التخصيص الإسلامي للائتمان

للائتمان المصرفي دور كبير في السياسة النقدية في الاقتصاد الحديث، ولما كان الإسلام يحارب الربا دون هوادة كان لابد لأنصار التمويل الإسلامي من إيجاد طرق مبتكرة وفعالة تحل محل التمويل الربوي المشوه لدور النقود والمضر بالعدالة في تخصيص الموارد بين الجمهور، وفي هذا الفصل سنتعرف على المنهج الذي اتبعه أنصار التمويل الإسلامي في التأصيل للبديل المالي الإسلامي من النص إلى التطبيق المؤسسي.

المبحث الأول: التعامل مع النص

المطلب الأول: التأويل

كان أساس التفكير في إيجاد تمويل إسلامي بديل عن التمويل التقليدي الربوي في البداية هو النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة التي نصت بشكل قاطع على تحريم الربا وكل ما يجر إليه من معاملات، يقول سامي حمود:" كانت الدوافع التي حفزتني على الاهتمام بهذا الموضوع-التمويل الإسلامي- نابعة من واقع اطلاعي على نماذج مختلفة من صور القلق لدى كثير من المواطنين من شتى المستويات والثقافات، حيث لاحظت على اختلاف الحالات والأشخاص أن العامل المشترك في مسببات هذا القلق إنما يتمثل في حقيقته، بعدم الاطمئنان أو الاقتناع بما عليه الحال في العمل المصرفي المعاصر، نظرا لما يلابس هذه الأعمال-فيما يراه هؤلاء الناس- من شبهات الربا الحرام"، وما يراه الناس من حرمة العمل المصرفي التقليدي هو نتيجة مباشرة لقراءتهم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المحرمة للربا.[1]

ومثل هذا الموقف يستدعي من الباحث استدعاء عدة الفهم والتأويل لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية التي تناولت مسألة الربا، وهنا نجد ذخيرة كبيرة بين أيدينا سواء من أدوات التفسير المتمثل في علم أصول الفقه أو من تراث التفسير المتمثل في آراء الفقهاء وشروحهم وتفسيراتهم لنصوص القرآن

---

[1] - سامي حسن حمود، **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**. عمان: مطبعة الشرق ومكتبتها، ط2، 1982، ص هـ من المقدمة.

والسنة النبوية، ولسنا هنا في موضع تفصيل الأدلة والنصوص الشرعية التي حرمت الربا، لأن ما يهمنا هو حركة العقل المنهجية التوليدية التي تصل من النص إلى الواقع إلى توليد المنتج البديل، فالاقتصادي المسلم حين يقرأ نصوص الكتاب والسنة التي تهاجم الربا وتحرمه وتحذر منه، يبدأ في طرح الأسئلة حول الحكمة في هذا المنع وهذا التحريم، وهنا يبدأ العمل الأول للعقل الاجتهادي وهو "التأويل".

والتأويل هو عملية عقلية اجتهادية غاية في القدم، لكن العقل الحداثي الغربي الذي أنتج العلوم الاجتماعية ومنها علم الاقتصاد لم يحفل بهذا المنهج، واعتبره منهجا ذاتيا مغرقا في الذاتية ولا يتناسب بتاتا مع المناهج الموضوعية للعلوم، بل إن التـأويل هو من بقايا المناهج اللاهوتية لعصر الظلام، حيث كان رجال الدين يشغلون عقول الناس بتأويلاتهم للنصوص الدينية وينتجون معارف مخالفة تماما لحقائق العلم. بيد أن أزمة العلوم الاجتماعية في الغرب والتي كشف عنها الفلاسفة الألمان بعد كانط أمثال إدموند هوسرل ودلتاي وريكرت وزيمل وماكس فيبر والفلاسفة الوجوديون أمثال كيكجارد وهيدجر وجادامار، والفلاسفة النقديون أمثال هابرماس ومن سبقه من أعلام مدرسة فرانكفورت النقدية، وما بعد البنيويين، كل هؤلاء اتفقوا على أن التمسك بالموضوعية بالشكل الموجود في علوم المادة وتطبيقها على الجانب الداخلي للإنسان وتجنب تأويل أو قراءة لما يدور في خلده، أفضى إلى فشل ذريع في فهم الإنسان وخيبة أمل كبيرة في نتائج العلوم الاجتماعية ساهمت في ارتكاس الوعي الأوربي مرة أخرى إلى غموض الغنوص التفكيكي وهذه المرة من نافذة الهرمنيوطيقا وتقليد أساليب قراءة النصوص الدينية القديمة.

المطلب الثاني: تفسير آيات الربا كنموذج عن التأويل الإسلامي

لن نقف طويلا عند النقاش الغربي حول الفهم والتـأويل الهرمنيوطيقي، لأن ذلك يذهب بنا بعيدا عن مقصدنا هنا، كما أن التأويل الإسلامي سابق للتأويل الهرمنيوطيقي وغير متأثر به، وقد ساهمت العلوم الإسلامية خصوصا أصول الفقه وأصول الدين في حماية التفسير الإسلامي من التأثير الباطني الغنوصي وما يحمله من مخاطر التفكيك.

نعود إلى الحديث عن مثالنا لحركة العقل الاجتمهادي في تأويل نصوص القرآن والسنة حول

الربا و نأخذ على سبيل المثال تفسير آيات الربا عند سيد قطب، ففي كتاب خصصه لهذا الغرض يبدأ قطب بحشد الآيات من القرآن الكريم التي تتحدث عن الربا في بداية الكتاب وهي الآيات 275-281 من سورة البقرة، ثم يبدأ في تأويل هذه الآيات بالحديث عن أن الربا هو الوجه الكالح المقابل للصدقة.[2]

ويستمر سيد قطب في الاستنباط من الآيات القرآنية، فيكشف أن القرآن الكريم لم يبلغ من تفظيع أمور الجاهلية ما بلغ من تفظيع الربا، ثم ينتقل بذهنه مباشرة من النص القرآني إلى الواقع المعيش، ليكشف أن الجانب القبيح من الربا ربما لم يكن واضحا في وقت الجاهلية ووقت نزول القرآن مثل وضوحه في عصرنا هذا، فالحملة المفزعة البادية في هذه الآيات على ذلك النظام المقيت تعني أن هناك نظامين متقابلين في المال: النظام الإسلامي، والنظام الربوي، وهما لا يلتقيان في تصور ولا يتفقان في أساس، ولا يتوافقان في نتيجة، إن كلا منهما يقوم على تصور للحياة والأهداف والغايات يناقض الآخر تمام المناقضة، وينتهي إلى ثمرة في حياة الناس تختلف عما يقابلها تمام الاختلاف، ومن ثم كانت هذه الحملة المفزعة وكان هذا التهديد الرهيب![3]

ويمضي قطب في إسقاط قراءته على الواقع المعيش، ليرى أن الوعيد والذم الشديد الذي ساقته الآيات الكريمة بشأن الربا لم يكن مبالغا فيه البتة، لأن الربا انتهى بأن أصبح نظاما يسحق البشرية سحقا، ويشقيها في حياتها أفرادا وجماعات ودولا شعوبا، لمصلحة حفنة من المرابين، ويحطها أخلاقيا ونفسيا وعصبيا، ويحدث الخلل في دورة المال ونمو الاقتصاد البشري نموا سويا، وينتهي- كما انتهى في العصر الحديث — إلى تركيز السلطة الحقيقة والنفوذ المالي على البشرية كلها في أيدي زمرة من أحط خلق الله وأشدهم شرا، وشرذمة ممن لا يرعون في البشرية إلا ولا ذمة، ولا يراقبون فيها عهدا ولا حرمة، وهؤلاء هم الذين يداينون الناس أفرادا، كما يداينون الحكومات والشعوب- في داخل بلادهم وفي خارجها- وترجع الحصيلة إليهم، وهي الحصيلة الحقيقية الضخمة لجهد البشرية كلها، وكد الآدميين وعرقهم ودمائهم، في صورة فوائد ربوية، لم يبذلوا هم فيها جهدا.[4]

---

[2] - سيد قطب، **تفسير آيات الربا**. القاهرة: دار الشروق، 1995، ص6.

[3] - سيد قطب، مرجع سابق، ص8.

[4] - المرجع نفسه، ص 12.

و تأسيسا على مغالطة أن الربا هو نظام طبيعي التي قالها المرابون من قبل في الجاهلية وحكاها القرآن الكريم في قوله تعالى: "ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا" يضيف قطب بأن هؤلاء المرابين بما لديهم من سلطة هائلة مخيفة داخل أجهزة الحكم العالمية وخارجها، وبما يملكون من وسائل التوجيه والإعلام في الأرض كلها، سواء في ذلك الصحف والكتب والجامعات والأساتذة ومحطات الإرسال ودور السينما وغيرها، تمكنوا من أن ينشئوا عقلية عامة بين جماهير البشر المساكين الذين يأكل أولئك المرابون عظامهم ولحومهم، ويشربون عرقهم ودماءهم في ظل النظام الربوي، هذه العقلية العامة خاضعة للإيحاء الخبيث المسموم بأن الربا هو النظام الطبيعي المعقول، والأساس الصحيح الذي لا أساس غيره للنمو الاقتصادي، وأنه من بركات هذا النظام وحسناته كان هذا التقدم الحضاري في الغرب، وأن الذين يريدون إبطاله جماعة من الخياليين –غير العمليين– وأنهم إنما يعتمدون في نظرتهم هذه على مجرد نظريات أخلاقية ومثالية خيالية لا رصيد لها من الواقع، وهي كفيلة بإفساد النظام الاقتصادي كله لو سمح لها أن تتدخل فيه! حتى ليتعرض الذين ينتقدون النظام الربوي من هذا الجانب، للسخرية من البشر الذين هم في حقيقة الأمر ضحايا بائسة لهذا النظام ! ضحايا شأنهم شأن الاقتصاد العالمي ذاته.[5]

ويمضي سيد قطب في التفسير الموضعي للآيات المذكورة فيقول تعليقا على قوله تعالى " الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ": ما كان أي تهديد معنوي ليبلغ إلى الحس ما تبلغه هذه الصورة المجسمة الحية المتحركة؛ صورة الممسوس المصروع، وهي صورة معروفة معهودة للناس، فالنص يستحضرها لتؤدي دورها الإيحائي في إفزاع الحس، لاستجاشة مشاعر المرابين وهزها هزة عنيفة تخرجهم من مألوف عادتهم في نظامهم الاقتصادي، ومن حرصهم على ما يحققه لهم من فائدة.[6]

ينتقل سيد قطب بعد هذه المقدمات إلى شيء من التفاصيل لا تدل عليه الآيات الكريمات بنصه، لهذا يحتاج إلى مصادر مساعدة، وهي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وتفاسير الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم، واستعمال السنة النبوية وتراث العلماء في التفسير يساعد العقل الاجتهادي في

---

[5] - سيد قطب ، مرجع سابق، ص 14.

[6] - المرجع نفسه، ص 21.

توليد المعرفة المساعدة على الفهم، لأن الإنسان يختلف عن الطبيعة في أنه ليس مجرد موضوع للمعرفة بل هو أيضا ذات عارفة، وهو مشبع بالثقافة والتراث، وقد أدخل كارل بوبر مفهوم التراث كمصدر أساسي للمعرفة الإنسانية، فهو يرى أن معارفنا هي نتيجة لتمثل بعض التقاليد، أو هي بالأحرى نتيجة امتصاص (Absorption) لبعض التقاليد عن طريق قراءة الكتب مثلا عن وعي في جزء منها وبطريقة غير واعية في جزء آخر منها، ومن هذه الناحية فهي ليست أوثق صلة بتجربتنا الحسية من اعتقاداتنا الميتافيزيقية ذات الطابع الديني والأخلاقي، التي تنتج أيضا عن طريق تمثل أو امتصاص بعض التقاليد.[7]

والعقل الإسلامي الاجتهادي لا يعامل السنة النبوية وتراث العلماء معاملة القرآن الكريم، من حيث قطعية الثبوت، كما لا يتعامل مع كليهما بتأويل واحد من حيث قطعية الدلالة، فهناك ضوابط مثبتة في كتب أصول الفقه وكتب علوم الحديث تضبط طرق التعامل مع النصوص سواء من الكتاب أم من السنة، يقول عبد الوهاب خلاف:" نصوص القرآن الكريم جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن رسول الله صلى اله عليه وسلم...أما نصوص القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام فتنقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة على حكمه".[8] وبالنسبة إلى السنة فإن الغالبية العظمى مما نقل منها يقع في رتبة الآحاد، والمتواتر منها قليل جدا، ومن حيث قطعيتها وظنيتها، فإن حديث الآحاد الذي يشكل النسبة الأعظم من كتب السنة ظني الورود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن سنده لا يفيد القطع. أما من جهة الدلالة فكل نص- بغض النظر عن قطعية أو ظنية ثبوته- قد يكون قطعي الدلالة إذا كان نصا لا يحتمل تأويلا، وقد يكون ظني الدلالة إذا كان يحتمل التأويل، وهذا ليس خاصا بنصوص القرآن والسنة، بل يشمل أي نص قابل للتأويل.[9]

ولا نريد أن نقف طويلا عند ضوابط التعامل مع النصوص، لأن مكان ذلك هو كتب أصول الفقه، وإنما أوردنا هذا التفصيل لبيان حركة العقل الاجتهادي في الانتقال من نص القرآن الكريم إلى نصوص أخرى، لملأ الفراغات الموجودة في عملية التفسير حين لا يوجد ما يملأ هذه الفراغات من النص

---

[7] - لخضر مذبوح، مرجع سابق، ص171.

[8] - عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**. الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ط2، 1993، ص ص34-35.

[9] - المرجع نفسه، ص 42.

القرآني نفسه. وهذه ميزة في العقل الاجتهادي التوليدي الإسلامي، وهو أن لديه مقدرة فضفاضة على التخير من المعارف المخزونة في التراث الثقافي للأمة، وهذه المقدرة الفضفاضة لا تعني انعدام الحدود في الاختيار، فحدود العقل الاجتهادي هي العقول الاجتهادية النقدية الأخرى التي تمارس عملية النقد المضاد لعمليات الاختيار هذه، ومن ثم فإن العقل الاجتهادي هو دوما في حالة منافسة مع العقول الأخرى من أجل الإقناع.[10]

وهناك جانب مشترك في حركة العقل الاجتهادي مع العقل الأداتي الموضوعي العلمي تجاه مسألة الحقيقة، تتمثل في عملية "التحصين" التي تحدث عنها فلاسفة ما بعد الوضعية بالخصوص كارل بوبر وتوماس كون وإمري لاكاتوس- و قد تحدثنا عنها في المقدمة- حيث أن برنامج البحث -إذا استعرنا عبارة لاكاتوس- لا يقدم للاختبار إلا الفرضيات المساعدة التي قد تثبت وقد تدحض، أما النواة الصلبة فهي مخبأة بعيدا عن الاختبار. ومن المهم أن نعرف أن فلسفة العلم بعد توماس كون أصبحت هي الأخرى تقر بالدور الاختياري للعقل في المعرفة العلمية، فلا توجد مساعي نظرية مستدامة الآن دون تحقيق مكاسب براغماتية. وعادة ما تكون التفسيرات المفهومية نظرية، ومن ثم فهي بالتأكيد ترضي قناعات العلماء، فضلا عن أنها تحقق مكاسب نفعية.[11]

وبالمقابل فإن النص القرآني عند العقل الاجتهادي الإسلامي مقدس، بمعنى أنه لا يخضع في حد ذاته للمراجعة والتصحيح بعد تجاوز مرحلة الإيمان به كنص إلهي، والذي يحمل عبء المعنى هو عملية التأويل، سواء من خلال لغة القرآن الكريم ذاته، أو بالاستعانة بأحاديث الآحاد الظنية واجتهادات العلماء والشراح والمفسرين، ولأن العقل الاجتهادي ليس كيانا ماديا وكما سلبيا متلقيا، فهو لا يسجل كل شيء ويتقبله، بل يختار مما يقابله من معارف، فيقرب أشياء ويهمش أو يستبعد أشياء أخرى، ويمكنه أن يبدع أمورا غير موجودة في الواقع تساعده على عملية الفهم.[12]

---

[10] - عبد المجيد النجار، **مقاربات في قراءة التراث**. تونس: دار المالكية، 2015، ص ص 61-62.

[11] - Edwin H.C. Hung, **Beyond Kuhn: Scientific Explanation, Theory Structure, Incommensurability and Physical Necessity**. Hants-England: Ashgate Publishing Limited, 2006, p16.

[12] - عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، ص 379.

وبالرجوع إلى حالتنا التطبيقية وهي تفسير آيات الربا، ينتقل سيد قطب إلى إبراز الجانب المفهومي للربا من نصوص السنة النبوية واجتهادات المفسرين السابقين، لأن القرآن الكريم لم ينص على مفهوم مفصل للربا، على اعتبار أن المخاطبين به من العرب كانوا يعرفون معناه بوضوح، لأن تعاطي الربا كان أمرا شائعا في الجاهلية، يقول سيد قطب:" إن الربا الذي كان معروفا في الجاهلية، والذي نزلت هذه الآيات وغيرها لإبطاله ابتداء كانت له صورتان رئيسيتان: ربا النسيئة وربا الفضل. فأما ربا النسيئة فقد قال عنه قتادة:" إن ربا أهل الجاهلية يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل، ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه".[13]

وقال مجاهد:" كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول: لك كذا وكذا تؤخر عني، فيؤخر عنه"، وقال أبو بكر الجصاص:" إنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلا من الأجل، فأبطله الله تعالى"، ويورد قطب حديث أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:" لاربا إلا في النسيئة".[14]

ويواصل سيد قطب حديثه: "أما ربا الفضل فهو أن يبيع الرجل الشيء بالشيء من نوعه مع زيادة، كبيع الذهب بالذهب، والدراهم بالدراهم، والقمح بالقمح والشعير بالشعير وهكذا، وقد ألحق هذا النوع بالربا لما فيه من شبه به، ولما يصاحبه من مشاعر مشابهة للمشاعر المصاحبة لعملية الربا. وهذه النقطة شديدة الأهمية لنا في العمليات الحاضرة"، ثم يورد حديثي أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في ربا الفضل حيث يقول في الأول: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء" وفي الثاني: " جاء بلال إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر برني، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: من أين لك هذا؟ قال: كان عندنا تمر رديء فبعت منه صاعين بصاع. فقال: أوَّه! عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر، ثم اشتر به".[15]

---

[13] - سيد قطب مرجع سابق، ص 22.

[14] - سيد قطب، مرجع سابق، ص 23.

[15] - المرجع نفسه، ص ص 23-24.

ويحاول سيد قطب أن يظهر الجانب الربوي في ربا الفضل فيقول: "وأما النوع الثاني فمما لاشك فيه أن هناك فروقا أساسية في الشيئين المتماثلين هي التي تقتضي الزيادة، وذلك واضح في حادثة بلال حين أعطى صاعين من تمره الرديء وأخذ صاعا من التمر الجيد، ولكن لأن تماثل النوعين في الجنس يخلق شبهة أن هناك عملية ربوية، إذ يلد التمر التمر، فقد وصفه صلى الله عليه وسلم بالربا، ونهى عنه، وأمر ببيع الصنف المراد استبداله بالنقد، ثم شراء الصنف المطلوب بالنقد أيضا إبعادا لشبح الربا من العملية تماما".[16]

ونلاحظ في تحليل قطب أنه تنبه إلى الوصف المشترك بين الربا بنوعيه، وهو تحول أحد العوضين من الأقوات إلى ما يشبه النقود حيث يقول: لأن تماثل النوعين في الجنس يخلق شبهة أن هناك عملية ربوية إذ "يلد التمر التمر"، ويظهر الدور النقدي الجديد لأن التمر والأصناف المذكورة معه لما كانت من الأقوات شائعة الانتشار عند العرب، ويسهل تداولها، فإنها تتحول لكثرة رواجها وقبولها لدى جميع الناس إلى نقود في حد ذاتها تماما مثل الذهب والفضة. وقد بين التاريخ أن الناس استعملوا أشياء كثيرة كنقود في أوضاع خاصة ببعض البلدان التي انهارت عملتها وفقدت قبولها بين الناس، فأصبحت تلك الأشياء الجديدة التي تعارف عليها الناس وتم قبولها بينهم تعمل عمل النقود التي انهارت سواء بسواء، فكثير من الأشياء يمكن أن تستخدم كنقود بما في ذلك الأصداف والخرز، بل حتى السجائر كثيرا ما استخدمت كنقود في السجون.[17] وحينما انهارت عملة المارك الألماني بعد الحرب العالمية الأولى كان الناس يستعملون كل شيء كعملة إلا النقود، فاستعملوا السجائر والقهوة والسكر، وتركوا المارك الألماني، لأنه ببساطة فقد قبوله بين الناس بسبب التضخم الكبير الذي اجتاح البلاد عقب الحرب، وكما يقول المؤرخون إنه بحلول صيف 1922 كان جميع المارك الألماني الموجود في العالم آنذاك لا يمكنك من شراء صحيفة أو شراء تذكرة الترام.[18]

ولأن المفترض في النقد أنه مقياس للقيمة، فحتى مع اختلاف جودة نوعي التمر في حادثة بلال

---

[16] - المرجع نفسه، ص24.

[17] - تود ج. بوشهولز، **أفكار جديدة من اقتصاديين راحلين: مدخل للفكر الاقتصادي الحديث** ترجمة نزيرة الأفندي وعزة الحسيني. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ص 277.

[18] - Jens O.Parsson, **Dying of Money: Lessons of the Great German and American Inflations**. Boston: Wellspring Press, 1974, p15.

مع النبي صلى الله عليه وسلم فإن ذلك لم يبرر عملية المبادلة، إذ يبقى البدلان صنفا واحدا تماما مثل الذهب الذي يختلف صفاؤه من مصدر إلى مصدر، لكن يبقى المعيار حين التبادل هو المثلية في الوزن حتى لا يضطرب مقياس النقد. وقد تنبه سيد قطب إلى تحول السلعة الرائجة إلى نقد بسبب الخبرة التي تكونت لديه في عصر البنوك والعملات الذي عاش فيه، بينما استعصى ادراك هذه التحليل على كثير من الفقهاء في قرون سابقة، إذ يحكي ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين" بأن حكمة تحريم ربا الفضل:" خفيت على كثير من الناس، حتى قال بعض المتأخرين: لا يتبين لي حكمة تحريم ربا الفضل".[19] وقد حاول ابن القيم من جهته أن يجد تفسيرا لوجه الربوية في ربا الفضل فقال: "وقد ذكر الشارع الحكمة بعينها، فإنه حرمه سدا لذريعة ربا النساء فقال في حديث تحريم ربا الفضل:" فإني أخاف عليكم الرَّمَاء والرَّمَاء هو الربا". ثم قال:" فتحريم الربا نوعان نوع حرم تحريم وسائل وسدا للذرائع، فظهرت حكمة الشارع الحكيم وكمال شريعته الباهرة في تحريم النوعين، ويلزم من لم يعتبر الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبدا محضا لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم.[20]

كانت محاولة ابن القيم الاجتهادية في إيجاد تفسير لوجه الربوية في ربا الفضل نابعة من قناعته بجانب الحكمة من الشريعة، فهو يرفض قصر تفسير الأحكام المتعلقة بحياة الناس على الجانب التعبدي فحسب، رغم إخفاقه في اكتشاف أن ربا الفضل لا يختلف تماما عن ربا الدين إذا عاملنا الأصناف الستة المذكورة في الحديث على أنها نقود وليست مجرد أقوات وأطعمة، وغاب عنه أيضا فهم سبب اشتراط القبض ومنع التأجيل في حالة الصرف فرد السبب إلى الأجل في حد ذاته فقال: " أنه حرم التفرق في الصرف وبيع الربوي بمثله قبل القبض لئلا يتخذ ذريعة إلى التأجيل الذي هو أصل باب الربا، فحماهم من قربانه باشتراط التقابض في الحال ثم أوجب عليهم فيه التماثل، وأن لا يزيد أحد العوضين على الآخر إذا كانا من جنس واحد حتى لا يباع مد جيد بمدين رديئين وإن كانا يساويانه، سدا لذريعة ربا النساء الذي هو حقيقة الربا".[21]

---

[19] - محمد بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.، ج5، ص58.

[20] - المرجع نفسه، ص 58.

[21] - المرجع نفسه، ص 57-58.

رد ابن القيم سبب تحريم الربا إلى النساء بمعنى الأجل، رغم أن الأجل في حد ذاته ليس محرما ولا ممنوعا في البيوع كلها، بل العكس هو الصحيح، فهناك نصوص قطعية من الكتاب والسنة بإباحة الأجل في البيع وفي الدين عموما منها قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" وقوله تعالى في الآية نفسها:" وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ" {سورة البقرة، الآية 282}، فلم يبق إذن إلا اعتبار وصف النقدية في الأصناف المذكورة هو الذي يمنع التفاضل في الصنف الواحد باعتباره عملة واحدة، والعملة هي مقياس القيمة فلا يجب التفاضل فيها، وإلا أفضى ذلك إلى فساد المقياس، لكن إذا غاب وصف النقدية على الأصناف ذاتها التي كانت تعتبر نقودا مثل الأقوات المذكورة في الحديث، بأن اعتمد الناس عملة محايدة من غير الأطعمة والأقوات فإنه يجوز حينئذ الأجل، لأن التعامل أصبح بيعا وليس تبادل نقد بنقد.

إن الغرض من تحليلنا هنا ليس مجرد طرح الآراء حول تفسير الربا، وإنما غرضنا هو بيان حركة العقل الفقهي الاجتهادي في تحليل القضايا الاقتصادية، وهو يطرح هذه القضايا باعتبارها اجتهادات وليس باعتبارها قوانين علمية، مثلما فعل الاقتصاديون الغربيون في تحليلاتهم، كما مر معنا في مسألة ما الذي يحدد الثمن. والعقل الاجتهادي يستفيد من الخبرة المكتسبة من جهود العقول الأخرى، وليس من مجرد متابعة الواقع المادي فحسب عن طريق ما يسمى عند أنصار الفلسفة التجريبية الكلاسيكية بـ "الحس المشترك"، ولعل هذا ما جعل كارل بوبر يقول: "إن النظرية القائلة بأن الحس المشترك يصنع المعرفة، نظرية بسيطة ساذجة، فإذا أردت أنت أو أنا معرفة مجهول عن العالم، يجب علينا فتح أعيننا والنظر، كما يجب أن نصيخ السمع ونستمع إلى الأصوات، وعلى الأخص الأصوات التي يرسلها الناس الآخرون".[22]

ويلاحظ من يتعامل مع القرآن الكريم أنه يشجع هو ذاته العقل على الاجتهاد في التفسير واستكمال الحقيقة خارج النص، وفي مثالنا ذكرت آيات الربا اعتراض المرابين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم الربا، ولم تذكر من أوجه اعتراضهم إلا أنهم قالوا:" إنما البيع مثل الربا"، ولم تزد الآيات في الرد عليهم إلا قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"، وكاجتهاد في تصور ما

[22] - لخضر مذبوح، مرجع سابق، ص ص 146-147.

كان يدور في أذهان المشركين من أوجه الشبه بين الربا والبيع يقول سيد قطب:" كانت الشبهة التي ركنوا إليها، هي أن البيع يحقق فائدة وربحا، كما أن الربا يحقق فائدة وربحا، وهي شبهة واهية فالعمليات التجارية قابلة للربح وللخسارة، والمهارة الشخصية والجهد الشخصي والظروف الطبيعية الجارية في الحياة هي التي تتحكم في الربح والخسارة، أما العمليات الربوية فهي محددة الربح في كل حالة، وهذا هو الفارق الرئيسي وهذا هو مناط التحريم والتحليل".[23]

وفي تعليقه على قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" يقول سيد قطب: "لانتفاء هذا العنصر من البيع، ولأسباب أخرى كثيرة تجعل عمليات التجارة في أصلها نافعة للحياة البشرية، وعمليات الربا في أصلها مفسدة للحياة البشرية"، ويحيل إلى بحث حول الربا كتبه المودودي، فيه ما يشبه التنظير للفروق بين الربا والمعاملات المالية المشروعة.[24] وسيكون هذا البحث هو محور حديثنا في المبحث الموالي حول التنظير للتمويل غير الربوي كعملية اجتهادية.

المبحث الثاني: التنظير للتمويل الإسلامي

المطلب الأول: نقد النموذج الربوي

لا يكتفي العقل الاجتهادي الإسلامي بمجرد القراءة والاستنباط من النصوص الشرعية، لأن النصوص في الغالب تهتم ببيان الأحكام ولا تهتم بتفسير الأسباب والظواهر، وتترك أمر ذلك لاجتهاد المجتهدين، ولعل هذا من أسرار كون النص القرآني نصا خاتما ومهيمنا على الكتب قبله، من ثم فهو يعالج الثابت ويترك المتغير، ويخاطب الأمم عبر الأزمان كلها وليس في زمن نزول القرآن فحسب. ومن هنا يتحتم على العقل الاجتهادي أن يملأ المساحات المتروكة لكن دون أن يبدأ من الصفر، بل بالاستناد إلى معالم ومرجعية واضحة هي الموجودة في النص القرآني أولا ثم في نصوص السنة النبوية، وبعدها في

---

[23] - سيد قطب، مرجع سابق، ص 29.

[24] - سيد قطب، مرجع سابق، ص 30.

تراث المجتهدين من العلماء.

وفي المثال الذي بدأناه وهو التمويل الإسلامي، ينتقل العقل الاجتهادي بعد أن تعرف على الحكم الشرعي للربا من خلال النصوص، إلى البحث في الواقع عن الجوانب العقلانية واللاعقلانية التي يقوم عليها نظام الربا، وهنا يتوجب على هذا العقل أن يتصدى بطريقة مقنعة للنظريات المدافعة عن الربا، بإيجاد الثغرات المنطقية الكامنة فيها من جهة، و من جهة أخرى يكشف الجوانب المظلمة والضارة في التعامل بالربا باستعمال شتى المناهج، وقد يتطلب الأمر استحضار التاريخ والأدلة التاريخية من إحصائيات وأرقام وبيانات وتحليلها، للخروج بنتيجة تدفع العقل إلى البحث عن بدائل أخرى للتمويل بعيدا عن الربا، والمؤكد أن العقل الاجتهادي سيستدعي منظومته المعرفية وتحيزاته القيمية أثناء التحليل، ذلك أن النظريات المدافعة عن الربا، أو "نظريات سعر الفائدة" كما تسمى عند الاقتصاديين، ليست محايدة قيميا كما يدعي أنصارها، بل هي منبثقة أساسا من منظومة الأخلاق النفعية المادية، ولا أدل على ذلك أن جيريمي بنتام فيلسوف النفعية الأبرز كان من أوائل من نظروا لتبرير الربا في كتاب له حمل اسم "دفاع عن الربا" (Defense of Usury)، أما المنفعة عند العقل الاجتهادي الإسلامي فقد علمنا أنها تنطلق من منظومة الأخلاق الإسلامية التي تنظر إلى المنفعة نظرة أخرى مختلفة تماما عن النظرة المادية كما بينا ذلك في الفصل السابق.

بخلاف العقل المادي لا ينظر العقل الاجتهادي الإسلامي إلى المنفعة وفق التعريف البنتامي بأنها ما يجلب اللذة ويدفع الألم الماديين وفق اعتبار ذاتي فقط، بل إن المنفعة المعتبرة شرعا هي:" المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها".[25] وهذا لا يعني أن العقل الإسلامي عقل روحاني محلق في مذاهب تعذيب الجسد وحرمانه من اللذائذ، مثل عقل بعض الديانات الشرقية التي تتعبد بتعذيب الجسد، بل على العكس تماما فإن الهدف النهائي للعقل الإسلامي هو إزالة الأذى وجلب اللذة ودفع الألم عن جميع الناس، وفق الشروط الإنسانية وليس وفق الشروط الحيوانية التي رسختها الرؤية المادية والنظريات الخادمة لها.

---

[25] - محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1986، ص23.

يتداول علماء أصول الفقه المسلمين في الغالب تعريفات للمنفعة –وأحيانا يسمونها المصلحة– تأخذ دائما جانب اللذة والألم في الاعتبار ولا تتجاهله إطلاقا، وقد سماها الرازي "المناسب" وقال في تعريفه:" الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول؛ أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة، لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة، ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا، وعلى التقديرين: فإما أن يكون دينيا أو دنيويا، والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقا إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه. واللذة قيل في حدها: إنها إدراك الملائم والألم: إدراك المنافي".[26] لكن الإمام الرازي رأى بأن هذا التعريف الأخير للمناسب أو للذة والألم هو تعريف طبيعي مادي يعرفه ويحسه كل مخلوق، وهو غير كاف لوحده لتفسير المصلحة في الاعتبار الشرعي، وفي هذا المعنى يقول:" والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما – المنفعة والمضرة أو اللذة والألم– لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما"[27]. ونفس الملاحظة كان قد أبداها من قبل أبو حامد الغزالي حيث قال:" أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا 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 ودفعه مصلحة".[28]

نتبين من هذا، أن العقل الإسلامي لا يقتصر في تحديده لمعنى المنفعة أو اللذة والألم على التوصيف المجرد دون ضوابط، إذ ما يمنع أن ما يحقق لشخص ما لذة قد يحقق الألم أو الهلاك لشخص أو أشخاص آخرين، ثم من قال أن كل الآلام ينبغي أن تجتنب؟ إن العقل الإسلامي يرفض أن يكون الإنسان مجرد لاهث وراء اللذة أو المصلحة الشخصية كما تصوره العلوم الإنسانية العلمانية، بل إن الخبرة الإنسانية في مجال الأخلاق تناقض الفكرة المادية، فأي لذة توجد في الزهد والتبتّل والصيام وفي كثير من أنواع

---

[26] - فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ج5، ص ص 157-158

[27] - فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مرجع سابق، ج5،ص 158.

[28] - محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ.، ج1، ص ص 286-287.

نكران الذات وكبح النفس؟ فالإنسان يضحي بنفسه من أجل الأرض والعرض، ويموت شهيدا دفاعا عن الشرف، وهو حينما يرى مشهد العدالة المهزومة، قد يهب لنصرة المظلوم برغم القوة الغاشمة، وبرغم أنه يعرف أن هذا قد يودي به، وهو على استعداد للتضحية بنفسه من أجل الغير (وعنده أيضا الإمكانية للبطش به).[29]

إن التضحية تمثل خطًّا فارقًا ملموسًا بين الإنسان والحيوان، لكن هذا المبدأ مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات، المصلحة حيوانية، أما التضحية فهي إنسانية، والأفكار الأساسية في علم السياسة وعلم الاقتصاد لا تتعامل مع التضحية وإنما تتعامل مع المصلحة والمنفعة وفق اعتبار ذاتي مادي بحت.[30] إن الأخلاق الحقيقية ليست مربحة، ولا يقودها الألم واللذة، ويمكن تصور مواقف عديدة يكون الظلم فيها والكذب هما المفيدين من الناحية المادية، وبالمثل، فإن التسامح الديني والسياسي والعرقي والوطني ليس مفيدًا بالمعنى المادي المعتاد للكلمة، أما تدمير الخصوم مثلا، فهو أكثر فائدة من وجهة النظر العقلية المادية البحتة، كما أن حماية العجزة والمقعدين، أو العناية بالمعوقين والمرضى الذين لا أمل في شفائهم، كل ذلك ليس من قبيل السعي وراء المنفعة. فالأخلاق لا يمكن أن تخضع لمعايير المنفعة، نعم، قد يكون السلوك الأخلاقي أحيانًا مفيدًا، ولكن ليس معنى هذا أن شيئا قد أصبح أخلاقيا لأنه أثبت منفعته أو عائده المادي المباشر في فترة ما من فترات الخبرة الإنسانية. على العكس، فهذه الخبرة نادرة الحدوث.[31]

كما أن المنفعة في منظور العقل الاجتهادي الإسلامي ليست زمنية فقط، بمعنى أنها ليست محصورة في حدود حسابات الحياة الدنيوية، بل لها امتداد طويل نحو الآخرة، وهنا تقع حكمة التكليف الإلهي الذي وصل بين الحياتين الدنيا والآخرة، وجعل تحصيل المنافع المادية مجرد سبيل إلى تحقيق النجاح الغيبي في الآخرة، وهذا ما بينته الآية الكريمة: "قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" {سورة الأنعام، الآية 162}، يقول العز ابن عبد السلام:" الإنسان مكلف بعبادة الديان باكتساب في القلوب والحواس والأركان ما دامت حياته، ولم تتم حياته إلا بدفع ضرورات حاجاته من المآكل والمشارب والملابس والمناكح، وغير ذلك من المنافع، ولم يتأت ذلك إلا بإباحته التصرفات الدافعة

---

[29] - عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص 148.

[30] - المرجع نفسه، ص 148.

[31] - المرجع نفسه ص 149.

للضرورات والحاجات".[32]

بهذه الخلفية تناول أبو الأعلى المودودي نقد النموذج الربوي؛ فطرح السؤال الآتي: هل الربا شيء معقول في حقيقة الأمر؟ وهل من حق الإنسان بموجب العقل أن يطالب بالربا على دينه؟ وهل يقتضي العدل أن من يقترض من غيره شيئا من المال، فعليه أن يرد إليه هذا المال مع "زيادة" يتفق عليها معه؟

ثم يجيب: إنه إذا ثبت أن الربا شيء معقول لا يبقى عند القائلين بحرمته دليل قوي، ولكن إذا استحال تبرير الربا وإثبات معقوليته، فإن الحاجة تبقى ماسة إلى أن نتفكر: لماذا هذا الإصرار الشديد على التمسك بشيء غير معقول —الربا– والحرص على بقائه في المجتمع البشري؟[33] وبعد هذا السؤال مباشرة يشرع المودودي في بسط المبررات النظرية التي يطرحها المدافعون عن الربا، ويجيب عنها واحدة تلو الأخرى، ولن يسعنا المقام هنا لذكر جميع الحجج والأدلة الذي تناولها المودودي في كتابه، لكن سنتناول بعضا منها فقط، لأن ما يهمنا هنا هو تتبع حركة العقل الاجتهادي الإسلامي بين النص والنظرية.

المطلب الثاني: أهم المبررات النظرية للربا ونقدها

قدم المدافعون عن الربا جملة من النظريات والمبررات لهذه المعاملة أهمها:

1–إن الذي يقرض غيره يعرض ماله للخطر، ويؤثر ذلك الغير على نفسه ويسد حاجته، ويسلم إليه ما يستطيع أن ينتفع به بنفسه، فالمدين إذا كان قد اقترض منه هذا المال سدا لحاجة من حاجاته الذاتية فعليه أن يؤدي كراءه كما يؤدي كراء البيت أو الأثاث أو المركب، ليكون عوضا له عن الخسارة التي تحملها بإقراضه إياه وأجرة له على ماله الذي اكتسبه بجده وجهده ثم أقرضه إياه، هذا إذا كان المدين أخذ منه المال لسد حاجة من حاجاته الشخصية الاستهلاكية وأما إذا كان قد أخذه لتوظيفه في تجارة أو صناعة مثمرة فإن الدائن أحق بأن يطالب مدينه بالربا على دينه، لأن المدين إذا كان ينتفع

---

[32] - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991، ج2 ص 80.

[33] - أبو الأعلى المودودي، **الربا**، ترجمة محمد عاصم الحداد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1990، ص13.

بماله، فما له لا يؤدي إليه نصيبه من هذه المنفعة؟

يجيب المودودي بأنه رغم ما في هذا الدليل من شبهة وجاهة من حيث أن الذي يقرض غيره يعرض ماله للخطر، إلا أن في هذا الدليل تكمن مغالطات أخرى، إذ كيف يبرر الخطر أخذ الدائن نسبة ثابتة من المال الذي أقرضه شهريا أو سنويا إذا كان الغرض مجرد الحماية من الخطر؟ إن الحقوق التي يستحقها هذا الدائن على أساس الخطر–بطريق معقول– لا تعدو أن يرتهن من مدينه شيئا، أو يقرضه على كفالة شيء أو يطالبه بمن يضمن له سلامة ماله، أو لا يعرض ماله للخطر أصلا فيأبى أن يقرضه شيئا أبدا لكن ليس "الخطر" سلعة يساوم في قيمتها ولا منزلا ولا أثاثا، ولا مركبا تؤخذ أجرته.[34]

ويضيف رفيق يونس المصري دعما آخر لهذه الحجة فيقول: "إن نظرية المخاطرة تسلط الضوء على مخاطرة الممول، وتعتم على مخاطرة المتمول، فالمتمول يتعرض لمخاطرة الخسارة، فلماذا يتحمل المتمول خسارة المال وخسارة العمل، ولا يتحمل الممول خسارة المال؟ إن على كل طرف من الطرفين أن يتحمل مخاطرة حصته التي قدمها في المشروع، فالعامل يتحمل مخاطرة العمل، ورب المال يتحمل مخاطرة المال.[35]

وفي جواب هل الربا تعويض عن الضرر؟ يجيب المودودي بلا، لأن المال الذي أقرضه المدين كان فاضلا عن حاجاته، وهو لم يباشر توظيفه بنفسه، فما وقع له ضرر حتى يستحق التعويض عليه، ثم يسأل هل هو أجرة؟ ويجيب مرة أخرى بلا، لأن الأجرة للأشياء تصدق على أدوات الاستعمال كالبيت والأثاث والمركب، لكن لا يصح وصف الأجرة على مواد الاستهلاك كالحبوب أو الثمار أو النقد، ويحاول المودودي أن يوسع من حجج أنصار الربا فيقول: وغاية ما للدائن أن يحتج به في مشروعية رباه: أني أتيح لغيري أن ينتفع بمالي فمن حقي أن أنال نصيبا من منفعته.[36]

وهذه الشبهة تسمى أيضا بنظرية الصيام أو الامتناع، وبموجب هذه النظرية فإن كل ادخار

---

[34] - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص ص 14-15.

[35] - رفيق يونس المصري، محمد رياض الأبرش، **الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة**. دمشق: دار الفكر، 2001، ص ص 65-66.

[36]-أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 16.

يتطلب تضحية، وهذه التضحية لا يمكن أن تحصل ما لم يكن هناك تعويض عنها، في صورة أداء فائض، وحسب نظرية الصيام، يتوقف عرض رأس المال على "صيام" المستهلكين الذين يدخرون جزءا من مواردهم، لكي يساعدوا على إنتاج السلع الرأسمالية.

يسخر لاسال (Lassale) من دعوى الصوم عند أصحاب رؤوس الأموال المدخرين فيقول:" فائدة رأس المال هي مكافأة الحرمان! كلام عجيب! كلام يعدل وزنه ذهبا! إن أصحاب الملايين من الأوروبيين، الزهاد، التائبين الهندوس، النساك الواقفين على ساق واحدة، في أعلى عمودهم، أذرعهم ممدودة، وأجسامهم منحنية، وسحناتهم شاحبة يمدون إلى الشعب قصعاتهم ليجمعوا مكافاة حرمانهم! في وسط هؤلاء وعلى رأس كل التائبين، تائب التائبين: شركة محلات روتشيلد".[37]

ولما تعرضت نظرية الصيام إلى النقد اقترح اقتصاديون آخرون تعديلا في النظرية، إذ رأوا أن تجميع أو تكوين رؤوس الأموال إنما هو عمل الناس الأغنياء الذين لا يضطرون إلى الصيام كي يقرضوا غيرهم، إن الصيام يوحي بالحرمان في الضروريات، ولهذا فضل مارشال (A. Marshall) أن يتكلم عن "الانتظار" (Waiting)، بدلا عن "الصيام" (Abstinence). والانتظار هو عملية الامتناع عن التصرف بالسلع خلال زمن ما، فامتناع البعض (وهم المدخرون) يجعل من الممكن للآخرين (المنظمون أو القائمون بالمشروعات) استثمار هذا الادخار بشكل رأسمالي، وعلى هذا الأساس فإن معدل الفائدة ليس إلا المكافأة العادلة لهذا الانتظار.[38]

ومع أن التكييف الجديد الذي أضافه مارشال يوحي بأن هناك تعديلا أو تحويرا أو تراجعا في النظرية، إلا أن التأمل فيها يؤكد بأنه لا يوجد أي فرق بينها وبين نظرية الصيام، بل هي نظرية الصيام نفسها، وهذا ما جعل المودودي يقرر بأنه لا يوجد أي مبرر أخلاقي للربا من جهة أحقية صاحب رأس المال في مقابل ثابت تحت دعوى "إتاحة فرصة الانتفاع"، لأنه إذا كان يريد أن يوظف ماله المكدس في تجارة أو صناعة مثمرة يبتغي منها المنفعة والربح، فإن الطريق المعقول بالنسبة له هو أن يضارب غيره، بدل أن يعامله معاملة الدين، وليس من العدل تماما أن يعطي غيره مقدارا من المال دينا مضمونا في حين

---

[37] - رفيق يونس المصري، **مصرف التنمية الإسلامي: أو محاولة جديدة في الربا والفائدة والبنك**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1987، ص303.

[38] – المرجع نفسه، ص 204.

أن الاستثمار في حد ذاته غير مضمون، والسؤال الذي يثور بهذا الصدد هو من أين يسدد المدين الفوائد إذا لم يتحقق الربح أو هلك رأس المال أو جزء من رأس المال، ويضرب المودودي مثالا طريفا لهذا المنطق فيقول: "يسقي الثور أرض الفلاح طوال النهار، فأقل ما يكون من حقه مساء أن يطالب الفلاح بعلفه، ولكن الويل لهذا التعامل الربوي، فإنه يجعل من الإنسان ثورا عليه أن يعمل لصاحبه طوال النهار، إلا أن عليه، كيما ينال علفه، أن يذهب إلى مكان آخر.[39]

2-التأجيل أو تفضيل الزمن أو (The Agio Theory) مثلما سماها الاقتصادي النمساوي (Eugen von Böhm-Bawerk)، الذي يقول في كتابه " الدراسات الحديثة في الفائدة" (Recent Literature on Interest):" إن الفائدة تنبع من الفرق في القيمة، وتستند إلى أسباب نفسية بين السلع الحالية والمستقبلية".[40] هذه الحجة تجسد المثل الذي أورده جون دو لافونتان (Jean De La Fontaine) في حكمه على ألسنة الحيوان في قصة السمكة الصغيرة والصياد حيث قال في آخر القصة: " واحد باليد ولا اثنان في الموعد".[41] أي أنه يفضل اصطياد السمكة الصغيرة الآن على أن يتركها تعود إلى الماء ثانية ثم يصطادها حينما تكبر، لأن اصطيادها مستقبلا أمر غير مضمون.

هذا هو تأثير الزمن على تقدير قيمة السلع عند بافريك ومن ينحو نحوه من الاقتصاديين ممن يرى أن القرض هو مبادلة حقيقية للسلع الحاضرة مقابل سلع مستقبلة، وأن للسلع الحاضرة قيمة أعلى من قيمة السلع الآجلة من ذات النوع والكمية، فالسلع الحاضرة يتولد عنها "فرق في القيمة" (Agio) عندما يتم دفعها أو سدادها بسلع مستقبلة، هذا الفرق هو "الفائدة".[42]

يرد المودودي على هذا الدفاع بطرح السؤال: كيف و بأي طريق يعرف الدائن أن الذي يقترض منه المال ويوظفه في تجارة أو صناعة لا بد أن تربح تجارته أو صناعته دون أن تلقى نوعا من الخسارة؟ لكن الإجابة عن هذا السؤال عند المودودي لم تكن واضحة في جواب السؤال نفسه، بل في جواب

---

[39] - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص ص 17-18.

[40] - Eugen von Böhm-Bawerk, **Recent Literature on Interest**. New York: The Macmillan Company, 1903, p7.

[41] -Jean de La Fontaine, **Fables**. Paris: A. Quantin . Imprimeur-Editeur, 1883, Tom 01, p 214.

[42] - رفيق يونس المصري، مصرف التنمية الإسلامي، مرجع سابق، ص 305.

الشبهة الموالية وهي مقولة أن "جلب المنفعة صفة ذاتية لازمة لرأس المال" التي يطرحها المرابون كمسلمة قبلية كامنة في كل دليل يقدمونه أو كـ "نواة صلبة" لنظرية الفائدة بحيث لا تخضع للمساءلة، مع أنه من حق كل واحد أن يسأل: هل النقود تولد الربح بالقوة لمجرد كونها رأس مال؟ وهل رأس المال لا يخسر أبدا؟ يجيب المودودي بأن دعوى جلب الربح صفة ذاتية لرأس المال غير صحيحة، لأن هذه الصفة لا تتولد في رأس المال إلا عندما يوظفه الإنسان في تجارة أو صناعة مثمرة، ومع ذلك فإن الربح ليس مضمونا دائما في حالة توظيف رأس المال، لأن المضاربة مبنية على المخاطرة.[43]

ويجادل المودودي في الحجة النفسية ذاتها التي يتمسك بها أنصار الربا فيسأل: هل من الحق في شيء أن الفطرة الإنسانية تعتقد أن الحاضر أثمن من المستقبل؟ فإن كان الأمر كذلك، فما لأكثر الناس لا ينفقون كل ما يكسبون اليوم من فورهم بل يؤثرون أن يدخروا نصيبا منه لمستقبلهم؟ ولعلك لا تجد واحدا من مائة رجل يستغني عن الفكر في مستقبله ويؤثر أن ينفق كل ما بيده من المال على لذة اليوم ونعيمه، بل الذي عليه 99٪ من الناس-على الأقل- أنهم يضيقون على أنفسهم ويقللون من حاجاتهم ويريدون أن يدخروا في المستقبل لأن الحاجات المتوقعة والأحوال المخيفة في المستقبل يكون تصورها الذهني في أعين الإنسان أكبر وأهم من حقيقة الأحوال الحاضرة التي يجتازها الناس اليوم طوعا أو كرها.[44]

والواقع أن شبهة التفضيل الزمني هي جعجعة بدون طحين، بسبب إغراقها الكبير في المقارنة بين الشيء وذاته موهمة الناس بأنها تناقش شيئين متعارضين، لأن قضية التفضيل في الواقع مرتبطة بالأشخاص وليست بالأموال، فالناس يحبون أنفسهم اليوم وغدا دون تفريق، كل ما في الأمر أنهم يريدون ضمان المزيد في كل الحالات. وإذا رجعنا إلى أنانية الإنسان وغريزة حب المال لديه فلن نجد لها أساسا عقلانيا على الإطلاق، فهو من جهة يحب المتعة العاجلة ويحسد غيره على ما يتقلب فيه من متع عاجلة، كما قال ربنا سبحانه " كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ" {سورة القيامة، الآيتان 20-21 }، وفي الوقت ذاته يخبرنا سبحانه عن خشية الإنسان من الفقر في المستقبل في قوله تعالى:" وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْـلَةً

---

[43] - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 22.

[44] - المرجع نفسه، ص ص 26-27.

فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" {سورة التوبة، الآية 28}.

نفرغ من هذا كله، إلى أن تقديرنا وحبنا لذواتنا وللتملك لا ينبغي أن يكون من حيث المبدأ مقياسا للادعاء في أموال الآخرين، لأن للآخرين أيضا تقدير ذاتي لجهودهم وأوقاتهم وتعبهم لا يقل عن تقدير أصحاب رؤوس الأموال لأموالهم.

المطلب الثالث: النموذج التمويلي البديل

من خصائص العقل الاجتهادي الإسلامي أنه عقل "توليدي"، فهو قادر على "الإبداع" تماما مثلما هو قادر على "الفهم"، وبعد أن أدرك هذا العقل أن المعاملات الربوية تحوي من الإثم والضرر أكثر مما تحوي من الخير والنفع عن طريق الاستنباط المباشر من نصوص الشريعة الإسلامية، ومن خلال استقراء الواقع؛ تعين البحث عن نموذج مختلف للتمويل والتعامل، لذا قرر العقل الإسلامي بالإجماع "استبعاد" النموذج الربوي من منظومة المال بشكل جذري، ولتحقيق هذا الهدف اجتهد الباحثون المسلمون لتوليد نموذج جديد في التمويل لا يقوم على فكرة الإقراض بفائدة وإنما يقوم على مبدأ "الغنم بالغرم"، أو مبدأ "المشاركة في الربح والخسارة".

أصل هذا المبدأ هو قاعدة فقهية إسلامية، والقاعدة كما يعرفها الجرجاني في التعريفات هي:" قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[45]، أما القاعدة الفقهية فيعرفها المقَّري في قواعده بقوله: "كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة"[46]. وقاعدة الغرم بالغنم هي قاعدة أغلبية استقاها الفقهاء من الفروع الفقهية ومن بعض النصوص الشرعية بالأخص الحديث النبوي: "الخراج بالضمان"، قال الزركشي:" ما خرج من الشيء من عين ومنفعة فهو للمشتري عوض ما كان عليه من ضمان الملك، فإنه لو تلف المعيب كان من ضمانه، فالغلة له ليكون الغنم في مقابل الغرم"[47].

---

[45] - علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، دون تاريخ، ص 143.

[46] - محمد بن محمد بن أحمد المقري، **القواعد**، تحقيق أحمد بن عبد الله بين حميد. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، بدون تاريخ،ج1، ص 212.

[47] - محمد بن بهادر الزركشي، **المنثور في القواعد**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ج، ص 338.

انطلاقا من هذه القاعدة تولدت عند العقل الاجتهادي الإسلامي نظرية المشاركة العادلة في المخاطر والمكاسب بين أصحاب الفوائض وطالبي رؤوس الأموال بدلا من نظام الفائدة المطبق في البنوك الربوية التقليدية المصادم تماما لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، واستطاع العقل الاجتهادي اكتشاف أسس التعاون الذي يشجع عليه الإسلام بين عنصر رأس المال وعنصر التنظيم والعمل، والذي هو المشاركة العادلة بينهما في المخاطر والمكاسب وفق قاعدة " الغرم بالغنم". إن نظام المشاركة أقرب إلى طبيعة الحياة التي لا تضمن الربح الدائم للمستثمرين، أما الربا فما هو إلا حيلة لحماية فئة على حساب باقي الفئات، أو هو أكل لأموال الناس بالباطل بتعبير الآية الكريمة: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ" {سورة النساء، الآية 29}.

إن العنصر الجوهري في "التجارة" أو "المضاربة" بمفهومها الإسلامي هو أن العائد على رأس المال المستخدم يتوقف على نتائج التشغيل الفعلية للمشروع. وبتطبيق هذا المبدأ على الأنماط الحديثة للتجارة والاستثمار، يصبح من الضروري أن يعاد تنظيم الممارسات المصرفية السائدة حاليا، وأن يستبدل بنظام الفائدة نظام المشاركة في الربح والخسارة، حيث لا تحصل المصارف أو المؤسسات المالية المختلفة على عائد ثابت عن التمويل الذي تقدمه، بل تشارك بدلا من ذلك في ربح أو خسارة مؤسسات الأعمال التي تزودها المصارف بالموارد المالية، وبالمثل فإن أولئك الذين يعهدون بمدخراتهم إلى المصارف وغيرها من المؤسسات المالية لفترة محددة، يشاركون كذلك في أرباح وخسائر المصارف. إن نظام المشاركة في الربح والخسارة قد تكون له نتائج أبعد من نتائج نظام الفائدة الثابتة، كما أن تطبيقه بنجاح يمكن أن يساعد إلى حد كبير على تحقيق قدر من العدالة الاجتماعية أكبر من القدر المتحقق في نظام الفائدة.[48]

وقد طور العقل الإسلامي أساليب وصيغ مبتكرة لتجسيد مبدأ المشاركة في مؤسسات مالية ومصرفية غير ربوية، بدأت بمنتجات بسيطة من قبيل المشاركة الثابتة، أين يكون للبنك حصة ثابتة في الشركة حتى انتهاء المدة والمشاركة المتناقصة، أين يكون من حق الشريك أن يحل محل البنك في ملكية

---

[48] - مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان، **تقرير إلغاء الفائدة من الاقتصاد**، ترجمة عبد العليم السيد منسي. جدة: جامعة الملك عبد العزيز– المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ط2، 1984، ص24.

الشركة، وذلك بتخصيص جزء من دخله المتحصل لسداد حصة البنك حتى تنتقل ملكية الشركة كاملة إلى الشريك.[49]

المبحث الثالث: الاجتهاد التركيبي

المطلب الأول: العقود المركبة

كان أمام العقل الاجتهادي الإسلامي مهمة صعبة لتحويل الواقع المالي الربوي إلى واقع آخر فعال وخال من الربا في آن واحد، وأول عقبة واجهها هذا العقل هو كيفية إنشاء مؤسسات تقوم بالوساطة المالية غير الربوية، وليس بين يديه صيغ وعقود مناسبة لفكرة الوساطة، كما أن التراث الفقهي المتوفر لديه لا يحوي إلا العقود البسيطة بين أشخاص طبيعيين، حيث لا وجود لفكرة الوساطة التي يقوم بها البنك أو المؤسسة المالية في كتب الفقهاء القدامى، وللخروج من هذه الأزمة كان لابد للعقل المسلم أن يجتهد لتطوير منتجات مالية قائمة على فكرة الوساطة من جهة، وخالية من صور الربا من جهة أخرى، فبدأ العمل على تطوير ما أصبح يسمى بالعقود المركبة في الفقه الإسلامي، وهي العقود التي سمحت بالقفزة في مجال التمويل إلى مجال المصرفية الإسلامية ثم الهندسة المالية الإسلامية.

والمراد بالعقود المركبة أن يتفق الطرفان على إبرام معاملة (صفقة) تشتمل على عقدين فأكثر، كالبيع والإجارة، والهبة والوكالة، والقرض والمزارعة، والصرف والمزارعة، والشركة والمضاربة وغيرها من توليفات العقود، بحيث تعتبر موجبات تلك العقود المجتمعة، وجميع الحقوق والالتزامات المترتبة عليها جملة واحدة، لا تقبل التفريق والتجزئة والانفصال، فتصبح بمثابة العقد الواحد،[50] وهذه العقود المجتمعة في صفقة واحدة تفتح المجال لاستعمالها في الأغراض التمويلية كما هو الحال في المعاملات المالية الإسلامية المستحدثة، مثل: الإجارة المنتهية بالتمليك، والمرابحة للآمر بالشراء، والمشا ركة المتناقصة

---

[49] - أشرف محمد دوابة، **دراسات في التمويل الإسلامي**. القاهرة: دار السلام، 2007، ص21.

[50] - نزيه حماد، **العقود المركبة في الفقه الإسلامي: دراسة تأصيلية للمنظومات العقدية المستحدثة**. دمشق: دار القلم، 2005، ص 7.

وغيرها.

يقوم العقل الاجتهادي الإسلامي بتوليد هذه العقود المركبة استناد على المرجعية الشرعية نفسها التي رفض بها المعاملات الربوية، حيث تفسح الشريعة الإسلامية للعقل ميدانا واسعا للاجتهاد، إذ الأصل بمقتضى دلائل نصوص الشريعة وكلياتها العامة حرية التعاقد، ووجوب الوفاء بكل ما يتراضى عليه المتعاقدان ويلتزمان به، مالم يكن هناك نص أو قياس صحيح يمنع من ذلك، فعندئذ يمتنع بخصوصه على خلاف القاعدة المطردة، ويعتبر الاتفاق عليه فاسدا.[51]

إن الشريعة الإسلامية تبيح للعقل "اختراع" ما شاء من صيغ المعاملات إذا كانت غير مصادمة للشرع، بخلاف العبادات التي يمنع العقل من التزيد فيها، لأن الغرض منها واضح ومحدد هو التعبد. هذا الموقف الشرعي من شأنه أن يوجه اجتهاد العقل المسلم للاشتغال بالعلم النافع، والانصراف عن المعرفة الزائفة والمضللة، التي تضيع الأوقات والجهود، يقول الشاطبي:" القاعدة المستمرة التفرقة بين العبادات والمعاملات، لأن الأصل في العبادات التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. وما كان من المعاملات يكتفى فيه بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه"[52].

بيد أن العقل الفقهي الاجتهادي لا يدع أمر هذا الاختراع دون ضوابط، إذ قد يؤدي ذلك إلى إعادة اختراع أو انتاج الربا بطريقة أو بأخرى، وما أكثر الشبهات التي يمكن أن تتحول إلى أدلة جديدة لتوليد الربا. من أجل هذا يرجع العقل الاجتهادي إلى مصادره وأصوله لوضع الضوابط الشرعية التي تحكم العقود المركبة التي ستكون أساس المنتجات المالية الإسلامية، هذا فضلا عن تزايد عوامل المخاطرة التي تستدعي بدورها اجتهادا توليديا آخر لا يقل في تعقيده وتركيبيته عن الاجتهاد المقترن بإيجاد المنتج المركب ذاته.

بمراجعة الأصول والكليات الشرعية من جهة، واستقراء الفروع الفقهية من جهة أخرى وضع

---

[51] - المرجع نفسه، ص 8.

[52] - إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، ص173.

العقل الاجتهادي الإسلامي ضوابط حاكمة للعقود المالية المركبة كي تكون بديلا شرعيا عن الربا، وهي[53]:

أولا: أن لا تكون العقود المجمعة محل نهي شرعي

ثانيا: أن لا يقع تضاد بين العقود المجمعة

ثالثا: أن لا يفضي التركيب بين العقود إلى محرم كالربا

فإذا كان العقد المركب قد ورد نص شرعي بالنهي عنه فإنه محرما ومن ثم يمتنع المجتهد عن تطويره أو النظر فيه، ومثال ذلك نهيه عن بيع وسلف، وعن بيعتين في بيعة، وعن صفقتين في صفقة، حيث وردت نصوص حديثية بالنهي عن هذه الصيغ، منها:

1- ما رواه أصحاب السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم: "نهى عن بيع وسلف".

2- ما روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم: "نهى عن بيعتين في بيعة".

3- ما روي عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم: "نهى عن صفقتين في صفقة".

يكتشف العقل المجتهد أن هناك جهدا تأويليا لابد من القيام به من أجل خلق الانسجام بين الكليات الشرعية العامة التي تهدف إلى تحقيق العدل بين الناس، وبين النصوص التي تختلف في درجة ثبوتها ودلالتها، وتبدو غامضة ومتعارضة ظاهريا في بعض الأحيان. ولا يقتصر التأويل هنا على التفسير والبيان والاستنباط فقط، وإنما يتوسع إلى الفقه الاجتماعي والحضاري الذي يدرك السنن الفاعلة في الحياة وتحولاتها، ويحاول تلمس حركة التاريخ والمجتمع، والتبصر بالمآلات والعواقب، والنتائج التي توصل إليها المقدمات.[54]

وبالرجوع إلى كتب الفقهاء نجد اجتهادات كثيرة، وتقليب للنظر للوصول إلى الحلقة المفقودة بين المنع الموجود في الأحاديث السالفة، وبين المبدأ الأغلبي المستمد من قواعد الفقه الذي يفيد بإباحة

---

[53] - عبد الله بن محمد العمراني، **العقود المالية المركبة: دراسة فقهية تأصيلية وتطبيقية**. الرياض: دار كنوز إشبيليا، 1427هـ.، ط2، 1010، ص 179.

[54] - محمد عثمان شبير، **تكوين الملكة الفقهية**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، السنة التاسعة عشرة، العدد 72، 1999، ص ص 20-21.

الاختراع والاستحداث في العقود والمعاملات التي لم يرد نهي صريح عن مباشرتها. وقد مالت أغلب الأقوال في تفسير الأحاديث الثلاثة على أنها استدراكات نبوية على بعض الجوانب من المعاملات التي قد تؤول إلى الربا، أو إلى الجهالة والغرر، أو إلى الغبن والإكراه، وليس المقصود مطلقا سد باب الابداع والتطوير في العقود والمعاملات التي تتغير بتغير أساليب الحياة وازدياد تعقيداتها، ففي تأويل سبب منع النبي صلى الله عليه وسلم للجمع بين بيع وسلف، لم نسمع أحدا من الفقهاء رد السبب إلى كونهما عقدان اجتمعا معا، بل ذهبت عقول الفقهاء للبحث عميقا في العلل والحكم، فالشافعي مثلا رد العلة إلى الجهالة في الأثمان التي قد تنشأ من اجتماع عقدي البيع والسلف، جاء في كتاب الحاوي للماوردي:" وذلك أن من سنته صلى الله عليه وسلم أن تكون الأثمان معلومة والبيع معلوما فلما كنت إذا اشتريت منك دارا بمائة على أن أسلفك مائة كنت لم أشترها بمائة مفردة ولا بمائتين ، والمائة السلف عارية له بها منفعة مجهولة وصار الثمن غير معلوم"[55].

وفي تأويل آخر يذهب ابن القيم إلى أن الحكمة هي سد باب الاحتيال على الربا بأن يكون عقد البيع المقترن بالسلف –السلف هو القرض بلغة أهل الحجاز– ما هو إلا نوع من النفع جره القرض المقترن به، يقول ابن القيم: " إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفا ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى؛ فيكون قد أعطاه ألفا وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا"[56].

أما اجتماع بيعتين في بيعة فقد حمله كثير من الفقهاء على علة الجهالة، قال ابن رشد:" وعلة منعه عند الجميع الجهل; وعند مالك من باب سد الذرائع لأنه ممكن أن يختار في نفسه أحد الثوبين ، فيكون قد باع ثوبا ودينارا بثوب ودينار ، وذلك لا يجوز على أصل مالك "[57].

وهناك من رجح في تفسير البيعتين أنها بيع العينة، يقول ابن القيم:" أن يقول أبيعكها بمائة إلى

---

[55] - علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**. بيروت: دار الفكر، 1994، ج5، ص 782.

[56] - محمد بن قيم الجوزية، مرجع سابق، ج5، ص 18.

[57] - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. القاهرة: دار الحديث، 2004، ج2، ص124.

سنة على أن أشتريها منك بثمانين حالة، وهذا معنى الحديث الذي لا معنى له غيره، وهو مطابق لقوله فله أوكسهما أو الربا، فإنه إما أن يأخذ الثمن الزائد فيربي أو الثمن الأول فيكون هو أوكسهما، وهو مطابق لصفقتين في صفقة، فإنه قد جمع صفقتي النقد والنسيئة في صفقة واحدة ومبيع واحد، وهو قصد بيع دراهم عاجلة بدراهم مؤجلة أكثر منها، ولا يستحق إلا رأس ماله وهو أوكس الصفقتين، فإن أبى إلا الأكثر، كان قد أخذ الربا، فتدبر مطابقة هذا التفسير لألفاظه وانطباقه عليها. ومما يشهد لهذا التفسير ما رواه الإمام أحمد عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه: نهى عن بيعتين في بيعة وعن سلف وبيع، فجمعه بين هذين العقدين في النهي لأن كلا منهما يؤول إلى الربا لأنهما في الظاهر بيع وفي الحقيقة ربا"[58].

أما حديث النهي عن صفقتين في صفقة، فقد اختلفت فيه اجتهادات الشراح مثلما اختلفت في سابقيه، لكن أرجح الأقوال هو أن معنى الصفقتين في صفقة مرادف تماما لمعنى البيعتين في بيعة، وهذا ما اختاره الشوكاني[59]، وابن القيم[60].

أما إذا كان العقدان المكونان للعقد المركب متضادين، فلا يجوز اجتماعهما في عقد واحد عند المالكية، يقول القرافي في كتابه الفروق تحت قاعدة ما يجوز اجتماعه مع البيع وما لا يجوز: " اعلم أن الفقهاء جمعوا أسماء العقود التي لا يجوز اجتماعها مع البيع في قولك (جص مشنق) فالجيم للجعالة، والصاد للصرف، والميم للمساقاة، والشين للشركة، والنون للنكاح، والقاف للقراض. والسر في الفرق أن العقود أسباب لاشتمالها على تحصيل حكمها في مسبباتها بطريق المناسبة، والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يناسب المتضادين، فكل عقدين بينهما تضاد لا يجمعهما عقد واحد"[61].

ويقول القاضي أبو بكر بن العربي: " يتركب على حديث النهي عن بيع وسلف أصل بديع من أصول المالكية، وهو أن كل عقدين يتضادان وضعا، ويتناقضان حكما، فإنه لا يجوز اجتماعهما، أصله

---

[58] - محمد بن قيم الجوزية، **شرح سنن أبي داود**، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، (مطبوع مع كتاب عون المعبود شرح سنن ابي داود)، ط2، 1969، ج9، ص 344.

[59] - محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 هـ.، ج5، 153.

[60] - محمد بن قيم الجوزية، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج9، ص 344.

[61] - أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق** تحقيق عمر حسن القيام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003، ج 3، ص249

البيع والسلف، فركبه على جميع مسائل الفقه، ومنه البيع والنكاح، وذلك أن البيع مبني على المغابنة والمكايسة، خارج عن باب العرف والعبادات، والسلف مكارمة وقربة، ومن هذا الباب الجمع بين العقد الواجب والجائز، ومثله بيع وجعالة، ويزيد على ذلك أن أحد العوضين في الجعالة مجهول، ولا يجوز أن يكون معلوما، فإنه إن كان معلوما خرج عن باب الجعل، والتحق بباب الإجارة، وأمثال ذلك لا تحصى"[62].

أما جمهور الفقهاء، فلم يوافقوا المالكية على منع الجمع بين العقود المختلفة الأحكام والمتباينة الشروط في معاملة واحدة، ولم يسلموا أن ذلك يفضي إلى تناقض الأحكام بإطلاق. يقول نزيه حماد:" ولو نظرنا فيما فرع المالكية على هذا الأصل من صور لوجدنا جل الأمثلة والتطبيقات التي ذكروها لم يتحقق فيها اجتماع الضدين أو النقيضين وضعا أو حكما، بل وجد فيها اجتماع المختلفين أو المتباينين في الأحكام أو الشروط والآثار، ومن المعلوم أن الاختلاف والتنافي غير التناقض والتضاد، فالنقيضان والضدان لا يمكن اجتماعهما، أما المختلفان والمتباينان فقد يجتمعان وتترتب عليهما أحكامهما دون وقوع أي إشكال أو تصادم أو اضطراب"[63].

ويضيف نزيه حماد قائلا:" وأضرب لذلك بعض الأمثلة: لقد منع المالكية من الجمع بين البيع والنكاح، لأن الأول مبني على المغابنة والمكايسة، بينما الثاني مبني على المسامحة والمكارمة. وهذا تخالف وتباين في مبناهما، ولكن دون تضاد أو تناقض بينهما، فلو أن رجلا تزوج ابنة آخر، وباعه سيارته بألفي دينار، أو تزوج ابنته على مهر قدره ألف دينار، وباعه سيارة بألف درهم، فأين التناقض أو التضاد الذي يستحيل معه الجمع بينهما كما يستحيل اجتماع النقيضين أو الضدين"[64].

وبغض النظر عمن هو مصيب أو مخطئ في اجتهاده فإن ما ذكرناه من أمثلة يعطي صورة عن طبيعة الاقتصاد الإسلامي المفتوح على الحوار والجدل والنقاش والنقد، بخلاف ما آل إليه الأمر في علم الاقتصاد الحالي حيث تحول في معظمه إلى تحليل قبلي رياضي لا مجال فيه للنقاش أو الحوار كما تناولنا

---

[62] - أبو بكر بن العربي، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ج2، ص 843.

[63] - نزيه حماد، مرجع سابق، ص 29.

[64] - المرجع نفسه، ص 29.

ذلك سابقا.

المطلب الثاني: بيع المرابحة للأمر بالشراء كتطبيق على العقود المركبة

يعتبر بيع المرابحة للأمر بالشراء من النتائج المبكرة للعقل الاجتهادي الإسلامي في توليد المنتجات المالية المركبة ذات المرجعية الإسلامية، ويستند هذا المنتج المالي على مجموعة من القواعد الحاكمة المستنبطة من استقراء نصوص الشريعة، هذه القواعد توجه العقل الاجتهادي أثناء عملية التوليد والهندسة من جهة، ومن جهة أخرى فهي لا تقف حائلا دون عملية الإبداع الحر ضمن هذه الضوابط والأطر، ويمكن تلخيص القواعد الحاكمة لعقد المرابحة للأمر بالشراء والعقود المالية المركبة والجديدة عموما كما يلي[65]:

القاعدة الأولى: الأصل في المعاملات الإباحة

هذه قاعدة من القواعد الجامعة في الفقه الإسلامي وقد ذكرها العلماء في كتب القواعد وخرجوا عليها الكثير من المسائل خصوصا في أبواب العقود، يقول السيوطي: " الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم"[66]. وهذا بخلاف العبادات التي تقرر أن الأصل فيها المنع حتى يجيء نص من الشارع لئلا يشرع الناس في العبادة ما لم يأذن به الله، فإذا كان الأساس الأول للدين ألا يعبد إلا الله، فإن الأساس الثاني هو ألا يعبد الله إلا بما شرع، وهذه التفرقة أساسية ومهمة، فلا يجوز أن يقال للمجتهد أين الدليل على إباحة هذا العقد أو هذه المعاملة؟ إذ الدليل ليس على المبيح، لأنه جاء على الأصل، وإنما الدليل على المحرِّم[67].

القاعدة الثانية: وأحل الله البيع

البيع من المعاملات التي جاء النص صريحا وواضحا في إباحته، قال تعالى:" وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" {سورة البقرة، الآية 275}، فهذه الجملة القرآنية (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) تفيد حل كل أنواع البيع

---

[1]- يوسف القرضاوي، **بيع المرابحة للأمر بالشراء كما تجريه البنوك الإسلامية: دراسة في ضوء النصوص والقواعد الشرعية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001، ص ص 15-26.

[66] - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الأشباه والنظائر**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص60

[67] - يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 15.

سواء كان عينا بعين (المقايضة)، أم ثمنا بثمن (الصرف)، أو ثمنا بعين (السلم)، أو عينا بثمن (البيع المطلق)،وسواء كان حالا أم مؤجلا، نافذا أو موقوفا، وسواء كان بيعا بطريق المساومة، أم بطريق الأمانة، وهو يشمل المرابحة (وهو البيع بزيادة على الثمن الأول) والتولية (وهو البيع بالثمن الأول)، والوضيعة (وهو البيع بأنقص من الثمن الأول)، أو بطريق المزايدة[68].

وقد توصل العقل الاجتهادي المسلم إلى هذه القاعدة باستعمال مقدرته "التأويلية" في الفهم العميق للغة القرآن، وهذه نقطة منهجية مهمة للبحث في الاقتصاد الإسلامي، لأن تهميش الجانب التأويلي في فهم الشريعة القائم على فهم لغة العرب من شأنه أن يدفع الباحث إلى العودة مرة أخرى للارتماء في أحضان الشكلانية والغنوصية المنهجية لعلم الاقتصاد الحديث ثم يتحول البحث في الاقتصاد الإسلامي إلى مجرد تلفيق لا فائدة من ورائه إلا المزيد من إرباك العقول.

وقد نبه الإمام الشاطبي إلى هذا الضابط المنهجي في كتاب الموافقات فقال:" ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب تنبني عليه قواعد، منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدا منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة"[69].

وفي التعليق على مفهوم "أمية الشريعة" عند الشاطبي يقول عبد الله دراز:" أي لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك، والحكمة في ذلك: (أولا): أن من باشر تلقيها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة...(ثانيا): فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولا ثم تطبيقها ثانيا، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم، وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف، لأنه عام يجب أن يفهمه

---

[68] - المرجع نفسه، ص 16.

[69] - إبراهيم بن موسى الشاطبي، مرجع سابق، ص 264.

العرب والجمهور ليمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق على فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئا فشيئا بحسب ما يسره الله لهم"[70].

وبالرجوع إلى قاعدة جواز البيع المقررة عند جميع المذاهب الفقهية فهي في الواقع استنباط مباشر من لغة القرآن، يقول ابن رشد الجد:

" فأما البيوع الجائزة فهي التي لم يحظرها الشرع، ولا ورد فيها نهي، وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى أباح البيع لعباده وأذن لهم فيه إذنا مطلقا، وأباحه عامة في غير ما آية من كتابه، من ذلك قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" {البقرة: 275}، وقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" {الجمعة: الآية 9}, ثم قال تعالى: " فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ" {الجمعة: سورة الجمعة الآية 10}، يريد التجارة للبيع والشراء، ولفظ البيع لفظ عام لأن الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام صار من ألفاظ العموم، واللفظ العام إذا ورد يحمل على عمومه إلا أن يأتي ما يخصصه، فإن خص منه شيء بقي ما بعد المخصوص على عمومه أيضا، فيندرج تحت قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" كل بيع، إلا ما خص منه بالدليل، وقد خص منه بأدلة الشرع بيوع كثيرة؛ فبقي ما عداها على أصل الإباحة، ولذلك قلنا في البيوع الجائزة: إنها جائزة ما لم يحظرها الشرع ولا ورد فيها النهي"[71].

القاعدة الثالثة: المعاملات مبنية على مراعاة العلل والمصالح

ينظر الشارع الحكيم إلى المعاملات من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها، دل على ذلك أمور[72]:

1- الاستقراء؛ فبتتبع الأحكام الفرعية للشريعة يتضح أنها تدور مع مصالح الناس المعتبرة شرعا وتتبعها أينما اتجهت، لذا نرى الفعل الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعا لذلك، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض.
2-أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع عكس العبادات؛ وهذا تنبيه

---

[70] - المرجع نفسه، ص258.

[71] - محمد بن أحمد بن رشد، **المقدمات الممهدات** تحقيق سعيد أحمد أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج2، ص ص 61-62.

[72] - محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد** والتقليد. بيروت: دار النهضة العربية، 1981،ص ص 296-297.

منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا وفق مصالح مقصودة، ولا نتوقف فقط على ما ورد فيه نص، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وما وردت فيه النصوص ما هو إلا معالم ونماذج يأخذ منها العقل الاجتهادي الحكم والعلل، ويصمم بعدها نماذج من ابتكاره وفق ما فهمه من تلك العلل والمصالح.

3- أن أرباب العقول زمن الفترات وقبل مجيء الرسل قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات.

وحينما يجتهد العقل التوليدي المسلم في إبداع منتجات مالية تستجيب للحاجات المتجددة للأمة، فهو يستحضر دائما المقصد الأهم في كل هذه المنتجات وهو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، ولأن مال الأمة هو مال كلي فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومه وفي نفس الوقت بضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، لأن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي في الإسلام متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآيلة إلى حفظ مال الأمة، فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعها على أصحابها وعلى الأمة كلها لأن التزام التشريعات الضابطة للتعامل مع المال يقود في الأخير إلى عدم انحصار الفوائد الناتجة على المنتفعين المباشرين بتداولها بل تتعداها إلى عموم الأمة والناس أجمعين، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: " وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا" {سورة النساء، الآية 5}، فالخطاب للأمة أو لولاة الأمور منها؛ وأضاف الأموال إلى ضمير غير مالكيها لأن مالكيها هنا هم السفهاء المنهي عن إيتائهم إياها. وقوله "التي جعل الله لكم قيما" يزيد الضمير وضوحا ويزيد الغرض تبيانا، إذ وصف الغرض من الأموال بأنها قياما لأمور الأمة[73].

المطلب الثالث: التصوير الهندسي لعقد المرابحة للأمر بالشراء

[73] - محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: المؤسسة التونسية للنشر، 1978،ص170.

كان سامي حمود من أوائل من نظروا لبيع المرابحة لأمر بالشراء في أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ " تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية" التي نشرها أول مرة سنة 1976، وقد صور المسألة على الشكل التالي:

يقوم أصل هذه المسألة على الواقع الذي نعيشه، وذلك من ناحية الرغبة في الحصول على بعض الاحتياجات قبل توفر الثمن المطلوب، سواء كانت تلك الاحتياجات مطلوبة للاستعمال الشخصي أو المنزلي (كالسيارة الخاصة أو جهاز التلفزيون)، أو كانت لازمة للاستعمال المهني (كأجهزة الأشعة للطبيب مثلا)، وقد استطاعت المصارف الربوية أن تجد في سوق تصريف البضائع والمواد التي يحتاجها الناس، ميدانا فسيحا لاستثمار الأموال بطريق خصم الأوراق التجارية التي تمثل هذه الأشياء المباعة بالأجل.

وهكذا صار التاجر يرى أنه قادر على تلبية طلبات المشترين ممن لا يملكون الثمن نقدا، وذلك على أساس أنه يستطيع أن يبيع بالأجل اعتمادا على إمكان قيامه بخصم الأوراق التجارية (الكمبيالات) التي يحررها المشتري لأمر التاجر البائع، وهو (أي التاجر) يحسب بطبيعة الحال ما سيدفعه للمصرف نظير الخصم وزيادة لكي يضيفه- دون أن يصرح بذلك- للسعر الذي يرضى أن يبيع به بيعا آجلا بطريقة القسط الشهري[74].

وتؤدي هذه الطريقة من الناحية العملية إلى تضخم حجم قيمة الأوراق المخصومة أو المعدة للخصم، بشكل يبدو معه التاجر أنه مهدد في كل وقت بالتوقف عن الاستمرار في تجارته لو لم يستمر المصرف في تعامله معه بالموافقة على خصم الأوراق ضمن حدود السقف المتفق عليه، وذلك حتى يظل التاجر قادرا على جلب البضائع وتصريفها.

ونجد أن هناك أنواعا محددة من البضائع التي يبدو أنه من المتعذر على التاجر أن ينجح سوقه في العمل إلا إذا سار على هذا الأسلوب. فماذا يمكن للمضارب المشترك-المتمثل في المصرف اللاربوي- أن يفعل في هذا الميدان؟

---

[74] - سامي حسن حمود، مرجع سابق، ص430.

لقد رأى مقدمو الدراسة المصرية لإقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية أن البنك الإسلامي يمكنه أن يتدخل في هذه الحالة لتحرير عملية الخصم من شبهة الربا بأحد الأسلوبين التاليين:

1- على نسق مشابه لعقد القراض، وفي هذه الحالة يحل البنك محل الدائن مشاركا لصاحب البضاعة في أرباحه منها.
2- يقوم البنك بصرف قيمة الكمبيالة- المحررة للمستفيد- كاملة.

ويهمنا أن نعلق على الأسلوب الأول، وذلك لأن الثاني لا يعدو أن يكون خدمة يقدمها البنك بالشروط المبينة. وإن أول ما يتبادر للذهن هو التساؤل عن مدى سلامة اعتبار هذه العملية في خصم الكمبيالة التجارية بأنها على نسق مشابه لعقد القراض، ذلك أن القراض هو دفع مال لمن يتجر فيه على حصة شائعة من ربحه، وعملية خصم الكمبيالة بالشكل المبين ليست من هذا القبيل ولا من شبهه، ثم ماذا يكون الحال لو أن التاجر باع بخسارة؟ هل سيخسر معه البنك؟ أم أن البنك سيقتصر في تعامله مع التاجر على خصم الكمبيالات التي تشتمل على ربح فقط؟

إن هذه القسمة ولا شك ليست عادلة، لأن الشريك يجب أن يكون للربح والخسارة، وإلا فما جدوى الشراكة بالنسبة للمتعاملين إذا كان البنك لا يشاركهم إلا في الحالات الرابحة؟ لذلك فإن نظرنا في مواجهة المسألة يتجه إلى فتح الباب للمصرف اللاربوي للمساعدة على تمكين الشخص من الحصول على السلعة التي يحتاجها على أساس دفع القيمة بطريق القسط الشهري أو غير ذلك من ترتيبات مشابهة، ولكن هذا الخط يبدأ من المستهلك وليس من التاجر[75].

وتفصيل هذه العملية هو أن يطلب المشتري من شخص آخر أو المصرف أن يشتري سلعة معينة بمواصفات محددة، وذلك على أساس وعد منه بشراء تلك السلعة اللازمة له مرابحة، وذلك بالنسبة أو الربح المتفق عليه، ويدفع الثمن على دفعات أو أقساط تبعا لإمكانياته وقدرته المالية[76].

والخطوات العملية للمرابحة للأمر بالشراء هي:

---

[75] - سامي حسن حمود، مرجع سابق، ص 432.

[76] - محمد عثمان شبير، **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**. عمّان: دار النفائس، ط6، 2007، ص309.

1- أن يحدد المشتري السلعة التي يريدها والمواصفات التي تتصف بها، ويطلب من البائع أن يحدد ثمنها.

2- البائع يرسل إلى المصرف فاتورة عرض أسعار محددة بوقت معين.

3- المشتري يعد المصرف بشراء السلعة إذا اشتراها وعدا ملزما.

4- المصرف يدرس الطلب ويحدد الشروط والضمانات من كفالة وغيرها.

5- المصرف يقوم بشراء السلعة من البائع ويدفع ثمنها إليه نقدا، ويرسل موظفا باستلام السلعة وبذلك تدخل في ملكه.

6- المشتري يوقع عقد بيع مرابحة مع المصرف على شراء السلعة ودفع ثمنها بحسب الاتفاق، ويستلم السلعة. وإذا كان الثمن مؤجلا أو يدفع على أقساط، زاد المصرف في الثمن على السعر الحاضر[77].

مما سبق يتبين أن بيع المرابحة للأمر بالشراء يتكون من العناصر التالية:

1- وعد ملزم من المشتري للصرف بشراء السلعة.

2- عقد بيع بين المصرف والبائع وهو المالك للسلعة.

3- عقد بيع مرابحة بين المصرف والمشتري، ولكن إذا كان الثمن يدفع على أقساط زاد المصرف في سعر السلعة لأجل التأجيل في دفع الثمن ويسمى "بيع التقسيط".

4- دمج هذه المعاملات مع بعضها "عقد مركب من اجتماع عقود في عقد واحد"[78].

بهذه الطريقة يصل العقل التوليدي الاجتهادي المسلم إلى تكوين عقد مركب يستجيب للحاجات التمويلية الملحة للناس وفي ذات الوقت يكون خاليا من الربا.

أما كيف قام المجتهد بتبرير هذه التركيب والبرهان عن خلوه من الربا فهو كما يلي:

---

[77] - المرجع نفسه، ص309.

[78] - المرجع نفسه، ص310.

فبالنسبة للعنصر الأول وهو الإلزام بالوعد، فإن مهندسي عقد المرابحة بالأمر بالشراء لم يعتمدوا على مذهب الجمهور من الفقهاء القائلين بأن الوعد ملزم ديانة وليس ملزما قضاء، على اعتبار أن الوعد تبرع والتبرعات غير ملزمة كما في عقد الهبة، وإنما تبنوا رأي من قال بأن الوعد إذا ارتبط بسبب وجب الوفاء به، وقد نقل البخاري أن من السلف من قضى بالوعد ومنهم ابن الأشوع قاضي الكوفة في زمن إمارة خالد القسري على العراق، ونقل القول به أيضا عن سمرة بن جندب واسحاق ابن راهويه[79].

واعتمدوا أيضا القول المشهور والراجح في مذهب مالك الذي عزاه القرافي إلى مالك، وابن القاسم، وسحنون حيث يقولون بأن الوعد ملزم قضاء وديانة إذا كان مرتبطاً بسبب، ودخل الموعود في السبب، قال سحنون: "الذي يلزم من الوعد قوله: اهدم دارك وأنا أسلفك ما تبني به، أو اخرج إلى الحج وأنا أسلفك، أو اشتر سلعة، أو تزوج امرأة وأنا أسلفك، لأنك أخلفته بوعدك في ذلك، أما مجرد الوعد فلا يلزم به، بل الوفاء به من مكارم الأخلاق.." ثم قال القرافي: "بذلك قضى عمر بن عبد العزيز "[80].

وهذا الرأي التجأ إليه متأخرو الحنفية على الرغم من أن قدماءهم لا يقولون بذلك، جاء في حاشية ابن عابدين في مطلب الشرط الفاسد: "قلت وفي جامع الفصولين: لو ذكر البيع بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العقد جاز البيع، ولزم الوفاء بالوعد، إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة الناس" ثم نقل عن الفتاوى الخيرية للرملي أن علماء الحنفية صرحوا بأن العاقدين لو ذكرا البيع بلا شرط ثم ذكرا الشرط على وجه العدة جاز البيع، ولزم الوفاء بالوعد[81].

ولا نريد الخوض هنا في المناقشات الفقهية والاعتراضات على الأخذ بمبدأ الوعد الملزم، لأن أنصار التمويل الإسلامي بدا لهم رجحان القول بإلزامية الوعد ديانة مطلقاً إلا لعذر مشروع، وبإلزامية الوعد قضاءً أيضاً إذا ارتبط بسبب أو ترتب عليه ضرر، فهذا هو الأقرب إلى مقاصد الشريعة، و هناك أدلته كثيرة في الكتاب والسنة تقضي بوجوب الوفاء بالعهود والوعد والعقود، وأن مخالفة الوعد من علامات النفاق، ولذلك استشكل الحافظ ابن حجر قول جماعة من الفقهاء حينما قالوا: "يجب الوفاء بالوعد ديانة لا

---

[79] - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. القاهرة: دار الريان للتراث، 1986، ج2، ص342.

[80] - مجموعة من المؤلفين، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. جدة: منظمة المؤتمر الإسلامي العدد 12، ج1، 2000، ص514.

[81] - المرجع نفسه، ص515.

قضاء"، وقول بعضهم: "إنه يجب الوفاء تحقيقاً للصدق وعدم الإخلاف" فقال الحافظ: "والدلالة للوجوب منها قوية –أي من النصوص–فكيف حملوه على كراهة التنزيه مع الوعيد الشديد؟ وينظر: هل يمكن أن يقال: يحرم الإخلاف، ولا يجب الوفاء، أي يأثم بالإخلاف وإن كان لا يلزم بوفاء ذلك" أي في القضاء. فهذا القول حسب ابن حجر تناقض واضح في الرأي والفتوى، بل إنه لا يصح من ناحية المنطق[82].

وههنا قاعدة أصولية مهمة جرت مجرى القاعدة الفقهية لابد أن تؤطر عقل المجتهد في مجال الهندسة المالية الإسلامية وهي أن "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"[83]. فالتطبيق العملي يحتم علينا حسم خياراتنا تجاه الآراء والاجتهادات الفقهية المتنوعة والمتعارضة أحيانا، فإذا اخترنا رأيا معينا وطورنا من خلاله منتجا ما، فمعنى ذلك أننا تركنا الاجتهادات الأخرى المعارضة والمناقضة، وليس في ذلك من حرج ما دام الأمر في دائرة الاجتهاد والظن، بل العكس تماما هو الصحيح إذ أن تزاحم الآراء واستمرار النقد يساعد على التطوير المتواصل للمنتجات ويبعث على المراجعة الدائمة التي تبعد العقل الاجتهادي عن الجمود والتقليد.

والمراد بالقاعدة هنا أن الاجتهاد المستوفي شروطه إذا اتصل بالحكم أو القضاء ونفذ لا يمكن نقضه بالاجتهاد الثاني الجديد لعدة أسباب منها[84]:

1- لو نقض الاجتهاد الأول بالثاني لساغ أن ينقض الثاني بالثالث وهلم جرا، لأنه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير تبعا لاختلاف وجهات النظر في الدليل؛ وكل ذلك يؤدي إلى الدور والتسلسل وهذا باطل.
2- نقض الاجتهاد باجتهاد مثله يؤدي إلى عدم الاستقرار في الأحكام.

وقد صدرت عدة فتاوى جماعية حول الزام الوعد: منها فتوى المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي الذي عقد بدبي عام 1399هـ مفادها أن وعد عميل المصرف بشراء البضاعة بعد شرائها، ووعد المصرف بإتمام هذا البيع ملزم للطرفين.

---

[82] - المرجع نفسه، ص515.

[83] - جلال الدين السيوطي، مرجع سابق، ص101.

[84] - علي أحمد الندوي، **القواعد الفقهية**. دمشق: دار القلم، ط5، 2000، ص ص 439-440.

ومنها فتوى المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي عام 1403هـ مفادها "وأما بالنسبة للوعد وكونه ملزماً للآمر، أو المصرف، أو كليهما فإن الأخذ بالإلزام هو الأحفظ لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات، وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعميل، وإن الأخذ بالإلزام أمر مقبول شرعاً، وكل مصرف مخير في أخذ ما يراه في مسألة القول بالإلزام حسب ما تراه هيئة الرقابة الشرعية لديه.

وأخيراً صدر قرار من مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة هذا نصه:

بشأن الوفاء بالوعد، والمرابحة للآمر بالشراء

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من 1 إلى 6 جمادى الأول 1409هـ/ 1 إلى 15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م.

بعد اطّلاعه على البحوث المقدمة من الأعضاء والخبراء في موضوعي (الوفاء بالوعد، والمرابحة للآمر بالشراء) واستماعه للمناقشات التي دارت حولهما. قرر:

أولاً: أن بيع المرابحة للآمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع جائز طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه.

ثانياً: الوعد (وهو الذي يصدر من الآمر أو المأمور على وجه الانفراد) يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقاً على سبب ودخل الموعود في كلفة نتيجة الوعد. ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض على الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر[85].

وبالنسبة للعنصر الثاني من عقد المرابحة للأمر بالشراء وهو "البيع" فهو جائز بإجماع الفقهاء. أما العنصر الثالث وهو المرابحة مع زيادة السعر في السلعة بأكثر من سعر يومها من أجل الأجل وهو "بيع التقسيط" فمذهب الجمهور الجواز وهو الرأي المعمول به لدى المصارف والمؤسسات المالية، وإن كانت

---

[85] - المرجع نفسه، ص 516.

هناك آراء بالمنع لدى بعض الشيعة كالقاسمية والإمام يحي، وهو قول ابن سيرين وشريح وابن حزم بعدم جواز بيع السلعة بأكثر من سعر يومها لأجل الأجل، لكن هذا الرأي هامشي في الفقه الإسلامي ويؤدي التمسك به إلى تعطيل كثير من التعاملات في المالية الإسلامية دون أن يكون له سند قوي لا من ناحية النصوص ولا من ناحية العقل[86].

أما العنصر الأخير وهو اجتماع عدة عقود في عقد واحد فهو الهدف من عملية التركيب بعد أن جمع المجتهد بين بيع المرابحة (البيع بأجل مع الزيادة) من جهة وبين الأمر بالشراء مع الالتزام بهذا الأمر من جهة أخرى. وبهذا تتحقق الوساطة المالية الخالية من الربا في بيع المرابحة للأمر بالشراء، وهو أحد المنتجات التي أبدعها العقل الاجتهادي المسلم وفق رؤيته للكون والحياة ووفق تحيزاته القيمية. وقد كشفنا عن حركة العقل الاجتهادي المسلم وهو يمارس عملية الاجتهاد فينتقل بين الواقع والرؤية القيمية والنص فيبرز أشياء يراها ذات قيمة ويهمش أمورا أخرى لأنها لا تهمه في مقصده، وكانت الغاية أن نجلي الخصائص التي ذكرناها للعقل الاجتهادي المسلم التي تفرقه عن العقل المادي الأداتي.

[86] - محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص313.