمنا أنّ فقهاء زمانه لا يرون فقيهًا بديلًا عن الإمام مالك. وأيما كانت دوافع التمسك بالمذهب عند الشاطبي فما أراه أنّ المذهبية -غير المتعصبة- سياج يحفظ للفقيه مزيته ومنهجيته العلمية بل وقبوله وسط العامة والخاصة بما يحقق له القبول فيما يقوله ويطرحه.

الخاتمة

بَعد هذا الاستقراء الجزئي لمقولات العلماء حول الإلحاق بالمقاصد الشرعية وما يتعلق بها من قواعد المآلات وعلاقتها بالفقه وفروعه توصل البحث إلى عدة نتائج هي:

١. أن الإلحاق بالمقاصد الشرعية مستوى رفيع مِن مستويات تشغيل المقاصد في الوقائع والأحوال.
٢. الإلحاق المقاصدي يعني: استحضار المجتهد للمقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية في إطار أخلاقي يوفِّق بين النص والواقع.
٣. أن الإلحاق بالمقاصد له خصائصه المميزة وهي: الظهور، والثبوت، والانضباط، والاطراد.
٤. أن الإلحاق بالمقاصد له ضوابطه وقواعده الحاكمة التي تؤطره وتصونه من دواعي التَّسيُّب والانفلات مِن سلطان النص الشرعي فَهمًا وتنزيلًا؛ فالتحقق من وجود المقصد وانضباطه وتحديد مرتبته وموارده ومآله جمعًا بين الجزئي والكلي عبر منظومة العلاقات الدلالية والواقعية التي ترفع المخالفة والتعارض مع الاطمئنان إلى أن الإلحاق من ذوي الارتياض والاختصاص؛ كل ذلك يؤكد سلامة الإلحاق وقوته.
٥. أن الإلحاق بالمقاصد سبيله الاستدلال الكلي بدعائم ثلاث: الاستقراء، والتعليل، والمنهجية الفقهية المحددة.

التوصيات

على علماء الأمة دور كبير في خدمة تراثنا ومصادرنا؛ لأنه إذا كان التراث الفقهي والأصولي والمقاصدي زاخرا بالرؤية المستقبلية، وفقه المآلات، وقواعد سد الذرائع، وإبطال الحيل، والاستحسان، والانعطاف، والانكشاف وغير ذلك؛ مما يؤكد أصالة تلك الرؤية المستقبلية، وأنها وليدة هذه الأمة نظريًا وتطبيقيًا في القديم والحديث، وسياسة شرعية حكيمة تهدف إلى خير الإنسان وصلاحه في معاشه ومعاده. فمن العبث الالتفات إلى غيره لتلمس سبل الهداية. وعلى الأمة ممثلة في قادتها وعلمائها استلهام قواعد المقاصد والنظر في المآلات في تصرفاتهم وأفعالهم بما يحقق مصلحة الرعية في الدنيا والآخرة، والله الموفق.

المراجع

ʿAbd al-Karīm, Kh. (2008). Naẓariyyat al-maqāṣid ʿinda al-imām al-Juwaynī: Dirāsah uṣūliyyah [Doctoral dissertation, Dār al-ʿUlūm College, Cairo University].

Abū al-Faḍl, M., & Al-ʿAlwānī, Ṭ. J. (2009). Mafāhīm maḥwriyya fī al-manhaj wa-al-manhajiyya. Dār al-Salām.

Abū Dāwūd, S. b. al-Ashʿath. (1988). Ṣaḥīḥ Abī Dāwūd (M. N. al-Albānī, Ed.). Maktab al-Tarbiyya al-ʿArabī.

Abū Dāwūd, S. b. al-Ashʿath. (1989). Ṣaḥīḥ Abī Dāwūd (M. N. al-Albānī & Z. al-Shāwīsh, Eds.). Maktab al-Tarbiyya al-ʿArabī.

Abū Jayyib, S. (1982/2003). Al-qāmūs al-fiqhī. Damascus. (Reprinted 2003)

Abū Sulaymān, ʿA. al-Ḥ. (2006). Al-iṣlāḥ al-islāmī al-muʿāṣir (1st ed.). Dār al-Salām.

al-ʿAḍrāwī, ʿA. al-R. (2010). Al-fikr al-maqāṣidī waṭaṭbīqātuh fī al-siyāsah al-sharʿiyyah (1st ed.). Wizārat al-Awqāf.

al-Albānī, M. N. al-D. (1988). Ṣaḥīḥ Abī Dāwūd (Z. al-Shāwīsh, Ed., 1st ed.). Maktab al-Tarbiyah al-ʿArabī li-Duwal al-Khalīj.

al-ʿAlwānī, Ṭ. J. (2001). Maqāṣid al-sharīʿah al-islāmiyyah (1st ed.). Dār al-Hādī.

al-ʿAlwānī, Ṭ. J. (2009). Al-taʿlīm al-dīnī bayna al-tajdīd wa-al-tajmīd (1st ed.). Dār al-Salām.

al-Āmidī, S. al-D. ʿA. ibn M. (1984). Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām (al-S. al-J., Ed., 1st ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī. (Original work published 631 AH)

al-ʿAṭrabī, M. F. (2012). Fiqh al-mustaqbal: Ruʾyah taʾṣīliyyah taṭbīqiyyah (1st ed.). Dār al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyyah.

al-ʿAṭrabī, M. F. (2014). Al-qawāʿid al-uṣūliyyah bayna al-naẓariyyah wa-al-taṭbīq: Ruʾyah jadīdah (1st ed.). Dār al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyyah.

al-ʿAṭrabī, M. F. (2016). Al-ijtihād al-maqāṣidī: Mufradātuh wa-taṭbīqātuh Al-Jāmiʿah al-Insāniyyah Malaysia.

al-ʿAṭrabī, M. F. (2018). Al-tajdīd fī ʿilm uṣūl al-fiqh fī al-ʿaṣr al-ḥadīth bayna al-naẓariyyah wa-al-taṭbīq. Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-ʿAwwā, M. S. (2006). Maqāṣid al-sharīʿa al-islāmiyya: Dirāsāt fī qaḍāyā al-manhaj wa-majālāt al-taṭbīq. Muʾassasat al-Furqān.

al-Bukhārī, A. ʿA. M. ibn I. al-J. (1988). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī = Al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ (M. D. al-B., Ed., 3rd ed.). Dār Ibn Kathīr - al-Yamāmah.

al-Fāsī, ʿA. (1963). Maqāṣid al-sharīʿa wa-makārimuhā. Maktabat al-Wiḥda.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. (n.d.). Al-mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl (Ḥ. ibn Z. Ḥ., Ed.). Sharikat al-Madīnah al-Munawwarah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

al-Ghazālī, M. (1992). Kayfa nataʿāmal maʿa al-Qurʾān (3rd ed.). Dār al-Wafāʾ wa-al-Maʿhad al-ʿĀlamī li-l-Fikr al-Islāmī.

al-Hilāwī, M. ʿA. al-ʿA. (1985). Fatāwā wa-aqḍiyat ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb [. Maktabat al-Qurʾān.

ʿAli Jumʿa. (2012). Al-madkhal ilā al-madhāhib al-fiqhiyya (4th ed.). Dār al-Salām.

al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām al-Sulamī. (2000). Qawāʿid al-aḥkām fī iṣlāḥ al-anām (N. Ḥ. & ʿU. J., Eds., 1st ed.). Dār al-Qalam.

al-Jawharī, I. ibn Ḥ. (1980). Al-ṣiḥāḥ (A. ʿA. al-Gh., Ed., 2nd ed.). Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn.

al-Juwaynī, A. al-M. (2007). Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab (ʿA. al-ʿAẓīm al-Dīb, Ed.). Wizārat al-Awqāf.

al-Khādimī, N. al-D. ibn al-M. (1998). Al-ijtihād al-maqāṣidī: Ḥujjiyyatuh, ḍawābiṭuh, majālātuh. Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Dīniyyah.

al-Maqrī, A. ʿA. M. ibn M. ibn A. (n.d.). Al-qawāʿid (A. ibn ʿA. A. ibn Ḥ., Ed.). Jāmiʿat Umm al-Qurā.

al-Qarāfī, Sh. al-D. A. al-ʿA. A. ibn I. (1995). Al-iḥkām fī tamyīz al-fatāwā ʿan al-aḥkām (ʿA. al-F. A. Gh., Ed., 2nd ed.). Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah.

al-Raysūnī, A. (1992). Naẓariyyat al-maqāṣid ʿinda al-imām al-Shāṭibī (2nd ed.). Al-Dār al-ʿĀlamiyya li-al-Kitāb al-Islāmī.

al-Raysūnī, A. (1999). Al-fikr al-maqāṣidī: Qawāʿiduh wafawāʾiduh. Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah.

al-Raysūnī, A. (2010). Al-kulliyāt al-asāsiyya li-al-sharīʿa al-islāmiyya. Dār al-Salām..

al-Rāzī, Z. al-D. (1997). Mukhtār al-ṣiḥāḥ. Al-Maktaba al-ʿAṣriyya.

al-Rāzī, Z. al-D. (1999). Mukhtār al-ṣiḥāḥ. Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

al-Shāfiʿī, M. b. I. (2002). Al-Umm (R. Fawzī, Ed.). Dār al-Wafāʾ.

al-Shāfiʿī, M. b. I. (n.d.). Al-Risāla (A. M. Shākir, Ed.). Al-Maktaba al-ʿIlmiyya.

al-Shammāʿ, A. ʿA. (2005). Maṭāliʿ al-tamām wa-naṣāʾiḥ al-anām (ʿA. al-Kh. A., Ed.). Wizārat al-Awqāf al-Maghribiyyah.

al-Shanqīṭī, M. al-A. (1999). Nathr al-wurūd ʿalā marāqī al-suʿūd (M. W. S., Ed., 1st ed.). Dār al-Manārah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Shāṭibī, A. I. I. ibn M. al-L. (n.d.). Al-iʿtiṣām. Dār al-Maʿrifah & al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.

al-Shāṭibī, A. I. I. ibn M. al-L. (n.d.). Al-muwāfaqāt [The reconciliations] (ʿA. A. D., Ed.). Dār al-Maʿrifah.

al-Shāṭibī, I. ibn M. (1997). Al-muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah (A. ʿU. M. ibn Ḥ., Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

al-Sunnūsī, ʿA. al-R. M. (2003). Iʿtibār al-maʾālāt wamurāʿāt natāʾij al-taṣarrufāt (1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

al-Suyūṭī, J. (1998). Al-Muzhir fī ʿulūm al-lugha waanwāʿihā (M. Jād & A. al-Faḍl al-Bajāwī, Eds.). Al-Maktaba al-ʿAṣriyya.

al-Walātī, M. Y. (1991). Nayl al-sūl ʿalā murtaqā al-wuṣūl. Dār ʿĀlam al-Kutub.

al-Wansharīsī, A. al-ʿA. A. ibn Y. (1981). Al-miʿyār al-muʿrib wa-al-jāmiʿ al-mughrib ʿan fatāwā ahl Ifrīqiyah wa-al-Andalus wa-al-Maghrib. Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah & Dār al-Gharb al-Islāmī.

al-Zanjānī, Sh. al-D. M. ibn A. (1999). Takhrīj al-furūʿ ʿalā al-uṣūl (M. A. al-Ṣ., Ed., 1st ed.). Maktabat al-ʿUbaykān.

ʿAshshāq, ʿA. H. (2018). Manhaj al-ijtihād: Muqāraba fī manhajiyyat al-ijtihād. Markaz al-Muwaṭṭaʾ li-al-Dirāsāt wa-al-Taʿlīm.

ʿAṭiyyah, J. (2001). Naḥwa tafʿīl maqāṣid al-sharīʿa. Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li-l-Fikr al-Islāmī wa-Dār al-Fikr.

Bū ʿAwwād, A. (2005). Al-ijtihād bayna ḥaqāʾiq al-tārīkh wa-mutaṭallabāt al-wāqiʿ (1st ed.). Dār al-Salām.

Bū Ziyān, ʿA. (2013). Maqāṣid al-qānūn al-waḍʿī fī ḍawʾ maqāṣid al-sharīʿa. Majallat al-Muslim al-Muʿāṣir, 150, Article October.

Fākhūrī, ʿĀ. (1985). ʿIlm al-dalālah ʿinda al-ʿarab (1st ed.). Dār al-Ṭalīʿah.

Ibn al-Qayyim, M. b. A. B. (1991). Shifāʾ al-ʿalīl fī masāʾil al-qaḍāʾ wa-al-qadar wa-al-ḥikma wa-al-taʿlīl (M. A. al-Shalbī, Ed.). Maktabat al-Sawādī.

Ibn al-Qayyim, M. b. A. B. (2002). Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn (M. Ḥ. Āl Salmān, Ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn al-Qayyim, M. b. A. B. (2003). Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn. Dār Ibn Ḥazm.

Ibn ʿĀshūr, M. T. (1998). Maqāṣid al-sharīʿa (M. T. al-Maysāwī, Ed.). Dār al-Baṣāʾir.

Ibn Biyyah, ʿA. A. (n.d.). Mashāhid min al-maqāṣid (2nd ed.). Dār al-Tajdīd.

Ibn Jinnī, A. (1985). Sir ṣināʿat al-iʿrāb (Ḥ. Hindāwī, Ed.). Dār al-Qalam.

Ibn Manẓūr, M. b. M. (1997). Lisān al-ʿArab (A. ʿA. al-Wahhāb & M. al-Ṣādiq al-ʿAbīdī, Eds.). Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Rushd. (n.d.). Al-kashf ʿan manāhij al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla (M. ʿA. al-Jābirī, Ed.). Markaz al-Wiḥda al-ʿArabiyya.

Jaḥīsh, B. ibn M. (2003). Fī al-ijtihād al-tanzīlī. Wizārat al-Awqāf al-Qaṭariyyah.

Jumʿah, ʿA. (2012). Al-madkhal ilā al-madhāhib al-fiqhiyyah (4th ed.). Dār al-Salām.

Muslim, A. al-Ḥ. M. ibn al-Ḥ. al-Q. al-N. (n.d.). Ṣaḥīḥ Muslim (M. F. ʿA. al-B., Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth.

Qalʿahjī, M. R., et al. (1996). Muʿjam lughat al-fuqahāʾ [(1st ed.). Dār al-Nafāʾis..

Rafīʿ, M. b. M. (2010). Al-naẓar al-maqāṣidī: Ruʾya tanzīliyya. Dār al-Salām.

Shalabī, M. M. (1947). Taʿlīl al-aḥkām: ʿArḍ wa-taḥlīl. Al-Azhar.

Suleiman, H. (2022). Fiqh al-maʿālāt: An analysis of its origin, subsidiary and application. Malaysian Journal of Syariah and Law, 10(2). https://doi.org/10.33102/mjsl.vol10no2.368

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 85-99

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

فقه الأولويات بين ضرورتي حفظ الدين وحفظ النفس في ضوء مقاصد الشريعة: دراسة تحليلية مقارنة

The Jurisprudence of Priorities between the Two Necessities of Preserving Religion and Preserving Life in Light of the Objectives of Sharīʿah: A Comparative Analytical Study

وحيد الله عزام[i]، نان نور هيدايو مجت لقسانا[ii]، محمد صبري زكريا[iii]

ملخص البحث

يتناول هذا المقال إشكالية ترتيب المقاصد الضرورية، وخاصة ما يتعلق بتقديم حفظ الدين على حفظ النفس عند التعارض، وهي مسألة أصولية لها أثر عميق في توجيه الاجتهادات الفقهية وتنزيل الأحكام على أرض الواقع. وتبرُز خلفية البحث في تباين آراء العلماء حول معيار هذا التقديم، والفرق بيْن العمل بالعزيمة والرخصة في حالات الضرورة. يهدف المقال إلى تحليل المراتب الداخلية بين مقصدي حفظ الدين وحفظ النفس، وبيان موقع كل منهما في سُلَّم الأولويات الشرعية، مع إبراز البُعد الوظيفي للعلاقة بينهما. يعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن؛ من خلال استقراء النصوص الشرعية، وأقوال الأصوليين، ومناقشة أدلتهم حول أولويات الضروريات، ثم ترجيح الرأي الأقرب إلى روح الشريعة ومقاصدها. وقد خَلُص المقال إلى أنّ حفظ الدين يُقدَّم على حفظ النفس عند التعارض، باعتباره مِن عزائم الشريعة وأعلاها رتبة، إلّا أنّ هذا التقديم ليس على إطلاقه في كل الأبعاد، إذ يجوز في حالات استثنائية تقديم ضرورة ركن وهو حفظ النفس على حفظ ضرورة شرط الدين، رخصة لا عزيمة، كما في إباحة التلفظ بكلمة الكفر تحت الإكراه؛ وهذا يُبرِز مرونة الشريعة في التوفيق بين المقاصد دون الإخلال بأصولها. ويوصي المقال بضرورة ضبط هذا التدرج بين الضروريات في بناء الاجتهادات المعاصرة، ومراعاة الفروق بيْن العزائم عند التعامل مع النوازل والسياسات الشرعية.

الكلمات المفتاحية: الأولويات، المقاصد، الضروري، الشريعة الإسلامية.

Abstract

This article explores the critical issue of prioritizing the essential objectives (maqāṣid ḍarūriyyah) in Islamic legal theory, with a particular focus on the precedence of preserving religion (ḥifẓ al-dīn) over preserving life (ḥifẓ al-nafs) when the two come into conflict. This matter holds significant implications for shaping juristic reasoning and for applying Islamic rulings in practical contexts. The study arises from scholarly disagreements regarding the criteria for this prioritization and the distinction between adhering to firm rulings (ʿazīmah) versus legal concessions (rukhṣah) in situations of necessity. The article aims to examine the internal hierarchy between these two objectives and determine their respective positions within the broader framework of Sharīʿah priorities, while also shedding light on the functional interplay between them. Employing a comparative analytical methodology, the study surveys relevant scriptural texts and classical legal theories, evaluates the arguments concerning the prioritization of necessities, and supports the view which is most aligned with the spirit and higher aims of Islamic law. The findings indicate that, in cases of direct conflict, preserving religion generally takes precedence over preserving life, as it represents one of the highest and firmest obligations in Islamic law. However, this is not an absolute rule: in exceptional circumstances, it is permissible to prioritize the preservation of life—a foundational necessity—over religion as a conditional one, by way of concession rather than firm obligation. An example of this is the permissibility of uttering words of disbelief under duress. Such cases illustrate the flexibility of the Sharīʿah in balancing its objectives without compromising its core principles. The article recommends careful calibration of this hierarchy in contemporary legal reasoning and stresses the importance of distinguishing between firm rulings and concessions when addressing new legal cases and developing Sharīʿah-based public policies.

Keywords: *Prioritization, maqāṣid, necessity, Islamic law.*

[i] باحث دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: wahidullahazaam26@gmail.com
[ii] أستاذة مساعدة، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: nanhidayu@iium.edu.my
[iii] أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: sabriz@iium.edu.my

Submission Date: 23 *June* 2025
Acceptance Date: 9 *July* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, No. 2, Year 2025, *July Issue, eISSN* 2600-8408,
Pages: 85-99, *https://journals.iium.edu.my/al-fiqh*

المحتوى

المقدمة	86
المبحث الأول: الإطار المعرفي لمصطلحات البحث	88
المطلب الأول: تعريف الأولويات	88
المطلب الثّاني: تعريف مقاصد الشريعة	88
المطلب الثالث: آصرة فقه الأولويات بفقه المقاصد	90
المبحث الثاني: اتجاهات أهل العلم في رعاية الترتيب بين المقاصد الضرورية	91
المطلب الأول: عدم تقديم الدين على سائر الضروريات	91
المطلب الثاني: تقديم الدين على سائر الضروريات	92
المطلب الثالث: الترجيح	95
المطلب الرابع: تفعيل المقاصد بخصوص التُّقْيَة وأصل الإيمان	96
الخاتمة	97
التوصيات	98
المراجع	98

المقدمة

تُعد المقاصد الضرورية الخمسة في الشريعة الإسلامية (الدين، النفس، العقل، النسل، والمال) مِن أبرز معايير توجيه الاجتهاد وتنزيل الأحكام، وقد دَرَجَ علماء الأصول على ترتيبها بحسب الأهمية، مقدِّمين حفظ الدين على حفظ سائر الضروريات، ثم النفس، فالعقل، النسل، وفي النهاية المال، غير أنّ هذا الترتيب رغم شيوعه، يثير إشكالات حول تقدمها عند تعارض المقاصد، وخاصة بين حفظ الدين، وحفظ النفس، كما في حال الإكراه، أو عند ضرورة تهدد الحياة.

ومع شيوع القول بتقديم حفظ الدين على حفظ النفس، تبرز الإشكالية دقيقة في بعض التطبيقات الفقهية التي يظن فيها أن الشريعة رخّصت في تقديم النفس على الدين، كما في جواز التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه:

فهل هذا التقديم مطلقًا في كل الأحوال، أم مقيدًا بقيود العزيمة والرخصة؟

وهل كل صورة ظاهرها التضحية بالظاهر الديني تعد نقضاً لمقصد حفظ الدين؟

وما وجه التمييز بين ما يُعد من أركان الدين التي لا يرخص فيها، وما هو من شروطه الظاهرة التي يجوز الترخيص فيها عند الضرورة؟

وهل يُعد التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه من باب تقديم النفس على الدين، أم الأمر أعمق من ذلك ويحتاج إلى تأصيل أصولي دقيق؟

تدور هذه الدراسة حول تحقيق هذا الإشكال العلمي، وتحرير ضوابط تقديم المقاصد عند التعارض، وبيان المراتب الداخلية بينها، مِن غير إفراط ولا تفريط بما يسهم في ترسيخ الفهم المقاصدي الصحيح وتوجيه الاجتهاد المعاصر.

مشكلة البحث:

رغم اتفاق الأصوليين على أنّ مقاصد الشريعة الضرورية كلّها مطلوبة في أصل الشرع، إلا أن ترتيبها عند التعارض ظلّ محلّ تفاوت في العرض والبيان. فقد نصّ كثير من الفقهاء على تقديم حفظ الدين، إلّا أنّ بعضهم قدّم حفظ النفس على الدين في الذِّكْرِ، لا باعتبار التقديم في الحكم عند التزاحم، وإنما بحسب السياق أو الاعتبار البلاغي، دون أن يدل ذلك على تقديم نفسي عمليّ عند التعارض.

لكن هذا التفاوت في ترتيب الذِّكْرِ بيْن المتقدمين، وعدم التنصيص أحيانًا على ضوابط المفاضلة؛ أدى إلى خلطٍ عند بعض المعاصرين، حيث توهّم بعضهم أنّ تقديم النَّفْس في الذِّكر يعني تقديمها في المرتبة، فذهبوا إلى خلاف ما عليه جمهور الأصوليين من تقديم حفظ الدين عند التعارض، مما أحدث تفاوتًا بيّنًا في ترتيب المقاصد بين الدراسات المعاصرة، سواء في البناء النظري أو في التطبيق الفقهي.

هذا التباين والخلط يُبرِزان الإشكالية المحورية لهذا البحث، وهي: كيف يتم ترتيب الضروريات عند التعارض، مع أن الشارع قد طلبها جميعًا؟ وما هو المعيار المنضبط في التقديم والتأخير، خصوصًا بين حفظ الدين وحفظ النفس، في ضوء مباحث العزيمة والرخصة، وموقع كل مقصد من حيث الأركان والشروط والوسائل؟

أسئلة البحث:

الإشكال الرئيس :كيف تُرَتَّبُ الضروريات عند التعارض؟ وما مدى الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء والأصوليين في هذا الترتيب؟

الأسئلة الفرعية:

١. ما العلاقة بين فقه الأولويات ومقاصد الشريعة؟
٢. ما مراتب الضروريات في مقاصد الشريعة؟ وهل هي متفاوتة، أم متساوية؟ وما أبرز اتجاهات الفقهاء في ترتيبها؟
٣. ما أثر ترتيب الضروريات عند التزاحم أو التعارض، وكيف يُسهم هذا الترتيب في توجيه الاجتهاد المقاصدي وصياغة الفتوى؟

أهداف البحث:

١. بيان العلاقة المنهجية بين فقه الأولويات ومقاصد الشريعة.
٢. توضيح مراتب الضروريات الخمسة، وبيان هل بينها تفاوت أم تساوٍ، مع عرض اتجاهات الفقهاء والأصوليين في ترتيبها.
٣. بيان أثر ترتيب الضروريات الخمسة عند التزاحم أو التعارض، ودوره في توجيه الاجتهاد المقاصدي وصياغة الفتوى.

المنهجية:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي؛ من خلال تتبع نصوص الكتب الفقهية والأصولية في ترتيب الأولويات بين المقاصد في الشريعة الإسلامية، بالاعتماد على الأدلة الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية. والمنهج التحليلي والمقارن؛ عبرَ تحليل أقوالهم في استنباطاتهم المقاصدية باعتباراتهم المختلفة، كرعايتهم المآلات أو الواقع العملي، والمناقشة والترجيح بين آرائهم. وقسم الباحثون الدراسة إلى مقدمة، وثلاثة مطالب؛ المطلب الأول حول التعريف بالأولويات، والمقاصد، والمطلب الثاني كان عن اتجاهات أهل العلم في رعاية الترتيب بين المقاصد الضرورية وخاصة بين مقصد حفظ الدين والنفس ومناقشة آرائهم، والمطلب الثالث: تفعيل المقاصد على التقية وأصل الإيمان. وفي الخاتمة ذكر النتائج، والتوصيات، وقائمة المصادر، والمراجع.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في معالجة قضية اختلال واضطراب الموازين بين مقاصد الشريعة وخاصة في تقدير الأمور الضرورية عند التزاحم في ترتيبها، بحيث توضع كل واحدة منها في مرتبتها بالعدل، بحيث يُقدم الأَوْلَى، ويؤخَّر الأقل أولوية؛ بناء على نور الوحي ونور العقل، ويعبر عنها بالفقه الرشيد والعلم الصحيح، فلا يشغل بالمهم عن الأهم؛ بل يُقدَّم ما حقه التقديم، ويؤخَّر ما حقّه التأخير؛ لئلا يتوجه إليه اللوم لعدم حصوله على نتائج أفضل، وما أحب إلى الله سبحانه وتعالى ومصلحة الإنسان؛ فرعاية الترتيب يحقق التوازن بين المصالح، ويضبط الاجتهاد عند التعارض الظاهر، ويؤكد على عظمة الشريعة في وحدة المقاصد بأنها متكاملة وعدم تعارضها على الحقيقة.

الدارسات السابقة:

كتب الباحثون في المقاصد بحوثاً كثيرة، وسيركز باحثو هذا البحث على ما تم تسليط الضوء فيها على ترتيب المقاصد نظراً إلى أولويتها، وبيان أوجه الفرق بينها وبين هذه الدراسة، ومن هذه الدارسات:

دراسة لمحمد عمر شابرا، **الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة،** نُشرت في مجلة معهد الاقتصاد الإسلامي ١٤٣٢/ ١٤٣٣هـ في الرياض (Shābrā, 1433AH)، تناولت قضية التنمية لرفع المجتمع الإنساني، واستشرفت بعدها المقاصدي، بحيث جاءت هذه الدراسة في مقدمة تمهيدية وفصلين؛ في الفصل الأول تحدث عن حفظ النفس وقدمها على غيرها من المقاصد، وربطها بالهدف الرئيس للشريعة الإسلامية في جلب المصالح ودفع المفاسد لكافة البشر،

فصـرح بأننا لو وضـعنا النفس في المرتبة الأولى وهذا يبدو أكثر منطقية. وفي الفصـل الثاني تحدث عن المقاصـد الأربعة الأخرى غير النفس.

ومنها دراسـة لعلي جمعة، **ترتيب المقاصـد الشـرعية**، نشـرت ضـمن أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشـرين، للمجلس الأعلى للشـؤون الإسـلامية (Jumʿah, 2010). هذه الدراسـة اشـتملت على رؤية مهمة تتعلق بقضـايا متعددة مجتمعية، وبيئية، واقتصـادية، وتنموية، وقد جاءت في مقدمة وبابين؛ الباب الأول كان عن تعريف بالمقاصـد، وتاريخها. وفي الباب الثاني تحدث عن ترتيب المقاصد الشرعية، وذكر أسباب عدم اتفاق الفقهاء على ترتيب واحد، ثم قال بترتيب منطقي عنده بتقديم النفس والعقل على الدين.

ومنها دراسة لنعمان جغيم، **ترتيب الكليات الشرعية الخمسة** (Jughaym, 2015)، تناولت الدراسة ترتيب المقاصد في مقدمة ومطلبين؛ المطلب الأول كان حول بيان وجه حصـر الكليات الشـرعية في خمسـة. والمطلب الثاني حول بيان الإشـكالات المتعلقة بالترتيب، ثم قال في نهاية المطاف: إن تقديم الدِّين على مقاصـد أخرى سليم من حيث الأصل. وفي الدراسـتين السـابقتين، تم تقديم مرتبة حفظ النفس على حفظ الدين، بينما قدّمتْ الدراسـة الأخيرة حفظ الدين على النفس. وتأتي هذه الدراسة لتُسلّط الضوء على هذا التفاوت في الترتيب بين المقاصـد الضـرورية، وذلك في سـياق مراعاة التدرّج في الاجتهاد المقاصـدي والفقهي والسـياسـات الشـرعية، مع بيان الآثار السلبية التي قد تترتب على إهمال تقديم حفظ الدين عند التعارض.

المبحث الأول: الإطار المعرفي لمصطلحات البحث

المطلب الأول: تعريف الأولويات

تعود كلمة الأولويات إلى أصـل ولي، والوَلي: هو القُرب يقال: جلستُ مما يليه: أي مما يقاربه (Ibn Fāris 1986, 2/936). وفي التنزيل: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: ٦٨] فالأَوْلَى هنا بمعنى الأحق والأجدر (Raḥḥāl & Ṣāliḥ, 2006, 2, 3)،

ومنه تكون النسبة: أولوية، وجمعها: أَولويات، يقال: له الأولوية في هذا العمل، أي له الأحقيّة، الأولويات تنحصـر في المعاني التاليـة: الأحق، والأجـدر، والأرجح، والأقرب (Raḥḥāl & Ṣāliḥ 2006, 2, 3).

تعريف الأولويات اصـطلاحاً: فالأولوية كما جاء في تعريفها: "هي ما أمر الشـارع بتقديمه أو تأخيره مِن الأعمال عند التزاحم" (Zuhd & Al-Riyāḥī 2013, 2, 161).

ولا يخفى أنّ بين الأعمال المشروعة وخاصة بين مقاصد الشريعة علاقات ممتدّة وقويّة من حيث أن التحسينيات تُكمّل الحاجيات، وأنّ الحاجيات تكمّل الضـروريات، كذلك بينها مراتب، ومنازل مِن حيث التقديم والتأخير بالنسـبة إلى أولويتها وأهميتها، وتجلى تصـور الشـيخ القرضـاوي لفقه الأولويات في قوله: "وأعني به وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال ثم يقدم الأولى فالأولى؛ بناء على معايير شرعية صـحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل" (al-Qaraḍāwī 1996, 9).

فلابد أن يقرر كل شـي من المعايير الشـرعية في مرتبتها كما هو مقتضى العقل والنقل.

المطلب الثاني: تعريف مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة مركب إضافي مِن كلمتين: أولها مقاصد، وهي جمع مقصد، فأصل هذه الكلمة ومعناها اللغوي أُخِذ مِن مادة "(ق ص د) و"قصـدت الشـيء، أي: طلبته بعينه" (al-Ḥamawī, n.d., 2/504).

وكلمة الشريعة في اللغة: "مورد الإبل على الماء الجاري" (Ibn al-Athīr, 1979, 2, 460). ومن هنا وجه تسمية الشريعة كما قال الزَّبيدي: "سميت الشريعة تشبيها بشريعة الماء، بحيث إن من شَـرع فيها على الحقيقة المصـدوقة روي وتطهر" (al-Zabīdī, n.d., 21, 259)، قال ابن الأثير: "قد تكرر في الحديث ذكر "الشرع والشريعة" في غير موضع، وهو ما شرع الله لعباده من الدين: أي سَنَّهُ لهم وافترضه عليهم" (Ibn al-Athīr, 1979, 2/460).

وخلاصة القول: إن مقاصد الشريعة تشمل كل ما طلبه الشارع لذاته، وبيّنه للخلق من معالم الدين.

أما مقاصد الشريعة اصطلاحاً: فذُكر لها تعريفات متعددة، وسيكتفي الباحثون بالتعريف الذي ذكره الخادمي حيث قال: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني أحكامًا جزئية أم مصالح كلية أم علامة إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبوديّة الله، ومصلحة الإنسان في الدارين"(al-Khādimī, 2001, 17).

ويرى الباحثون أنّ هذا التعريف شامل؛ لأنه يجمع غايات الأحكام في مقصد أعلى، وهو العبودية لله تعالى، التي تُعدُّ مفتاح سعادة المكلفين في الدارين.

تعريف المقاصد الضرورية، كما يقول الإمام الشاطبي:"الضروريات، التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة" (al-Shāṭibī, 1997, 5). وكما قال الإمام الغزالي: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (al-Ghazālī, 1997, 174).

فعلم من بيان الضروريات بأنها تشكل أساس العمران، ويناط بها الاستقامة والفلاح في الدنيا، والنجاة في العقبى، وتدور في حفظ مصالح الكليات الخمسة، فكل ما يهدد هذه الكليات يعد مفسدة، يجب دفعها، وكذا مع فهم أهمية الترتيب بين المقاصد لا بد من إدراك الواقع الذي يحيط بالأمة بمعمق؛ إذ إن تحقيق هذا الفهم العميق يُمَكِّن مِن بلوغ المأمول، ويؤدي إلى إيجابيات واضحة ونتائج سليمة حيث يقول ابن القيم – رحمه الله –: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم مِن الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع" (Ibn al-Qayyim, 1991, 1/69).

أما فهم الواجب فيراد به الحكم، وفهم الواقع يراد به موقع ما ينزل الحكم عليه، ولذلك يُقال إن مِن أهم الدعائم والمقومات التي يقوم عليها المنهج الصحيح في الدعوة إلى الله تعالى: العلم النافع، والإخلاص لله وحده، والمتابعة للنبي ﷺ، وترتيب الأولويات (al-Ruḥaylī, 2003, 193).

مما ذكر يبرز التسلسل والترابط بين المقاصد والوسائل حتى ينزل الحكم في موقعه، ولذلك يدرك رعاية هذا الترتيب في الأولويات من أسامي هذه المقاصد، أعني الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، حتى الحاجيات والتحسينيات سميتا بمكملات الضروريات، قال الإمام الشاطبي: "لا ريب أن المقصود من المقاصد الضرورية هي الغايات والأهداف التي وُضِعت الشريعة لتحققها، وهي دائرة حفظ الضروريات ومكملاتها –ويقال: الكليات– الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، المبني حفظها وجودًا في جلب المصالح وتكثيرها؛ فكل طاعة ترجع إليها، وعدمًا في درء المفاسد وتقليلها؛ فكل مخالفة خارجة عنها" (al-Shāṭibī, 1997, 1).

وبناء على هذا التسلسل بين المقاصد تظهر مراتبها عند التعارض بحيث يقدم الأعلى رتبة، ويهمل الأدني عند الضرورة، مراعاة لأهمية الأعلى وأثره الأعظم في حفظ المصالح الدين والدنيا.

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية، (al-Shāṭibī, 1997, 2/17).

كما يقول الإمام الشاطبي: وهذا الترتيب يستفاد من تأكيد الشارع نظراً إلى كل واحد من الضروريات والحاجيّات والتحسينيات، فما كان من الضروري التأكيد فيها أكثر من قسيميه، وكذا الحاجيات تأكدها أكثر بالنسبة إلى التحسينيات؛ وعلى هذا الأساس رعيت المراتب بين المقاصد الضرورية نفسها؛ وذلك بناء على مستوى الطلب الشرعي، فليس تأكيد الشارع على حفظ أصل الدين كمستوى تأكيده على حفظ النفس، وإن كان كلاهما من الضروريات، إلا أن

مراتبها متفاوتة بحسب أهميتها وموقعها في حفظ النظام العام للدين والدينا (al-Shāṭibī, 1997, 3/492).

ومنه قوله تعالى ﴿**قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا**﴾ [طه: ٧٢]. قال الإمام الطبري لن نؤثرك؛ فنتبعك ونكذّب موسى وعلى ما جاءنا من البينات، "وعلى الذي فطرنا" هذا لو عطف بالجر على ما جاءنا من البينات وكذا يمكن أن يكون مجرورا على القسم فيكون معنى الكلام: لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات (al-Ṭabarī, 2001, 16/116).

كذا جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير "فاقض ما أنت قاض"؛ فاصنع ما أنت صانع من القطع والصلب، "إنما تقضي هذه الحياة الدنيا" أي إنما تقضي أمور هذه الحياة (Al-Qurṭubī, 1964, 11/227). وفي مقابل هذا يقولون: ﴿**إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى**﴾ [طه: ٧٣-٧٤]. في هذه الآية الكريمة سحرة فرعون بعد إيمانهم اختاروا الموت وفناء النفس على أن يرجعوا عن إيمانهم، وهو تنازل عن مقصد النفس من أجل تحقيق مقصد الدين؛ لأن الحياة الدنيا تنقضي وتفنى، وأما الحياة الآخرة فهي باقية دائمة.

المطلب الثالث: آصرة فقه الأولويات بفقه المقاصد

ومن المتفق عليه، أنّ أحكام الشريعة في مجموعها معللة، وأنّ وراء ظواهرها مقاصد هَدَف الشرع إلى تحققها؛ فإنّ من أسماء الله تعالى "الحكيم" الذي تكرر في القرآن بضعاً وتسعين مرة، والحكيم لا يشرع شيئاً عبثاً ولا اعتباطاً، كما أنه لا يخلق شيئاً باطلاً، سبحانه (al-Qaraḍāwī, 1996, 16).

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ**﴾ [المؤمنون: ١١٥-١١٦]؛ حتى التعبديات المحضة في الشرع لها مقاصد وإن لم نعلم بعضها؛ ولهذا علل القرآن العبادات ذاتها؛ في الصلاة قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥] حكمتها منع المصلي عن الفحشاء والمنكر، وفي الزكاة قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ [التوبة: ١٠٣] حكمتها التطهير مِن البُخل وغيره من العادات القبيحة في مجالات المالية. وفي حِكمَة الصيام قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٣] فحكمته حصول التقوى. وفي الحج قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾ [الحج: ٢٧-٢٩] وحكمته مشاهدة منافع الحج، وذكر الله سبحانه وتعالى. حتى أن إرسال الرسل له حكمة تشمل جميع أبعاد الشريعة كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: ١٦٥]، فحِكمَة إرسال الرسل قطع العذر عن الناس.

وكذلك بين نفس المقاصد علاقات منها: "أن طبيعة العلاقة بين تلك الأقسام (الضروريات، الحاجيات، والتحسينيات) هي علاقة تكميلية؛ حيث إن الحاجيات تعد مكمّلة للضروريات، والتحسينيات تعد مكمّلة للحاجيات" (Markaz al-Ḥaḍārah, 2021,36).

وأيضاً من شروط العمل بالتكملة ألّا تعود على أصلها بالإبطال؛ وهذه القاعدة تتعلق بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات ومكملاتها... فإن حدث تعارض بينهما يقدم الأصلي على ما يكمله (al-Ṣabrī, 2018, 154). ونظراً إلى القاعدة المذكورة يعلم أنه قد يوجد بينها التعارض؛ فهناك لابد مِن ترجيح الأصلي، وتقديم الأَوْلَى، وهنا ننظر في أقوال الفقهاء في الأولوية بيْن الدين والنفس.

المبحث الثاني: اتجاهات أهل العلم في رعاية الترتيب بين المقاصد الضرورية

تتعدد آراء العلماء حول ترتيب الضروريات حسب أولويتها، وتنقسم بشكل رئيسٍ إلى رأيين:

المطلب الأول: عدم تقديم الدين على سائر الضروريات

الرأي الأول الذين لا يقولون بتقديم الدين على سائر الضروريات. فهؤلاء العلماء لا يقولون بالترتيب المشهور، أو لا يجعلون الدِّين مُقدمًا على النفس. وذلك يعلم من نصوصهم: (أولاً النفس، ثم المال، ثم النسب، ثم الدين، ثم العقل) ومنهم العلامة الزركشي (al-Zarkashī, 2000, 7/266)، وكذلك الإمام القرافي (al-Qarāfī, 1973, 164). ومن العلماء المعاصرين علي جمعة (Jumʿah, 2010, 317–318)، ومحمد عمر شابرا (Shābrā, 2011) وجمال عطية (ʿAṭiyyah, 2001, 145) ومن وافقهم.

استدلَّ أصحاب هذا الرأي بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٧]. يقول علي جمعة: ويتضح لنا هذا الترتيب أيضًا من خلال موقف عَمَّار مع المشركين، وإِذْنُ الرسول ﷺ بالنطق بكلمة الكفر حفاظًا على النفس (Jumʿah, 2010, 317–318). ويقول جمال الدين القاسمي في تفسيره: إن المكرَهَ يجوز له قول بسوء من كفر ونحوه، وقال بأن القول بها مباح، واستدل بما جرى بين عمار رضي الله عنه وقريش حتى أجبروه على شتم الرسول الله ﷺ وبرائته منه ففعل؛ فخلوا سبيله ونزل في عمار وصاحبه (al-Qāsimī, 1997, 3, p. 384) قول الله تعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٧].

واستدلوا بالحديث الذي رواه الحاكم عن أبي عُبَيدة بن محمد بن عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَخَذَ الْمُشْرِكُونَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ، وَذَكَرَ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ ثُمَّ تَرَكُوهُ، فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "**مَا وَرَاءَكَ؟**" قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تُرِكْتُ حَتَّى نِلْتُ مِنْكَ، وَذَكَرْتُ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ قَالَ: "**كَيْفَ تَجِدُ قَلْبَكَ؟**" قَالَ: مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ قَالَ: "**إِنْ عَادُوا فَعُدْ**" (al-Ḥākim, 2018, 4/309). وجه الاستدلال: أن الإكراه بقول محرم يعتبر إكراهاً في الشرع، فلا يترتب عليه إثم ويرخص للمكره أن يُنقذ به نفسه من الهلاك (Ibn Rajab, 2008, 807).

وكذا استدلوا بما جاء من عدم رعاية الترتيب فيها عند ذكرها مِن قِبَل العلماء كالإمام الرازي عندما قال: "المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل" (al-Rāzī, 1997, 5/160). وقد عبّر الرازي عن الضروريات في موضع آخر حيث قال: "قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب" (al-Rāzī, 1997, 5/160).

وكذا بالمعقول كما يقول علي جمعة: منطقية الترتيب: ترتيب الكليات الخمس على نحو ما قررناه: "النفس، العقل، الدين، النسل، المال" هو ترتيب منطقي؛ أولًا يجب المحافظة على النفس؛ لأن الأفعال تقوم بها، ثم العقل؛ لأن به مدار التكليف، ثم على الدين؛ لأنه مدار العبادة وقوام العالم (Jumʿah, 2010, 317–318).

وقد توهم البعض مما ذكره ابن الهمام وشرحه ابن أمير الحاج من القول بالمعقول حيث ذكر أنّ: حق الآدمي مبني على الضيق والمشاحة، ويتضرر بفواته، والديني حق الله تعالى وهو مبني على التيسير والمسامحة، وهو لغناه وتعاليه لا يتضرر بفواته، وقد جاء مثال لتقدم حق العبد على حق الله سبحانه وتعالى في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وهو دنيوي (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/231). ودفع هذا التوهم ابن الهمام وشارح متنه ابن أمير الحاج بأنّ هذا ليس مِن باب ترك حق الله سبحانه وتعالى، بل انتقال مِن حالة الأصلي إلى الخَلَف وهو الظُّهر والصلاة منفردًا (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/232).

قال الأستاذ عمر شابرا: فإذا وضعنا النفس البشرية في المرتبة الأولى يمكننا بيان مقاصد الشريعة ما يتحقق بالهدف الرئيس، الثاني وهو تقوية الدين (Chapra, 2011). وهنا ننظر في دليله، أنه جعل الدِّين في المرتبة الثانية؛ لأنه في نظره جَعَلَ البشر محور التنمية، وجعل الدِّين وسيلة تتضمن القدر الأكبر

من الإمكانات لإصلاح البشرية، يعني في نظره الدين وسيلة لإصلاح البشر، والبشر هم الغاية. وهناك من يرى أنّ الإنسان ليس هو الغاية، ولا يفهم الدين على أنه مجرد وسيلة لإصلاح البشر وتهذيبهم بل العكس، الدِّين وعبادة الله سبحانه وتعالى هما الغاية الأسمى، والإنسان مخلوق لتحقيق هذه الغاية.

فالله سبحانه وتعالى لم يجعل الغرض مِن خلق الإنسان إصلاحه لذاته، بل خلقه ليعبده كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦] فالدين ليس مجرد وسيلة لتحسين حال البشر بقدر ما هو طريق لتحقيق العبودية لله، وهي مقصودة لذاتها، وكل ما يترتب على ذلك من صلاح أو استقامة أو سعادة إنما هم أثر من آثار العبودية، لا أنها هي الغاية النهائية من الدين.

وفي مناقشة جميع الأدلة التي تقول بتقديم النفس على الدين، يظهر أنّ جميع ما استدلوا به نشأ عندهم من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أنهم نظروا إلى حفظ هذه الضروريات وتحصليها من جانب الوجود.

والأمر الثاني: زعمهم بأن المراد من تقديم الدين مطلق حفظ الدين على غيره من الضروريات.

والأمر الثالث: أن المراد بالدين هو الشعائر التعبدية (Jughaym, 2015, 114).

ومناقشة هذه التعليلات على النحو الآتي: أما الأمر الأول: فإن معيار الترجيح بين الضروريات عند الأصوليين إنما يظهر عند وقوع التعارض بينها؛ وذلك لأن الضروريات مقاصد ضرورية، والمقاصد كلها مطلوبة شرعاً؛ لكن إذا تعارضت قُدِّم الأهم منها على المهم، ويكون هذا التقديم بناء على ما لكل واحد منها مِن رتبة وأولوية في نظر الشرع، لا بناء على مدى وجودها أو سهولة تحصيلها، فالأصوليون لا يراعون في هذا الموضع معيار الوجود والتحصيل، وإنما ينظرون في الترجيح إلى الأهمية الذاتية للمقاصد وترتيبها التشريعي عند التزاحم (Jughaym, 2015, 114).

ومن مظان الإشكال عندهم في الأمر الثاني: أنهم وقعوا في هذا الإشكال لظنهم بأن المراد بالدين مطلق حفظ الدين، مع أن في الأحكام مواضع قُدِّمَ فيها حفظ النفس على الدين؛ فالمراد بالدين هو أصل الدين لا مطلق الدين (Jughaym, 2015, 114).

وكون حفظ أصل الدين مقدما على حفظ أصل النفس أمر لا شكّ فيه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى**﴾ [طه: ٧١-٧٤] فمِن جملة "فاقض ما أنت قاض" إعلان منهم بأنهم رجَّحوا الدين على النفس، واستدلوا بأن الحياة الدينا تُقضَى وتفنى، والآخرة تبقى، وعذابه كذلك يبقى بحيث لو بقي على الكفر يكون أشد من عذابك يا فرعون وأبقى؛ فاختاروا الصَّلبَ في جذوع النخل، وآثروا الإيمان على قتل النفس حتى قالوا: "فاقض ما أنت قاض" وهو صلبنا، وقالوا إنا آمنا بربنا.

ومِن مظان الإشكال في الأمر الثالث: وجود الإشكال عندهم من تفريقهم بين الدِّين والتدين، فلا نُسلِّم بالتفريق بين الدين والتدين في الحقيقة وإن يرى ذلك في الظاهر أحياناً من المتمثلين؛ وذلك لقوة التلازم بين الدين والتدين، حيث إن التدين لا يتحقق إلا بوجود الدين الصحيح، كما أنه لا فائدة من وجود نصوص دينية إذا لم يُعمل بها؛ فحفظ الدين يقتضي حفظ أصوله من الضياع والتحريف؛ إذْ بضياع نصوص الدين يضيع الدين كليًا أو جزئيًا، كما أنه بتحريف نصوص الدين وتعاليمه يضيع الدين في نفوس الناس (Jughaym, 2015, 114).

المطلب الثاني: تقديم الدين على سائر الضروريات

الرأي الثاني يرجع إلى الذين يقولون بالترتيب المشهور حيث يُجعَلُ الدين في رأس الضروريات.

حيث يكون ترتيبها: (الدين، ثم النفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال)، وإن كان بينهم اختلاف في ترتيب بعض المواد في المقاصد الأربعة غير الدين، وهذا نظراً الى مقتضى الحال وإيجاب المحل، ويجعل المال بين المقاصد في المقصد الأخير.

وينسب هذا الرأي إلى الإمام الغزالي (al-Ghazālī, 1997, 174) والآمدي (al-Āmidī, n.d., 3, 274) والإمام الشاطبي (al- Shāṭibī 1997, 5/265) وابن أمير الحاج (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/231) حتى قال ابن تيمية هذا رأي الجمهور من المذاهب الثلاثة، والرأي الأصح عند الشافعية (al-Shahhoud, n.d., 1/117).

استدل هذا الفريق من أهل العلم على تقديم حفظ الدين على ما عداه من الضروريات عند المعارضة؛ بأن الدين مقصده الأعظم هو قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦] وغيره مقصود من أجله، ولأن ثمرته أكمل الثمرات وهي نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/ 231).

وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ [البقرة: ٢١٧]. وجه الاستدلال: فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة والصد عن الإيمان؛ لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس (al-Shahhoud, 2009, 121).

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**﴾ [البقرة: ٢١٦] وبقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ**﴾ [التوبة: ١١١]. وجه الاستدلال: الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال وإن أدّى إلى القتل والقتال (al-Shāṭibī 1997, 5/265).

واستدلوا بهذه الآية، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ [التوبة: ٢٩]. وجه الدلالة: هذه الآية أثارت في نفوس المسلمين حمية دينية دفعتهم إلى الإقبال على القتال حتى ولو كان العدو من أقرب الناس إليهم كالأخ أو العشيرة ما دام لم يدخل في الإسلام؛ فالآية تبين أن المجاهد الحق لا يجعل ولاءه لأهله أو لماله أو حتى لنفسه، وإنما يكون ولاؤه الأول والأعلى لدينه؛ فيُقدِّمه على كل رابط آخر (al-Khaṭīb, 5, 733). ومن هذه الآية استُدِل على الترتيب الأكيد بحيث يُقدَّم الدين على النفس، ويقتل المرتد والزنديق (al-Aʿmāmī, 2022, 2, 132).

واستدلوا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾ [البقرة: ١٩٣] أي لا تكون منهم فتنة للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل، وكان أهل مكة يفتنون مَن أسلَم بالتعذيب حتى يرجع عن الإسلام على ما عُرف في السِّيَر، فأمر الله سبحانه بالقتال لكسر شوكتهم فلا يقدرون على فتنة المسلم عن دينه (Ibn al-Humām, 1970, 5/437).

وبالحديث الذي رواه الإمام مسلم: "قَالَ أَبُو مُوسَى: أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَمَعِي رَجُلَانِ مِنْ الْأَشْعَرِيِّينَ. أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِي وَالْآخَرُ عَنْ يَسَارِي. فَكِلَاهُمَا سَأَلَ الْعَمَلَ. وَالنَّبِيُّ ﷺ يَسْتَاكُ. فَقَالَ "مَا تَقُولُ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ؟" قَالَ فَقُلْتُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَطْلَعَانِي عَلَى مَا فِي أَنْفُسِهِمَا. وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ الْعَمَلَ. قَالَ: وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتَ شَفَتِهِ، وَقَدْ قَلَصَتْ. فَقَالَ "لَنْ، أَوْ لَا نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ. وَلَكِنْ اذْهَبْ أَنْتَ، يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ" فَبَعَثَهُ عَلَى الْيَمَنِ ثُمَّ أَتْبَعَهُ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ قَالَ انْزِلْ وَأَلْقَى لَهُ وِسَادَةً وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ قَالَ مَا هَذَا؟ قَالَ هَذَا كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ رَاجَعَ دِينَهُ دِينَ السَّوْءِ فَتَهَوَّدَ، قَالَ لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَقَالَ اجْلِسْ نَعَمْ. قَالَ لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ" (al-Naysābūrī, 1972, 6/6). وجه الاستدالال: قال

الإمام النووي: هذا يدل على وجوب قتل المرتد وقد انعقد عليه الإجماع (al-Nawawī, 1972, 12/ 208).

من المناقشات يُعلَم تقديم الدين على النفس كما ذُكر في أدلة الرأي الثاني. ولذلك فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان؛ لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس (Al-Shahhoud, 2009, 121). وكذلك مناقشة الرأي الأول بحالة الإكراه واستدلالهم بواقعة عمار – رضي الله عنه — حيث قال بلسانه مكرهًا ما أراد المشركون؛ ولذلك يُرَدُّ على من قال إن عمار كفر؛ كلا، إن قلبه امتلأ إيمانًا حتى اختلط بلحمه ودمه، فقد أتى عمار إلى رسول الله ﷺ وهو يبكي لِما اقترفه بلسانه بحق رسول الله ﷺ، فقال له الرسول ﷺ: ((**مَا لَكَ إِنْ عَادُوا لَكَ فَعُدْ لَهُمْ بِمَا قُلْتَ**)) (al-Rāzī, 1999, 20/ 274).

المناقشة الثانية: "إلّا مَن أُكرِه" ليس من باب الاستثناء على الحقيقة؛ لأن المكرَه ليس بكافر، بل هنا من باب المجاز، حيث ظَهَرَ مِن المكرَه ما يظهر مِن الكافر طوعًا، فجاء الاستثناء من باب المشاكلة (al-Rāzī, 1999, 20/ 274).

والمناقشة الثالثة أن قوله تعالى: "وقلبه مطمئن بالإيمان" نص في محل (al-Rāzī, 1999, 20/ 274). فإذا كان كذلك فلا يقدر المخلوقات على التسلط في الأمور الباطنية (al-Jalʿūd, n.d., 1, 37) ؛ فيدرك بعد التعمق في هذا الموضوع بأنه لم يرجح النفس على الإيمان؛ لأنّ محلَّ الإيمان هو القلب، وهو خارج عن حيطة التسلط. وأما على عقيدة القلب فلا يتمكن الإكراه عليه (Āl al-Shaykh, 2007, 165).

المناقشة الرابعة: نهاية ما تدل عليه آية: "إلّا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان" أن على المسلم أن يتقي نفسه مِن مضرة الكافرين؛ وكل ذلك من باب الرخص التي تكون لأجل حفظ الضروريات، والرخصة العارضة لا تكون من أصول الدين المتبعة دائمًا (al-Daylamī, n.d., 31, 265). وذَكَر الإمام الرازي في تفسيره حكاية رجلين قال لهما مسيلمة الكذاب: ما تقول في محمد؟ فأجاب بأنه رسول الله، وسُئل ما تقول فِيّ؟ فقال أحدهما: إنك كذلك، فتركه، وقال الآخر: أنا أَصَم، كرَّره ثلاثًا فقتله، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ أَخَذَ بِرُخْصَةِ اللَّهِ، وَأَمَّا الثَّانِي فَقَدْ صَدَعَ بِالْحَقِّ، فَهَنِيئًا لَهُ" (al-Rāzī, 1999, 20/275). وجه الاستدلال بهذا الخبر: الأول: سمى التلفظ بهذه الكلمة رخصة. والثاني: أنه فضّل حال مَن عمل بالعزيمة؛ حتى قُتل. وثالثها: أنّ بذْلَ النفس في تقرير الحق وبيانه أشق، فرتب عليه ثوابًا أكثر (al-Rāzī, 1999, 4/117).

يقول ابن الهمام: إن إجراء كلمة الكفر كفر صورة وحرام ولو لم يكن كفر معنى إلّا أن المكرَه معذور، فيسعه الميل إليه عند طمأنينة القلب "قوله ولأن الحرمة باقية، والامتناع لإعزاز الدين عزيمة" (Ibn al-Humām, 1970, 9/242). والعمل على العزيمة في الأمور الدينية أَوْلَى مِن الرُّخصة؛ لأنه بذل النفس في إعزاز دين الله، وإبراز صلابته فيه، ويكون فيه مأجورًا (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 2/147).

ونقل ابن أمير الحاج عن المبسوط قاعدة جيدة حيث قال: "إن ما حرَّمَه النص حالة الاختيار ثم أبيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز أن يَرِدَ الشرعُ بإباحته كأكل الميتة ولحم الخنزير و... إذا امتنع عن ذلك، حتى قُتل كان آثما؛ لأنه أتلف نفسه لا لإعزاز دين الله، إذ ليس في التورع عن المباح إعزاز دين الله، ... وما حرَّمه النص حالة الاختيار ورخص فيه حالة الاضطرار وهو ليس مما يجوز أنْ يَرِدَ الشرع بإباحته كالكفر بالله ومظالم العباد إذا امتنع فقُتِل كان مأجورًا؛ لأنه بذل مهجته لإعزاز دين الله حيث تَوَرَّعَ عن ارتكاب المحرم" (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/231).

ونُقل اتفاق الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة ورواية الأصح عند الشّافعيّة على أنّ الصلابة على الإيمان مع الإكراه أفضل من القول بكلمة الكفر ولو ينجر بالقتل (al-Shahhoud, 2009, 121) ، لما ورد أنّ رسول الله ﷺ قال ((**قَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ، يُؤْخَذُ الرَّجُلُ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهَا، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نِصْفَيْنِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ وَعَظْمِهِ، فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ**)) (al-Bukhārī, 1993, 3/1322).

ودليل آخر جاء على عدم إباحة النطق بكلمة الكفر: ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ فالله تعالى ما أباح إجراء كلمة الكفر على لسانهم حالة الإكراه، وإنما وضع عنهم العذاب والغضب، وليس من ضرورة نفي الغضب وهو حكم

الحرمة عدم الحرمة؛ لأنه ليس من ضرورة عدم الحكم عدم العلة كما في شهود الشهر في حق المسافر والمريض، فإنّ السبب موجود والحكم متأخر، فجاز أن يكون الغضب منفياً مع قيام العلة الموجبة للغضب وهي الحرمة، فلم يثبت إباحة إجراء كلمة الكفر (Ibn al-Humām, 1970, 9/243). لذلك شرط على الأخذ بالرخص طمأنينة القلب، وبُغض الكفر وهذا شرط مجمع عليه (Majmuʿat min al-Bāḥithīn, 2012, 6/343). كما أنه لا يجب عليه التكلُّم بهذه الكلمة؛ لنماذج صلابة السلف وثباتهم في هذه المواقف، ومنها حكاية سيدنا بلال، حيث صبر على العذاب وهو يقول أحد أحد، وسيدنا ياسر وسيدتنا سُميه حتى قُتلت، وقُتل ياسر وهما أول قتيلين قُتلا في الإسلام (al-Rāzī, 1999, 20/275).

يقول الإمام الشاطبي: "واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع" (al- Shāṭibī 1997, 5/265) وكذلك يقول ابن عاشور: حفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد مِن المسلمين أنْ يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله الحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية (Markaz al-Ḥaḍārah, 2021,147).

والأدلة التي ذكرت أكثرها كانت بالنسبة إلى الأفراد، أما بالنسبة إلى الجماعة فيمكن أن نستدل بآية الجهاد؛ لأن الجهاد فيه قَتلُ النفس حتى يبقى المجتمع العام سالما وآمنًا، كما قال الله تعالى: في سورة الحج: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ [الحج: ٣٩-٤٠]. قال مصطفي السباعي: ثم بيّن الله أنّ هذا القتال الذي شرعه للمؤمنين ليست فائدته في تأمين الحرية الدينية لهم وحدهم، بل يستفيد منها أتباع الديانات السماوية الأخرى، وهي اليهودية والنصرانية، فإنّ المسلمين يومئذ كانوا يقاتلون وثنيين لا دِين لهم، فإذا قَويت شوكتهم استطاعوا أن يحموا أماكن العبادة لليهود والنصارى مع حمايتهم للمساجد، كيلا يستولي الوثنيون والملحدون على الديانات الإلهية، وذلك في قوله في تلك الآية: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ**﴾ [الحج: ٤٠]. وبذلك يتبين بوضوح أن القتال في الإسلام ليس لمحو الديانات السماوية، وهدم معابدها، بل لحماية هذه الديانات السماوية – التي نشأت من التوحيد ثم تحرفت بعضها وبقي القرآن الكريم محفوظاً– من استعلاء الملحدين والوثنيين عليها، وتمكنهم من تدميرها وإغلاقها (al-Siba'i, 1985, 109).

المطلب الثالث: الترجيح

إن في مقاصد الشريعة مراتب، ويظهر ترتيبها عند التعارض؛ بحيث يُقدَّم حفظ الدين على غيره من سائر الضروريات. وأدلة الترجيح أولا: أنّ حفظ الدين هو المقصود الأعظم من تشريع الأحكام، وما سواه من المقاصد إنما يراعى تبعاً له أو وسيلة إليه كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦] فالدين هو الغاية التي من أجلها خُلِق الإنسان، ومتى تعارض مع غيره مِن الضروريات، وَجَبَ تقديمه؛ لأنه أشرف المقاصد وأعظمها وثمرة أكملها نيلاً، إذ بها تتحقق سعادة الدارين (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3231).

ثانياً: حديث الغلام الذي رواه مسلم، لما أرد الملك قتله لم يستطع حتى أعلمه بأنه إذا قال: بسم الله رب الغلام سيقتله، فكان هذا نصراً لدينه، واختيار الدين على النفس كما جاء فيه: فَقَال للمَلِكِ: إِنَّكَ لَسْتَ بِقَاتِلِي حَتَّى تَفْعَلَ مَا آمُرُكَ بِهِ. قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: تَجْمَعُ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَتَصْلُبُنِي عَلَى جِذْعٍ، ثُمَّ خُذْ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِي، ثُمَّ ضَعِ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ، ثُمَّ قُلْ: بِاسْمِ اللهِ رَبِّ الْغُلَامِ، ثُمَّ ارْمِنِي، فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ قَتَلْتَنِي. فَجَمَعَ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، وَصَلَبَهُ عَلَى جِذْعٍ، ثُمَّ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، ثُمَّ وَضَعَ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ، ثُمَّ قَالَ: بِاسْمِ اللهِ رَبِّ الْغُلَامِ، ثُمَّ رَمَاهُ فَوَقَعَ السَّهْمُ فِي صُدْغِهِ، فَوَضَعَ يَدَهُ فِي صُدْغِهِ فِي مَوْضِعِ السَّهْمِ فَمَاتَ. فَقَالَ النَّاسُ: آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ، آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ، آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ. فَأُتِيَ الْمَلِكُ فَقِيلَ لَهُ: أَرَأَيْتَ مَا كُنْتَ تَحْذَرُ، قَدْ وَاللهِ نَزَلَ بِكَ حَذَرُكَ، قَدْ آمَنَ النَّاسُ. فَأَمَرَ بِالْأُخْدُودِ فِي أَفْوَاهِ السِّكَكِ

فَخُدَّتْ، وَأَضْرَمَ النِّيرَانَ وَقَالَ: مَنْ لَمْ يَرْجِعْ عَنْ دِينِهِ فَأَحْمُوهُ فِيهَا، أَوْ قِيلَ لَهُ اقْتَحِمْ. فَفَعَلُوا حَتَّى جَاءَتِ امْرَأَةٌ وَمَعَهَا صَبِيٌّ لَهَا، فَتَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِيهَا، فَقَالَ لَهَا الْغُلَامُ: يَا أُمَّه، اصْبِرِي فَإِنَّكِ عَلَى الْحَقِّ" (al-Naysābūrī, 1972, 6/6).

في هذا الحديث تمسك ببذل النفس في إظهار الحق، من أول الحديث –ما ذكرته اختصارا– بداية من الراهب إلى الطفل الصغير حين تكلم وحثّ أمه على الدخول في نار الأخدود، بأن تصبر على الطرح في النار، ولم ترجع عن دينها (āl-Shāfiʿī, 2009, 26/460).

ثالثاً: في صورة تقديم النفس على الدين يتوجه الإنسان إلى الخسران الأبدي كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [النحل: ١٠٦]. لو وجد شخص رَجَّحَ الحياة الدنيا على الآخرة؛ فهذا الشخص في المرحلة الأولى يصير مُستحقًّا لغضب الله تعالى، وبعد هذا لا يساعده في الهداية، ويختم على قلبه وسمعه، ويصير قاسي القلب، فلا يفهم الحق ولا يدركه، ويصد عن جميع أسباب الهداية؛ وفي النهاية يكون في زمرة الغافلين، وفي الآخرة يكون من الخاسرين. كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾ [النحل: ١٠٦–١٠٩]. وهذا لو اختار الكفر –نعوذ بالله من ذلك– وأما لو عمل بالرخصة في مجرد كلمة الكفر فالعمل بالعزيمة أَوْلَى؛ لأن في الصحابة صنفين: من الصنف الأول سيدنا عمار وسيدتنا سُمية فعملا بالعزيمة؛ والصنف الثاني: لا قدرة له على الصبر كسيدنا عمار بن ياسر –رضي الله عنه– الذي أظهر للكفار الذين عذبوه ما أرادوا مع ثبات قلبه على الإيمان. وأما الفريق الأول من الفريقين، الصريح في موقفه من إعزاز دين الله فعملوا بالعزيمة. والفريق الثاني الصريح في موقفه من الإيمان؛ فعملوا بالرخصة (al-Shahhoud, n.d., 45/389). فللمكلف أن يتبع الرخصة تخفيفًا عن نفسه، وله أن يتبع العزيمة، واتباع الرخصة لأنه لا حرج في الدين، والله سبحانه يحب أن تتبع رخصة، كما يحب أن تؤتى عزائمه (Khallāf, n.d., 124). وكما هو معلوم بأن العمل في الرخصة يكون نادرًا لا من الأصول المتبعة في الدين دائماً، ولكن في مكان يكون فيه إعزاز الدين العمل بالعزيمة أولى.

ويظهر تفضيل العزيمة على الرخصة في جملة من النقاط التالية: العزيمة ثابتة قطعًا وبسبب قطعي، وأما الرخصة فالسبب فيها ظني؛ العزيمة حكم عام يشمل جميع الأمة لتتبعها، والرخصة جوازها عارضي وطارئ يرخص بالأعذار؛ العزيمة تحمل التكاليف تأسيًا بحكم: "فاصبر لحكم ربك"، دون الرخصة، فالعمل بالعزيمة ضمانة حقيقة (Habash, 1996, 174). كما روى الحاكم قال: كان بنو مخزوم يعذبون أل ياسر، فقال الرسول ﷺ: ((**صبرًا يا آلَ ياسر، فإنَّ مَوعِدَكم الجنةُ**)) (al-Ḥākim, 2018, 6/606).

تطبيقات عملية:

الرقم	النموذج	التوصيف	الدلالة الفقهية
١	عمار بن ياسر رضي الله عنه	تلفظ بالكفر مُكرهاً	رخصة بشرط الطمأنينة
٢	سُمَيّة وياسر رضي الله عنهما	صبرا حتى قُتلا	عزيمة لإعزاز دين الله
٣	مضطر إلى أكل الميتة	لم يأكل حتى مات	أثم لعدم وجود إعزاز دين الله
٤	من يعتاد الرخص	يتخذها أصلا دائماً	انحرف عن الأصول المتبعة في الدين

المطلب الرابع: تفعيل المقاصد بخصوص التُّقْيَة وأصل الإيمان

وقد تم تناولهما بشكل موجز– لأن موضعهما علم العقائد إلا أنّ لهما صلة واضحة بالآية التي هي محل الشاهد وهي قوله تعالى: ﴿**إلا أن تتقوا منهم تقاة**﴾ – وقد ذكر الشيخ محمد رشيد رضا: أن بعض العلماء استدل بهذه الآية على جواز

التقية بأن يقول أو أن يفعل ما يخالف الحق؛ اتقاء للضـــرر؛ ونقل عن الخوارج إلى أنه لا يجوز التقية في الدين مطلقاً استناداً إلى أن الدين لا يقدم عليه شيء؛ ولكن الشيخ رشيد يرد هذا الاســتدلال بالآية من خلال اســتدلاله بآية: "إلّا مَن أُكرِه" (Rashīd Riḍā, 1990, 3/231). ولكن هـذا العـارض لا يرد بالنسبة من حيث ثبوت أصل الدين، إذ لا مجال هناك للإكراه وهو: أن يعقد الإنســـان قلبه على الشـــهادة لله عز وجل بالوحدانية، ولرســـوله محمد ﷺ بالرســـالة، فعقد القلب على الشـــهادتين، وإعلان ذلك عند القدرة؛ هو أصـــل الدين، لكن إذا حالت ظروف غير عادية، فهو باق على أصـــله، إذ لا ســـلطان لأحد عليه (al-Muqaddim, n.d., 16/2). ولو كان هذا كفراً؛ لطبق عليه أحكام الكفر مع أن في هذه الحالة لا يطبق عليه أحكام الكفر، قال ابن بطال تبعاً لابن المنذر: "أجمعوا على أن مَن أُكرِه على الكفر حتى خشـي على نفسـه القتل فكفر وقلبه مطمئن بالإيمان أنه لا يحكم عليه بالكفر ولا تَبِيْن منـه زوجتـه" (Majmuʿat min al-Bāḥithīn, 2012, 6/344).

قال الحوالي في رسـالته بعد أنْ ذَكَر المذاهب في الإيمان ومنها مذهب الســـلف: "والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصـديق وحده، كما ذهب إليه محققو الأشـاعرة والماتريدية، ويؤيد هذا المذهب بوجوه منها: استعمال الوحيين من القرآن الســـنة النبوية جريًا على أنّ محل الإيمان هو القلب. قال الله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾ [المجادلة: ٢٢]. وقال ســـبحانه: ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٤]. فعلم بأن الإيمان فعل قلب وهو التصديق (al-Ḥawālī, 1986, 343).

كما قال الزمخشـري: لا إكراه في الدين، لم يجر الله أمر الإيمان على الجبر؛ هذا يرجع إلى اختيار، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَـــاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: ٩٩]. ولو شـــاء لجبرهم على الإيمان، ولكن لم يجبر (al-Zamakhsharī, 1987, 1/303).

الخاتمة

١. ومما ذُكر، تبرز مسألة تقديم حفظ النفس في حالات الضيق والرخص، بحيث يُباح قول كلمة الكفر أو ارتكاب ما يخالف الدين ظاهريًا في حالات الضرورة، مع بقاء أصل الإيمان في القلب، وهو التصديق الذي لا يُقدَّم عليه شيء. أما على شرطه الظاهر، وهو الإقرار، فيُقدم حفظ النفس في مجال الرخص والاضطرار فقط. غير أن هذا الأصل لا يُعتبر من الأصول الشرعية المتبعة بشكل دائم، بل هو مقيد بحالات الرخص والضرورة. وإذا تم تعميمه بصورة دائمة؛ فإن ذلك يؤدي إلى انقلاب المعايير الشرعية، حيث يتحول الأخذ بالرخص إلى قاعدة عامة، وهو ما يخالف مقاصد الشريعة وأصولها.

٢. لا شك أن مراعاة الأولويات في ترتيب الأمور يُسهم في وضع كل شيء في موضعه اللائق، ويُجنب الفوضى والاضطراب في الفهم والتطبيق. ومن المعلوم أن أعظم الواجبات وأولاها على العبد هي الواجبات الاعتقادية، إذ تمثل الأساس الذي تُبنى عليه سائر التكاليف الشرعية.

٣. تتفاوت أحكام الشرع في مراتبها، سواء في أبواب الطاعات أو المنهيات، ولا تقع في رتبة واحدة. ومِن هنا صنّف العلماء مقاصد الشريعة، استنادًا إلى دلالات النصوص إلى ثلاث مراتب: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وتُعدّ الضروريات في أعلى مراتب المقاصد، يليها الحاجيات، ثم التحسينيات، مع وجود ترابط تكميلي بينها، إذ تُكمّل التحسينيات الحاجيات، وتُمهّد الحاجيات للضروريات.

٤. كما أنّ الضروريات نفسها ليست على مستوى واحد، بل تتفاوت في مراتبها، ويظهر ذلك عند التعارض أو التزاحم. ويأتي مقصد حفظ الدين في مقدمة الضروريات، لكونه يحقق الغاية العظمى من التشريع، وهي تعبّد العبد لربه، والفوز بسعادة الدارين.

التوصيات

١. ضرورة تعزيز حضور فقه الأولويات في مناهج الدراسات الشرعية، باعتباره أداة لفهم النصوص في ضوء الواقع والمقاصد.

٢. العناية ببيان مراتب الضروريات في كتب الفقه والتفسير والأصول، مع إبراز التطبيقات العملية لها، خاصة في النوازل المعاصرة.

٣. ضبط الرخص والضرورات بقواعد المقاصد، منعًا من الانزلاق نحو التساهل في الأحكام أو تمييع المبادئ.

المراجع

ʿAṭiyyah, J. al-D. (2001). Towards the Activation of the Maqāṣid al-Sharī'ah. Dār al-Fikr.

Āl al-Shaykh, M. ibn I. (2007). Sharḥ Kashf al-Shubuhāt (M. ibn ʿA. al-R. ibn Q., Ed.). King Fahd National Library.

al-Aʿmāmī, M. ibn M. M. ibn M. al-M. ibn D. al-Y. (2022). Fatḥ al-Bāqī ʿalā Manẓūmat al-Marāqī (Vol. 2). Dār al-Isrā'.

al-Bukhārī, A. ʿA. M. ibn I. al-J. (1993). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (M. D. al-Bughā, Ed., Vol. 3). Dār Ibn Kathīr.

al-Daylamī, Ṭ. (n.d.). Majmūʿ muʾallafāt ʿaqāʾid al-Rāfiḍah wa-l-radd ʿalayhā (Vol. 31). Al-Maktabah al-Shāmilah.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. al-G. al-Ṭ. (1997). Al-Mustaṣfā fī ʿilm al-uṣūl (M. ibn S. al-Ashqar, Ed.). Muʾassasat al-Risālah.

al-Ḥākim, A. ʿA. M. ibn ʿA. A. ibn M. ibn Ḥ. ibn N. ibn al-Ḥ. al-D. al-Ṭ. al-N. (1990). Al-Mustadrak ʿala al-Ṣaḥīḥayn (Vol. 2). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Hakim al-Naysaburi, M. ibn ʿA. A. (2018). Al-Mustadrak ʿala al-Sahihayn (A. Murshid, A. Barhoum, M. K. Qara Bli, & S. Al-Lahham, Eds.; 1st ed., Vol. 4). Dar Al-Resalah Al-ʿAlamiyah. (Original work published ca. 1014 CE)

al-Ḥamawī, Ḥ. ibn M. ibn ʿA. al-F. (n.d.). al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-Sharḥ al-Kabīr (Vol. 2). al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

al-Ḥawālī, Ṣ. ibn ʿA. al-R. (1985–1986). Ẓāhirat al-Irjāʾ fī al-Fikr al-Islāmī. Dār al-Kalima.

al-Jalʿūd, M. ibn ʿA. A. ibn M. (n.d.). Al-Muwālāh wa-l-Muʿādāh fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah (Vol. 1). Dār al-Jabhah.

al-Khādimī, N. al-D. ibn M. (2001). ʿIlm al-maqāṣid al-sharʿiyyah (1st ed.). Maktabat al-ʿUbaykān.

al-Khatib, ʿA. al-K. Y. (n.d.). Al-tafsir al-Qur'ani li-l-Qur'an (Vol. 5). Dar al-Fikr al-ʿArabi.

al-Nawawī, A. Z. M. al-D. Y. ibn S. (1972). Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj (Vol. 12). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Qaraḍāwī, Y. (1996). Fī fiqh al-awlawiyyāt: dirāsah jadīdah fī ḍawʾ al-Qurʾān wa-al-Sunnah. Maktabat Wahbah.

al-Qarāfī, A. al-ʿA. S. al-D. A. ibn I. ibn ʿA. al-R. al-M. (1973). Sharḥ tanqīḥ al-fuṣūl (Ṭ. ʿA. al-R. Saʿd, Ed.). Sharikat al-Ṭibāʿah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah.

al-Qarni, ʿA. ibn M. (2021). Al-Mukhtaṣar al-wajīz fī maqāṣid al-tashrīʿ: Khuḷāṣāt fikriyyah li-abraz muḥtawayāt 15 kitāban fī ʿilm maqāṣid al-sharīʿah al-islāmiyyah. Center for Civilization for Research, Studies, and Training.

al-Qāsimī, M. J. al-D. ibn M. S. ibn Q. al-Ḥ. (1997). Maḥāsin al-Ta'wīl (Vol. 3). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Rāzī, A. ʿA. M. ibn ʿU. ibn al-Ḥ. ibn al-Ḥ. (1997). Al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh (Ṭ. J. F. al-ʿA., Ed., Vol. 5). Mu'assasat al-Risālah.

al-Rāzī, A. ʿA. M. ibn ʿU. ibn al-Ḥ. ibn al-Ḥ. (1999). Tafsīr al-Rāzī (Vol. 20). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Ruḥaylī, Ḥ. ibn A. ibn F. (2003). Al-manhaj al-ṣaḥīḥ wa-atharuhu fī al-daʿwah ilá Allāh Taʿālā. al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah.

al-Ṣabrī, M. (2018). Bidāyat al-qāṣid ilā ʿilm al-maqāṣid. Dār al-Ẓāhiriyyah.

al-Shāfiʿī, M. al-A. ibn ʿA. A. al-U. al-ʿA. al-H. (2009). Al-Kawkab al-Wahhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj (Vol. 26). Dār al-Minhāj.

al-Shahhoud, A. ibn N. (n.d.-a). Aḥkām al-murtadd ʿinda Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah (Vol. 1). Al-Shāmilah al-Dhahabiyyah.

al-Shahhoud, A. ibn N. (n.d.-b). Mawsūʿat al-Radd ʿalā al-Madhāhib al-Fikriyyah al-Muʿāṣirah (Vols. 1–29). Dār al-Fikr.

al-Shahhoud, A. ibn N. (2009). Al-Khulāṣah fī fiqh al-awlawiyyāt. Dār al-Maʿmūr.

al-Shāṭibī, I. ibn M. ibn M. al-L. al-G. (1997). Al-Muwāfaqāt (M. Ḥ. Ā. S., Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

al-Sibāʿī, M. (1985). Al-Sīrah al-Nabawiyyah: Durūs wa-ʿIbar. Al-Maktab al-Islāmī.

al-Ṭabarī, A. J. M. b. J. (2001). Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān (ʿA. A. al-Turkī, Ed., Vol. 16). Dār Hajr for Printing, Publishing, and Distribution.

al-Zamakhsharī, M. ibn ʿU. ibn A. (1987). Tafsīr al-Kashshāf – with al-Intiṣāf, Mashāhid al-Inṣāf, and al-Kāfī al-Shāfī (Vol. 1). Dār al-Rayyān lil-Turāth.

al-Zabīdī, M. ibn M. ibn ʿA. al-R. al-Ḥ., A. al-F. (1965–2001). Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs (Vol. 21; Edited by a group of scholars). Dār al-Hidāyah.

Chapra, M. U. (2011). Islamic vision of development in the light of Maqasid al-Shari'ah. Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Ḥabash, M. (1996). Sharḥ al-Muʿtamid fī Uṣūl al-Fiqh. Dār Abū al-Nūr.

Ibn al-Athīr, M. al-D. A. al-S. al-M. ibn M. ibn M. ibn M. ibn ʿA. al-K. al-S. al-J. (1979). Al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa-al-athar (Ṭ. A. al-Z. & M. M. al-Ṭ., Eds., Vol. 2). al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿAshur, M. T. (1984). Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-ma'na al-sadid wa-tanwir al-'aql al-jadid min tafsir al-kitab al-majid (Vol. 16). Tunisian Publishing House.

Ibn Fāris, A. b. Z. (1986). Mujmal al-lugha (Z. ʿA. al-M. S., Ed., 2nd ed., 2 vols.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn al-Humām, K. al-D. M. ibn ʿA. al-W. al-S. (1970). Fatḥ al-Qadīr (Vol. 5). Dār al-Fikr.

Ibn al-Qayyim, M. ibn A. B. ibn A. ibn S. S. al-D. al-J. (1991). Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn (M. ʿA. al-S. I., Ed., Vol. 1). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Rajab, Z. al-D. A. al-F. ʿA. al-R. ibn S. al-D. (2008). Jāmiʿ al-ʿUlūm wa al-Ḥikam (M. Y. al-F., Ed.). Dār Ibn Kathīr.

Jughaym, N. (2015). A study on the issues related to the five higher objectives of Islamic law. Journal of Sultan Sharif Ali Islamic University, 4, 114.

Khallāf, ʿA. al-W. (n.d.). ʿIlm Uṣūl al-Fiqh. Maktabat al-Daʿwah – Shabāb al-Azhar.

Majmūʿah min al-bāḥithīn. (2012). Al-Mawsūʿah al-ʿAqadiyyah (Vol. 6). Al-Dorar Al-Sunniyyah Project.

Markaz al-Ḥaḍārah lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt wa-al-Tadrīb. (2021). Khulāṣāt Fikriyyah: Abruz Muḥtawayāt 15 Kitāban fī ʿIlm Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah. Markaz al-Ḥaḍārah lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt wa-al-Tadrīb.

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, A. al-Ḥ. (1955). Ṣaḥīḥ Muslim (M. F. Abd al-Bāqī, Ed.). ʿĪssā al-Bābī al-Ḥalabī Press.

Raḥḥāl, ʿA. al-D. Ḥ., & Ṣāliḥ, N. ʿA. (2006). Taʾṣīl al-awlawiyyāt wa-kayfiyyat taḥdīdihā. The Jordanian Journal of Islamic Studies, 2(2), 3–30.

Rashīd Riḍā, M. (1990). Tafsīr al-Manār (Vol. 3). Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb.

Zaydi, K. (2021). The term "al-Dīn" in the Qur'an and the means of preserving it: An analytical thematic study. Master's thesis, Al-Madinah International University.

Zuhd, ʿI. al-ʿA., & al-Riyāḥī, M. B. (2013). Fiqh al-awlawiyyāt fī maqāṣid al-sharīʿah ḥasab al-manẓūr al-qurʾānī. Prospects and Regulations of Contemporary Islamic Work, 2(1), 161–192.

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 100-109

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

دور المالية الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة: المصارف الإسلامية أنموذجًا

The Role of Islamic Finance in Achieving Sustainable Development: Islamic Banks as a Model

أحمد أسعد[i]، أحمد محمد السعد[ii]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث دور المالية الإسلامية في تحقيق أهداف التنمية المستدامة من خلال دراسة حالة المصارف الإسلامية. كما استعرض البحث مساهمة المصارف الإسلامية في تعزيز العدالة الاجتماعية عبر الزكاة، الوقف، القرض الحسن، وتمويل المشروعات المجتمعية والتعليمية، مما ينعكس على تقليص الفقر وتعزيز التكافل. كذلك تم تسليط الضوء على الدور البيئي الذي يمكن أن تلعبه المصارف من خلال تمويل مشاريع صديقة للبيئة. واعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ من خلال تحليل الأدبيات ذات العلاقة والبيانات المالية المنشورة. توصلت الدراسة إلى أن للصيغ التمويلية الإسلامية قدرة كبيرة على دعم القطاعات الحيوية مثل التعليم والصحة، إذا تم توجيهها نحو المشاريع التنموية المستدامة؛ وإلى أنّ المصارف الإسلامية، بما تحمله مِن مرونة شرعية وإمكانات مالية، قادرة على أن تكون رافعة أساسية لتحقيق التنمية المستدامة في المجتمعات الإسلامية والعالمية. واختتم البحث بدعوة لتأسيس وحدات خاصة بالتنمية المستدامة ضمن الهيكل المؤسسي للمصارف الإسلامية، بهدف تفعيل هذا الدور بفعالية أكبر. ويوصي البحث بتعزيز الشفافية والحوكمة الشرعية في المصارف الإسلامية، وتوجيه المنتجات المالية نحو تحقيق الأثر الاجتماعي والبيئي بجانب العائد الاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: المالية الإسلامية، التنمية المستدامة، المصارف الإسلامية، التمويل ذو الأثر الاجتماعي، التمويل البيئي.

Abstract

This research examined the role of Islamic finance in achieving sustainable development goals through a case study of Islamic banks. The research also reviewed Islamic banks' contribution to promoting social justice through zakah, waqf, qarḍ ḥasan (benevolent loans), and financing community and educational projects, which reflects on poverty reduction and enhancing solidarity. Additionally, light was shed on the environmental role that banks can play through financing environmentally friendly projects. The research adopted a descriptive analytical approach through analyzing relevant literature and published financial data. The study concluded that Islamic financing formulas have great capacity to support vital sectors such as education and health, if directed toward sustainable development projects. The research also concluded that Islamic banks, with their Sharīʿah flexibility and financial capabilities, are capable of being a fundamental lever for achieving sustainable development in Islamic and global communities. The research ended with a call to establish specialized sustainable development units within the institutional structure of Islamic banks, aiming to activate this role more effectively. The research recommends enhancing transparency and Sharīʿah governance in Islamic banks and directing financial products toward achieving social and environmental impact alongside economic returns.

Keywords: *Islamic Finance, Sustainable Development, Islamic Banking, Social Impact Finance, Environmental Finance.*

[i] محاضر، معهد البحرين للدراسات المالية والمصرفية، البحرين: asad@bibf.com

[ii] أستاذ، قسم الاقتصاد الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن: shaikh_as2000@yahoo.com

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, No. 2, Year 2025, July Issue, eISSN 2600-8408,
Pages: 100-109, https://journals.iium.edu.my/al-fiqh

Submission Date: 24 *June* 2025
Acceptance Date: 29 *June* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

المحتوى

المقدمة	101
المبحث الأول: مفهوم التنمية المستدامة مِن منظور الاقتصاد الإسلامي	102
المطلب الأول: مفهوم التنمية المستدامة مِن خلال مصطلح التعمير	102
المطلب الثّاني: مفهوم التنمية المستدامة مِن خلال مصطلح التمكين	102
المبحث الثاني: دور المصارف الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة	103
المطلب الأول: المكون الاقتصادي	103
المطلب الثاني: المكون البيئي	105
المطلب الثالث: المكون الاجتماعي	105
المطلب الرابع: المكون البشري	108
الخاتمة	109
التوصيات	109
المراجع	109

المقدمة

ترتكز المالية الإسلامية في تطبيقاتها المعاصرة على عدة مؤسسات وهي: المصارف الإسلامية، والأسواق المالية، والوقف، والزكاة، والصناديق الاستثمارية، والصكوك، وقطاع التأمين. تتميز المالية الإسلامية باعتمادها على المبادئ الشرعية والأخلاقية في تعاملاتها في آليات التمويل، فهي تبتعد عن التعامل الربوي المتمثل بالفوائد الربوية، وتبتعد عن المخاطر المفرطة المتمثلة بالمقامرة والغرر، وهذا يوفر بيئة صحية للاستثمار المستدام.

وبما أنّ المؤسسات المالية الإسلامية متعددة، سأقتصر في بحثي هذا على دور المصارف الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة وتعزيزها في الدول الإسلامية والعالم. لكن أُشير في البداية إلى أنّ هذه المؤسسات لها دور متكامل فيما بينها، حيث تلعب المصارف الإسلامية دورًا رئيسًا؛ لأنّ هذه المصارف يمكنها توظيف أموال الزكاة والوقف والصناديق الاستثمارية في الاستثمار والتنمية، كما أن لديها القدرة على إصدار صكوك التنمية ومساعدة الشركات من خلال قيامها بعمليات الاكتتاب، وإصدار الأسهم، مما يسهل عمل الشركات باستقطاب رؤوس الأموال مِن ذوي الفائض وتوجيهها لمن يحتاجها، ثم تداول الصكوك والأسهم في الأسواق المالية.

والتنمية المستدامة وُضِعَ لها عدة تعريفات؛ فَعُرِّفَت التنمية المستدامة في تقرير بروندتلاند على أنها: "التنمية التي تُلبي احتياجات الجيل الحاضر دون التضحية أو الإضرار بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها". أما في مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية الذي انعقد في ريودي جانيرو بالبرازيل عام ١٩٩٢، فقد عُرِّفَت التنمية المستدامة بأنها: "ضرورة إنجاز الحق في التنمية"، بحيث تتحقق على نحوٍ متساوٍ للحاجات التنموية والبيئية لأجيال الحاضر والمستقبل.

وقد عَرَّفت الأمم المتحدة التنمية المستدامة بأنها: تعزيز التنمية الاقتصادية مع الحفاظ على الموارد الطبيعية، وضمان مواصلة التنمية الاجتماعية والبيئية والسياسية والاقتصادية والمؤسسية على أساس المساواة، وتدعم مفهوم الاستدامة أكثر فأكثر حول موضوع تنمية الموارد البشرية (Lajnat al-Umam al-Muttaḥidah al-Iqtiṣādiyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah li-Gharb Āsiyā, 1998).

وأرى أنّ تعريف الأمم المتحدة هو الأشمل، فهو يشتمل على عناصر أربعة؛ وهي: التنمية الاقتصادية، والتنمية البيئية، والتنمية الاجتماعية، وتنمية الإنسان (التنمية البشرية)، حيث إنّ أساس المنهج الإسلامي في التنمية هو الإنسان.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في محدودية إسهام المصارف الإسلامية الحالية في دعم أهداف التنمية المستدامة مقارنة بالإمكانات المتاحة لديها.

أسئلة البحث:

١. ما مدى توافق أنشطة المصارف الإسلامية مع أهداف التنمية المستدامة؟

٢. ما التحديات التي تُعيق توظيف المالية الإسلامية لتحقيق التنمية المستدامة؟

أهداف البحث:

١. تحليل مدى إسهام المصارف الإسلامية في التنمية المستدامة.

٢. تقديم توصيات عملية لزيادة كفاءة أدوات المالية الإسلامية في هذا المجال.

منهجية البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يتم تحليل محتوى تقارير المصارف الإسلامية، إضافة إلى الاستفادة مِن الأدبيات النظرية الحديثة ذات الصلة بالتنمية المستدامة. كما يتم استخدام بيانات صادرة عن منظمات دولية ومؤسسات رقابية.

الدراسات السابقة:

تناوَلَت العديد مِن الدراسات دورَ المالية الإسلامية في تحقيق التنمية؛ مثل دراسة أحمد (Aḥmad, 2019) التي أكدت أهمية الوقف والصكوك في تمويل مشاريع البنية التحتية، ودراسة خان (Khān, 2021) التي أشارت إلى قصور البنوك الإسلامية في توجيه التمويل للمجالات ذات الأثر الاجتماعي. إلا أنّ معظم هذه الدراسات لم تركز بشكل مباشر على الرَّبط بين المصارف الإسلامية وأهداف التنمية المستدامة.

المبحث الأول: مفهوم التنمية المستدامة مِن منظور الاقتصاد الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم التنمية المستدامة مِن خلال مصطلح التعمير

لم يرد في النصوص الشرعية لفظ التنمية، ولكن ورد ما يدل عليها تحت مصطلح العَمَارَة والتعمير، بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**هَو أَنْشَأَكُم مِن الأَرْضِ واسْتَعْمَرَكُم فِيْهَا**﴾ [هود: ٦١]، أي جعلكم عُمَّارَها وسُكَّانها، وقيل: أمركم بعمارتها مِن بناء المساكن، وغرس الأشجار (Al-Shawkānī, 1997, 2/706).

فالآية الكريمة تحث على طلب العمارة، والطلب المطلَق مِن الله يكون على سبيل الوجوب، وفي هذه الآية دلالة على وجوب عمارة الأرض، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لنائبه على مصر: "ليكن نظرك في عمارة الأرض، أبلغ مِن نظرك في استخراج الخراج، لأنّ ذلك لا يُدرَك إلا بالعمارة، ومَن طَلَبَ الخراج بغير عمارة أخرب البلاد" (Al-Sharīf al-Raḍī, n.d., 1/484).

المطلب الثاني: مفهوم التنمية المستدامة مِن خلال مصطلح التمكين

وهناك مصطلح آخر هو التمكين: قال الله تعالى: ﴿**وَلَقَدَ مَّكَّنَاكُم فِي الْأَرضَ وَجَعْلَنَا لَكُم فِيَهاَ مَعايش قليلا ما تشكرون**﴾ [الأعراف: ١٠]. والتمكين له معنيان: الأول: اتخاذ قرار ومكان وموطن، أي جعلنا لكم فيها مكانًا وهيأنا لكم فيها أسباب المعايش (Al-Shawkānī, 1997, 2/706). الثاني: السيطرة والقُدرة على التحكم، أي جعل له عليه سلطانًا (Muntaṣir, n.d., 2/881). وهو يعني أنّ الله سبحانه وتعالى قد هيأ للإنسان وَضع السيطرة على الطبيعة، وطلب منا تحقيق تلك السيطرة.

فالتنمية المستدامة مِن وجهة نظر إسلامية هي عملية متعددة المكونات، تعمل على التوازن بين مكوناتها الاقتصادية والاجتماعية مِن جهة، والمكوّن البيئي مِن جهة أخرى، وتهدف إلى الاستغلال الأمثل للموارد والأنشطة البشرية القائمة عليها مِن منظور إسلامي يؤكد أنّ الإنسان مستخلَف في الأرض له حق الانتفاع. وهذا التعريف يتضمن ثلاثة عناصر أساسية (ISESCO, n.d., 27):

١. عملية متعددة المكونات تقوم على التخطيط والتنسيق بين خطط التنمية الشاملة من جهة، ومكونها البيئي مِن جهة أخرى.

٢. الاستغلال الأمثل للموارد مِن منظور إسلامي.

٣. توفير حق الأجيال الحاضرة واللاحقة من الموارد، والارتقاء بالجوانب الكمية والنوعية.

المبحث الثاني: دور المصارف الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة

هنا لا بُد مِن بيان مكونات التنمية المستدامة، للكشف عن دور المصارف الإسلامية في تحقيقها من خلال كل مكون.

مكونات التنمية المستدامة: في ضوء تعريف التنمية المستدامة، فإنها تأخذ مكونات أربعة: المكون الاقتصادي، والمكون البيئي، والمكون الاجتماعي، والمكون البشري.

المطلب الأول: المكَوّن الاقتصادي

تعتمد التنمية المستدامة على إدارة مسؤولة عن الموارد الطبيعية والبشرية، بحيث تعمل على الإبقاء على حاجة الأجيال الحالية، وتحافظ على مصالح الأجيال اللاحقة، وهذا هو التحدي الذي يواجه الأفراد والمجتمعات ويتطلب بذل الجهود الكبيرة لتوعية السكان بهذه المشكلة.

ولا تتحقق التنمية المستدامة إلّا مِن خلال نظام اقتصادي يرفض نماذج التنمية التي لا تتناسب وثقافة المجتمع، وغير الملائمة لعقيدته وهويته الدينية، وتنبني على سياسة ذاتية نابعة مِن فِكر الأمة وليست مستوردة.

فمُقومات التنمية متوفرة بشكل عام في أيّ مجتمع، ولكنها تُعاني مِن عقبات عديدة داخلية وخارجية، فلا بُدّ مِن شحذ الهمم لاستثمار هذه المقومات بشكل جماعي، مع توزيع مناسب للجهود والأعباء، والاستفادة مِن المزايا النسبية المتوفرة لتفعيل التنمية بين فئات المجتمع الإسلامي كَكُل.

ولا بُدَّ مِن ضرورة الاهتمام بالتنمية البشرية في المجتمع الإسلامي، حيث تحتاج إلى تعديلات أساسية في مناهج وبرامج التعليم بما يجعلها تؤهل الأشخاص للتقدم والتنمية ومواكبة تحديات العصر؛ بإتقان الأدوات اللازمة لذلك، ومن أهمها تكنولوجيا المعلومات. وهنا يلزم التنبيه إلى أهمية ودور القيم الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة، وضرورة تفعيلها في حياة الشعوب الإسلامية، وضرورة توزيع الثروة بطرق عادلة، وتحقيق الحرية للشعوب الإسلامية، والتمسك بأصول العقيدة والسنة وأحكام الشريعة في حياة المسلمين.

وأيضًا يجب الالتفات إلى ضرورة تثبيت المفاهيم الإسلامية في التنمية خاصة الإنتاج والعمل، وعدم الجري وراء المشروع الغربي لتنمية العالم الإسلامي باعتباره برنامجًا طموحًا للَّحاق بدُوَل الغرب بما لا يلائم ظروف وحاجات الدول الإسلامية.

ومِن متطلبات التنمية المستدامة في الدول الغنية إجراء تخفيضات في مستويات استهلاك الطاقة، والموارد الطبيعية؛ وذلك عن طريق تحسين كفاءة استخدام الطاقة، وإحداث التغير في أنماط الاستهلاك للموارد؛ واستشعار قيم القناعة والزهد في الاستهلاك، والاكتفاء الذاتي بما ينتج في الدول الإسلامية بشكل عام، والاهتمام بالأنظمة الإسلامية الدافعة للاستثمار خاصة أنظمة الزكاة والوقف والبنوك الإسلامية وغيرها.

ولتحقيق التنمية المستدامة على وِفق المكّوِن الاقتصادي لا بُدّ مِن:

١. تحسين مستوى المعيشة والحياة الاجتماعية.
٢. تفعيل كفاءة رأس المال بمستوى أفضل.
٣. تقليل مستوى الفقر إلى أدنى حد ممكن.
٤. الحفاظ على البيئة ما أمكن.

وهنا يبرز دور المصارف الإسلامية في هذا المكَوّن؛ لما تتميز به مِن طبيعة خاصة لنشاط توظيف الأموال التي تؤدي إلى دعم عملية التنمية المستدامة، مِن خلال ما تقوم به مِن دَور في حماية الموارد التمويلية من التبديد في استخدامات لا فائدة حقيقية منها، والعمل على ترشيد استخدامها، وما تقدمه المصارف الإسلامية مِن خلال هذا المكَوّن يتمثل في صيغ: المضاربة، والمشاركة، والإجارة، والاستصناع.

فالمضاربة، تساهم في التنمية الاقتصادية مِن خلال (Khalaf, 2007, 233; Yaḥyāwī, n.d., 7):

١. العمل على توسيع النشاط الاقتصادي؛ فلم تقتصر فقط في النشاط التجاري، بل تعدَّت إلى نشاطات اقتصادية أخرى مثل النشاط الصناعي والخدمي وغيرهما.

٢. تعمل على إعادة توزيع الدخول؛ حيث تسمح للمضارب ورب المال الحصول على نِسبةٍ من الربح عوضًا عن انفراد ربِّ المال بالربح، وبالتالي تُقلِّل مِن التفاوت بين الأفراد في الدخل، بالإضافة إلى أنّ المضاربة تتميز بأحكامها المرِنَة، مِن حيث المكان والزمان، والإطلاق والتقييد في العمل، وإمكانية التعامل بها على مستوى الفرد والجماعة.

٣. التكامل بين رأس المال والعمل، فأصحاب الخِبرة والكفاءة المهنية الذين لا يملكون المال يحصلون على ما يُعينُهم على العمل مِن أصحاب الأموال، وتمكنهم من تشغيل المال فيما يُتقنونه مِن أعمال لتحقيق أكبر عائد ممكن لكل من صاحب المال والعامل، ومن ثم المجتمع والاقتصاد ككل، بما لديهم مِن الخبرة والقدرة، تمكنهم مِن توجيه الموارد المالية نحو بدائل الاستخدام الأفضل.

٤. تحسين نوعية أداء النشاطات الاقتصادية دون الاقتصار على الجانب الكَمِّي عند ممارسة هذه النشاطات؛ لأنّ درجة الالتزام الأخلاقي والقِيَمي في المضاربة تزداد لأنها تتم وِفق معايير وضوابط إسلامية تتمثل بالإيمان والاستقامة والخلق الإسلامي فيمن تعهد إليه القيام بالمضاربة بالمال.

أما المشاركة فلها دور كبير في تحقيق التنمية الاقتصادية، وذلك على النحو الآتي (Khalaf, 2007, 267-270; Yaḥyāwī, n.d., 7):

١. المساهمة في توجيه الموارد المالية نحو الاستثمارات المنتجة بدلًا من توجيهها نحو المجالات الهامشية غير المنتجة؛ لأنّ المشاريع الإنتاجية في الغالب تحتاج إلى فترة زمنية طويلة الأجل، والمشاركة تتناسب بدرجة كبيرة مع تلك المشاريع، كالمشاركة المستمرة.

٢. المساهمة في الحدّ مِن حالات التضخم؛ من خلال توفير السِّلَع والخدمات المقدمة من طرف المشاريع الإنتاجية والخدمية.

٣. المساهمة في تحقيق عدالة أكبر في توزيع ناتج الاستثمارات؛ من خلال إشراك فئات مِن المجتمع عن طريق هذه الصيغة، والتي بِدُونها قد لا تستطيع القيام بالعمل والنشاط وتحقيق دخل، بناء على ما يتوفر لديها من موارد مالية.

٤. المساهمة في تحفيز المستثمرين المترددين في استخدام أموالهم في مشاريع استثمارية خاصة عند مشاركة المصرف الإسلامي، فتزداد ثقتهم بجدوى المشروع الذي تتم مشاركة البنك فيه.

ولا ننسى أن نُنَوِّهَ هنا إلى دَور المشاركة المتناقصة في تمليك شركات لأفراد كانوا لا يستطيعون إنشاءها إلّا بمساعدة البنوك الإسلامية، وهذه تُعطي استدامة للاستثمار واستفادة عدد من المستثمرين.

والإجارة، أو الإجارة المنتهية بالتمليك: فإنها تُسهِم في تحقيق التنمية الاقتصادية؛ حيث إنها تحتل أهمية اقتصادية مرتفعة، نظرًا للدَّور الذي تؤديه في الاقتصاد، ومِن خلال توفيرها للأصول الرأسمالية الثابتة والمنقولة، كالعقارات والأراضي والمعدات الثقيلة والخفيفة اللازمة لإقامة مشاريع أو التوسع في مشاريع قائمة، والتي قد لا يستطيع المستثمر شراءها وامتلاكها، لعدم كفاية ما يمتلكه مِن سيولة نقدية، لأنه يريد أن يُؤَمِّنَ المصاريف التشغيلية للمشروع، فالإجارة أو الإجارة المنتهية بالتمليك تُؤَمِّن له الأصول، وتوفر له السيولة لدفع ما يلزمه مِن نفقات تشغيلية.

والاستصناع: له دور في تحقيق التنمية الاقتصادية، من خلال (ʿAbd al-Raḥmān, 2011):

١. دعم جهود التنمية الصناعية، وزيادة قدرتها الصناعية، والتي هي الغاية الأساسية مِن التمويل بطريقة الاستصناع. فالصانع يضمن تسويق منتجاته، والتاجر يضمن توفر السلع في الوقت الذي يريد.

٢. إمكانية تمويل إنتاج السلع الرأسمالية المتعددة، كالمعدات والآلات. فيستفيد صاحب المال ويستفيد الصانع، فكلاهما يحقق عائدًا مِن رَيع المنتجات المصنعة.

٣. توفير السِّـلَع التي يطلبها العميل وفقًا لاحتياجاته ومتطلباته. مما يؤثر على جهاز سعر السوق، ويحقق التوازن في الأسواق.

وأشير أيضًا إلى عقدٍ له أهميته في المكَوِّن الاقتصادي، ودوره في التنمية المستدامة؛ وهو عقد البناء والتشغيل (BOT)، حيث يمكن توظيف هذا العقد في تنفيذ المشاريع الكبرى التي تخدم التنمية لاستدامة منفعتها، فتستطيع المصارف الإسلامية أن تحشد المقدرات المالية بالتعاون مع مؤسسات أخرى من القطاع العام والخاص لتنفيذها، كشَقِّ الطرق، واستخراج المياه الجوفية، والمجمعات التجارية، والمشاريع الحكومية التي تسهم في تحقيق التنمية المستدامة، خاصة أنّ هذه المشارع منفعتها طويلة الأمد، إن لم تكن دائمة.

المطلب الثاني: المكَوِّن البيئي

فالتنمية المستدامة تعني حماية الموارد الطبيعية من الضغوط البشرية، وعدم الإفراط في استخدام الأسمدة والمبيدات التي تُلوِّث المياه السطحية والجوفية، والاستغلال الجائر للغابات ومصايد الأسماك بمستويات غير مستدامة.

وتعني كذلك الاستخدام الأمثل للأراضي الزراعية والموارد المائية في العالم، وحماية الأصناف الحيوانية والنباتية من خطر الانقراض، والحدّ مِن التغير الكبير في استقرار المناخ العالمي وتدمير طبقة الأوزون.

وعليه فإن التنمية المستدامة على وفق المفهوم البيئي تعتمد على عاملين هما: السُّكان والتكنولوجيا، إذ تسبب الزيادة السكانية المستمرة ضغطًا على الموارد واستنزافها، ومن ثم عدم قدرة البيئة على التحمل مما يتطلب توازنًا بين حجم السكان والموارد. وأما التكنولوجيا، والتي هي مجموعة المعارف والمهارات والأدوات والمعدات المستخدمة في إنتاج السلع والخدمات، فيمثل ثلاثة جوانب للتنمية:

١. من حيث كونها هي موارد قادرة على خلق الثروة.
٢. وأنها وسيلة تُمَكِّن من ممارسة السيطرة الاجتماعية لمتلكيها.
٣. وأنها أداة فعالة ومؤثرة في اتخاذ القرارات.

إنّ الطبيعة الخاصة لنشاط التوظيف في المصارف الإسلامية تؤدي إلى دعم عملية التنمية المستدامة؛ من خلال ما تقوم به من دور في حماية الموارد التمويلية مِن التبديد في استخدامات لا فائدة حقيقية منها، والعمل على ترشيد استخدامها، وكذلك مِن خلال ما يقوم به هذا النشاط مِن دَور في حماية البيئة من التلوث والأضرار الأخرى عن طريق صِيَغ المزارعة والمساقاة (Abū Zayd, 2010).

ومِن خلال تمويل مشاريع البُنَى التحتية مِن صَرف صحي ومحطات تنقية المياه، ومعدات نقل القمامة، ومعدات تعقيم البيئة، وتمويل الزراعة الحرجية (الأحراش).

ومِن الممكن أن تعمل المصارف الإسلامية على التنسيق مع المؤسسات الحكومية ذات العلاقة بوزارات البيئة والزراعة والمياه بتمويل مشاريع تخدم البيئة كالحدائق العامة، ومخازن المياه، وعمليات الرَّي بأسعار تفضيلية وبربح تفضيلي تشجيعًا لها على تنفيذ هذه المشاريع التي تخدم البيئة. كما يمكن للمصارف الإسلامية التعاون مع شركات التنظيف للعمل على تمويلها بدعم مِن الحكومة لتنظيف الشوارع، والأماكن العامة، والمؤسسات الحكومية؛ لتوفير بيئة ملائمة، كما يمكن للمصارف الإسلامية تمويل معدات للشركات أو للحكومة للعمل على التَخَلُّص مِن النفايات الصناعية، والمخلفات الزراعية، وإعادة تدويرها والاستفادة منها في تسميد المزروعات لزيادة الإنتاج وتنقية البيئة.

المطلب الثالث: المكَوِّن الاجتماعي

يَتَّضح دَور المصارف الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة مِن خلال الجانب الاجتماعي عن قيامها بالأعمال الآتية:

أولا: جمع الزكاة

العديد مِن المصارف الإسلامية قامت بإنشاء صناديق خاصة مُهمتها جمع الزكاة وتوزيعها للمستحقين؛ فيعتبر النظام المصرفي الإسلامي قاعدة مهمة لتطوير صناديق الزكاة لما يوفره مِن

آليات التكافل والتواصل الاجتماعي، وكما أنّ الزكاة تُعَد جزءًا لا يتجزأ مِن النظام المالي الإسلامي عامة والنظام المصرفي خاصة، فالزكاة مصدر لأموال طائلة مِن شأنها الدفع بعجلة التنمية المستدامة في المجتمع، والزكاة في الاقتصاد الإسلامي لها آثار تنموية مباشرة وأخرى غير مباشرة، ومن المتعارف عليه أن الزكاة تزيد الإنتاج وتستثمر الأموال، وتعمل على إعادة توزيع الثروة، وتحلّ مشكلات البطالة، وتحارب التضخم، وتُؤَمِّنُ فرص العمل للقادرين عليه، فهي تؤثر تأثيرًا كبيرا على التنمية في البلاد. ولكي تقوم الزكاة بهذا الدور الكبير يجب أن توجه أموالها لمشاريع استثمارية منتجة تقوم بكفاية الفقراء على سبيل الدوام.

ويؤيد هذا ما جاء في قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي سنة ١٩٨٦م حيث بيّنوا أنه: "يجوز مِن حيث المبدأ توظيف أموال الزكاة في مشاريع استثمارية تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق أو تكون تابعة للجهة الشرعية المسؤولة عن جمع الزكاة وتوزيعها، على أن تكون بَعد تلبية الحاجة الماسَّة الفورية للمستحقين، وتوفر الضمانات الكافية للبُعد عن الخسائر" (Majallat al-Majmaʿ al-Fiqhī al-Islāmī, 1986, 1/3).

فدور أموال الزكاة في تحقيق التنمية المستدامة يكون من خلال:

١. أنه يتم الحصول عليه بدون تكلفة، والتكلفة هي المبلغ الذي يُخصَم مِن الإيراد قبل الوصول إلى الربح. هذه الخاصية تجعل المستثمر المسلم يحقق ربحًا أكبر مِن غيره – عند تشابه الظروف الأخرى – وبالتالي إذا تم الاستثمار في مشاريع عالية التكلفة، مثل مشاريع التنمية المستدامة؛ فإن الربح المتبقي للمستثمر في النظام الإسلامي أكبر من الربح المتبقي –إذا تبقى– للمستثمر في النظام غير الإسلامي، بسبب وجود التكلفة المفروضة على استخدام رأس المال، وهي الفائدة الربوية. وهذا ما يجعل النظام الإسلامي أقدَر على قيادة عملية تمويل التنمية المستدامة من غيره من الأنظمة الاقتصادية (Laḥlīḥ, n.d., 6).

٢. تُعَدُّ فريضة الزكاة من أهم موارد الدولة المالية، والمحرك الفعال الذي يَحُثُّ المسلمين على استثمار أموالهم حتى لا تأكلها الزكاة، زيادة على توصيل الأموال من الأغنياء إلى الفقراء التي ستنفق في الغالب لقضاء حاجاتهم الاستهلاكية، وهذا بدوره يؤدي إلى زيادة الاستثمار وبالتالي إنعاش الاقتصاد، وتوفير فرص عمل جديدة، ومنه تحقيق التنمية.

٣. توجيه التمويل من مال الزكاة إلى الاستثمار في المجالات التي تفيد المجتمع، وهذه أهم ميزة للتمويل الإسلامي في مجال التنمية المستدامة، فالمال مال الجميع ومِن هذا المنطق يجب أن يوجه التمويل لخدمة أفراد المجتمع؛ بإقامة المشاريع التي تعود بالنفع في الحاضر والمستقبل (al-ʿĪd, 2008, 6).

٤. كما أنه يتم توفير الموارد الإنتاجية اللازمة مِن مال الزكاة، والقيام بإنشاء مصانع وعقارات ومؤسسات تجارية ونحوها، وتمليكها للفقراء كلها أو بعضها لتُدِرَّ عليهم دخلًا يقوم بكفايتهم كاملة، والعمل على إقامة المؤسسات والمنشآت الاستثمارية اللازمة لتقوية الأمة الإسلامية مثل حفر القنوات، وتشييد الجسور والمباني العامة، وغيرها من مشاريع التنمية المستدامة.

٥. تُسهم الزكاة في تحقيق العدالة وتوزيع الثروة.

٦. التدريب المهني وإعادة التأهيل لمن يَتَلَقَّون الزكاة مثل تدريب الحِرَفِيين والتجار مِن أجل تعزيز مهاراتهم وكفاءتهم، وتوفير المعدات والآلات اللازمة للأسر المنتجة التي يمكن أن تمارس أنشطة اقتصادية في المنازل، أو إنشاء الورَش والمصانع لتعليم الخياطة والنسيج وإنتاج الملابس الجاهزة.

٧. العلاج الطبي والرعاية الصحية، كأن تقام من أموال الزكاة المستوصفات العلاجية في مواقع مختلفة؛ من أجل توفير العلاج الطبي للفقراء في مختلف التخصصات، وذلك بصورة مجانية أو مقابل رسوم رمزية، أو تعيين الأطباء المتطوعين، أو الذين يتقاضون أجورًا رمزية، وتتولى مؤسسة الزكاة التكفل في هذه الأجور وتكاليف العلاج.

٨. الإنفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي من أموال الزكاة؛ وذلك لأن هناك أزمة حقيقية تواجهها الدول النامية في التعليم والبحث العلمي (ʿAmūrah, 2008, 11).

ثانيا: تقديم القرض الحسن

تتميز المصارف الإسلامية بتقديم القروض الحسنة، والقرض الحسن في المصارف الإسلامية يقوم على تخصيص البنك مبلغًا محددًا لفرد مِن الأفراد أو لأحد عملائه، حيث يضمن سداد القرض الحسن، دون تحميل هذا الفرد أو العميل أية عمولات، أو مطالبته بفوائد، وعائد استثمار هذا المبلغ، أو مطالبته بأي زيادة، بل يكفي البنك فقط أن يسترد أصل القرض والأموال التي أقرضها لهذا العميل أو لهذا الفرد، ويتم تقديم هذه القروض لغايات مُعَيَّنة مثل العلاج، والتعليم، وعمل المشروعات الصغيرة، ولعلاج البطالة.

ثالثا: الوقف

تشكل المصارف الإسلامية اليوم صندوقًا خاصًا للوقف يمكن مِن خلاله للمحسنين وَقف أموالهم لأعمال الخير، وتشرف المصارف الإسلامية على إدارته. فالوَقفُ له عدة أهداف اجتماعية واقتصادية وبيئية، وهي في غالبها نفس أهداف التنمية المستدامة، ومِن الأدلة على ذلك (Malāwī, 2009, 14; Ṣāliḥī, 2014, 157-158):

١. مِن بين أهم الجوانب التي تهتم بها التنمية المستدامة: الموارد الطبيعية، والجانب الاجتماعي، وإنّ اهتمام الوقف بإعادة توزيع الدَّخل، وتحسين البُنية التحتية للاقتصاد، وتوفير القروض لكثير مِن النشاطات الإنتاجية، يُعَدُّ دليلًا واضحًا على اهتمام الوقف باستغلال الموارد الطبيعية، وتقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعية.
٢. مِن بين سِمات التنمية المستدامة أنها تتوجه إلى تلبية متطلبات واحتياجات أكثر الشرائح فقرًا في المجتمع، وهذا يُمَثِّلُ الهدف الرئيس للوقف الذي يستهدف الفقراء والمساكين والأيتام والضعفاء والمعوقين والغارمين وأبناء السبيل، من حيث توفير الحاجات الأساسية لهم من طعام ومَسكن وتعليم وغيرها.
٣. تهتم التنمية المستدامة بتطوير الجوانب الروحية والثقافية في المجتمع، وإنّ اهتمام الوقف بتمويل المدارس والكليات ومراكز العلم وتعزيز الجانب الأخلاقي والسلوكي في المجتمع من خلال التضييق على منابع الانحراف لأكبر دليل على اهتمام الوقف بالجوانب الروحية والثقافية في المجتمع.
٤. تشترك التنمية المستدامة مع الوقف الإسلامي في أنّ كليهما يهتمان بجوانب كثيرة تتعلق بحياة الإنسان مثل الجانب الاقتصادي، والجانب الثقافي، والجانب الاجتماعي، والجانب الإنساني وغيرها، كما أنّ جميع الجوانب متشابكة ومتداخلة، بَعضُها كَمِّي وبعضها نوعي، ومن الصعوبة فصلها عن بعضها البعض.
٥. الأهداف الأساسية للوقف الإسلامي تسعى لتحقيق التكافل والتضامن بين مختلف طبقات المجتمع؛ بتوفيره موارد مالية ثابتة ودائمة لتلبية حاجات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، بهدف تطوير نوعية الحياة الإنسانية، مع ضرورة الاهتمام بحق الأجيال القادمة في ثروات الأجيال الحاضرة للعيش حياة كريمة، وهو ما يعتبر المضمون والجوهر الذي تقوم عليه التنمية المستدامة. فحساب المساواة بين الأزمنة والإنصاف بين الأجيال هو مبدأ ثابت في الوقف الإسلامي، كما هو لصيق بالتنمية المستدامة، وهو ما يؤكد مدى تجذُّر العلاقة بين الوقف والتنمية المستدامة. حيث نَصَّ الفقهاء على أولوية ترميم وصيانة العين الموقوفة مِن رَيعِ الوقف لاستدامة منفعتها بالحفاظ على الأصول الوقفية.
٦. وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية الوقف الذّري (الأهلي) في حفظ الأصول الوقفية وتنتفع منها الذرية، فلا يحتاجون إلى غيرهم، ولا يمكنهم بيعها حتى لا يضيع ثمنها في المستهلكات، فيستديم ريعها للذرية، وهذا يحقق الأمن المجتمعي والمعيشي، ويُسهم في تحقيق التنمية المستدامة ببقاء الأصول الوقفية.

رابعا: القيام بالأنشطة الاجتماعية المختلفة

تقوم المصارف الإسلامية بالعديد من الأنشطة الاجتماعية بالاستناد إلى مسؤوليتها في التنمية الاجتماعية، مثل: منح الإعانات والمساعدات للمساجد وطلاب العلم، وإصدار

الكتب والمراجع والنشرات الإسلامية، والإسهام في الندوات والمؤتمرات الإسلامية، والإسهام في برامج مَحوِ الأمية، والإسهام في مواجهة أزمة السكن، والمشاركة في برامج حماية البيئة.

خامسا: مراعاة الجانب الاجتماعي في التمويل

تتميز المصارف الإسلامية بمراعاة الجانب الاجتماعي عند منح التمويل للمشروعات الاستثمارية، وتعطي الأولوية للمشروعات الضرورية التي يحتاجها المجتمع، وتعمل على تحقيق التوازن بين القطاعات الاقتصادية كافة، وتَهتَمُّ بتمويل الحِرَفِيين والصناعات الصغيرة، وتخصص جزءًا مِن استثماراتها في تمويل مشروعات ذات نفع اجتماعي (Al-Bayṭār, n.d.).

وتجدر الإشارة إلى مساهمة المصارف الإسلامية في بناء الأُسَر؛ من خلال تمويل المقبِلِين على الزواج، وتسهيل حصولهم على ما يلزمهم مِن أثاث، وتمويل الخدمات اللازمة لأمور الزواج، كتمويل الصالات، والولائم وغيرها لمن يطلبها، وأيضًا تمويل العلاج لمن لم يتمكن مِن تأمين تكلفة العلاج، بموجب عقد الإجارة الموصوفة في الذمة.

المطالب الرابع: المكَوِّن البشري

تقوم المصارف الإسلامية بدورها في هذا الجانب أيضًا مِن خلال تأمينها لفُرَص العمل لكثير من الأفراد؛ مما يؤمن لهم حياة كريمة بتأمين متطلبات الحياة، وتكوين أسرة يتمكن من الإنفاق عليها، مما يحقق الأمن والاستقرار المجتمعي والنفسي، فيَحدّ من مشكلة الفقر، ويقلل من الجريمة.

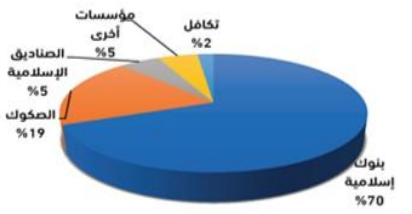
وتعمل المصارف على تنمية مهارات العاملين فيها من خلال الدورات، وتشجيعهم على تطوير دراستهم من خلال ابتعاثهم لإكمال دراستهم، وتأهليهم، وتنمية معارفهم لتحسين مستوى العمل وجودته وزيادة انتاجيتهم.

كما أنها تساعد طلاب العلم بتمويل دراستهم ودوراتهم ليتمكنوا من الحصول على وظيفة ملائمة، وتطورهم في الوظائف لتحسين مستواهم المعيشي، ومِن الممكن أنْ يُصبح لبعضهم المشروع الخاص؛ وهذا يُوجِدُ وظائف جديدة، مما يرفع من سوية المجتمع، ويُؤَمِّن الاستقرار المجتمعي، وهذا إما أن يكون بدَعمٍ من المصارف الإسلامية، أو من العاملين أنفسهم.

فتنمية الموارد البشرية جزء من التنمية المستدامة؛ لأن الإنسان هو أساس المنهج الإسلامي في التنمية. فالتنمية منه وله. وهذا ما تنبهت إليه المصارف الإسلامية من خلال منتج تمويل المنافع، حيث تقدم برنامج تمويل التعليم لغير القادرين على تأمين نفقاتهم، وقد تتبنى المصارف تعليم الطلاب المتفوقين على نفقتها إما مِن صندوق الزكاة، أو صندوقٍ خاص لتمويل التعليم يُقِرُّه مجلس الإدارة بموافقة من الهيئة العمومية للمصرف، في تخصصات مختلفة، وعند إنهاء دراستهم يكون لهم دَور في تنمية المجتمع.

وفي النهاية يجب أن تسهم التنمية المستدامة في تعزيز الاقتصاد بشكل مستدام وعادل، وتوفير فرص العمل، والنمو الاقتصادي لجميع شرائح المجتمع. ويتعيَّن أيضًا أن تتضمن التنمية المستدامة العدالة الاجتماعية، وتحقيق المساواة بين الجنسين، وتحسين جودة الحياة للجميع. ويُعَدُّ التفكير بشكل شامل ومتكامل أمرًا ضروريًا في التنمية المستدامة.

الشكل والجدول الذي يليه أدناه يُبَيِّنان سبب اختياري للبحث في دور المصارف الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة، حيث إنها تشكل ٧٠٪ من المالية الإسلامية العاملة في السوق العالمي.



المصدر: (ICD-REFINITIV, Islamic Finance Development Report 2021)

القطاع	نسبتها إلى إجمالي التمويل الإسلامي (%)	الحجم (مليار دولار)	عدد المؤسسات
بنوك إسلامية	70	2349	527
الصكوك	19	631	3805
مؤسسات أخرى	4	178	1698
الصناديق الإسلامية	5	154	745
تكافل	2	51	336

المصدر: (ICD-REFINITIV, Islamic Finance Development Report 2021)

الخاتمة

١. التنمية المستدامة تحقق للإنسان حياة آمنة ومستقرة على عدة مستويات: الاقتصادي والبيئي والمجتمعي والبشري.
٢. تستطيع المصارف الإسلامية أن تُسهم بشكل كبير في التنمية المستدامة بطريق مباشر أو غير مباشر.
٣. يمكن للمصارف الإسلامية تفعيل التنمية المستدامة عن طريق سياسة تمويلية متعددة الوسائل، بما تملكه من قدرة مالية.
٤. أظهرت الدراسة أن هناك توافقًا نسبيًا بين بعض أنشطة المصارف الإسلامية، ومبادئ التنمية المستدامة، لكن ما زالت هناك فجوة في التوظيف الفِعلي لأدوات التمويل الإسلامي لخدمة هذه الأهداف.

التوصيات

يوصَى بضرورة تطوير منتجات مالية تستهدف الأثر التنموي، وزيادة الشفافية والمساءلة، ودمج معايير الاستدامة في السياسات المصرفية.

المراجع

ʿAbd al-Raḥmān, M. ʿA. (2011). Ṣiyagh al-tamwīl al-islāmiyyah wa-atharuhā fī al-nashāṭ al-iqtiṣādī: Dirāsat ḥālat al-Bank al-Islāmī lil-Tanmiyah. Majallat al-Gharī lil-ʿUlūm al-Iqtiṣādiyyah wa-al-Idāriyyah, 7(19)

Abū Zayd, M. (2010, April 17). Hal tastaṭīʿ al-maṣārif al-islāmiyyah al-musāhamah fī taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah? Al-Jarīdah al-Iqtiṣādiyyah. http://www.alegt.com/2010/04/17/article_380293.html

al-ʿĪd, F., & Mahdīd, F. al-Z. (2008). Ahammiyyat al-zakāh fī taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah fī al-Jazāʾir: Dirāsat ḥālat ṣundūq al-zakāh li-wilāyat al-Masīlah (p. 6). Paper presented at the Second International Scientific Conference on the Role of Non-Profit Islamic Finance (Zakat and Waqf) in Achieving Sustainable Development, Saʿd Daḥlab University – Blida.

al-Bayṭār, M., & Farḥāt, M. (n.d.). Al-ifṣāḥ al-muḥāsibī ʿan al-masʾūliyyah al-ijtimāʿiyyah fī al-maṣārif al-islāmiyyah. Majallat al-Iqtiṣād al-ʿĀlamī. https://giem.kantakji.com/article/details/ID/145

al-Lajnah al-ʿĀlamiyyah lil-Bīʾah wa-al-Tanmiyah. (1987). Mustaqbalunā al-mushtarak. Oxford University Press.

al-Munaẓẓamah al-Islāmiyyah lil-Tarbiyah wa-al-ʿUlūm wa-al-Thaqāfah (ISESCO). (n.d.). Al-ʿālam al-islāmī wa-taḥaddiyāt al-tanmiyah al-mustadāmah. https://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Tanmoust/P5.htm

al-Ṣallābī, ʿA. M. (n.d.). Asmā al-maṭālib fī sīrat amīr al-muʾminīn ʿAlī ibn Abī Ṭālib (Vol. 1). [Publisher not mentioned].

al-Sharīf al-Raḍī. (n.d.). Nahj al-balāghah (Vol. 3).

al-Shawkānī, M. ibn ʿA. (1997). Fatḥ al-qadīr (ʿA. al-R. ʿAmīrah, Ed., 2nd ed.). Dār al-Wafāʾ.

ʿAmūrah, J., & Ḥamdī, M. (2008). Al-zakāh wa-dawruhā fī taḥrīk ʿajalat al-iqtiṣād wa-taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah. Paper presented at the Second Non-Profit Islamic Finance Conference, Saʿd Daḥlab University – Blida.

Khalaf, F. Ḥ. (2007). Al-bunūk al-islāmiyyah. Dār al-Jidār lil-Kitāb al-ʿĀlamī.

Laḥlīḥ, al-Ṭ. (n.d.). Al-tamwīl al-islāmī wa-dawruhu fī taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah. Paper presented at the Conference on Sustainable Development and Efficiency in Using Available Resources.

Lajnat al-Umam al-Muttaḥidah al-Iqtiṣādiyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah li-Gharb Āsiyā (al-Iskuwā). (1998). Mushārikat al-mujtamaʿāt al-maḥalliyyah fī al-tanmiyah al-ḥaḍariyyah fī manṭiqat al-Iskuwā. Al-Iskuwā.

Majallat al-Majmaʿ al-Fiqhī al-Islāmī. (1986). Majallat al-Majmaʿ al-Fiqhī al-Islāmī, 1(3), 3.

Malāwī, A. (2009). Dawr al-waqf fī al-tanmiyah al-mustadāmah. Paper presented at the Third Waqf Conference, Islamic University, Medina.

Muntaṣir, ʿA. al-Ḥ., & al-Aḥmad, M. Kh. (n.d.). Al-muʿjam al-wasīṭ (I. Anīs et al., Eds.). Dār al-Daʿwah.

Mūshīt, D. (2000). Mabādiʾ al-tanmiyah al-mustadāmah (B. Shāhīn, Trans.). Al-Dār al-Duwaliyyah lil-Istithmārāt al-Thaqāfiyyah.

Ṣāliḥī, Ṣ., & Ibn ʿAmārah, N. (2014). Al-waqf al-islāmī wa-dawruhu fī taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah – ʿarḍ lil-tajribah al-jazāʾiriyyah fī tasyīr al-awqāf. Al-Majallah al-Jazāʾiriyyah lil-Tanmiyah al-Iqtiṣādiyyah.

Yaḥyāwī, W. (n.d.). Dawr al-maṣārif al-islāmiyyah fī taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah ʿan ṭarīq tafʿīl istithmār amwāl al-zakāh. Saʿd Daḥlab University – Blida

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 110-120

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

المحاذير والضوابط الشرعية والاقتصادية للتصرف في أموال الوقف

Restrictions and Jurisprudential and Economic Regulatory Principles for Disposing Endowment Funds

الحسن سيد أحمد الحبيب[i]، محمود عبد القادر عقلان[ii]

ملخص البحث

تناولت الدراسة موضوع محاذير التصرف في أموال الوقف وتطرقت إلى مفهوم الوقف، وأركانه وأنواعه. ثم تناولت الدراسة أحكام التصرف في أموال الوقف، مشيرةً إلى حكم استبدال الوقف وإجارته واستثماره، وما المحاذير الشرعية والاقتصادية التي ينبغي مراعاتها عند التصرف فيه لضمان تحقيق المقاصد الشرعية والمنافع الاقتصادية دون مخالفة لشروط الواقف أو تعريضها للخطر. واستخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي، من خلال تتبع النصوص الفقهية والاقتصادية المتعلقة بالوقف وجمع الآراء المختلفة حول التصرف فيه، كما استخدمت المنهج التحليلي لتحليل هذه الآراء واستخلاص الضوابط الشرعية والاقتصادية التي تنظم التصرف في أموال الوقف. وحددت الدراسة العديد من المحاذير الشرعية والاقتصادية للتصرف فيه. وخلصت الدراسة إلى أنّ استثمار الوقف يُسمح به وفق ضوابط محددة بشرط المحافظة على الأصل الوقفي وتحقيق عوائد مالية تساعد في استدامته، ويجب أنْ يتوافق التصرف في الأموال الوقفية مع الشروط التي وضعها الواقف وأن يكون التصرف لمصلحة الموقوف عليهم، ويمنع المخاطرة في أموال الوقف، أو الاستثمار في المشاريع التي تكون عالية المخاطر.

الكلمات المفتاحية: الوقف، المحاذير الشرعية، المحاذير الاقتصادية، التصرف بالوقف.

Abstract

This study addresses the topic of restrictions in the disposal of waqf (endowment) funds. It explores the concept of waqf, its pillars and various types. The study then examines the legal rulings related to the disposal of waqf assets, including the permissibility of substitution, leasing, and investment. The central research question is: what are the Sharīʿah and economic constraints that must be observed when managing waqf assets to ensure the realization of Sharīʿah objectives and economic benefits without violating the conditions set by the endower or exposing the assets to risk? The study adopts an inductive approach, whereby it traces relevant jurisprudential and economic texts concerning waqf and compiles diverse scholarly opinions regarding its management. The analytical method is then applied to examine these opinions and derive the Sharīʿah-based and economic guidelines that govern the disposal of waqf funds. The study identifies a range of such constraints and concludes that waqf investment is permissible within clearly defined conditions, provided that the original waqf capital is preserved and financial returns are achieved to support its sustainability. All transactions involving waqf funds must comply with the conditions laid down by the endower and be carried out in the interest of the designated beneficiaries. Engaging in high-risk ventures or investments that could jeopardize the waqf assets is strictly prohibited.

Keywords: *Waqf, Sharīʿah restrictions, economic restrictions, disposition of waqf.*

[i] أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا: el.habib@izu.edu.tr

[ii] باحث دكتوراه، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا: 526121022@std.izu.edu.tr

Submission Date: 7 *July* 2025
Acceptance Date: 19 *July* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, *No.* 2, *Year* 2025, *July Issue*, *eISSN* 2600-8408,
Pages: 110-120, *https://journals.iium.edu.my/al-fiqh*

المحتوى

المقدمة	111
المبحث الأول: مفهوم الوقف وأحكامه	112
المطلب الأول: تعريف الوقف أركانه وأنواعه	113
المطلب الثّاني: أحكام التصرف في أموال الوقف	113
المبحث الثاني: المحاذير والضوابط الشرعية للتصرف في أموال الوقف	115
المطلب الأول: المحاذير الشرعية للتصرف في أموال الوقف	115
المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للتصرف في أموال الوقف	117
المبحث الثالث: المحاذير والضوابط الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف	117
المطلب الأول: المحاذير الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف	117
المطلب الثاني: الضوابط الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف	118
الخاتمة	118
التوصيات	119
المراجع	119

المقدمة

الحمد لله والصلاة على رسول الله وبعد،

تواجه الأوقاف الإسلامية في العصر الحالي تحديات كبيرة في تحقيق أهدافها الشرعية والاقتصادية، وذلك بسبب التغيرات السريعة في البيئة الاقتصادية وتعدد الآراء الفقهية حول كيفية التصرف في أموال الأوقاف.

إشكالية البحث أو السؤال الرئيسي: ما الضوابط الشرعية والاقتصادية التي يجب مراعاتها عند التصرف في أموال الوقف، بحيث يتحقق مقصود الواقف وتحفظ أصول الوقف من المخاطر، دون الإخلال بشروط الواقف أو تعريض الأموال الوقفية للضياع؟

أسئلة البحث:

يتفرع عن السؤال الرئيسي الأسئلة الفرعية الآتية:

١. ما مفهوم الوقف وما مشروعيته؟
٢. ما المحاذير والضوابط الشرعية للتصرف في أموال الوقف؟ وما أنواعها وما الآثار المترتبة على تركها؟
٣. ما المحاذير والضوابط الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف؟
٤. كيف يمكن التوفيق بين الضوابط الشرعية للتصرف في الأوقاف وبين المتغيرات الاقتصادية المعاصرة؟

أهداف البحث:

١. بيان مفهوم الوقف وأحكامه.
٢. تحديد المحاذير الشرعية والاقتصادية المتعلقة بالتصرف في أموال الوقف وتحديد الآثار المترتبة على تركها.
٣. بيان الضوابط الشرعية والاقتصادية للتصرف في أموال الوقف.
٤. محاولة التوفيق بين الضوابط الشرعية والمتطلبات الاقتصادية في إدارة أموال الوقف، واقتراح آليات تحقق هذا التوفيق.

أهمية البحث:

تكمنُ أهمية البحث في:

١. تحديد المحاذير الشرعية والاقتصادية للتصرف في أموال الوقف.
٢. بيان الضوابط الشرعية والاقتصادية التي تحكم التصرف فيه وتوفير إطار نظري لإدارتها بشكل مستدام، وتبيين الأحكام الشرعية المتعلقة بالتصرف فيها.
٣. حل الإشكالات الفقهية المعاصرة التي تُثار حول الموضوع.
٤. كما قد تساهم الدراسة في تحقيق الاستدامة المالية للأوقاف، والاستفادة المثلى من أموالها في تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها، سواء كانت أهداف اجتماعية أو خيرية أو تنموية.

منهج البحث:

اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي من خلال تتبع النصوص الفقهية والاقتصادية المتعلقة بالوقف وجمع الآراء

المختلفة حول التصرف فيه، كما استخدمت المنهج التحليلي لتحليل هذه الآراء واستخلاص الضوابط الشرعية والاقتصادية التي تنظم التصرف في أموال الوقف.

الدراسات السابقة:

١. نور حسن عبد الحليم: "دور القضاء الشرعي في ضبط تصرفات النظار،" (ʿAbd al-Ḥalīm, 2006).

تحدثت الدراسة عن صناعة القاضي المتخصص في شؤون الأوقاف، وعن كون الوقف شخصية اعتبارية وحظر اكتساب الحقوق عليه بمرور الزمن. وقدمت الدراسة أيضا رؤية مستقبلية في ضبط القضاة لتصرفات النظار، وتحدثت كذلك عن ضرورة وجود هيئة رقابية من المحكمة على تصرفات النظار.

وتوصل الباحث إلى أنّ ضرورة وضع أحكام للوقف مرتبة تسهل للقاضي الوصول إلى الحكم وتدفع عنه الريبة، ويتم وضع هذه الأحكام ضمن اجتهاد جماعي يضم علماء متخصصين، تشرف عليهم المجمعات الفقهية، بحيث يوجل الحل الموحد لمشكلات النظار المعاصرة.

٢. آسية إسعادي: "التصرف في ريع الوقف وتطبيقاته المعاصرة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري،" (Isʿādī, 2013).

تمحورت الدراسة حول إبراز المصارف الشرعية للوقف ومدى تطابق مصارف الوقف المنصوص عليها في قانون الأوقاف الجزائري. وتطرقت الدراسة أيضا إلى التطبيقات المعاصرة في صرف ريع الوقف.

ثم توصلت الدراسة إلى أنّ شرط الواقف في صرف ريع الوقف قد لا يحقق دائما المصلحة المرجوة من الوقف أو لا يحقق مصلحة الموقوف عليهم، لذلك أجاز الفقهاء تغيير شرط الواقف أو التصرف فيه وفقا للمصلحة.

٣. زيدان عبد النور: "التصرف الوقفي وأثره على ملكية المال الموقوف،" (ʿAbd al-Nūr, 2017).

ذكر البحث أن الوقف أحد أهم صور الملكية الناقصة باعتباره حبس المال عن التملك على وجه التأبيد والتصدق بمنفعته في أوجه البر والخيرات، وهو منجز لآثاره حال وقوع التصرف الوقفي في تاريخه، فيرفع يد الملك ويضع يد الحيازة على المال الموقوف.

وتوصلت الدراسة إلى أنّ الوقف نظام خارج إطار الملكية وفقا لما هو معروف في القواعد العامة، فالمتصرف فيه بالرغم من ملكيته للمال المتصرف فيه (الموقوف) وخروج هذا الملك من ذمته إلا أنه لا يستقر حق ملكية خالصة للمتصرف إليه.

٤. أحمد جودة الكرعاوي: "أحكام التولية على أموال الوقف،" (al-Karʿāwī, 2024).

تحدثت الورقة عن شروط تعيين المتولي على الوقف، وتحديد سلطته حيث عد شرط الواقف في التولية بحكم القانون، وأن سلطة المتولي على الوقف تكون وفق شروط الواقف والأحكام الشرعية والقانونية، كونه أمينًا على أموال الوقف.

وتوصلت الدراسة إلى أنه يشترط في المتولي أن يكون عارفًا بأحكام الوقف بالغاً عاقلاً قوياً قادرًا على القيام بشؤون الوقف، وأن وظيفة الوالي حفظ عينه ورعاية منافعه، وتنفيذ شرط الواقف وتحصيل غلة الوقف.

الإضافة البحثية: هذه الدراسة ستركز على المحاذير من الناحية الشرعية ومن الناحية الاقتصادية وما يترتب على الإخلال بهما، بينما الدراسات السابقة اقتصرت على الجانب الفقهي. ستركز هذه الدراسة أيضا على آلية التولية على الوقف ووضع مقترح للعلاقة بين الأوقاف والإدارة القائمة عليه. وكذلك ستحاول الدراسة أن تقدم تحليلاً عميقاً للآثار المترتبة على التصرف في أموال الوقف.

المبحث الأول: مفهوم الوقف وأحكامه

سيتناول هذا المبحث التعريف بالوقف وأنواعه كما سيتناول أقسام الوقف باعتبار الغرض منه وكذلك باعتبار الأصل الموقوف، كما سيتناول المبحث أركان الوقف وبيان أحكام التصرف في أموال الوقف، وبناء على ذلك سوف يشتمل المبحث على ما يأتي:

المطلب الأول: تعريف الوقف وأركانه وأنواعه.

الوقف لغةً: الحبس، يقال وقف الشيء أي حبسه، وكذا أحبسه وسبله. وله عدة معان من بينها الإمساك والقصر على الشيء أي خصه به أو خصصه له (Ibn Manẓūr, n.d., 11/76; Abū Manṣūr, n.d., 9/333).

الوقف اصطلاحاً: حبس العين عن التمليك لأحد من العباد، والتصدق بالمنفعة في وجه من وجوه الخير (Shalabī, 1982, 302). واختلفت تعاريف الفقهاء للوقف كل على حسب مذهبه (al-Marghiyānī, n.d., 3/13; al-Raṣṣāʿ, 411; al-Ḥaṣnī, 1995, 1/304).

وأما الوقف بالمفهوم الاقتصادي: فهو وضع أموال وأصول منتجة في معزل عن التصرف الشخصي بأعيانها وتخصيص خيراتها لأهداف خيرية محددة (Qaḥf, 2006, 1/18).

أركان الوقف: للوقف أربعة أركان لا يتم الوقف إلا بها:

١. الواقف: وهو الحابس للعين إما على ملكه، وإما على ملك الله. ويشترط فيه أن يكون مالكاً صحيحاً للمال الذي وقفه، وأن يكون مختاراً، وأهلاً للتبرع غير مُكره، وأن يكون بالغاً غير محجور عليه (Ibn ʿĀbidīn, 1992, 4/348; al-Azharī, n.d., 2/206).
٢. الموقوف: وهو الشيء الذي وقفه الواقف، وامتنع عن التصرف فيه. ويشترط فيه أن يكون الانتفاع به مباحاً، وأن يكون مملوكاً للواقف، وأن يكون معينا معلوم المقدار، وإذا كان عقاراً يشترط فيه ألا يكون مرهوناً (Ibn Ḍuwayān, n.d., 5/2; al-Saʿd, 2000, 32).
٣. الموقوف عليه: وهي الجهة التي سيصرف عليها ريع الوقف.
٤. الصيغة: هي الركن الرابع ولا ينعقد الوقف إلا بها. وقد اشترط الفقهاء لها عدة شروط، أهمها أن تكون صريحة تُفيد الوقف، وألا تكون معلقة على أمر غير متحقق وقت الوقف معيناً للوقف تعيناً دقيقاً (Suyūṭī, 2017).

أنواع الوقف:

أولاً: الوقف باعتبار الغرض: ينقسم الوقف باعتبار الغرض منه إلى:

١. الوقف الخيري: هو الوقف الذي يصرف ريعه على أعمال الخير بشكل عام، كالفقراء والمساكين والمساجد والمدارس، والمستشفيات، وغيرها، ولا يقتصر نفع الوقف الخيري على فئة معينة، بل يشمل جميع المستحقين.
٢. الوقف الذري (الوقف الأهلي): هو الوقف الذي تخصص منافعه لذرية الواقف ونسله وأولادهم، أو على شخص معين أو ذريته أو عليهما معاً (al-Zuḥaylī, n.d., 10/7607).

ثانياً: الوقف باعتبار الأصل الموقوف: ينقسم الوقف باعتبار الأصل الموقوف إلى أربعة أقسام ولا بد أن تنطبق شروط الموقوف التي ذكرناها سابقاً على جميع هذه الأنواع حتى يكون الوقف صحيحاً:

١. وقف العقار: مثل وقف أرض لبناء مدرسة، أو وقف عمارة لسكن الفقراء، أو وقف محل تجاري لتأجيره وغيرها.
٢. وقف المنقول: مثل وقف سيارة إسعاف لمستشفى، أو وقف مكتبة لجامعة، وغيرها من المنقولات.
٣. وقف المنافع: مثل وقف حق الانتفاع بحديقة، أو وقف حق استخراج المياه من بئر، أو وقف حق الانتفاع بشقة لفترة زمنية محددة (Dunyā, 2006, 12).
٤. وقف النقود: وهي على نوعين: إما وقف النقود للإقراض، وإما وقفها للاستثمار وبعضهم أدخلها تحت وقف المنقولات (Abū Layl, 1999, 33).

المطلب الثاني: أحكام التصرف في أموال الوقف

أولاً: استبدال الوقف

هو شراء عين بدل العين التي بيعت لتكون وقفاً، مع مراعاة القيمة والفائدة المخصصة لهذا الوقف (Abū Zahrah, n.d., 1/162).

وقد اختلف الفقهاء في جواز استبدال الوقف فذهب البعض إلى عدم الجواز، وأجازه البعض بشروط.

فالفريق الأول على أنه لا يجوز استبدال الوقف الثابت مثل الأراضي، والمباني. وقد ذهب إلى هذا القول الحنفية والمالكية والشافعية، وحجتهم أن عقد الوقف عقد لازم فلا يجوز أن يفسخ واستبداله يعني بمثابة الفسخ له.

والفريق الثاني أجازوا استبداله بشرط أن يكون ذلك لمصلحة الوقف. وهو رأي الحنابلة ودليلهم أن الوقف المراد منه هو المصلحة فإن انعدمت المصلحة فلا فائدة من بقائه على صورته وجاز استبداله (al-Ṭayyār, n.d., 6/253).

وكل المذاهب يوجد فيها استثناءات، وهناك بعض الشروط لا يتسع المجال لذكرها، ولكن يمكن تلخيصها في ثلاثة أقوال:

١. إذا كانت المصلحة للوقف أو أهله مرجوحة فهذا العقد باطل غير مسوغ، لغلبة الظن أن الوقف سيتضرر.
٢. وإذا كانت المصلحة لا راجحة ولا مرجوحة فهو أيضاً غير مسوغ لعدم ثبوت المصلحة في الاستبدال.
٣. وإذا كانت المصلحة راجحة للوقف فالمسألة على الخلاف المذكور بين الفقهاء.

وذهبت المعايير الشرعية إلى جواز استبدال الوقف بشرط تعطل الموقوف عن الانتفاع به ولا يوجد من ريع الوقف ما يعمر به، وألا يكون في الاستبدال غبن فاحش، وأن يكون في الاستبدال تحقق المصلحة للوقف، وأن يكون الاستبدال بنظارة وحكم القضاء، وأن يستبدل بنفس جنس الوقف (al-Maʿāyīr al-Sharʿiyyah, 2008, no. 33).

ثانياً: إجارة الوقف

إجارة الوقف هي عقد يجري بين ناظر الوقف وبين مستأجر، يتم بموجبه تأجير عين الوقف أو منفعتها مقابل أجر معلوم، وذلك لتحقيق غرض الوقف الأصلي.

ذهب الفقهاء إلى جواز إجارة الوقف بحيث يكون العائد على الغرض الذي أوقف من أجله (al-Najdī, n.d., 1/260).

وقد اشترط الفقهاء لصحة عقد إيجار الوقف عدة شروط أهمها:

١. ألا يؤجر بأقل من أجرة المثل، إلا إذا كان لا يرغب أحد في إجارته إلا بالأقل، وفيما إذا كان النقصان يسيراً (Ibn Nujaym, 1999, 163).
٢. "شرط الواقف كنص الشارع" أي في وجوب العمل به عند عملية التأجير، بمعنى أنه إذا اشترط الواقف عدم تأجير العين الموقوفة فلا يجوز مخالفة هذا الشرط (al-Najdī, n.d., 1/260).
٣. ألا يتجاوز العقد أكثر من سنة ويمكن إعادة التجديد (al-Ḥanafī, 1937, 3/47).

ومن الشروط التي ينبغي أن تضاف عن التأجير:

١. أن يكون التأجير في مصلحة الوقف.
٢. وألا يكون في التأجير غبن فاحش على الوقف.
٣. وعلى ناظر الوقف مراقبة المستأجر والتأكد من التزامه بشروط العقد وصيانة العين المؤجرة.

ثالثاً: استثمار الوقف

هو عملية توجيه أموال الوقف، نحو مشاريع أو أدوات مالية بهدف تحقيق عائد مادي إضافي للوقف يستخدم لزيادة حجم الأوقاف، أو لتمويل مشاريع خيرية جديدة، أو لتوسيع نطاق المشاريع القائمة، وذلك بما يتوافق مع شروط الواقف وأهداف الوقف (Ṭayyil, 1999, 103).

واستدل الفقهاء على مشروعية استثمار الوقف وتنميته بأدلة كثيرة منها حديث ابن عمر: أن عمر قال: يا رسول الله، إني أصبتُ أرضاً بَخْيبَر، لم أُصِبْ شيئا قط هو أنفسَ عندي منه، فقال: ((**إنْ شئت حبسْت أصلَها، وتصدقتَ بها**"، **قال: فتصدقَ بها، لا يباع أصلُها، ولا تُوهب، ولا تُورث، قال: فتصدق بها فِي الفقراء، والضيف، والرقاب، وفي**

السبيل، وابن السبيل، لا جُنَاح على منْ وَليها أن يأكل بالمعروف، أو يُطعم صديقاً، غير مُتموّلٍ فيه)) (Aḥmad, 1995, 4/536).

استند الفقهاء إلى هذا الحديث للدلالة على مشروعية استثمار الأوقاف وتنميتها، مع مراعاة الحفاظ على أصل الوقف، والاستثمار في المشاريع الحلال، وتوجيه العائد إلى مصالح الوقف.

المبحث الثاني: المحاذير والضوابط الشرعية للتصرف في أموال الوقف

التصرف في أموال الوقف من القضايا الحساسة نظراً لخصوصية مال الوقف. وفي هذا المبحث سنتناول المحاذير والضوابط الشرعية للتصرف في أموال الوقف وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: المحاذير الشرعية للتصرف في أموال الوقف

المحاذير لغة: مفردها محذور وتجمع على محذورات ومحاذير، وهو اسم مفعول من حذر، ويقال تشوب هذه العملية محذورات، ومحاذير كثيرة (Mukhtār, 2008, 1/462).

اصطلاحاً: ما يتقى ويحترز منه (al-Muʿjam al-Wasīṭ, n.d.)، ومنه قول الله تعالى ﴿**إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا**﴾ [الإسراء: ٥٧].

وهذه المحاذير كما يلي:

أولاً: منع التصرف في أصل الوقف

الهدف الأساسي من الوقف هو تحقيق منفعة دائمة. ومنع التصرف في الأصل يحفظ هذا الأصل ويضمن استمراره في تحقيق الغاية التي أنشئ من أجلها. وإذا سمح بالتصرف في أصل الوقف، فإن ذلك قد يؤدي إلى ضياع هذا الأصل، وبالتالي انتهاء المنفعة المرجوة منه.

وذكر الفقهاء استثناءات بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيها ذكرتها سابقاً في مسألة استبدال العين الموقوفة إذا تعطلت مصالحها، وخرجت عن الهدف الذي أُوقفت من أجله (al-Ṭayyār, n.d., 6/253).

ومما يتعلق بمنع التصرف، انتقال ملكية المال الموقوف، ذهب الفقهاء فيها إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: من يرى أن العين الموقوفة لا تخرج بالوقف عن ملك المالك وتبقى في ذمته غير أنه لا يحق له التصرف فيها في غير الغرض الذي أُوقف من أجله، ولا تورث عنه، وتكون الملكية مقيدة بالقدر الذي يحقق غرض الوقف، وهو التصدق بالريع والمنفعة، وهو رأي المالكية (Ṣabrī, 2008, 26).

والقول الثاني: من يرى أن الملكية تنتقل من ذمة الواقف إلى ذمة الموقوف سواء كان آدمياً معيناً أو جمعاً محصوراً وهو رأي الحنابلة (Shaḥātah, n.d., 111).

والقول الثالث: من يرى أن ملكية العين الموقوفة لا تبقى في ذمة الواقف ولا تدخل ضمن ملك الموقوف له، بل تصبح في حكم ملك الله، وهو رأي أبي يوسف، والشيباني (al-Zuḥaylī, 2008, 7217).

ثانياً: منع إخراج ريع الوقف عن الغرض المقصود من الوقف

ذهب الفقهاء إلى وجوب صرف ريع الوقف في الغرض المقصود من الوقف، وأنه لا يجوز العدول عن شرط الواقف، ولو تعطلت الجهة الموقوف عليها فإن ريع الوقف يصرف إلى جهة أخرى مماثلة للجهة التي تعطلت منافعها ولم يرج عودها، وما فضل من ريع الوقف يصرف في جهة مثله (al-Zuḥaylī, n.d., 10/7670).

والواجب أن يُنفق على الوقف من ريعه بالاتفاق، مع اختلافات في شرط الواقف وغيره. وعند الحنفية الواجب أن يبدأ من ريع الوقف أي غلته، بعمارته بقدر ما يبقى الوقف على الصفة التي وقف عليها، وإن خرب بني على صفته التي كان عليها، سواء شرط الواقف النفقة من الغلة أو لم يشرط (al-Dabiyyān, 2011, 16/500).

وإذا شرط الواقف الاستواء بين أرباب الشعائر والعمارة، وضاق ريع الوقف، فلا يراعى شرطه، وتقدم العمارة على سائر الجهات الضرورية. وما ينبغي مراعاته هنا أن مقصد الواقف

معتبر، فإذا وجد أن الوقف لم يعد ينتفع به أبدا فلا شك أنه يجوز العدول عن الشرط حفاظاً على المصلحة.

ومما له تعلق بهذه المسألة الوقف المنقطع الآخر أو فاضل الريع. وله عدة صور: كأن يكون فاضل بسبب الاكتفاء بحيث يأخذ كل من المستحقين نصيبه، وبعد ذلك يزيد، أو يتكون الريع بسبب احتجازه للصيانة، وتسمى بالمخصصات الوقفية، فتكون بمثابة الفائض. ومنها أيضاً استمرار الريع في الوقف المنقطع، فالقول المشهور عن الفقهاء (al-Muṭayrī, n.d., 236) أن الريع يصرف إلى فقراء أقارب الواقف. وفي المسألة أقوال كثيرة يمكن الرجوع إليها في التصرفات المشروعة لغلة الوقف (al-Muṭayrī, n.d., 236).

ثالثاً: استبدال الوقف

الأصل في الوقف هو الحفظ وعدم التبديل، فلا يجوز للناظر أن يستبدل أصل الوقف بأصل آخر، حتى لو كان يرى أن الاستبدال سيؤدي إلى زيادة في العائد. وقد اتفق الفقهاء أنه إذا كان الوقف قائماً ينتفع به لا يجوز للناظر استبداله (Ibn ʿĀbidīn, 1992, 4/388).

واختلفوا في جوازه للقاضي باعتبار عموم نظره على قولين. القول الأول: على أنه لا يجوز للقاضي استبدال الوقف ما دام الوقف قائماً يُنتفع به وهو رأي جمهور الفقهاء (al-Ramlī, 1984, 5/395; al-Bahūtī, n.d., 4/292; Ibn ʿĀbidīn, 1992, 4/384). والقول الثاني: على أنه يجوز للقاضي استبدال الوقف المنتفع به ببدل خير منه نفعاً (al-Bahūtī, n.d., 5/4).

رابعاً: تأجير الوقف لمدة طويلة

من المحاذير التي يجب تجنبها في النظارة على الوقف تأجير الوقف لمدة كبيرة لما فيها من ضياع فرصة كبيرة للوقف.

واختلف الفقهاء في مقدار المدة. فأغلب الفقهاء على أن إجارة الوقف لابد أن تكون مؤقته بمدة معينة (al-Bahūtī, n.d., 5/4)، ولأن المدة لو طالت يؤدي ذلك إلى اشتباهه بالملك (al-Najdī, n.d., 63).

وذهب البعض إلى أن الإجارة غير مؤقته فيجوز للناظر أن يؤجر أي مدة كانت (Ṭarṭūsī, n.d., 198-202). ثم إن الفقهاء القائلين بأن الإجارة مؤقتة اختلفوا في مدة التوقيت، وكذلك في أقصى المدة التي لا يجوز للناظر أن يتعداها أوصلها بعضهم إلى تسعة أقوال (al-Shuʿayb, 2022, 220).

خامساً: الزيادة في عين الوقف

ما يجب على الناظر هو إبقاء الوقف على الصفة التي كان عليها حين الوقف، فإذا تعطل الوقف أو أصابه شيء فيجب إعادته إلى صفته الأولى حين الوقف، ولا يحق للناظر الزيادة في العين الموقوف. لا فرق في ذلك بين أن يكون الوقف على الفقراء أو على معين (al-Marghiyānī, n.d., 4/435).

واستثنى بعضهم حالتين يجوز للناظر الزيادة فيهما، الحالة الأولى إذا رضي الموقوف عليهم بالزيادة، والحالة الثانية إذا كان هناك غناء في المصرف (al-Marghiyānī, n.d., 4/435).

سادساً: استحداث الوظائف

مما لا يجوز على ناظر الوقف إحداث وظائف في الوقف لم يشترطها الواقف، لما في ذلك من زيادة المصاريف على هذه الوظائف من غلة الوقف المخصصة للموقوف عليهم. هذا في حالة عدم الضرورة، أما إذا اقتضت الضرورة فإن هذا يعود للقاضي الذي يقدر الضرورة، ويعطى العامل أجرة المثل (Ibn ʿĀbidīn, 1992, 3/417).

الحالات التي يضمن فيها الناظر:

أولاً: التقصير والتفريط في أموال الوقف

يجب على الناظر الضمان، سواء كان هذا التقصير عن إهمال في حفظ الوقف وغلاته، أو عدم تحري المصلحة للوقف فيما يجريه من تصرفات. فإذا أقدم الناظر على تصرف ليس فيه مصلحة للوقف يضمن (al-Bahūtī, n.d., 4/162).

ثانياً: التعدي على أموال الوقف

وهو مجاوزة الناظر ما وجب عليه في الوقف بقيامه بفعل مخالف لما هو واجب عليه (al-Bahūtī, n.d., 4/162).

ومما يتعلق بالتعدي أيضا أن يتصرف الناظر في الوقف بشيء يعود نفعه عليه، فلا يجوز له صرف مال الوقف على نفسه، أو يجعل نفسه طرفاً في المعاملات التي يجريها للوقف، ولا يجوز له شراء شيء من أموال الوقف، ولا البيع له (al-Ḥanafī, n.d., 324-325).

ثالثاً: إذا كان الناظر على الوقف أجيراً مشتركاً فإن يده يد ضمان، فيضمن ما تلف من عين الوقف أو غلته حتى إذا كان التلف من غير تقصير منه ولا تعدّ (al-Bazzār, 2009. 4/50).

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للتصرف في أموال الوقف

يشترط في استثمار أموال الأوقاف أن يكون متوافقاً مع مبادئ الشريعة الإسلامية، التي تحرص على تحقيق التوازن بين الحفاظ على المال ونموه، وبين مصلحة الواقف والمستفيدين، مع مراعاة الضوابط الشرعية، وتشمل المجالات الاستثمارية المشروعة للأوقاف العقارات، والأسهم، والصكوك، وغيرها، بشرط أن تكون هذه الاستثمارات خالية من المحرمات الشرعية كالربا والغرر (Maʿmarī, 2016, 31).

ولا يمكن تغيير شرط الواقف إلا في حالات استثنائية ذكرت سابقاً في شرط الوقف. والضابط لها هو المصلحة العامة للوقف. فإذا كان الشخص الذي أنشأ الوقف لا يزال على قيد الحياة، يجب الحصول على موافقته. أما إذا لم يكن ذلك ممكناً، فيعود الحكم للقضاء الذي يفصل فيه مع ضمان أن يتم استخدام الأموال في الغرض الذي خصصت له (al-Ḥaddād, 2006, 42).

يجب أن تتضمن أي عملية استثمار لأموال الوقف ضمانات كافية لحماية الأصل الموقوف من المخاطر، ودخول الوقف في استثمارات عالية المخاطر يتعارض مع غايته الأساسية وهي الحفاظ على الأصل وضمان استمرارية المنفعة منه للأجيال القادمة (al-Ḥaddād, 2006, 42).

المبحث الثالث: المحاذير والضوابط الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف

سيتناول المبحث أهم المحاذير الاقتصادية التي يجب تجنبها عن التصرف في أموال الوقف وكذلك أهم الضوابط الاقتصادية التي يجب الالتزام بها عند التصرف في الأموال الوقفية، في مطلبين.

المطلب الأول: المحاذير الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف

أولاً: محاذير متعلقة بسوء استخدام الأصول الوقفية

عدم اتباع التعليمات المناسبة للتشغيل، بالإضافة إلى سوء الصيانة الدورية التي تجب على المستثمر، مما قد يسبب بإتلاف الأصل الوقفي وضياع قيمته وخسارة الوقف لمبالغ كبيرة عند إعادة الإصلاح (Bazzāz, 2016, 58).

ثانياً: محاذير تتعلق بتآكل رأس المال

التضخم الذي قد يؤثر على القيمة الحقيقية للأصول الوقفية من العقارات والأراض وغيرها، بحيث قد تزداد أسعار الأراضي والعقارات، لكن هذه الزيادة لا تعني بالضرورة أن قيمة الوقف الحقيقية قد زادت، خاصة إذا كان الهدف من الوقف هو توفير عوائد ثابتة أو خدمة مستدامة للمستفيدين.

فإذا كان الوقف يمتلك عقاراً يتم تأجيره للحصول على دخل ثابت، فإن التضخم قد يؤدي إلى زيادة في أسعار الإيجارات، لكن هذه الزيادة قد تكون غير كافية لتعويض الزيادة في تكاليف التشغيل أو الخدمات الأخرى التي يعتمد عليها الوقف. إضافة إلى ذلك، قد يتطلب الأمر تعديل الإيجارات لتواكب التضخم، مما قد يضع عبئًا على المستأجرين أو يؤدي إلى تراجع في الطلب على العقار.

ومن صور تآكل رأس المال خسارة المبلغ المقدم للمشروع نتيجة لتجاوزات شرعية وقانونية، كالمتاجرة بسلع أو خدمات أو أعمال محرمة لا تتفق مع أحكام الشريعة، مما قد ينتج عنها إيقاف أو إلغاء نشاط الوقف من قبل الجهات المختصة (Bazzāz, n.d., 10).

ثالثاً: محاذير متعلقة بمخاطر الاستثمار العشوائي للوقف

ذلك مثل احتمالية تلف البضائع المخصصة للاستثمار والمشتراة من أموال وقفية، وعدم التزام العميل بهذه البضاعة مما يعني تكدس البضائع وانخفاض قيمتها (Bazzāz, 2016, 58).

رابعاً: محاذير تتعلق بعدم تحقيق التوازن بين العائد الاجتماعي، والعائد الاقتصادي

حيث يوجه الاستثمار الوقفي في مشاريع اقتصادية بحته ويهمل فيها الجانب الخيري والاجتماعي، والوقف في أساسه خيري (Āl ʿAbd al-Ghanī, 2022, 39).

خامساً: محاذير تتعلق بسوء إدارة الأصول الوقفية

تتمثل هذه المحاذير في الإدارة غير الكفؤة للأموال الوقفية، سواء من حيث تخصيص الأصول أو متابعة الأداء الاستثماري أو إدارة العوائد. ويمكن أن يؤدي غياب الكفاءات الإدارية إلى استثمار الأموال في مجالات غير مجدية أو إلى سوء توزيع العوائد بين المشاريع وإهدار الفرص وتحقيق عوائد ضعيفة مقارنة بما يمكن أن يتحقق من خلال استثمار سليم، مما يؤدي إلى خسارة جزء كبير منها وعدم تحقيق العائد المرجو، كوضع المال في مشروع غير مضمون النجاح، أو استثمار كل الأموال في شركة واحدة قد تفلس (Khaṭṭāb, 2013, 36).

المطلب الثاني: الضوابط الاقتصادية للتصرف في أموال الوقف

في هذا المطلب سنتناول أهم الضوابط الاقتصادية التي يجب الالتزام بها عند التصرف في الأموال الوقفية على النحو الآتي:

أولاً: الأصل عدم الاحتجاز لأي جزء من الإيرادات الوقفية من أجل الزيادة في رأس المال (al-Zarqāʾ, 1989, 276). تستند هذ القاعدة على أن الوقف محدد الريع ولا يجوز التصرف فيه إلا بإذن الواقف. ولا يجوز التصرف فيه في غير ما أوقف لأجله، وأن الوقف مال ثابت لا يجوز النقصان منه. فإن احتجزت شيئاً من إيراداته للزيادة في رأس المال، فإن ذلك يعتبر تصرفاً في الوقف في غير ما أوقف لأجله كما أنه يعتبر تصرفاً في الوقف في غير الجهة المعينة التي أوقفت من أجله (ʿUqlān, 2024, 27). إلا أن لهذه القاعدة استثناءات كثيرة من أمثلتها: أن تفيض العائدات عن الغرض الموقوف، وغيرها التي ذكرت سابقاً.

ثانيا: يجب تطبيق مبدأ قياس الكفاءة في تحقيق أهداف الأوقاف. يهدف هذا المبدأ لأنْ يتم استثمار الوقف بطريقة تخدم أهداف الواقف وتقليل المخاطر الاقتصادية في عملية استثمار الأوقاف (Qaḥf, 2006, 235).

ثالثاً: يجب تطبيق مبدأ تعظيم الربح على الاستثمارات الوقفية (Qaḥf, 2006, 235). تستند هذه القاعدة إلى الطبيعة الاستثمارية للأوقاف، حيث تعد الأوقاف من المؤسسات التي تستهدف تحقيق عائد على أموالها. ومبدأ الربح هو هدف أساسي بالنسبة لها. وتستند أيضا إلى الحاجة في الحفاظ على رأس مال الأوقاف، بحيث تستثمر الأوقاف بطريقة تحافظ على رأس مالها.

الخاتمة

١. لا يجوز التصرف في استبدال الوقف إلا في حالات محددة، منها إذا كان الموقوف لا يمكن الاستفادة منه، أو تدهورت حالته.
٢. استثمار الوقف يُسمح به وفق ضوابط تحافظ على الأصل وتحقق عوائد مالية تساعد في استدامة الوقف.
٣. يجب أن يتوافق التصرف في الأموال الوقفية مع الشروط التي وضعها الواقف وأن يكون التصرف لمصلحة الموقوف عليهم.
٤. يمنع التصرف والمخاطرة في أموال الوقف أو الاستثمار في المشاريع التي تكون عالية المخاطر، وينبغي اتباع استراتيجيات استثمارية تحقّق عوائد مستدامة تضمن استمرارية الوقف.
٥. التوازن بين الضوابط الشرعية والاقتصادية لضمان إدارة رشيدة للأوقاف وتحقيق الأهداف الشرعية منها مع ضمان استدامتها اقتصاديًا.

التوصيات

١. ضرورة توثيق الوقف بشكل دقيق وفقاً للشروط التي يحددها الواقف لضمان الحفاظ على مقصد الوقف.

٢. توجيه القائمين على إدارة الأوقاف للالتزام بالضوابط الشرعية عند اتخاذ قرارات تتعلق بتصرفات الأموال الوقفية (استبدال، إجارة، استثمار) مع مراعاة نية الواقف وعدم المساس بالمصلحة العامة للموقوف عليهم.

٣. على المؤسسات الوقفية إجراء تقييم دوري للأصول الوقفية، خاصة العقارية منها، لمواكبة التغيرات الاقتصادية والسوقية وضمان استثمارها بالشكل الأمثل.

٤. على المؤسسات الوقفية تحديد المجالات الأكثر ربحية أو التي تحقق فائدة اجتماعية، مع استبعاد الاستثمارات غير المجدية.

المراجع

Abū Layl, M. A. (1999, February). Waqf al-nuqūd fī al-fiqh al-islāmī. Majallat al-Sharīʿah wa-al-Qānūn, 12.

Abū Manṣūr, M. ibn A. al-A. (n.d.). Tahdhīb al-lughah.

Abū Muḥammad al-Ḥanafī. (n.d.). Majmaʿ al-ḍamānāt (pp. 324-325). Dār al-Kutub al-Islāmī.

Abū Zahrah, M. (n.d.). Kitāb muḥāḍarāt fī al-waqf (2nd ed.). Dār al-Fikr al-ʿArabī.

Abū Zayd, M. (2017). Al-waqf al-islāmī: Dirāsah fī al-arkān wa-ṭuruq al-taʿāmul maʿah. Al-Majallah al-ʿĀlamiyyah lil-Dirāsāt al-Uṣūliyyah wa-al-Fiqhiyyah.

Aḥmad ibn Ḥanbal. (1995). Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal (A. M. Sh., Ed., 1st ed.). Dār al-Ḥadīth.

Āl ʿAbd al-Ghanī, B. ʿA. ʿA. al-Gh. (2022). Rakāʾiz ḥawkamat al-waqf wa-atharuh ʿalā jawdat al-istithmārāt al-waqfiyyah. al-Majallah al-ʿArabiyyah lil-Idārah. 42(3).

al-Azharī, Ṣ. (n.d.). Jawāhir al-iklīl.

al-Bahūtī, M. (n.d.). Kashf al-qināʿ. Maktabat al-Naṣr.

al-Bazzār, A. B. (2009). Al-baḥr al-zakhkhār. Maktabat al-ʿUlūm wa-al-Ḥikam.

al-Dabiyyān, D. (2011). Al-muʿāmalāt al-māliyyah: Aṣālah wa-muʿāṣarah (2nd ed.). Maktabat al-Malik Fahd.

al-Ḥaddād, A. ibn ʿA. al-ʿA. (2006). Waqf al-nuqūd wa-istithmāruhā. Paper presented at the Second Waqf Conference, Mecca.

al-Ḥanafī, A. M. (n.d.). Majmaʿ al-ḍamānāt. Dār al-Kutub al-Islāmī.

al-Ḥanafī, M. al-D. A. al-F. (1937). Al-ikhtiyār li-taʿlīl al-mukhtār. Maṭbaʿat al-Ḥalabī.

al-Ḥaṣnī, T. al-D. al-Sh. (1995). Kifāyat al-akhyār (1st ed., Vol. 1). Dār al-Khayr.

al-Maʿāyīr al-Sharʿiyyah. (2008). Al-miʿyār al-sharʿī raqam 33 al-khāṣṣ bil-waqf.

al-Marghiyānī, A. ibn A. B. (n.d.). Al-hidāyah sharḥ bidāyat al-mubtadī (1st ed., Vol. 3). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Muʿjam al-Wasīṭ. (n.d.). Entry ḥ-dh-r.

al-Muṭayrī, Kh. (n.d.). Al-taṣarrufāt al-mashrūʿah ʿalā ghallat al-waqf al-munqaṭiʿ al-ākhir. Majallat al-Sharīʿah wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.

al-Najdī, ʿU. (n.d.). Al-isʿāf fī ijārat al-awqāf. Wizārat al-ʿAdl.

al-Ramlī, Sh. al-D. (1984). Nihāyat al-muḥtāj. Dār al-Fikr.

al-Saʿd, A., & al-ʿUmarī, M. (2000). Al-ittijāhāt al-muʿāṣirah fī taṭwīr al-istithmār al-waqfī. Al-Amānah al-ʿĀmmah lil-Awqāf.

al-Shuʿayb, Kh. ʿA. (2022). Al-naẓārah ʿalā al-waqf (3rd ed.). Al-Amānah al-ʿĀmmah lil-Awqāf.

al-Ṭayyār, ʿA. A., et al. (n.d.). Al-fiqh al-muyassar.

al-Zarqāʾ, A. (1989). Al-wasāʾil al-ḥadīthah li-tamwīl wa-istithmār amwāl al-waqf. In Ḥ. al-A. (Ed.), Idārat wa-tathmīr mumtalakāt al-awqāf. Al-Maʿhad al-Islāmī lil-Buḥūth.

al-Zuḥaylī, W. (2008). Al-fiqh al-islāmī wa-adillatuh (8th ed.). Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

al-Zuḥaylī, W. (n.d.). Al-fiqh al-islāmī wa-adillatuh (4th ed.). Dār al-Fikr.

Bazzāz, Ḥ. (2016). Al-mushtaqqāt al-māliyyah fī idārat makhāṭir al-ṣayrafah [Doctoral dissertation, ʿAbd al-Qādir University for Islamic Sciences].

Bazzāz, Ḥ. (n.d.). Idārat makhāṭir al-istithmār al-waqfī ka-ḍarūrah li-tafʿīl dawrih al-tanmawī.

Dunyā, Sh. (2006). Waqf al-manāfiʿ wa-al-ḥuqūq. Jāmiʿat Umm al-Qurā.

Ibn ʿĀbidīn, al-Dimashqī. (n.d.). Ḥāshiyat Ibn ʿĀbidīn.

Ibn ʿĀbidīn. (1992). Ḥāshiyat Ibn ʿĀbidīn (2nd ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Ḍuwayān, I. ibn M. ibn S. (n.d.). Manār al-sabīl (7th ed.). Al-Maktab al-Islāmī.

Ibn Manẓūr. (n.d.). Lisān al-ʿarab, entry w-q-f.

Ibn Nujaym al-Miṣrī. (1999). Al-ashbāh wa-al-naẓāʾir (1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Qāsim al-Raṣṣāʿ, M. (n.d.). Sharḥ ḥudūd Ibn ʿArfah (1st ed., p. 411). Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

Khaṭṭāb, Ḥ. (2013). Ḍawābiṭ istithmār al-waqf fī al-fiqh al-islāmī. Paper presented at the Fourth Waqf Conference.

Maʿmarī, H. (2016). Ṭuruq istithmār al-waqf.

Mukhtār ʿAbd al-Ḥamīd, A. (2008). Muʿjam al-lughah al-ʿarabiyyah al-muʿāṣirah (1st ed.). ʿĀlam al-Kutub.

Qaḥf, M. (2006). Al-waqf al-islāmī. Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Ṣabrī, ʿU. (2008). Al-waqf al-islāmī bayna al-naẓariyyah wa-al-taṭbīq (1st ed.). Dār al-Nafāʾis.

Shaḥātah, M. (n.d.). Al-aḥwāl al-shakhṣiyyah fī al-wilāyah wa-al-waṣiyyah wa-al-waqf. Dār al-Taʾlīf.

Shalabī, M. (1982). Aḥkām al-waṣāyā wa-al-awqāf (4th ed.). Al-Dār al-Jāmiʿiyyah.

Suyūṭī ʿAbd al-Manāʿ, & Ismāʿīl ʿAbd Allāh. (2017). Al-waqf al-islāmī: Dirāsah fī al-arkān wa-ṭuruq al-taʿāmul maʿah. Al-Majallah al-ʿĀlamiyyah lil-Dirāsāt al-Uṣūliyyah wa-al-Fiqhiyyah, 1.

Ṭarṭūsī, I. (n.d.). Anfaʿ al-wasāʾil ilā taḥrīr al-masāʾil.

Ṭayyil, M. K. al-S. (1999). Al-qarār al-istithmārī fī al-bunūk al-islāmiyyah. Maṭbaʿat Ghubāshī.

ʿUqlān, M. (2024). Āliyyāt tamkīn adawāt istithmār al-amwāl al-waqfiyyah fī al-Yaman [Master's thesis].

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 121-131

Major Familial Challenges in Malaysia: Empirical Findings and *Fiqh*-Based Solutions

التحديات الأسرية الكبرى في ماليزيا: نتائج تجريبية وحلول فقهية

Fatimah Karim[(i)], *Sayyed Mohamed Muhsin*[(ii)]

Abstract

Muslim families in Malaysia face growing challenges stemming from modernization, digital disruption, economic pressures, and secular influences. These shifts have contributed to increasing marital conflict, parental neglect, intergenerational tensions, and erosion of religious values. While public discourse often emphasizes psychological and ethical reform, there remains an urgent need for concrete juristic responses rooted in the Islamic legal tradition. This study integrates classical fiqh rulings with empirical findings from a field survey involving 67 IIUM staff, who assessed key family-related challenges and the relevance of principles such as wasaṭiyyah and Islamicization of the Self. Framed within the objectives of Islamic law (maqāṣid al-Sharīʿah), the analysis highlights how Islamic jurisprudence provides structured legal tools—such as faskh, ḥaḍānah, ṣulḥ, and taʿzīr—to preserve dignity, ensure justice, and restore family harmony. The study affirms that fiqh, when guided by moderation and ethical awareness, remains an adaptable and authoritative framework for addressing contemporary familial disruptions.

Keywords: *Fiqh-based Solutions, Muslim families, Parenting, Maqāṣid al-Sharīʿah, Islamicization of the Self.*

ملخص البحث

تواجه الأسر المسلمة في ماليزيا تحديات متزايدة ناجمة عن الحداثة والاضطراب الرقمي والضغوط الاقتصادية والتأثيرات العلمانية. وقد ساهمت هذه التحولات في تزايد النزاعات الزوجية وإهمال الوالدين والتوترات بين الأجيال وتآكل القيم الدينية؛ وبينما يركز الخطاب العام غالباً على الإصلاح النفسي والأخلاقي، تبقى هناك حاجة ملحة لاستجابات فقهية ملموسة متجذرة في التراث الفقهي الإسلامي. تدمج هذه الدراسة الأحكام الفقهية مع النتائج التجريبية من مسح ميداني شمل ٦٧ من موظفي الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (IIUM)، الذين قيّموا التحديات الأسرية الرئيسية ومدى صلة مبادئ مثل الوسطية وأسلمة الذات. وفي إطار مقاصد الشريعة الإسلامية، يسلط التحليل الضوء على كيفية توفير الفقه الإسلامي لأدوات قانونية منظمة – مثل الفسخ والحضانة والصلح والتعزير – لحفظ الكرامة وضمان العدالة واستعادة الانسجام الأسري. تؤكد الدراسة أن الفقه، عندما يسترشد بالاعتدال والوعي الأخلاقي، يبقى إطاراً قابلاً للتكيف وذا سلطة لمعالجة الاضطرابات الأسرية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الحلول الفقهية، الأسر المسلمة، التربية الوالدية، مقاصد الشريعة، أسلمة الذات.

(i) Asst. Prof., Dept. of Fiqh and Usul al-Fiqh, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia; fatimahkarim@iium.edu.my
(i) Assoc. Prof., Dept. of Fiqh and Usul al-Fiqh, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia; muhsin@iium.edu.my

Submission Date: 25 *June* 2025
Acceptance Date: 11 *July* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, *No.* 2, *Year* 2025, *July Issue*, *eISSN* 2600-8408
Pages: 121-131, *http://journals.iium.edu.my/al-fiqh*

Contents

1. Introduction 122
2. Methodology 122
3. Contemporary Familial Challenges in Malaysian Muslim Society: Theoretical and Empirical Insights 123
3.1 Theoretical Insights from Literature 123
3.2 Empirical Findings from the IIUM Survey 124
4. Classical and Contemporary Fiqh-Based Responses to Family Challenges 125
4.1 Marriage and Conflict Resolution 125
4.2 Parenting and Child Custody (Ḥaḍānah) 125
4.3 Economic Justice and Family Provision 125
4.4 Elder Care and Intergenerational Harmony 126
4.5 Digital Ethics and Family Privacy 126
5. Empirical Reflections on Islamic Principles in Family Life: Insights from the IIUM Survey 126
5.1 Application of Islamic Principles 127
5.2 Reflections 127
6. Institutionalizing Fiqh Solutions in Malaysian Family Systems 127
7. Conclusion and Recommendations 129
8. References 130
9. Acknowledgement 131

1. Introduction

The institution of family occupies a central place in Islamic law and ethics, serving as the foundation of a stable and morally guided society. The Qurʾān emphasizes familial tranquility, affection, and mercy as the ideal foundation for marital life: *"And among His signs is this: that He created for you mates from among yourselves, that you may find rest in them, and He placed between you affection and mercy"* (Qurʾān 30:21). Islamic jurisprudence regards marriage (*nikāḥ*) not only as a legal contract but also as a spiritual and moral institution that must be preserved and regulated through divine guidance.

Contemporary Malaysian Muslim families face intensifying challenges, including rising divorce rates, financial instability, parenting breakdown, elder neglect, and digital overexposure. According to statistics from the Royal Malaysian Police (PDRM), reported cases of domestic violence have trended upward since 2022, with 6,540 cases in 2022, followed by a dip to 5,507 cases in 2023, before surging to 7,116 in 2024 (Hisham, 2025). Moreover, youth moral delinquency and neglect of the elderly have become pressing societal issues (Ismail et al., 2021, 1:16; Che' Sharif et al., n.d., 10:122). Meanwhile, growing exposure to secular ideologies and changing gender roles have led to the weakening of traditional Islamic values and structures (Shafie & Mohd Zin, 2020). These developments reflect a broader erosion of religious consciousness within the household.

While modern responses often emphasize psychology and ethics, they tend to overlook the robust legal framework available in Islamic jurisprudence. Islamic law provides specific mechanisms addressing spousal rights, child custody (*ḥaḍānah*), maintenance (*nafaqah*), conflict resolution (*ṣulḥ*), and protection against harm (*ḍarar*). These rulings are grounded in revelation and aligned with the higher objectives of *Sharīʿah* (*maqāṣid al-Sharīʿah*), including the preservation of religion (*ḥifẓ al-dīn*), life (*ḥifẓ al-nafs*), intellect (*ḥifẓ al-ʿaql*), lineage (*ḥifẓ al-nasl*), and wealth (*ḥifẓ al-māl*) (al-Shāṭibī, 2004).

This article aims to integrate classical legal sources and empirical perspectives to explore how *fiqh* can offer principled, restorative, and contextually relevant solutions to today's familial challenges. By applying juristic mechanisms through the lens of ethical renewal and moderation, the study affirms the enduring relevance of Islamic law in shaping family well-being in the modern world.

2. Methodology

To enrich the theoretical framework of this study, an empirical survey was conducted in 2025 involving 67 staff members of the International Islamic University Malaysia (IIUM), comprising academic, administrative, and support personnel. The

objective of the survey was to examine participants' perceptions of contemporary familial challenges and the extent to which Islamic principles—particularly *wasaṭiyyah* and *Islamicization of the Self* as introduced by Mohd Kamal Hassan—were applied in their personal or observed family contexts. According to Mohd Kamal Hassan, *wasaṭiyyah* should not be narrowly understood as mere moderation. Rather, it encompasses three foundational attributes: justice (*al-ʿadl*), excellence or goodness (*khairiyyah*), and right balance (*tawāzun*), which together form the basis for a successful and harmonious life rooted in Islamic teachings (Hassan, 2014, 24-30). Likewise, *Islamicization of the Self*, a concept developed by Mohd Kamal Hassan, refers to the continuous internal process by which individuals align their personal values, behavior, and worldview with the guidance of the Qur'ān and *Sunnah*. This transformation is essential in resisting the moral and spiritual corruption associated with *jāhiliyyah* elements, and it must be accompanied by *tazkiyat al-nafs* (purification of the self) to ensure true spiritual growth and ethical consistency in daily life (CENTRIS IIUM, 2022).

Respondents were invited to reflect on issues such as marital conflict, parenting struggles, generational gaps, and digital disruption, while also indicating whether they employed Islamic principles in navigating these challenges. The survey used a mixed-questionnaire format, including multiple-choice and open-ended reflections. The responses revealed that these principles are not only embraced in practice, particularly in parenting and conflict resolution, but are also perceived as foundational tools for restoring family resilience and maintaining harmony in a rapidly changing social environment.

3. Contemporary Familial Challenges in Malaysian Muslim Society: Theoretical and Empirical Insights

Muslim families in Malaysia face a wide array of evolving challenges arising from rapid social change, digital influence, shifting gender roles, and weakening religious foundations. This section is divided into two parts: the first provides an overview of these challenges based on published literature, and the second presents empirical findings from a survey conducted among IIUM staff members in 2025.

3.1 Theoretical Insights from Literature

Islamic family life in Malaysia is increasingly affected by the erosion of religious consciousness, financial pressure, generational conflict, and ideological shifts. Scholars have observed that the decline in religious understanding among couples entering marriage often leads to marital discord, poor conflict resolution, and rising divorce rates (Shafie & Mohd Zin, 2020, 15:126). The Malaysian Shariah Judiciary Department identifies incompatibility and communication breakdown as primary contributors to family breakdown (Muhammad et al., 2024, 94:9).

Economic materialism also disrupts family stability. Abdul Rahman and Hassan (2015) argue that the cultural focus on wealth accumulation promotes emotional detachment within households. Children suffer from parental inattention due to career-focused lifestyles, leading to behavioral problems (Azura Tamat & Vellymalay, 2019, 16:2). Islamic ethics, by contrast, promote moderation (*iqtiṣād*) and simplicity (*zuhd*) (al-Ghazālī, 2005, 3:145–148).

Generational gaps further complicate family dynamics. According to the 5th Malaysian Population and Family Survey, over 70% of elderly

Malaysians live with their children or grandchildren, yet communication gaps and differing worldviews hinder familial harmony (Abdullah, 2025, 3). Islam mandates *birr al-wālidayn* (honoring parents) and mutual respect to bridge such generational divides.

Digital platforms are also major disruptors. Studies show that online misconduct, oversharing of personal matters, and emotional infidelity via social media have contributed to moral decline and marital breakdown (Najmuddin et al., 2023, 1:53). These behaviors violate key Islamic principles such as *satr* (concealing faults), *ghībah* (backbiting), and *tajassus* (spying) (al-Shirbīnī, 1997, 4:203). JAKIM has officially identified digital misuse as a contributor to increasing divorce cases (JAKIM, 2022, 6).

Other challenges include absentee parenting and emotional abuse. Children deprived of parental presence—whether due to migration, divorce, or career—face psychological and behavioral issues (Santos et al., 2024, 6:3). Narcissistic behavior, psychological manipulation, and emotional neglect are recognized in Islamic law under the principle of *ḍarar* (harm), which may warrant judicial intervention (Ismail et al., 2021, 1:16).

Finally, secularism and Western ideological influence undermine Islamic family ethics. Wan Mohd Nor Wan Daud has noted that moral relativism, individualism, and detachment from religious obligations weaken the Islamic worldview and spiritual foundation of the household (Arifin & Suhaimi, 2019, 2).

These theoretical insights provide important context for interpreting the lived experiences of Muslim families, which are captured in the following section through empirical data.

3.2 Empirical Findings from the IIUM Survey

To complement the theoretical understanding of familial challenges, a field survey was conducted in 2025 involving 67 staff members at the International Islamic University Malaysia (IIUM). The participants—comprising academic, administrative, and support staff—were asked to identify key stressors affecting Muslim family life in Malaysia today and to reflect on the relevance of Islamic principles such as *wasaṭiyyah* and *Islamicization of the Self* in addressing them. The responses to the survey are summarized in Table 1 below.

Table 1

Challenges Faced by Malaysian Muslim Families

Challenges	Frequency	Percent
Absent parents	30	44.78
Economic stress and financial instability	53	79.10
Erosion of traditional/Islamic values	48	71.64
Influence of modern technology and social media	55	82.09
Intergenerational conflicts between family members	26	38.81
Issues with parenting and child discipline	42	62.69
Lack of collective religious activities	34	50.75
Marital conflicts	29	43.28
Narcissistic tendencies in family relationships	27	40.30
Secular and Western influences	39	58.21

Note Data derived from a field survey conducted by the authors in 2025 involving 67 IIUM staff members.

The data indicates that digital disruption (82.09%), financial stress (79.10%), and erosion of Islamic values (71.64%) are the most significant concerns among the participants. Other noteworthy challenges include parenting difficulties (62.69%), secular influence (58.21%), and intergenerational tension (38.81%).

In addition to identifying challenges, respondents also highlighted how Islamic principles were applied in their family settings:

Table 2

The Islamic principles applied by the respondents

Principles	Percent
Practicing *Wasaṭiyyah* in family roles and responsibilities	65.67
Embedding the Islamicization of the self in personal conduct	58.21
Using shura (consultation) to resolve family conflicts	56.72

Note Data derived from a field survey conducted by the authors in 2025 involving 67 IIUM staff members.

The data suggest that a significant number of families consciously implement Islamic approaches in managing their affairs, particularly in parenting, conflict resolution, and ethical self-discipline.

4. Classical and Contemporary Fiqh-Based Responses to Family Challenges

Islamic jurisprudence offers comprehensive legal mechanisms to address the multifaceted social, emotional, and spiritual disruptions affecting Muslim families. Rooted in the Qurʾān and *Sunnah*, these rulings are designed not only to regulate conduct but also to uphold justice, prevent harm, and realize the higher objectives of *Sharīʿah* (*maqāṣid al-Sharīʿah*). This section examines juristic solutions from classical doctrine and contemporary application, grounded in the authoritative works of Islamic scholars.

4.1 Marriage and Conflict Resolution

Marriage in Islam is a solemn covenant (*mīthāq ghalīẓ*) governed by reciprocal rights (*ḥuqūq*) and responsibilities (*wājibāt*), with spouses expected to uphold justice, kindness (*maʿrūf*), and dignity (Qurʾān 4:19). The Qurʾān outlines a process for resolving marital discord through arbitration: *"If you fear a breach between them, appoint* (*two*) *arbiters, one from his family and the other from hers..."* (Qurʾān 4:35). Classical jurists, such as Ibn Qudāmah (2004, 4:35), explain that this verse mandates third-party involvement when reconciliation efforts fail.

In cases of persistent harm (*ḍarar*)—emotional neglect, violence, or failure to provide maintenance—the wife may seek *faskh* (judicial annulment). The Mālikī and Ḥanbalī schools are particularly flexible in permitting *faskh* for proven harm or lack of maintenance (al-Dusūqī, 2000, 2:312–314; Ibn Qudāmah, 2004, 4:267–269), while the Shāfiʿī and Ḥanafī schools require stronger evidence or procedural rigor (al-Kāsānī, 1986, 2:331; al-Shirbīnī, 1997, 4:223–225).

These avenues are supported in Malaysian Shariah courts through Section 52 of the Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984. The juristic maxim *lā ḍarar wa-lā ḍirār* (no harm and no reciprocating harm) further supports judicial intervention in abusive marriages. Jurists emphasized the role of *mawaddah* (affection) and *ṣabr* (forbearance) in sustaining marital life (Ibn Taymiyyah, 1996, 15:89–93). Counseling sessions, such as those supported by JAKIM, reflect modern applications of this juristic ideal.

4.2 Parenting and Child Custody (*Ḥaḍānah*)

Islamic jurisprudence treats *ḥaḍānah* as both a right and duty, emphasizing the child's welfare as paramount. A negligent or harmful guardian may lose custodial rights under any of the four *Sunnī* schools. This is reinforced by the *maqāṣid* principles of *ḥifẓ al-nafs* (preservation of life) and *ḥifẓ al-nasl* (preservation of lineage), which mandate protection of children's interests. Islamic courts today apply this through custody rulings that prioritize emotional security, religious education, and physical safety.

Moderation in parenting is reflected in Islamic ethics, balancing discipline and compassion—a central value affirmed by classical texts.

4.3 Economic Justice and Family Provision

Fiqh recognizes the male head of the household (*qawwām*) as primarily responsible for financial stability but requires that this role be exercised with justice, moderation, and transparency (Qurʾān 4:34). Islamic law prohibits extravagance (*isrāf*) and miserliness (*taqtīr*). The Qurʾān warns: *"Indeed, the wasteful are brothers of the devils"* (Qurʾān 17:27). Financial mismanagement, including unjust

deprivation or luxury-based neglect, may constitute moral failing and legal breach (al-Ghazālī, 2005, 3:145–148).

In situations where women contribute significantly to household income, Islamic law does not obligate them to spend on the family. However, if they do so voluntarily, jurists like al-Kāsānī (1986, 10:205–208) affirm that they may seek compensation or recognition, particularly when their contribution sustains the household during the husband's failure.

Debt and materialism are also addressed in Islamic texts. The Prophet ﷺ said: "*The debtor is imprisoned by his debt until it is paid off*" (al-Tirmidhī, 1994, 3:321–322, *ḥadīth* no. 1348). *Fiqh* encourages prenuptial planning and financial literacy as preventive strategies to ensure fair treatment within the household.

4.4 Elder Care and Intergenerational Harmony

Islamic law strongly upholds *birr al-wālidayn* (honoring parents), with neglect classified under *ʿuqūq al-wālidayn* (dishonoring parents), a major sin. Jurists like al-Nawawī and Ibn Qudāmah stress this duty second only to worship (al-Nawawī, 1996, 2:450–453; Ibn Qudāmah, 2004, 4:310–312). Disputes can be resolved through family mediation based on the model of *ṣulḥ*. Classical jurists provide mechanisms for structured dialogue, grounded in the principle of *rafʿ al-khilāf* (removal of disagreement) (Ibn al-ʿArabī, 2003, 2:182–186).

The *maqāṣid* framework demands elder care to be approached not only ethically but also legally—especially where neglect or disrespect arises.

4.5 Digital Ethics and Family Privacy

Islamic law strictly prohibits *ghībah* (backbiting), *namīmah* (gossip), and public exposure of private matters (Qurʾān 49:12). Sharing confidential marital issues online can constitute *qadhf* (false accusation), a punishable offense under Islamic law (al-Shirbīnī, 1997, 2:350–354).

The ethics of *wasaṭiyyah* and Islamicization of the Self are relevant to digital conduct. The Prophet ﷺ said: *"He who conceals the faults of a Muslim, Allah will conceal his faults in this world and in the Hereafter"* (Muslim, 2007, 615–616, *ḥadīth* no. 2573). *Fiqh* affirms the right to digital privacy under *ḥifẓ al-ʿird* (preservation of dignity). Public shaming online, especially between spouses, may be grounds for *taʿzīr* (discretionary punishment).

5. Empirical Reflections on Islamic Principles in Family Life: Insights from the IIUM Survey

The findings of the survey revealed a range of pressing challenges that are reshaping the structure and stability of the contemporary Muslim family in Malaysia. The most commonly cited issue was the influence of digital technology, with 82.09% of respondents identifying it as a major disruptor of family cohesion. Financial stress and economic instability followed closely, with 79.10% indicating that economic pressure was a central stressor in marital and parental dynamics. Furthermore, 71.64% of participants reported concern over the erosion of Islamic values within family life, indicating a perceived moral and spiritual decline among younger generations.

Additional issues reported include parenting and disciplinary challenges (62.69%), the growing influence of secular and Western ideologies (58.21%), and ongoing marital conflicts (43.28%).

The problem of absentee parenting was highlighted by 44.78% of respondents, while narcissistic or emotionally abusive behaviors within family relationships were noted by 40.30%. Finally, 38.81% of participants expressed concern over intergenerational conflicts, particularly within multigenerational households. These results indicate that Malaysian Muslim families are not only contending with traditional familial pressures but are also navigating new and complex challenges arising from social, cultural, and technological shifts.

5.1 Application of Islamic Principles

In addition to identifying family-related stressors, the survey asked participants to indicate which Islamic principles they applied within their households to cope with these issues. A notable 65.67% reported practicing *wasaṭiyyah* in their roles and responsibilities, particularly in parenting. This reflects a widespread commitment to balance and moderation in fulfilling family obligations. Meanwhile, 58.21% of respondents stated that they had consciously embedded the principle of *Islamicization of the Self* in their personal conduct, suggesting an inward process of ethical self-discipline grounded in Islamic teachings. Furthermore, 56.72% of participants reported applying *shūrā* (consultation) in making family decisions, a practice deeply rooted in the Qurʾānic model of collective deliberation.

These findings indicate that Malaysian Muslims are not only aware of the Islamic ethical framework but are actively engaging with it in their daily lives. Rather than relying solely on external intervention, many families are integrating Qurʾānic and *Sunnah*-based principles to mediate conflict, instill discipline, and promote mutual understanding. The survey responses point to an implicit trust in the spiritual and legal architecture of Islam as a viable model for navigating contemporary familial stress.

5.2 Reflections

The data gathered from the IIUM survey reveals that Islamic principles are not abstract ideals but are actively being employed by families facing real-life challenges. Respondents indicated that spiritual decline, economic pressure, digital threats, and generational tension are among the most significant stressors affecting Muslim households today. However, the high rates of applying *wasaṭiyyah Islamicization of the Self*, and *shūrā* suggest that many individuals are consciously turning to Islamic ethical and legal traditions to resolve these challenges.

This alignment between Islamic teachings and practical behavior reflects the resilience of the Muslim family unit and affirms the relevance of *fiqh*-based frameworks in addressing modern crises. The extent to which participants reported applying Islamic values in parenting, conflict resolution, and financial decision-making demonstrates that Islamic jurisprudence continues to serve as a meaningful guide for family life in Malaysia. The next section will explore how these principles can be further institutionalized through legal, educational, and communal frameworks.

6. Institutionalizing *Fiqh* Solutions in Malaysian Family Systems

To address the complex and evolving challenges facing Muslim families in Malaysia, Islamic jurisprudence (*fiqh*) must be integrated beyond legal texts and courtroom procedures. It should be embedded systematically within the country's legal

framework, educational curricula, and community structures. Although institutions such as the Shariah courts, JAKIM (Department of Islamic Development Malaysia), and JKSM (Shariah Judiciary Department Malaysia) are actively engaged in family law matters, the implementation of *fiqh* remains largely reactive. It tends to focus on resolving cases after they have escalated, rather than fostering preventive and proactive approaches rooted in Islamic ethics and legal tradition.

Malaysia's dual legal system permits the application of Islamic family law, especially in personal matters involving Muslims, including marriage, divorce, maintenance, and custody. However, limitations in practice have been widely reported. These include inconsistent enforcement across states, long delays in Shariah court proceedings, and a lack of public understanding regarding legal rights and procedures. For example, the Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984 already provides mechanisms such as *faskh* (judicial annulment), *nafaqah* (maintenance), and *ḥaḍānah* (custody) rulings, yet many Muslim litigants remain unaware of how to invoke these provisions effectively (Muhammad et al., 2024, 94:107–117). Consequently, legal reform efforts should aim to standardize the application of key rulings, introduce streamlined procedures for emergency cases—such as emotional harm (*ḍarar nafsī*)—and train judges in comparative *fiqh*. This training would allow judges to draw on rulings from all four *Sunnī* schools where appropriate, thus facilitating context-sensitive justice and reducing hardship (*rafʿ al-ḥaraj*).

Apart from reforming legal enforcement, the integration of Islamic family law must also extend into the education sector. Presently, many premarital and parenting courses in Malaysia tend to emphasize psychological well-being, communication skills, or general moral advice, often with minimal reference to *fiqh*-based guidance (Shafie & Mohd Zin, 2020, 15:122). As a result, couples are often unaware of their legal rights and responsibilities under *Sharīʿah* and lack the tools necessary to make informed decisions in marriage or parenting. To close this gap, family development programs organized by state religious departments or NGOs should include modules on essential legal knowledge—such as the rights and obligations of spouses, procedures for resolving disputes through *ṣulḥ* (conciliation), rules regarding digital conduct, and the legal protection of children under Islamic law.

Higher education institutions, particularly Islamic universities, should also take the lead in embedding *fiqh al-usrah* (family jurisprudence) and *maqāṣid al-Sharīʿah* (the higher objectives of Islamic law) into their academic programs. This content should not be limited to *Sharīʿah* or *Uṣūl al-Fiqh* departments, but extended to students in psychology, counseling, law, and education. Research has shown that students who gain legal awareness and ethical literacy are better equipped to navigate complex family issues with confidence and clarity (Ismail et al., 2021, 1:1–20). Empowering both men and women through legal literacy will also address issues of gender imbalance in custody and maintenance cases, which are often exacerbated by ignorance of one's rights.

Finally, community-based engagement is essential in making *fiqh*-based family solutions practical and widespread. Mosques, Islamic centers, and suraus should be repositioned as centers for Islamic family education. These spaces can host regular seminars on marriage law, parenting ethics, inheritance, elder care, and conflict resolution. Religious authorities could revive the tradition of

ḥisbah—the community-based enjoining of right and forbidding of wrong—not through punitive control but by offering compassionate advisory services. Imams, khatibs, and religious counselors should be trained to serve as *ḥukkām* (arbitrators) to mediate family disputes based on Qur'ānic principles such as those in *Surat al-Nisā'* (4:35), which recommends family-based arbitration.

Additionally, NGOs, youth organizations, and women's associations can lead family law awareness campaigns, provide confidential legal consultations, and offer culturally sensitive support tailored to local communities. These efforts can be further amplified through the use of digital platforms. Short videos, podcasts, infographics, and mobile apps that explain Islamic rulings in simple terms can reach younger generations, counter misinformation, and promote ethical family life based on *Sharīʿah*.

In conclusion, the institutionalization of *fiqh*-based family solutions in Malaysia must be built upon a comprehensive strategy that includes legal reform, educational transformation, and community empowerment. When Islamic jurisprudence is communicated in an accessible, ethical, and proactive manner, it can provide Muslim families not only with legal clarity but also with spiritual strength and moral stability. Such a holistic approach ensures that *fiqh* functions not as a distant legal code, but as a lived and meaningful guide to navigating the realities of modern Muslim family life.

7. Conclusion and Recommendations

This study has explored the complex and evolving challenges confronting Malaysian Muslim families, integrating both classical Islamic jurisprudence and contemporary empirical insights. Drawing from a field survey conducted among 67 staff members of the International Islamic University Malaysia (IIUM), the research identified key areas of concern including digital disruption (82.09%), financial instability (79.10%), erosion of Islamic values (71.64%), parenting challenges (62.69%), and intergenerational conflict (38.81%). These findings underscore that the issues facing families today are not merely social or cultural, but are also deeply rooted in ethical, legal, and spiritual dimensions.

Importantly, the data revealed that many families are actively applying Islamic principles to navigate these challenges. A majority of respondents reported practicing *wasaṭiyyah* (65.67%) in managing parental and spousal responsibilities, adopting *Islamicization of the Self* (58.21%) as a personal moral compass, and employing *shūrā* (56.72%) in family decision-making. These results affirm that Islamic teachings remain highly relevant in daily family life, not only as ideals but as practical frameworks guiding behavior and fostering harmony.

At the juristic level, the study reaffirmed that classical *fiqh al-usrah* provides both preventive and remedial tools for addressing familial problems. Mechanisms such as *faskh* for marital dissolution, *nafaqah* for financial responsibility, *ḥaḍānah* for child custody, and *ṣulḥ* for dispute resolution are grounded in the Qur'ān and *Sunnah* and remain applicable in today's legal context. Ethical maxims like *lā ḍarar wa-lā ḍirār* (no harm or reciprocation of harm), *ḥifẓ al-ʿird* (protection of dignity), and *shūrā* serve as guiding principles that uphold justice, compassion, and balanced relationships within the household.

In light of these findings, the study recommends that Islamic legal enforcement be strengthened through procedural reform, broader adoption of *fiqh*, and enhanced training for judges

and legal officers. This would ensure a more equitable and context-sensitive application of Islamic rulings, particularly in cases involving emotional abuse, digital misconduct, and financial injustice.

Religious leaders and community mediators should also be empowered to provide *fiqh*-based counseling and conflict resolution services using models such as *ṣulḥ* and arbitration grounded in Qur'ānic guidance. Mosques, NGOs, and youth organizations can serve as critical platforms for delivering these services and expanding outreach. Additionally, the strategic use of digital platforms—through short videos, podcasts, and infographics—can disseminate reliable information about Islamic family law to younger generations and counteract misinformation.

In conclusion, *fiqh* is not merely a body of legal rulings but a dynamic ethical framework that promotes balance (*tawāzun*) between rights and duties, individual welfare and collective harmony. As Malaysian Muslim families face mounting pressures from material, moral, and technological forces, a renewed application of Islamic jurisprudence—rooted in the objectives of the *Sharīʿah*—offers a holistic path forward. It provides not only legal clarity but also spiritual healing and moral direction, reinforcing the central role of Islam in safeguarding the stability, dignity, and well-being of the family institution.

References

Abdul Rahman, S., & Hassan, R. (2015). Faktor-faktor penyumbang kepada perceraian dalam kalangan pasangan Islam di Malaysia. *Jurnal Sains Sosial dan Kemanusiaan*, *10*(1), 45–55.

Abdullah, H. (2025). *Generasi sandwich di Malaysia: Tantangan dan peranan dalam keluarga modern*. Institut Pengajian Sains Sosial UPM. https://ipsas.upm.edu.my/

al-Dusūqī, M. ibn A. (2000). *Ḥāshiyat al-Dusūqī ʿalā al-Sharḥ al-Kabīr*. Dār al-Fikr.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. (2005). *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Dār al-Maʿrifah.

al-Kāsānī, ʿA. al-D. A. B. ibn M. (1986). *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Kharashī, M. ibn ʿA. A. (1997). *Sharḥ al-Kharashī ʿalā Mukhtaṣar Khalīl*. Dār al-Fikr.

al-Nawawī, Y. ibn S. (1996). *Al-Majmūʿ Sharḥ al-Muhadhdhab*. Dār al-Fikr.

al-Shāṭibī, A. I. I. ibn M. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (A. Darrāz, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Shirbīnī, M. ibn A. (1997). *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿrifat Maʿānī Alfāẓ al-Minhāj*. Dār al-Fikr.

al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪsā. (1994). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Salām.

Arifin, L., & Suhaimi, N. S. (2019, May). Didik ummah tolak sekularisme. *Berita Harian*. https://www.bharian.com.my/

Azura Tamat, & Vellymalay, S. K. N. (2019). Warga emas dan pilihan penempatan di pusat jagaan harian. *Journal of Social Sciences and Humanities*, *16*(4), 1–22.

CENTRIS IIUM. (2022, January). *Islamicization of the self* [Lecture by Prof. Emeritus Dr. Mohd Kamal Hassan].

Che' Sharif, N., Abdullah, A., Rahman, M., & Hassan, S. (2018). Pengalaman dan faktor pengabaian warga emas dalam komuniti. *Journal of Social Sciences and Humanities*, *10*(1), 118–134.

Hassan, M. H. (2014). Wasatiyyah as explained by Prof. Muhammad Kamal Hassan: Justice, excellence and balance. *Counter Terrorist Trends and Analysis*, *6*(2), 24–30.

Hisham, M. A. F. (2025). Kes keganasan rumah tangga meningkat, pindaan AKRT dikaji. *RTM Berita*. https://berita.rtm.gov.my/

Ibn al-ʿArabī, M. ibn ʿA. A. (2003). *Aḥkām al-Qurʾān*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Mājah, M. ibn Y. (2000). *Sunan Ibn Mājah*. Dār al-Salām.

Ibn Qudāmah, A. M. ʿA. A. ibn A. (2004). *Al-Mughnī*. Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadīthah.

Ibn Taymiyyah, A. ibn ʿA. al-Ḥ. (1996). *Majmūʿ Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*. Maktabat al-ʿUbaykān.

Ismail, S. H. S., Hamjah, S. H., Rahman, A. A., & Zain, N. M. (2021). Isu kekeluargaan dan sosiobudaya masa kini: Punca dan penyelesaiannya. *International Journal of Islam and Contemporary Affairs*, *1*(2), 1–20.

JAKIM. (2019). *Garis panduan penggunaan media sosial menurut perspektif Islam*. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

JAKIM. (2022). *Laporan tahunan perkahwinan dan perceraian Islam*. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Muhammad, F. S., Saidon, R., Ahmad, M. H., & Ibrahim, Z. (2024). The need to improve the family cases management system in Malaysia's Shariah courts. *Akademika*, *94*(1), 107–117.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2007). *Ṣaḥīḥ Muslim* (F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Dār al-Salām.

Najmuddin, A. H., Nur Khamimah, & Ufaira, N. S. (2023). Perceraian di era digital: Pengaruh media sosial dan teknologi. *Causa: Jurnal Hukum dan Kewarganegaraan*, *1*(4), 51–60. https://doi.org/10.3783/causa.v1i4.792

Santos, R. S., Galicia, M. B., Rodriguez, A. P., & Martinez, L. C. (2024). Growing up with temporarily absent parents: The case of Southeast Asian young adults. *International Journal for Multidisciplinary Research*, *6*(4). https://doi.org/10.36948/ijfmr.2024.v06i04.23159

Shafie, R., & Mohd Zin, N. (2020). Kekurangan pendidikan agama dalam perkahwinan dan hubungannya dengan kadar perceraian. *Malaysian Journal of Islamic Studies*, *15*(2), 120–135.

Acknowledgment

This research was supported by the Research Management Centre (RMC), IIUM, through the AHAS KIRKHS research grant (Project ID: MKH24-005-0005) titled *"Mohd Kamal Hassan's Insight in Familial Relationships: Strategies to Address Challenges Faced by Malaysian Muslim Families."* The authors gratefully acknowledge the support provided by AHAS KIRKHS and IIUM.

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 132-147

Qiyās on Rukhṣah and Its Impact on Solving Contemporary Muʿāmalāt Issues: A Jurisprudential Analysis

القياس على الرخصة وأثره في حل مشكلات المعاملات المعاصرة: تحليل فقهي

Ahmad Zakirullah Mohamed Shaarani[(i)], *Ridzwan Ahmad*[(ii)]

Abstract

Qiyās is one of the acceptable adillah (proofs) in Islam for deriving Sharīʿah rules. According to the view of Imām al-Shāfiʿī and other Uṣuliyyūn (Uṣūlī scholars), qiyās can be applied in all areas of Islamic law including rukhṣah matters, especially in muʿāmalāt and Islamic finance, as long as the ʾillah in the laws is found. Although the topic of qiyās on rukhṣah is very important as it explains the process of qiyās and its scope and limitations, this topic has yet to be sufficiently discussed by researchers. Therefore, this study attempts to examine this topic and its role in istidlāl/deduction of law process, especially in the muʿāmalāt and Islamic finance area. The study is based entirely on library research. It finds that qiyās on rukṣah plays an important role in deriving new Sharīʿah rules based on the existing cases from the Qurʾān and Sunnah. For qiyās on rukhṣah in muʿāmalāt and Islamic finance matters, the study finds that it is very important to consider urgent needs and difficulties, especially in the current economic situation. This is because rukhṣah is a form of relaxation due to constraints and difficulties in the execution and implementation of a Sharīʿah law, and in the current economic context, where there are many constraints arising because of the dominating conventional monetary system, qiyās on rukhṣah is indispensable. Among the most important research findings are the permissibility of bai' al-'arāyā in selling raisin with grape, the right of withdrawing hibah assets being extended to other than fathers, the acquisition of shares of companies involved in the production of medicine made from excretory/najis elements, and the permissibility of holding Sharīʿah non-compliant shares in loss situations and others.

Keywords: *Qiyās, 'illah, rukhṣah, Islamic finance.*

ملخص البحث

القياس هو أحد أدلة استنباط الأحكام الشرعية المقبولة في الإسلام. حسب رأي الإمام الشافعي وغيره من الأصوليين، يجوز أن يجرى القياس في جميع مجالات الأحكام الشرعية الإسلامية، حتى في مسائل تتعلق بالرخصة وخصوصا في مجال المعاملات المالية الإسلامية، طالما وُجدت العلة في تلك الأحكام. وعلى الرغم من أهمية موضوع القياس على الرخصة لأنها تشرح عملية القياس ونطاقها وتوسع حدودها، إلا أن هذا الموضوع لم يناقشه الباحثون بحد كافٍ خصوصا في مجال المعاملات والمالية الإسلامية. لذلك، تحاول الدراسة لبحث هذا الموضوع ودوره في عملية الاستدلال خصوصا في مجال المعاملات المالية الإسلامية. وتعتمد الدراسة على البحث المكتبي بالكامل. وتوصلت الدراسة إلى أن القياس على الرخصة يلعب دورًا هامًا في استنباط الأحكام الشرعية الجديدة مستندا على الأصل الثابت في القرآن والسنة. وبالنسبة للقياس على الرخصة في المعاملات والتمويل الإسلامي، تجد الدراسة أنه من الأمر المهم جدًا أن تراعى الحاجة الملحة، وخاصةً في الوضع الاقتصادي الحالي الذي يهيمن عليه النظام النقدي التقليدي. وذلك لأن الرخصة هي شكل من أشكال التخفيف بسبب القيود والصعوبات في تنفيذ أحكام الشريعة وتطبيقها، وفي السياق الاقتصادي الحالي، هناك العديد من القيود الحاجزه نتيجة للنظام النقدي التقليدي المهيمن، وهذا يجعل القياس على الرخصة أمرًا لا يستغنى عنه أحد. ومن أمثلة القياس على الرخصة جواز بيع العرايا في بيع الزبيب بالعنب، وحق الرجوع في الهبة لغير الأب، وتملك أسهم الشركات التي تُنتج الأدوية المصنوعة من النجسة، وجواز الاحتفاظ بالأسهم غير المتوافقة مع الشريعة في حالة الخسارة وغيرها.

الكلمات المفتاحية: القياس، العلة، الرخصة، التمويل الإسلامي.

(i) Senior Lecturer, Faculty of Management and Economics, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Tanjong Malim, Malaysia; zakirullah@fpe.upsi.edu.my
(i) Assistant Prof , Department of Fiqh and Usul Fiqh, University of Malaya, Malaysia; ridzwan@um.edu.my

Submission Date: 25 *April* 2025
Acceptance Date: 14 *May* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, *No.* 2, *Year* 2025, *July Issue*, *eISSN* 2600-8408
Pages: 132-147, *http://journals.iium.edu.my/al-fiqh*

Contents

1. Introduction 133
1.1 Background of Study 133
1.2 Research Problem 133
1.3 Research Questions 134
1.4 Research Objectives 134
1.5 Research Significance 134
1.6 Research Methodology 134
1.7 Literature Review 134
2. Research Findings 135
2.1 The Concept of Qiyās on Rukhṣah 135
2.2 Qiyās on Rukhṣah According to Imām al-Shāfiʿī RH 136
2.3 The Application of Qiyās on Rukhṣah in Solving Current Muʿāmalāt Issues 136
2.3.1 Examples of Qiyās on Rukhṣah in Islamic Finance 137
i) *Bayʿ al-ʿArāyā* 137
ii) *Medicine Made from Excreta/Najis Elements* 138
iii) *Acquiring Shares in a Company that Manufactures Medicines from Excreta/Najis Elements* 139
iv) *Granting Withdrawal Rights in Hibah Contracts to Mothers, Grandfathers and Grandmothers* 140
v) *Permissibility of Holding Sharīʿah Non- Compliant Shares in Loss Situations* 142
3. Conclusion 144
References 145

1. Introduction

1.1 Background of Study

The Islamic financial system is a system based on compliance with the laws and regulations prescribed by the *Sharīʿah* in economic and *muʿāmalāt*-related activities. In the current economic and financial development, many financial products are introduced to meet the needs of the community and the industry in the aspect of financial facilities, investment, protection, social finance and so on. In the context of the current *Sharīʿah* legal provisions and issuance of laws related to *muʿāmalāt*, with the introduction of many new products and concepts, many legal discussions, provisions and regulations have been issued by those involved in these matters.

The process of the issuance of law in Islamic finance can be expected to be quite complex. Due to the complexity of the concepts and applications of current financial architecture, the framework and objectives of contracts as well as the country`s legislative and economic system, which is different from what was discussed by the early Muslim scholars, a lot of in-depth study is required, especially in the aspects of legal issuance methodology and *Uṣūl al-Fiqh* methods that can help in resolving emerging issues.

Considering the need for a specialized discussion on Islamic finance and economics within the framework of the current *ijtihād* and deriving Islamic law processes, a study related to *qiyās* on *rukhṣah* in *muʿāmalāt* has been chosen with the aim of discussing this concept and how it can be applied in resolving current *muʿāmalāt* and Islamic finance issues.

1.2 Research Problem

Although *Uṣūl al-Fiqh* is a very important science of knowledge in deriving Islamic laws and solving *Sharīʿah* issues in various fields, including the field of *muʿāmalāt* and contemporary Islamic finance, not many studies have been produced on this topic. Similarly, although it is not denied that many writings and studies have been produced in the field of Islamic finance, there is not much effort in discussing the *ijtihād* in the modern day, specifically on *muʿāmalāt* matters. The studies that have been produced are mostly in the framework of *taqlīd* and depend on texts left by past scholars who discussed the issues that existed in the framework of their times and needs. The studies that are based only on texts without being guided by *ijtihād* and *Uṣūl al-Fiqh* as a tool in issuing *fatwā* and laws will cause the Islamic laws or *fiqh* to be rather rigid, and this may lead to the perception that the concept of *madhhab* is limited and is no longer relevant to resolving new *Sharīʿah* issues. On the other hand, the studies that are not based on strong foundation and heavily

depend on *maqāsid* or *maṣlahah* only can lead to the perception that Islamic laws are not guided by clear basis and acceptable justification from *Uṣūl al-Fiqh* point of view (Roslan, Muhammad Mustaqim and Zainuri, Anwar Osman, 2023). The *ijtihād* that is based on correct understanding and is in accordance with what has been left by the *mujtahid* will solve many current issues that are not in the *turāth* of a *madhhab* and thus, expanding the boundary of the treasure of *fiqh* itself to a new horizon much bigger and wider than what has been left by the great scholars of the past (Shaarani, Ahmad Zakirullah, Ahmad, Ridzwan, 2021)

1.3 Research Questions

The research questions of this study are:

1.3.1 What is the meaning of *qiyās* on *rukhṣah*?

1.3.2 What are the opinions of *Uṣūl al-Fiqh* scholars on *qiyās* on *Rukhṣah*?

1.3.3 How can the concept of *qiyās* on *rukhṣah* be used to solve current issues in *muʿāmalāt* and Islamic finance?

1.4 Research Objectives

1.4.1 To discuss the meaning of *qiyās* on *rukhṣah*.

1.4.2 To discuss the opinions of *Uṣūl al-Fiqh* scholars on *qiyās* on *rukhṣah*.

1.4.3 To determine how the concept of *qiyās* on *rukhṣah* can be used to solve current issues in *muʿāmalāt* and Islamic finance.

1.5 Research Significance

The significance of this study for the field of Islamic finance in general and the process of issuing laws and *fatāwā* in particular, can be seen in terms of its contribution in explaining the concept of *qiyās* as one of the principles of issuing laws in Islam, as well as providing a better understanding of the function and importance of *qiyās* in issuing *fatāwā* and *Sharīʿah* law through issues and examples that have been discussed by previous scholars or new ones related to Islamic finance.

1.6 Research Methodology

This research is a library-based and qualitative study in which the writings and the views of Islamic scholars related to the topic are discussed and analyzed, with the aim of achieving a clear and better understanding of the issue and the framework that governs it. Subsequently, with the aim of resolving new contemporary problems using the concept of *qiyās* on *rukhṣah*, current Islamic financial products are compared and examined under this framework, identifying similarities between the resolved issues and the new *muʿāmalāt* issues that have not been discussed by scholars.

1.7 Literature Review:

A key insight from the literature review is that, to the best of the authors' knowledge, although the topic of *qiyās fi al-rukhṣah* is one of the main topics that exist in the discussions of *qiyās* by the *usuliyyūn* in their books, there is no specific study that explains about the concept of *rukhṣah* and its application in *muʿāmalāt* and Islamic finance, as this study aims to achieve. However, there are some recent writings on this topic that present examples of applications in Islamic finance specifically and Islamic law generally, such as the writing of Aisha Mubarak Aldhabah Alketbi (2024), titled *Qāʿidat al-Qiyās ʿalā al-Rukhṣah*. This article explains the concept of *qiyās* on *rukhṣah*, the discussion of scholars related to the topic, classification of types of *qiyās* on *rukhṣah* and

analysis of examples of *qiyās* on *rukhṣah*. One of them, which is related to *muʿāmalāt*, is to allow *ʻarāyā* sale based on *rukhṣah*.

Hamdi Taha also produced the article *al-Qiyās fi al-Rukhṣah al-Syarīʿiyyah wa Atharuhū fi al-Furūʿ al-Fiqhiyyah al-Muʿāṣirah* (n.d.), which explains the concept of *qiyās* on *rukhṣah*, types of *rukhṣah*, debate and differences of scholarly opinion on this topic, as well as examples of current applications in issues related to purification (*ṭahārah*). However, there are no specific discussions on *muʿāmalāt* and Islamic finance matters.

The article, *al-Qiyās fi al-Rukhṣah al-Syariʿiyyah wa Atharuhū fi al-Fiqh al-Islāmī* written by Nora Muhammad (2023), explains almost the same things as Aisha above but more specifically brings some examples related to *muʿāmalāt*, such as *Istiṣnāʿ* contract and *baiʿ al-ʿarāyā* contract.

Additionally, the article titled *al-Qiyās fi al-Rukhaṣ wa ahammiyatuhā fi al-Ijtihād* by Omar Monah (2019) also discusses about the concept of *qiyās* and the disagreements between the scholars about whether it is permissible or not. An important point of this article is that it explains the function and significance of *qiyās* on *rukhṣah* in *ijtihād*. However, there are no specific discussions on *muʿāmalāt* in the examples.

2. Research Findings

2.1 The Concept of *Qiyās* on *Rukhṣah*

Qiyās is a process carried out by the *mujtahid* to acquire Islamic laws that do not exist yet or to reveal it through his works and efforts (Sulaiman, Khalid Mujtahid, 2022). According to al-Baiḍawī, *qiyās* is the affirmation of a ruling for one known case based on another known case, due to them sharing the same effective cause (*ʿillah*) according to the one who is making the judgment (al-al-Isnawī, 1999). *Qiyās* on *rukhṣah* refers to the application of rulings (*al-Aṣl*) that allow certain relaxations due to specific situations or dire needs on new cases (*furūʿ*) that are not mentioned in *Sharīʿah* texts, based on the similarities in *ʻillah* or legal reasoning between them (new cases/*furūʿ* and *al-Aṣl*) (Abdul Wahab Khalaf; n.d). *Rukhṣah* linguistically means relaxation or convenience. Practically, it refers to a category of rulings that are against the original rulings called *ʻazīmah*, but are acceptable and allowed because of the obstacles, like illness and inability, even though the original law (*ḥukm al-ʻaẓīmah*) prohibits it (al-Isnāwī, 1999; al-Sarakhsyī, 1983).

Examples of *qiyās* on *rukhṣah* include combining two different obligatory prayers into a single time due to illness. This new case (*al-Farʿ*) is permitted by *qiyās* on travel (*safar*) or combining prayers (*jamāʿh*) because of heavy rain, blizzard, or other dire situations that are acceptable by *Sharīʿah* (al-Bakrī, n.d; al-Shirbinī, n.d; al-Rāfie, 1997, al-Bukhārī; 2001; Muslim; 2006). Here, the permissibility of combining two prayers while traveling is the original *rukhṣah* case/*al-aṣl*, while the justification or *ʻillah* for these rulings is dire need, hardship, and difficulty. Another example is the permissibility of not staying overnight (*mabīt*) in Mina due to illness or sickness, or because of concern for the safety of goods in Makkah. These new cases (*furūʿ*) are allowed based on the *rukhṣah* of exempting those who served food and drink to Abbas`s family from the obligation of staying overnight in Mina (al-Zarkashī; 2007). There are many more examples that demonstrate the permissibility of *qiyās* on *rukhṣah* in *Sharīʿah* when its *ʻillah* or effective cause is properly identified.

Through *qiyās* on *rukhṣah*, many new situations that are not mentioned by *Sharīʿah* texts,

such as in the Qurʾān and *Sunnah*, but share the same *ʿillah* with existing cases mentioned in them, will have the same *ḥukm* and rules as those existing cases since those existing cases are used as precedent cases and as guidance to the new laws.

2.2 *Qiyās* on *Rukhṣah* According to Imām al-Shāfiʿī

According to Imām al-Shāfiʿī, *qiyās* on all branches of *Sharīʿah* law is permissible, including *ḥudūd, rukhṣah, kaffārah*, *taqdīrāt* and others. This opinion is also supported by his own account of the generality of permission of *qiyās* on all *Sharīʿah* branches of laws as mentioned by al-Zanjānī and others (al-Zanjānī, n.d, al-Ghazālī, 1997; al-Juwaynī, 2007; al-Nawawī, n.d). It is also based on the branches of law/*furūʿ* found in his own writings and books, which clearly show his acceptance of *qiyās* in all *Sharīʿah* laws, including *rukhṣah* matters. Al-Zarkashī quotes from the book *al-Umm* regarding the example of *qiyās* on *ḥudūd* punishment where he (Imām al-Shāfiʿī) said:

"*And a hand is not cut off for those who rob on the streets* (*quṭṭāʿ al-ṭarīq*) *except those who rob the amount of a quarter dinar or more, and this is based on qiyās from the ḥadīth in punishment on thieves* (*at the same amount*)." (Imām al-Shāfiʿī, 2001; al-Zarkashī, 2007, 5:52)

There exists some confusion about the opinion of Imām al-Shāfiʿī himself regarding the permissibility of *qiyās* on *rukhṣah* as he prohibits it in some places (al-Shāfiʿī, 1983; al-Isnawī, 1999). However, based on the *furūʿ*/branches of law mentioned by Imām al-Shāfiʿī himself, as well as the explanation and enlightenment of Shāfiʿī scholars/*Aṣḥāb* about the meaning of his prohibition of *qiyās* on *rukhṣah*, the stronger opinion is that *qiyās* on *rukhṣah* is considered as permissible by Imām al-Shāfiʿī and the Shāfiʿī school of law. But this is only if the *qiyās* on *rukhṣah* fulfills its conditions (al-Jamal, n.d) and is in accordance with the nature of the *rukhṣah* itself, i.e. it is permitted because of need and necessity, not for luxury, seeking profit and cosmetic purposes.

In addition, this study is of the opinion that these two conflicting reports and the statement of Imām al-Shāfiʿī are true, but not in the same context. For the view that Imām al-Shāfiʿī allows *qiyās* on *rukhṣah*, it is the correct statement as he himself practiced it, as proven by numerous branches of law/*furūʿ* in the Shāfiʿī school that are derived through *qiyās* on *rukhṣah*. Regarding Imām al-Shāfiʿī's opinion that prohibits *qiyās* in the matter of *rukhṣah*, it is also true. *Qiyās* on *rukhṣah* should not go beyond the context or scope and subject matter specifically mentioned by the text of the *rukhṣah* itself. For example, *qiyās* on the permissibility of *baiʿ al-ʿarāyā* may not go beyond the *ribāwī* material under the staple food category, nor beyond food-related matters (Rafiq Yūnus al-Miṣrī, 2001). Thus, it is not permissible to use the *qiyās* of *bayʿ al-ʿarāyā* as a reference in order to allow the trade or exchange of gold with gold without the same scale/unit. Also, the permissibility of *qiyās* on *rukhṣah* on the right of withdrawing the *hibah* goods by the father must be limited to the *hibah* contract only and must not go beyond to other contracts such as the sale contract and so on, as what can be found in the literature of the Shāfiʿī *madhhab* on those issues.

2.3 The Application of *Qiyās* on *Rukhṣah* in Solving Current *Muʿāmalāt* Issues

The application of *qiyās* on *rukhṣah* is a very important method in the derivation of *Sharīʿah* laws including *muʿāmalāt* related matters. This is because through it, the *mujtahids* and jurists can understand

the importance of *ʻillah* in deriving *Sharīʿah* laws, in addition to knowing the types of law that are within the scope of *qiyās* and those that are not. This will allow them to apply it in solving the current *Sharīʿah* issues that they face, and will also expand the scope of law beyond the *Sharīʿah* texts (Qurʾān and *Sunnah*) (al-Zanjānī, n.d).

It should be emphasized here that, although *qiyās* can be applied to all *Sharīʿah* laws including *rukhṣah* and other areas as mentioned earlier, this study will focus only on the *muʿāmalāt* field and thus, only laws related to *rukhṣah* on *muʿāmalāt* will be discussed.

2.3.1 Examples of *Qiyās* on *Rukhṣah in Islamic Finance*

Among the examples of *qiyās* on *Rukhṣah* are:

i) *Bayʻ al-ʻArāyā*

Bayʻ al-ʻarāyā is a sale between wet dates and dry dates and is considered a *rukhṣah* from the prohibition of selling of *mudhābanah* (*selling of fresh dates on the trees against dry dates*) and *muḥaqalah* (*a type of sale in which grains in ears are sold for dry* (*processed*) *grain*) (al-Nawawī, n.d).

From *Sharīʿah* point of view, it is not permissible to trade wet dates (*ruṭab*) with dry dates as it is included in the prohibition of the sale of *mudhābanah* and *muḥāqalah* (Ibn Ḥajar, 2001). This is because, according to *Sharīʿah*, the exchange of the same *ribāwī* goods requires each type of dates to be of the same weight (Mālik, 2004; Bukhāri, 2001; Muslim, 2006) Moreover, *mudhābanah* is forbidden because there is no similarity in terms of weight between the dates in the tree/wet dates with dry dates. But some people like to eat *ruṭab* (wet dates) while they have no money (to buy *ruṭab*).

Because of this, Islam gives *rukhṣah* and relaxation by allowing them to exchange dry dates with wet dates on the basis of fulfilling the needs of the poor, even though it is not permitted according to the normal rules (*ʻazīmah*) due to their dissimilarity as *ribāwī* items. However, this *rukhṣah* is limited to small quantities only (al-Māwardī, 1994; al-Nawawī, n.d; al-Imrānī, 2000).

This *qiyās* was mentioned by Imām al-Shāfiʿī in his book *al-Umm* (2001), along with making the *ruṭab* (wet dates) as *al-aṣl* and the grape as a new branch (*farʻ/furūʻ*) with the result (*ḥukm*) being that the permissibility of exchanging grapes with raisins is derived from the *qiyās* of the permissibility of exchanging dry dates with wet dates.

Some scholars made *qiyās* on *rukhṣah* based on this *bayʻ al-ʻarāyā* for selling gold for gold without the same scale/unit. The justification of this opinion is that it is attributed to the permissibility of *bayʻ al-ʻarāyā* and hence, it is permissible to sell jewelry made of gold with dinar (also made of gold) without the same weight as the jewelry, or selling gold jewelry with currency without the need to pay full in advance. The similarity between the two (*ʻarāyā* sale and selling gold with gold without the same measurement) is that in both cases, *bayʻ al-ʻarāyā* means to sell/exchange the same *ribāwī* items without adhering to the *Sharīʿah* requirement, i.e. the same weight and measurement, and it is permissible. Due to this resemblance, the same ruling is applied and therefore, it is permissible to exchange/sell jewelry with *dīnār* even though both are made from the same *ribāwī* material but do not have the same measurement and weight. (al-Baʻlī, n.d; Ibn al-Qayyīm, 2002; Rafiq Yunus al-Miṣri, 2001).

Based on the above opinion which allows selling gold with gold without adhering to *ribāwī* item rules of law because of its similarity with *bayʻ al-*

ʻarāyā, this issue can be counted as part of the *furuʻ* for the *qiyās* on *rukhṣah* as discussed above. But this study is of the opinion that the *qiyās* of gold based on *ruṭab* is not permitted because *bayʻ al-ʻarāyā* is allowed only within a limited scope and number, i.e. not exceeding more than *5 awsuq* (60+ kg) according to some narrations (Ibn Hajar al-Asqalani, 2001; al-Rafi`i, 1997; al-Imrani, 2000). Thus, it is inaccurate to make a comparison between *ʻarāyā* sale and selling gold without the same weight and measurement. Perhaps, this is what Imām al-Shāfiʿī meant when he stated that the *rukhṣah* cannot go beyond the *Sharīʿah* texts, as demonstrated above in the rules related to buying and selling *ʻarāyā*. Hence, it is not permissible to use *bayʻ al-ʻarāyā* as a reference while performing *qiyās* on matters not related to food and is allowed only in small amounts and within a limited scope.

ii) Medicine Made from Excreta/*Najis* Elements

One of the laws that can be included in the discussion of the permissibility of *qiyās* on *rukhṣah* is the use of excreta/*najis* in medicine. For this *farʻ*/new case, although the *najis* or excreta discussion does not directly fall under *muʿāmalāt* issues, it becomes a subject matter for *muʿāmalāt* transactions such as sale, *ijārah*/lease, partnership contracts or any other *muʿāmalāt* contract.

The justification for this *qiyās* is based on the *ḥadīth* of Anas bin Malik RA, where he once said:

"*A group of people who had eaten a food in Madinah that is not their normal food and they became ill, and the Prophet ﷺ ordered them to get his ﷺ camel shepherd so that they would drink from the camel's milk and urine, then they met the camel shepherd and they drank milk and urine until they were cured, but they killed the shepherd and took the camel. Then the matter reached the Prophet ﷺ and he ordered them to be arrested and brought to him ﷺ and when they were found they were ordered to have their legs and hands chopped off and their eyeballs are to be taken out.*" (al-Bukhāri, 2001; al-Nawawī, 1929; Ibn Kathīr, n.d)

Based on the above *ḥadīth*, the Shāfiʿī school of law is of the view that it is permissible to use camel urine, and the *ʻillah* behind this rule is because it is to be used as medicine. This is an example of a leeway or *rukhṣah* where it is opposed to the original *Sharīʿah*/*ʻazīmah* rule that prohibits the consumption of all *najis* elements including camel`s urine (Mustafa Bugho, et al, 2003). Based on this *rukhṣah* or relaxation of using camel`s urine, it is permissible according to the Shāfiʿī *madhhab* to use feces of other animals or any kind of *najis*/excreta as long as it has the same *ʻillah* to be used as medicine and for medical treatment purposes (al-Juwainī, 2007; al-Nawawī, n.d; al-Qalyūbi wa al-ʻUmairah, 1955). The basis of this permissibility is analogical reasoning/*qiyās* on the matters of *rukhṣah*, and this tolerability is not limited to the situations and cases mentioned by the *Sharīʿah* texts only but can also go beyond them if any similarities are found in terms of *ʻillah*. Therefore, according to the Shāfiʿī *madhhab*, excrement and *najis* substances can be used as medicine under certain conditions, such as when there are no other medicine or remedy that could replace them, and are used with the advice of those who have knowledge in the field of medicine. If the medicine made from the *najis* elements can speed up the healing process compared to the medicine that is not made from *najis* elements, there are two opinions among the Shāfiʿī scholars about it, and the stronger/*aṣahh* one is that it is permissible (al-Nawawī, n.d.).

Regarding the *ḥadīth* that states: *"Allah ﷻ does not make my people's cure and treatment from the*

prohibited elements" (al-Baihaqī, 1989), it implies that *najis* elements are not considered as permissible treatments in Islam since they are prohibited elements. However, Ibn Hajar al-Asqalani explained that the prohibition mentioned in the above *ḥadīth* transmitted by al-Baihaqī applies only for situations that are not very desperate (*ḍarūrah*) or the treatment that makes use of *najis* elements do not lead to intoxication (Ibn Hajar, 2001). Therefore, in the absence of a dire and desperate need or if the treatment leads to drunkenness and intoxication, *rukhṣah* cannot be used as an excuse to use prohibited goods and substances. These two conditions must be considered when using excrement or *najis* elements as medicine. This is supported by another *ḥadīth* narrated by Muslim which shows that the intoxicant is not a drug and medicine but a disease. The *ḥadīth* says:

"*One of the Prophet's companions, Tariq bin Suwaid al-Ja`fi, asked the Prophet about the use of khamr, then the Prophet forbade it and hated the production of it* (*khamr*). *Then Tariq said: 'I make it as a medicine.' Rasulullah replied: 'It is not a medicine but a disease.'*" (Muslim, 2006)

Also, among the branches of law that can be included here is the permissibility of using blood as a treatment when done using the stem cell method. This is also permitted by the National Council for the Religious Affairs of Malaysia in relation to cloning and ART (Assisted Reproductive Technology) treatment (Ministry of Health Malaysia, 2009).

The permissibility of using *najis* elements for medical purposes can also be applied to any product that uses excrements, such as urine, stool, vomit and so on, either from humans or animals including dogs and pigs. This is as long as it is for medical purposes and the guidelines mentioned above are not neglected, i.e. the medicine is used with the advice of experts and does not lead to the occurrence of immoral things and other things that are prohibited by Islam (al-Nawawī, n.d; al-Rāfie, 1997).

iii) Acquiring Shares in a Company that Manufactures Medicines from Excreta/*Najis* Elements

Included in the *furū'* of *qiyās* on *rukhṣah* for the above issue is the purchase of shares of a company that manufactures drugs and prescriptions made from *najis*. This *far'* can be considered as *tafrī'* (extension) of the *furū'* related to the above discussion. In the discussion of *qiyās*, *tafri'* is the extension of a ruling for one subject matter after having established it for another subject in a way that implies derivation and sequential connection (al-Kurdī, 2011). This *tafri'* connotation is often used in contexts like logic, jurisprudence, or Arabic rhetoric, where a ruling or judgment is extended from one case to another in a manner that shows that they are related, often to implication or analogy. In our context, the rule for acquiring shares of a company that manufactures medicines from *najis* elements is an extension of the rule for the permissibility of medicine made from excreta/*najis* elements.

As a well-established principle in Islam, any product must be *ḥalāl* and must not contain elements prohibited by Islam such as stool, alcohol, pigs, carcasses, etc. (Ibn al-Rif'ah, 2009). The sale of goods containing such elements is prohibited and illegitimate from the *Sharī'ah* point of view. But in the issue of the permissibility of using medicine made from *ḥarām* and prohibited elements, because of the *rukhṣah* on its use, which is for medical purposes as discussed before, a *rukhṣah* also exists in the activities that lead to its (medicine) existence. This includes buying shares of companies that are

involved in the production of medicines that contain *najis* elements, provided that they are for medical purposes only.

Thus, this study is of the opinion that, since the sale of medicine made from *najis* elements is permissible due to the existence of a *rukhṣah* as discussed earlier, the securitization and sale of such shares also meet the requirements of *Sharīʿah* and hence, are also permissible. The *ʻillah* behind this permission is that the *najis* elements are to be used as medicine, subject to the fulfillment of the guidelines of using *najis* as medicine as mentioned previously.

However, this opinion can be further discussed because in the discussion of *rukhṣah*, there are situations where things that are allowed based on *rukhṣah* have become *mubāḥ* things without any restriction of usage. For instance, the *rukhṣah* on paying early *zakāh*, *istiṣnāʻ* and *salam* sale, *khiyār* option, and others that might fall under the *ḥājah* category (al-Zarqāʾ, 1989; Azām, 2010). Meanwhile, in other situations, *rukhṣah* is bound by certain *ḍawābiṭ*/ guidelines and parameters just like *ḍarūrah* situation.

iv) Granting Withdrawal Rights in *Hibah* Contracts to Mothers, Grandfathers and Grandmothers

Among the applications of *qiyās* on *rukhṣah* is the right of withdrawal of *hibah* assets by other than the father. Through the *qiyās* of the father on the rights above, the mother, grandfather and grandmother, as well as any other ancestor will have the right to withdraw *hibah* assets. The basis for this *rukhṣah* is the *ḥadīth* of the Prophet ﷺ:

"*It is not lawful for a man to give a gift or to grant a hibah, then he cancels it and asks for the asset to be returned, except for the father who gives something to his son* (*where it is permissible*)." This *ḥadīth* has been reported by Al-Tirmidhī, (1967); Abu Dāud, (2009) and al-Baihaqī, (2003).

This *ḥadīth* clearly shows the exception to the prohibition of withdrawing *hibah* where the father can withdraw the *hibah* and demand the return of the goods given to his children. The scholars of the Shāfiʿī school made *qiyās* of the father to all the *uṣūl* of the family tree (the father and other ancestors), and they also made *qiyās* of the son, as mentioned in the *ḥadīth*, to all *furuʻ* (other descendants). The *ʻillah* or justification for this exception to the prohibition for the father is due to the father`s mercy and kindness in caring for his own child and blood relations. Normally, the father will not withdraw the *hibah* except under forced circumstances or other purposes related to the welfare and benefit of the child, as mentioned by al-Shīrāzī:

وللخبر، ولأن الأب لا يتهم في رجوعه، لأنه لا يرجع إلا لضرورة، أو لإصلاح الولد.

"*This is because of the ḥadīth, also because the father will not be questioned and argued of his decision* (*to withdraw and return the good, because he will not ask back his hibah goods except because of dire need situations, or for the benefit of the child.*" (al-Shīrāzī, 1996)

In the matter of the *rukhṣah* given by *Sharīʿah* to the father to reclaim the *hibah* goods, the jurists of the Shāfiʿī school have extended the list to some other members of the family besides the father because, in their view, the same *ʻillah* or *dalālah* exists. Ibn al-Rifʿah (2009) mentioned some of the views of the *Aṣḥāb*/Shāfiʿī scholars about the list of the people who have the right to reclaim the *hibah* goods other than the father. They are:

First view: The mother, based on the *qiyās* of the father, as she is equal to the father since the child belongs to the both.

Second view: The grandfather, based on the *qiyās* of the father. As for the grandmother, there are different views between the Shāfiʿī scholars in extending the *ʻillah* of the father to the grandmother.

Third view: It is not permissible to extend the list of those who are allowed to reclaim the *hibah* property beyond the father.

Fourth view: The father is allowed to withdraw his *hibah* if the purpose of the *hibah* was to prevent the child from being rebellious, or the purpose of the reclaim is to encourage him to make amends. If the intention of giving the *hibah* was not in line with the above, such as if it was an absolute *hibah*, then the *hibah* goods cannot be reclaimed.

Although it is permissible to perform *qiyās* on *rukhṣah* in the matter of withdrawing this *hibah* as discussed earlier, only certain types of people are allowed to withdraw their *hibah* as mentioned above. To extend this list to other groups such as relatives, spouses, friends, and others is not allowed. This is because, for those who are allowed to withdraw their *hibah*, they have a special relationship, i.e. a close family relationship, with those who receive their *hibah* as opposed to other groups of people. This type of *ʻillah* of family relationship is called *ʻillah qāsirah* according to the *uṣūliyyūn*, i.e.: the type of *ʻillah* where it exists only in the place of the text and not elsewhere (al-Ghazālī, 1997: al-Amidī, 2003: Ibn al-Samʻanī, 1998).

The current application of this example of *qiyās* on *rukhṣah* can be seen in financial and wealth management products such as *hibah* offered by several companies, like al-Salihin Trustee Berhad and Wasiyah Shoppe. One of the products offered by al-Salihin Trustee is Pri-Hibah, where it is mentioned: "*A Hibah declaration by an asset owner stating that he has given the asset to the beneficiary and that he holds the asset* (*as trustee*) *for the benefit of the beneficiary. It is a written document that contains the terms and conditions of the grantor who is holding such assets.*" (Al-Salihin Trustee, 2016). Based on the *qiyās* on *rukhṣah*, this product can be extended to the grand grandparents as well as others according to the opinions mentioned by Ibn al-Rifʻah earlier.

For wet nurses, this study did not find the discussions and opinions of the *Aṣḥāb* on the rule for wet nurses reclaiming the *hibah* asset from their breastfed children. However, based on what is understood from the prohibition of withdrawing the *hibah* except for those mentioned above, it is safe to say that according to the Shāfiʿī's methodology of law, they are not included in the list and therefore, are not allowed to withdraw and reclaim the *hibah* goods from their nursing children. The *ʻillah qāsirah,* which is exclusive for close family relations, does not exist for wet nurses.

However, this issue could be further discussed as wet nurses in other laws assume the rights of mothers in terms of the prohibition of marriage and the existence of a family bond and relationship between them and the child. Based on the arguments of the breastfeeding law/*raḍāʻah* (Ahmad: 2001) and the permissibility of analogical reasoning to biological mothers in terms of their right to reclaim their *hibah* goods from their children, wet nurses also benefit from the same rights as real and biological mothers in the context of reclaiming *hibah* assets. This is because the same *ʻillah* exists, which is the blood relationship between the two (child and wet nurse). Thus, based on the above arguments, the same law is applicable for wet nurses, i.e.: to be

included among those who have the right to repossess *hibah* assets from children breastfed by them.

v) Permissibility of Holding *Sharīʿah* Non-Compliant Shares in Loss Situations

According to the *Sharīʿah* Advisory Council (MPS) of the Securities Commission Malaysia, *Sharīʿah* compliant shares that have changed status and have been reclassified into *Sharīʿah* non-compliant shares, if they are in a loss position, investors can hold the reclassified shares to recover the cost of investment, i.e. the purchase price of the shares. On the other hand, if the investor is in a profit position, i.e. the price is more than the cost of investment after the announcement day/day of change of status, the shareholder should sell it and be entitled only to the value before the announcement day. During the holding period, investors are also allowed to subscribe to:

a. Any issue of new securities by a company whose *Sharīʿah* non-compliant securities are held by the investors, for example rights issues, bonus issues, special issues and warrants (excluding securities whose nature is *Sharīʿah* non-compliant e.g. loan stocks); and

b. Sharīʿah-compliant securities of other companies offered by the company whose *Sharīʿah* non-compliant securities are held by the investors on the condition that they expedite the disposal of the *Sharīʿah* non-compliant securities. (Security Commission, 2020).

While the resolution does not mention what is the *Sharīʿah* justification or *'illah* for this permissibility, but looking at this decision, in the author's opinion, there are two possibilities that justify the permissibility to hold the shares, which are:

1) Loss:

The probable reason for the permissibility of holding shares that have changed status to *Sharīʿah* non-compliant is loss, where the loss is considered as *rukhṣah* for holding shares that have been listed as *Sharīʿah* non-compliant shares. In other words, the original law related to illegal businesses, including holding *Sharīʿah* non-compliant shares, states that it is not allowed. But, in the case of loss, it is permissible (*rukhṣah*) because of the need and requirement to prevent harm to the business. For this situation, it can be considered as a part of *qiyās* on *rukhṣah* because it is permitted to hold non-halal (*Sharīʿah* non-compliant) shares in order to avoid losses that could harm the higher objectives of *Sharīʿah* (*maqāṣid al-Sharīʿah*) under the category of the protection of wealth and property from destruction (*Ḥifẓ al-Māl*) (al-Khadimi, 2001).

However, *rukhṣah* simply because of loss is something that should be carefully examined, especially in business and stock market investments where profit and loss are a common thing. From the *Sharīʿah* point of view, a mere loss is not something that has the merit and weight to be given *rukhṣah* for relaxing the law of *Sharīʿah* and allowing the illegal rules. If it is allowed, then it changes the law of *Sharīʿah*, ultimately causing the determining factor of *Sharīʿah* laws to be the profits and losses in business, and not the rules and Will of God.

2) Harmful Loss:

In addition to the loss mentioned above as a first possibility, there is a possibility that the permissibility of holding *Sharīʿah* non-compliant

stocks is not just due to a mere loss. But rather, it is due to a loss that harms the continuity of the business because of dire needs and due to the presence of fierce competition from non-halal stocks in the stock market investment segment.

The point here is that, for a small loss that does not bring harm to the investment, the original law prohibiting involvement in illegal activities and investments remains. But if it is a detrimental and huge loss, then a *rukhṣah*, which permits holding a stock that is considered as *Sharīʿah* non-compliant, applies. Thus, the acceptable *ʻillah* for this argument is the emergency situation and it is not merely a loss by itself. This is because a mere loss, as discussed earlier, cannot be an *ʻillah* in relaxing the prohibition.

Stronger Opinion According to this Study:

In the writer`s view, although it is mentioned above that the necessity of holding a non-halal stock is allowed due to the need and hardship in business and investment, and these are the elements attributed to *qiyās* on *rukhṣah*, it is necessary to examine this situation carefully. This is because emergencies mean very dire situations that can be harmful to life and other basic needs. While in business and investment, profits and losses are a common thing, especially in the context of stock market business, and in many situations, it does not bring harm to life.

Some may argue that the *Sharīʿah* gives some relaxation in terms of law even it if it does not achieve the *ḍarūrah* level and is only a *ḥājah* situation, such as holding these stocks, and hence, it should be allowed (al-Suyūtī, 1983, Al-Allāie, 1994). This argument should also be analyzed as stock market investment itself is something that has such risks and is not something that has merit in relaxing the *Sharīʿah* law.

Also, if the practices and jurisprudence of others are looked at closely, like fund managers who subscribe to other overseas *Sharīʿah*-compliant indexes, such as the S&P Dow Jones Islamic Index, MSCI, FTSE and other *Sharīʿah*-compliant indexes that require non-halal stocks to be disposed immediately, it rarely is the case where they suffer losses or bankruptcy when they are forced to sell their reclassified shares due to the need of complying with the *Sharīʿah* rule of the index providers above.

In light of the decisions held by the *Sharīʿah* Advisory Council of the Securities Commission, although it is clearly permissible on the basis of *rukhṣah* and can be included in the *furūʻ*/branches of laws under the purview of *qiyās* on *rukhṣah* as we have discussed so far, the author is of the opinion that this is a type of *rukhṣah* that does not meet the requirements of *Sharīʿah* in allowing something that is prohibited.

In fact, there are *Sharīʿah* compliant stocks that are profitable as well as those that lead to loss, and there are *Sharīʿah* non-compliant stocks that are profitable as well as those that lead to loss. On the other hand, selling a *Sharīʿah* non-compliant stock that is causing loss can be profitable for investors in the long run because the proceeds from the sale of that stock can be used to buy other *Sharīʿah*-compliant stocks that have the potential to grow and generate more profits. This will not only help other *Sharīʿah* compliant companies in obtaining their business capital, but it can also ensure that the investor is not involved in non-halal business activities for a long time without strong justification. Moreover, this is a form of encouragement recognized by *Sharīʿah* to help each other/*taʻāwun* in doing good things (al-Maʻidah, 5:2).

In addition, some argue that holding a *Sharīʿah* non-compliant share that is in a state of loss with the intention of recovering the capital (halal portion) is allowable. This is on the ground that when the halal asset is mixed with the non-halal assets, the halal portion can be proportionated, and the non-halal will not tarnish the halal portion and turn all the assets into non-halal assets. This justification also must be carefully examined as there are different contexts. If halal assets are mixed with haram assets, the fuqaha`/jurists allow the halal to be proportionated (Azam, 2010). But in the context of investment, when a decrease in the value of the portion and percentage of the halal assets that are mixed with haram assets is followed by a new increase in value and amount, it cannot be said with certainty that the original halal portion has been returned. The reason is simply because the new increase may perhaps be due to an increase in haram elements or activities of the company and therefore, whatever increase in value of the share after the reclassification date may be due to haram activities. Such a share should be considered as haram property and not considered as returning the halal portion to its original investment amount.

Thus, the opinion that these *Sharīʿah* non-compliant shares should be sold immediately is the correct opinion and is also held by international *Sharīʿah* index providers such as AAOIFI (2010), FTSE (2025), MSCI (2025), S & P Dow Jones (2025) and others. It is worth mentioning here that, according to their practices, the investor is given aprior notification of the status of the stock before its effective date (disposal date), and by doing so, the investor is given enough time to dispose the stock and avoid prolonged holding of non-halal instruments in their portfolio.

For this issue, it may be suggested that *Sharīʿah* Advisory Council (SAC) of Securities Commission could set a certain threshold, such as a loss of 70% or 80% for example, to consider when holding such non-Sharia-compliant stocks as permissible. This is based on *rukhṣah* on *muqaddarāt*/*taqdīrāt* (al-Zarkasyī, 1994; ʻAbd al-Karīm al-Namlah, 1999), as what has been discussed by the scholars on this topic. *Wallāhu aʿlam*.

3. Conclusion

Based on the discussion of the topic of *qiyās* in the matter of *rukhṣah*, it is clear that *qiyās* on *rukhṣah* is a methodology of law accepted by the scholars in solving the problems they face. This is evident from the examples discussed previously, which fall under the field of economic and *muʿāmalāt* matters. It is very important to address current urgent needs based on the requirements of *qiyās* on *rukhṣah*, especially considering the current economic situation which is dominated by the conventional monetary system, and the global economy being shrouded with uncertainty due to geo-political tensions in many parts of the world.

In order to implement *qiyās* on *rukhṣah*, scholars and jurists must have good knowledge of *Uṣūl al-Fiqh* as a tool to understand the building blocks of law in Islam. They must also be well versed and possess good understanding of *Sharīʿah* in general and Islamic finance in particular. Furthermore, they must also fully understand the issues, the surrounding situations, the science of comparative jurisprudence, the areas of agreement and disagreement among the jurists and *fuqaha`*, the restrictions and limitations, and must be in line with *Fiqh al-Muwāzanāt, Fiqh al-Maqāṣid, Fiqh al-Maʾālāt,* and other approaches. This is because, when Islam prohibits something or requires something, it is an

obligation for all Muslims to abide by it, to symbolize their obedience towards God Almighty. Any attempt to act against God`s Will and command will only result in severe punishment in the hereafter. Thus, the permissibility of *qiyās* on *rukhṣah* must be carefully and cautiously studied in terms of its necessity and permissibility, it must have a strong basis and must be used only as a last resort. All this can be done by referring to the discussions of the scholars and jurists on it. All of this is to ensure that the sanctity and purity of the *Sharīʿah* remains intact and can simultaneously be implemented and practiced in modern-day transactions.

References

ʿAbd al-ʿAzīz, M. A. (2001). *Maqāṣid al-sharīʿah fī al-qawāʿid al-fiqhiyyah*. Dār al-Bayān li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Abū Dāwūd, S. ibn A. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (S. al-Arnāwūṭ et al., Eds.). Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Aḥmad ibn Ḥanbal. (2001). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (S. al-Arnāwūṭ, ʿA. Murshid, et al., Eds.). Muʾassasah al-Risālah.

Ahmad Zakirullah Mohamed Shaarani. (2021). Konsep taʿabbudiy dan maʿqūlat al-maʿnā dan kesannya dalam pengeluaran hukum syarak semasa: Analisis aplikasi dalam operasi zakat dan produk bersuci. *Journal of Fatwa Management and Research*, *26*(1), 114–136. https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol26no1.342

Aisha Mubārak Aldhabah Alketbī. (2024). Qāʿidat al-qiyās ʿalā al-rukhṣah. *Majallah ʿArabiyyah li-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, *8*(26), 224–254. http://jasis.journals.ekb.eg/

al-Azharī, S. ibn ʿU. ibn M. (n.d.). *Ḥāshiyat al-Jamal*. Dār al-Fikr.

al-Baghawī, Ḥ. ibn M. (1997). *Al-Tahdhīb fī al-fiqh al-imām al-Shāfiʿī*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Bājī, A. al-W. S. ibn Kh. (1995). *Al-Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl* (ʿA. al-M. Turkī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

al-Bayḥaqī, A. ibn Ḥ. (1989). *Sunan ṣughrā* (ʿA. al-M. A. al-Q., Ed.). Jamīʿah Dirāsāt al-Islāmiyyah.

al-Bayḥaqī, A. ibn Ḥ. (2003). *Al-sunan al-kubrā* (M. ʿA. al-Q. ʿA., Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Bukhārī, M. ibn I. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ibn Kathīr.

al-Dumyāṭī, S. al-B. ibn M. Sh. (n.d.). *Ḥāshiyat iʿānat al-ṭālibīn*. Dār al-Fikr.

al-ʿAllāʾī, A. S. Kh. ibn K. (1994). *Al-majmūʿ al-mudhhab fī qawāʿid al-madhhab* (M. ibn ʿA. al-Gh., Ed.). Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. (1997a). *Al-mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*. Muʾassasah al-Risālah.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. (1997b). *Al-wajīz fī fiqh al-imām al-Shāfiʿī* (ʿA. ʿA. al-M. & ʿA. M., Eds.). Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam.

al-Ḥanāʾī, Z. ibn S., & Mujāhid, M. S. ibn Kh. (2022). Taʿaddud manāhij al-uṣūliyyīn fī taʿrīf al-qiyās: Al-asbāb wa-al-āthār. *Journal of Fiqh and Usul Fiqh, IIUM*. https://journals.iium.edu.my/pub/al-fiqh/public/journals/1/pageHeaderLogoImage_en_US.png

al-ʿImrānī, Y. ibn A. al-Kh. (2000). *Al-bayān fī al-madhhab al-Shāfiʿī*. Dār al-Minhāj li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Isnawī, J. al-D. ʿA. al-R. ibn Ḥ. (1999). *Nihāyat al-sūl sharḥ minhāj al-wuṣūl fī ʿilm al-uṣūl*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Juwaynī, ʿA. al-M. ibn ʿA. A. (1979). *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh* (ʿA. al-D., Ed.). [Qatar].

al-Juwaynī, ʿA. al-M. ibn ʿA. A. (2007). *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab* (ʿA. al-ʿA. M. D., Ed.). Dār al-Minhāj li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Khādimī, N. al-D. ibn M. (2001). *ʿIlm maqāṣid al-sharīʿah*. Maktabat al-ʿUbaykān.

al-Kurdī, W. A. ibn ʿA. R. (2011). *Taḥrīr al-fatāwā ʿalā al-tanbīh wa-al-minhāj wa-al-ḥāwī* (*al-nukat ʿalā al-mukhtaṣarāt al-thalāth*). Dār al-Minhāj li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Miṣrī, R. Y. (2001). *Al-jāmiʿ fī uṣūl al-ribā*. Dār al-Qalam.

al-Namlah, ʿA. al-K. (1999). *Al-muhadhdhab fī ʿilm uṣūl al-fiqh al-muqāran*. Maktabat al-Rushd.

al-Nawawī, A. Z. M. al-D. Y. ibn Sh. (n.d.). *Al-majmūʿ sharḥ al-muhadhdhab*. Maktabat Irshād.

al-Nawawī, Y. ibn Sh. (1929). *Sharḥ ṣaḥīḥ Muslim*. Maktabah Miṣriyyah bi-al-Azhar.

al-Qalyūbī, Sh. al-D. A. ibn A., & al-ʿUmayrah, Sh. al-D. A. al-B. (1955). *Ḥāshiyat al-Qalyūbī wa-ʿUmayrah ʿalā*

sharḥ al-Maḥallī ʿalā minhāj al-ṭālibīn. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

al-Rāfiʿī, ʿA. al-K. ibn M. (1997). *Al-ʿazīz sharḥ al-wajīz* (ʿA. ibn M. M. & ʿA. A. ʿA. al-M., Eds.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ramlī, M. ibn A. al-ʿA. (2003). *Nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ minhāj* [with Ḥāshiyat ʿAlī ibn ʿAlī al-Shabralamsi, Ḥāshiyat Muḥammad ibn Aḥmad al-Maghribī al-Rashīdī]. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Rāzī, F. al-D. M. ibn ʿU. (1992). *Al-maḥṣūl fī ʿilm al-uṣūl* (Ṭ. J. F. al-ʿA., Ed.). Muʾassasah al-Risālah.

al-Sarakhsī, A. ibn A. S. (1983). *Uṣūl al-Sarakhsī* (A. al-W. al-A., Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Shāfiʿī, M. ibn I. (2001). *Al-umm* (R. F. ʿA. al-M., Ed.). Dār al-Wafāʾ.

al-Shāṭibī, I. ibn M. (1997). *Al-muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah* (A. ʿU. M. ibn Ḥ., Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

al-Shīrāzī, A. I. I. ibn ʿA. (1996). *Al-muhadhdhab* (M. Z., Ed.). Dār al-Qalam.

al-Shirbīnī, Sh. al-D. M. ibn A. al-Kh. (n.d.). *Mughnī al-muḥtāj ilā maʿrifat maʿānī alfāẓ al-minhāj* (Ṭ. ʿA. al-R. S., ʿI. Z. al-B., & M. ʿI., Eds.). Maktabah Tawfiqiyyah.

al-Sindī, M. ibn ʿA. al-H. (n.d.). *Ḥāshiyat al-Sindī ʿalā sunan Ibn Mājah*. Dār al-Jīl.

al-Suyūṭī, J. al-D. ʿA. al-R. ibn al-K. (1997). *Al-ashbāh wa-al-naẓāʾir fī qawāʿid wa-furūʿ al-fiqh al-Shāfiʿiyyah*. Maktabat Naẓār al-Bāz.

al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪ. ibn S. (1967). *Sunan al-Tirmidhī* (M. F. ʿA. al-B., Ed.). Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī.

al-Zanjānī, Sh. al-D. M. ibn A. (n.d.). *Takhrīj al-furūʿ ʿalā al-uṣūl* (A. Ṣ., Ed.). Muʾassasah al-Risālah.

al-Zarkashī, B. al-D. M. ibn B. (2007). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Hamdi Taha. (2016). Al-qiyās fī al-rukhṣah al-sharīʿiyyah wa-atharuhu fī al-furūʿ al-fiqhiyyah al-muʿāṣirah. [*Journal Name*], *16*(1), 585–760. https://journals.ekb.eg/article_12271.html

Ibn al-Qayyim al-Jawzī, M. ibn A. B. (2002). *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn* (A. ʿU. M. ibn Ḥ., Ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn al-Rifʿah, N. al-D. M. ibn A. (2009). *Kifāyat al-nabīh sharḥ al-tanbīh fī fiqh al-imām al-Shāfiʿī* [with Hidāyah ilā awhām al-kifāyah by al-Isnāwī] (N. M. S. B., Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Samʿānī, A. M. M. ibn M. (1998). *Qawāṭiʿ al-adillah fī uṣūl al-fiqh* (ʿA. A. ibn Ḥ., Ed.). Maktabat Tawbah.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. ibn ʿA. (2001). *Fatḥ al-bārī ʿalā sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (ʿA. Q. Sh. al-Ḥ., Ed.). [Sponsored by Amīr Sulṭān ibn ʿAbd al-ʿAzīz, Royal Family of Saʿūd].

Mālik ibn Anas. (2004). *Muwaṭṭaʾ* (M. M. al-Aʿẓamī, Ed.). Muʾassasah Zāyid ibn Sulṭān.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim* (N. ibn M. al-F. A. Q., Ed.). Dār al-Ṭībah.

Nora Muhammad. (2023). Al-qiyās fī al-rukhṣah al-sharīʿiyyah wa-atharuhu fī al-fiqh al-islāmī. [*Journal Name*], *14*(14), 401–454. https://journals.ekb.eg/article_12271.html

Omar Monah. (2019). Al-qiyās fī al-rukhaṣ wa-ahammiyyatuhā fī ʿamaliyyat al-ijtihād. *Majallat Ishāmāt li-al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt*, *4*(2), 51–63. https://asjp.cerist.dz/en/article/166651

Roslan, M. M., & Zainuri, A. O. (2023). Kekhilafan menerapkan maqasid syariʿah dalam pengeluaran fatwa: Analisis ijtihad maqasidi. *Journal of Fatwa Management and Research*, *28*(1), 132–148. https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol28no1.464

Websites

Guidelines for Stem cell research and therapy, https://www.moh.gov.my/moh/resources/Penerbitan/Perkhidmatan%20OnG%20&%20Ped/STEM%20CELL/1._Guideline_For_Stem_Cell_Research_And_Therapy_.pdf

Al-Salihin Trustee, *"Pri Hibah"*, retrieved on 11 April 2025, https://as-salihin.com/perkhidmatan/deklarasi-hibah-pri-hibah/.

Dow Jones Islamic Market Indices Methodology, retrieved on 11 April 2025, https://www.spglobal.com/spdji/en/documents/methodologies/methodology-dj-islamic-market-indices.pdf.

Securities Commission, Resolutions of the Securities Commission Shariah Advisory Council, https://www.sc.com.my/api/documentms/download.ashx?id=511180c4-b0f1-49e3-9f92-46efe55457bc. retrieved on 29 June 2018

MSCI Islamic Indexes Series, retrieved on 10 April 2025. *"Methodology"*, https://www.msci.com/eqb/methodology/meth_docs/MSCI_May11_IslamicMethod.pdf.

FR IdealRatings Islamic Indices – Index Methodology. Retrieved on 12 April 2025. https://www.lseg.com/content/dam/ftse-russell/en_us/documents/methodology/idealratings-islamic-indices-methodology.pdf.

المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية
International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies

A Biannual Refereed Academic Journal

Volume 9 No 2: July Year 2025

Department of Fiqh & Usul al-Fiqh | Kulliyah of IRKHS | IIUM Press | eISSN 2600-8408
International Islamic University Malaysia | http://journals.iium.edu.my/al-fiqh