



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السادسة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين

٢١ - ٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ

٥ - ١٠ يناير ٢٠٠٢ م



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين
٢١ - ٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ
٥ - ١٠ يناير ٢٠٠٢ م

المجلد الأول
الجزء الأول

موضوعات الدورة

- الموضوع الأول: بيع الدين وأحكامه.
- الموضوع الثاني: مدى مشروعية قيام المراكز الإسلامية وما في حكمها بتطبيق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محكمة غير إسلامية.
- الموضوع الثالث: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين.
- الموضوع الرابع: حماية الحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية.
- الموضوع الخامس: التنضيق الحكومي.
- الموضوع السادس: الأدوية المشتعلة على الكحول والمخدرات.
- الموضوع السابع: ندوة التشخيص الجيني.
- الموضوع الثامن: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها.

صفحه بيضاء

الموضوع الأول

بيع الدين وأحكامه

ويشتمل على سبعة بحوث:

- ١- حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس.
لفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام
- ٢- بيع الدين.
لفضيلة الأستاذ الدكتور الصديق محمد الضير
- ٣- التصرفات في الديون بالبيع وغيره، مع تطبيقاتها المعاصرة.
لفضيلة الأستاذ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي
- ٤- بيع الدين أحكامه وتطبيقاته المعاصرة.
لفضيلة الأستاذ الدكتور نزيه كمال حماد
- ٥- أحكام التصرف في الدين.
لفضيلة الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي
- ٦- بيع الدين وحالاته المعاصرة بالمنظور الفقهي.
للدكتور سامي حسن حمود
- ٧- حصر شامل لعناصر موضوعات بيع الدين.
بقلم الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضير

صفحه بيضاء

حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس

إعداد

فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام

عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية

وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

ومجمع الفقه الإسلامي بجدة

صفحه بيضاء

حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسل رحمة للعالمين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد: فقد عرضت عليَّ الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي مجموعة من المواضيع، وخيرتني في الكتابة في واحد منها أو أكثر، فاخترت هذا الموضوع وهو «حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس»؛ رغبة مني في أن يكون موضوع حديثي هو في السنة النبوية المطهرة، فالسنة الشريفة هي المصدر الثاني للتشريع، كما هو المتفق عليه عند أئمة المسلمين، فهي المصدر الثاني بعد القرآن الكريم. ذلك أنها أصل من أصول الدين وقاعدة كبرى من قواعده، فهي الردء للقرآن العزيز؛ تفصل مجمله، وتوضح مشكله، وتفسر ما خفي من مقصوده، وتتمم مسأله في عباداته ومعاملاته. وقد أتتنا عن طريق معصوم ممن لا ينطق عن الهوى؛ إن هو إلا وحي يوحى، وقد اهتم بها علماء المسلمين اهتمامهم بالقرآن الكريم وعنوا بها العناية التامة فرووها جيلاً بعد جيل، وشدوا الرحال لروايتها، ونقحوها، فبينوا مقبولها من مردودها، وشرحوا ألفاظها، وبينوا معانيها، وفصلوا أحكامها وآدابها، واهتموا بها اهتماماً حفظها الله به من الاضمحلال والنسيان، وكان هذا الحفظ لها من حفظ القرآن الكريم الذي تكفل - الله تعالى - به؛ حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فهياً الله تعالى لهذه السنة المطهرة من يحفظها من كيد الكائدين، ودس الكاذبين، وتحريف الحاسدين فالعناية بها هي عناية بركن عظيم من أركان الدين، ومصدر مهم من مصادره، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وسيكون كلامي عن هذا الحديث في جوانبه اللغوية، والاصطلاحية،

والفقهية، فأبدأ بما يلي:

أولاً: سأخرج بعض أسانيد الحديث بطرقه المتعددة من غالب المراجع التي روته من أول السند إلى منتهاه.

ثانياً: سأورد ألفاظ الحديث من بعض رواياته المتعددة والمختلفة؛ ليتم معنى الحديث من تلك الروايات.

ثالثاً: الحديث ليس في الصحيحين ولا في أحدهما، وإنما هو في مسند الإمام أحمد، وفي السنن الأربع، وفي الدارمي والبيهقي، ومستدرک الحاكم، وفي غيرها؛ لذا اختلف رجال الحديث في قبوله أو رده، وسأبين ذلك وأذكر الراجع عندي، إن شاء الله تعالى.

رابعاً: سأتكلم عن مفردات الحديث لغة واصطلاحاً.

خامساً: سأعنى بمعاني الحديث وفق المعاملات القديمة، والمعاملات المعاصرة وبالله التوفيق.

وهذه الفوائد المفصلة من هذا الحديث ليست إبداعاً وشيئاً جديداً، وإنما المفيد هو جمعها في مكان واحد، ففيه تسهيل وتيسير للقارئ، وحفظ لوقته عن طلبها في كثير من المراجع المتنوعة.

لذا أحببت جمعها في بحث خاص؛ لتترتب معلوماتها ويلتئم شملها، وتسهل متابعتها، وتجتمع فوائدها، والبحث في هذا الحديث جدير بالاهتمام في هذا الوقت الذي توسعت فيه الأعمال المصرفية، وكثرت فيه العملات النقدية، ونشطت فيه الحركة التجارية، وصار الإلحاح في البحث عن المعاملات المباحة من المعاملات المحرمة من الورعين.

طرق الحديث

قال الإمام أحمد في المسند:

حدثنا يحيى بن آدم حدثنا إسرائيل عن سماك عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: «كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ مكانها الورق، وأبيع

بالورق فأخذ مكانها الدنانير، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته خارجا من بيت حفصة فسألته عن ذلك فقال: لا بأس بالقيمة.

أما أبو داود فقال في سننه «باب: في اقتضاء الذهب بالورق»:

حدثنا موسى بن إسماعيل ومحمد بن محبوب قالوا: أخبرنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير أخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو في بيت حفصة فقلت يارسول الله رويدك أسألك: إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير أخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء».

أما الترمذي فساق الحديث في سننه في نفس سند ولفظ أبي داود فلا حاجة لإيراده. وأما الحاكم فقال في مستدركه على شرط الصحيحين بضم الترمذي إلى أبي داود.

أخبرنا حمزة بن العباس العقبي قال: حدثنا العباس بن محمد الدوري قال: حدثنا يعقوب بن إسحاق الحضرمي قال: حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: «كنت أبيع الإبل بالنقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فوقع في نفسي من ذلك، فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو في بيت حفصة، أو قال حين خرج من بيت حفصة فقلت يارسول الله: رويدك أسألك، إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذهما بسعر يومهما ما لم تتفرقا وبينكما شيء».

نحن وعدنا في مقدمة البحث بإيراد بعض أسانيد الحديث، وبعض رواياته فنقتصر على ما أورده من مسند الإمام أحمد، وسنن أبي داود،

والترمذي ومستدرک الحاكم، والآن نأتي بألفاظ الحديث المختلفة، وما قاله المحدثون عن قبوله أو رده.

اختلاف ألفاظ الحديث :

رواية المسند «لابأس به بالقيمة»، ولفظ أبي داود «لابأس بأخذها بسعر يومها»، وفي لفظ أحمد «إذا تفرقتما وليس بينكما شيء»، ولفظ النسائي «مالم يفرق بينكما شيء»، وأكثر الروايات «بالبيع» بالباء، ولفظ الحاكم «بالنقيع» بالنون، وأكثر الروايات «بالدراهم»، ولفظ المسند «بالورق».

اختلاف المحدثين في قبول الحديث أو رده :

تنتهي طرق الحديث كلها بـ«سماك بن حرب».

قال ابن حجر في التقريب : «سماك - بكسر أوله وتخفيف الميم - ابن حرب بن أوس بن خالد الذهلي البكري الكوفي أبو المغيرة، صدوق، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بآخره، فكان ربما يلقن، وهو من الرابعة، وقال في التلخيص :

حديث ابن عمر قال الترمذي والبيهقي لم يرفعه غير سماك، وعلق الشافعي القول به على صحته.

وقال شعبة سمعت أيوب عن نافع عن ابن عمر ولم يرفعه، وحدثنا قتادة عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر ولم يرفعه، وقال يحيى بن أبي إسحاق رفعه لنا سماك وأنا أفرقه.

وقال الخطابي في تهذيب السنن: أخرج الترمذي وقال: لانعرفه مرفوعا إلا من طريق سماك بن حرب.

وقال البيهقي: الحديث تفرد برفعه سماك بن حرب، وأوضح ابن حزم عن علته في المحلى: فقال: سماك ضعيف يقبل التلقين شهد عليه بذلك شعبة.

وقال الألباني: ضعيف، وقد ضعفه الترمذي: وقال لانعرفه مرفوعا؛ إلا من سماك بن حرب، أما الذين وثقوه: فقد قال الحافظ في التقريب: سماك

صدوق، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة، وعلق الشافعي القول به على صحة الحديث وقد سكت عنه أبو داود فهو عنده صالح، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم، وقد وافقه الذهبي على ذلك.

وقال الشيخ: أحمد شاكر: الحديث صحيح الإسناد.

وقال الألباني في موضع آخر من كتابه «إرواء الغليل»: إن أبا هاشم الرملي - وهو ثقة - قد تابع سماكا عليه، وقد أخرجه النسائي من طريق مؤمل، قال حدثنا سفيان عن أبي هاشم به. قلت: وهذا إسناد حسن.

الرأي الخاص فيه :

الحديث مقبول يصح الاحتجاج به، وبناء الأحكام عليه؛ لأمر منها: أولاً: أنه لم يبلغني طعن في الحديث إلا من وجهين، أحدهما: تفرّد سماك بن حرب في نهاية سنده، وقال بعض العلماء إن سماكا صار يلقتن في آخر حياته.

الوجه الثاني: أن جمهور من رواه من المحدثين حكموا عليه بالوقف على ابن عمر ولم يرفعه إلا سماك.

ثانياً: مادام أن وجه الطعن في الحديث لم يأت؛ إلا من هذين الوجهين فسيأتي الجواب عنهما إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: الحديث له حكم الرفع في صفة سياق لفظه، فابن عمر الثابت عنه هذا القول يسأل والنبي - صلى الله عليه وسلم - يجيب؛ فيكون بهذا مرفوعاً بلفظه ومعناه.

رابعاً: إن هذا تشريع فلم يكن من حق أحد غير النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يشرعه.

خامساً: إن القول بأنه موقوف غير مجمع عليه، فهناك من العلماء من رفعه وصححه مرفوعاً، والمثبت مقدم على النافي.

سادساً: أنه جاء في الأحاديث المجمع على صحتها، والمجمع على أنها نص في هذه المسألة ما يؤكد معنى صحة هذا الحديث فقوله - صلى الله

عليه وسلم في حديث عبادة بن الصامت في صحيح مسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد» وغيره من الأحاديث الصحيحة الصريحة، وهي شواهد له وشواهد لرفعه.

سابعاً: إن معنى الحديث قد تأيد بإجماع العلماء، فعلماء المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز بيع ذهب بذهب ولا بيع فضة بفضة إلا بشرطين: أحدهما: التماثل بين النوعين.

الثاني: التقابض في مجلس العقد.

فإذا اختلف الجنس بأن كان ذهباً بفضة أو العكس اشترط التقابض في المجلس فقط وسقط شرط التماثل.

وهذا ما صرح به الحديث «مدار البحث»، وبهذا فالحديث مقبول، جار العمل فيه، رغم ما قيل عنه والله أعلم.

مفردات الحديث

الإبل: قال في المصباح: الإبل اسم جمع لا واحد لها وهي مؤنثة يلزمه التأنيث، والجمع آبال، فإذا ثني أو جمع؛ فالمراد قطيعان أو قطيعات. وقال في المعجم الوسيط: الإبل الجمال والنوق لا واحد له من لفظه، وهو مؤنث جمعه الآبال.

وقال الدميري في «حياة الحيوان»: الإبل بكسر الباء الموحدة، وقد تسكن للتخفيف هي للجمال، وهو اسم يقع على الجمع، وليس بجمع ولا اسم جمع، وإنما هو دال على الجنس كذا قاله ابن سيده.

البقيع: قال الفيروز آبادي في كتابه «معالم طابة»: البقيع في اللغة كل مكان فيه أروم الشجر من ضروب شتى، وبه سمي «بقيع الغرقد»، والغرقد كبار العوشج، وهو مقبرة أهل المدينة، ومثل هذا قال السمهودي في كتابه - وفاء الوفاء - بلا زيادة، وقال ابن حجر في التلخيص: البقيع بالباء الموحدة

كما وقع عند البيهقي في بقيع الغرقد .

قال النووي في شرحه على مسلم: ولم تكن كثرت إذ ذاك فيه القبور .

النقيع: قال الفيروزآبادي في معالم طابة:

النقيع بالفتح، ثم الكسر، وياء تحتية ساكنة، وعين مهملة، والنقيع لغة، مستتقع الماء، وهو اسم موضع قرب المدينة يقال له: نقيع الخضعات، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم - حماه لخيله، ثم حماه عمر بن الخطاب لخيل المسلمين، وبين النقيع والمدينة خمسون فرسخا، وقد جاء في صحيح البخاري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حمى النقيع لخيل المسلمين، والأحاديث والآثار فيه كثيرة.

قال في الشرح الكبير: ما حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - فليس لأحد نقضه، ونصوص العلماء فيه كثيرة، ومنها ما جاء عن الشيخ محمد بن إبراهيم قوله: الحكم الشرعي يقضي بأن جميع الأحمية باطلة إلا حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - لما في البخاري: «لاحمى إلا لله ولرسوله» اهـ. قلت: وحمى النقيع هذا صار فيه مرافعة في محكمة وادي الفرع، وصدر صك فيه من قاضي المحكمة الشيخ محمد بن أحمد الراضي بأن يبقى للمصلحة العامة، ورقم الصك/٧ وتاريخ ٢٩/١/١٤٠٦هـ، وصدق الصك من التمييز، ويتضمن الحكم بقاءه على حاله حمى.

فحمى النقيع المذكور يبعد عن المدينة غربا بمسافة ٧٥ كيلا، وهو تابع لمنطقة الفرع، وبهذا تبين أن الصحيح في رواية الحديث البقيع بالباء الموحدة التحتية لا النقيع بالنون، وإنما حصل الوهم لتقارب صورة اللفظين بين المكانين. بسعر يومها: جاء هذا القيد في كثير من روايات هذا الحديث، وهو يحتمل مقصدين:

أحدهما: ألا يخدع أحد المتصارفين صاحبه بزيادة سعر النقد الذي معه عما يستحقه وقت المصارفة، فالمراد في تحديد اليوم هو الوقت الذي جرى

فيه الصرف، وهذا مراد جيد، فهو هدف منشود، ويجب على المتصارفين التزامه والتقيد به.

الثاني: إن لم يكن الوجه الأول فلعل كلا من المتصارفين بنقدين من جنسين عالم بالسعر، ويكون الذي باع المشتري بسعر مخالف لسعر يومه الذي عين فيه في صورة العقد راضيا بهذا الغبن، فيكون الالتزام بسعر النقد ذلك اليوم على وجه الاستحباب، ولذا قال في عون المعبود شرح سنن أبي داود: وكان ابن أبي ليلى يكره ذلك إلا بسعر يومه، ولم يعتبر غيره السعر، ولم يبالوا أكان ذلك بأعلى أم أرخص من سعر اليوم.

قلت: ذلك أن هذا القيد في هذا الحديث مخالف لروايات الأحاديث الصحيحة، التي فيها: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلا بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد».

إذن فهذا القيد «بسعر يومه» لا يعتبر إلا في إحدى هاتين الحالتين: إما احترازاً من الخديعة والغبن، إذا جهل أحدهما سعر النقد في ذلك اليوم، وإما أن يكون على وجه الاستحباب، فيما إذا كانا عالمين؛ نظراً إلى أنه لا ينبغي للعاقدة أن يطلب ربح مالم يضمن، وألا يأخذ أكثر من حقه.

وجواز أخذ الزيادة عند اختلاف النقدين جائز عند جمهور العلماء، إن لم يكن إجماعاً؛ عملاً بالأحاديث الصحيحة الصريحة. والله أعلم.

الدنانير: مفردة «دينار».

قال في المصباح: الدينار هو المثقال قال في (نيل المآرب تهذيب عمدة الطالب): الدينار هو المثقال، لم يتغير وزنه لا في جاهلية ولا إسلام، وقال ابن عابدين في حاشيته: إن الدنانير وإن اختلف زمان ضربها إلا أنها جميعها متساوية الوزن اهـ. ومقداره بالغرامات : ٢٥, ٤ أربعة غرامات وخمسة وعشرون من المئة من الجرام أي وربع الغرام.

وقال المناوي في كتابه «النقود والمكاييل» المثقال: أصل متفق عليه، لم

يختلف في جاهلية ولا إسلام. وقالت الهيئة العربية السعودية للمقاييس:
المثقال الشرعي: ٧٢ حبة شعير عند الأئمة الثلاثة، و ١٠٠ حبة شعير في
المذهب الحنفي.

الدرهم: جمعه دراهم، قال في المصباح: الدرهم الإسلامي: اسم للمضروب
من الفضة، والدرهم ستة دوانق، وقال في (نيل المآرب تهذيب عمدة الطالب):
الدرهم: بفتح الهاء وكسرهما جمعه دراهم، وهو وحدة يتعامل بها الناس قديما
وحديثا. والدرهم الإسلامي: ستة دوانق، وهو بالغرامات: ٢,٩٧٥ غرام.

وقالت الهيئة العربية السعودية في «كتاب المقاييس»: وقد أجمع الأئمة
الثلاثة أن الدرهم الشرعي: ٥٠ حبة شعير متوسطة، وقال الأحناف: الدرهم
الشرعي: ٧٠ حبة شعير متوسطة.

قال المقرئ في كتابه «النقود الإسلامية»: هذا الدرهم الشرعي المجمع
عليه، ومنه تركب الرطل والقدر والصاع وما فوق.

مالم تتفرقا وبينكما شيء:

قال الفقهاء: المراد بهذا التفرق هو التفرق من مجلس العقد، الذي يقصد
به مكان العقد، سواءً كانا في بر أم بحر أم جو، في بناء أم في صحراء.
والمراد به: التفرق في الأبدان، فالعاقدان إذا تلازما فإنهما لا يزالان في
مجلس العقد، ولو مشيا مصطحبين مسافة طويلة أو مدة طويلة فإنهما
يعتبران في مجلس العقد.

والشارع لم يحدد المسافة التي إذا ذهب إليها أحد العاقدين يُعتبر
تفرقا، وإنما أحالها إلى العرف. فالفقهاء جعلوها أن يذهب أحد العاقدين
عن صاحبه مستدبرا لصاحبه خطوات، أو يكونا في منزل فيصعد أحدهما
إلى أعلى المنزل والآخر باق في أسفله، أو يكونا في بيت ذي غرف فيدخل
أحدهما في غرفة والآخر في غرفة أخرى، ونحو ذلك بما يُعتبر تفرقا في
الأبدان في مجلس العقد، فإذا حصل هذا التفرق العرفي المذكور فإن العقد
إن كان بيعا أو صرفا قد قبض لزم، وإن كان صرفا فقط وحصل التفرق قبل

التقابض بطل العقد فيما لم يقبض، سواء أكان المعقود عليهما نقدين من جنس واحد أم بين نقدين من جنسين للنصوص والإجماع.

موضوع النقود :

النقود - على اختلاف أنواعها - تقوم بدور كبير في حياة البشر وتسيير أمورهم، ولذا؛ فإن الإسلام عني بها عناية تامة، وفصل أحكامها، وبين حدودها، وأباح التعامل بها في نطاق العدل والفضل، ومنع التعامل بها على وجه الظلم والغبن، والعدوان والغرر، والربا والخذاع. وبرسم هذين الطريقتين - من تحريم الظلم وإباحة العدل - تسيير الأمور وفق شرع الله - تعالى - الخبير بعباده، والعليم بمصالحهم الحاضرة والمستقبلية.

تعريف النقود :

ومادام أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن أول ما يطالعنا في تصور النقود هو تعريفها التعريف الجامع المانع، وقد عرفها العلماء والباحثون بتعريفات كثيرة، إلا أنها لا تخلو من مدخل عليها وخلل فيها. والحد من شرطه أن يكون جامعاً لجميع أفرادها؛ فلا يخرج منها شيء، وأن يكون مانعاً، فلا يدخل فيها ما ليس من أجزائه، إذ الراجح في تعريف النقود هو: «أنها أي شيء يكون مقبولاً قبولاً عاماً ليكون وسيطاً للتبادل ومقياساً للقيمة».

وهذا تعريف جامع، لأن النقود التي استعملت لتكون شاملة القبول، عامة الاستعمال، هي أعداد كبيرة لا يجمعها ويحصيها إلا لفظ «أي شيء»، كما أنه لا بد فيها من القبول العام في أداء وظائفها الكثيرة الكبيرة والصغيرة، وهي الوسيط العام المعتبر للتبادل، والمقياس المرضي لقيم الأشياء. وهو - أيضاً - تعريف مخرج لما ليس منه، فلا يرد عليه ما يخل بحجة ما ليس من ماهيته ولا من جزئياته.

قال في الموسوعة العربية الميسرة عن تطور النقود:

كان التبادل يتم في المجتمعات البدائية عن طريق المقايضة، أي مبادلة

السلعة بالسلعة. غير أنه مع اتساع نطاق المبادلة وظهور تقويم العمل، لم تعد المقايضة تفي بحاجات المجتمع الذي جاوز مرحلته الأولى، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى واسطة تقوّم بها الأشياء، وتتمتع بقبول عام، بحيث تستخدم في التبادل، وكانت النقود في بداية عهدها سلعة من السلع الشائعة الاستعمال، فهي في بعض المجتمعات ماشية، أو نوع من الأحجار أو الأصداف، بحسب ظروف كل مجتمع، ثم ظهرت النقود المعدنية تدريجياً، من النحاس أو الرصاص، فالذهب والفضة. وبقيت النقود المعدنية أداة التبادل، ومقياساً للقيمة ردحا طويلاً من الزمان؛ نظراً لما تتمتع به من دوام وقابلية للتجزئة إلى قطع مختلفة الأحجام والأوزان، فإن الأصل فيها التعادل بين قيمتها التجارية وقيمتها النقدية، بمعنى أنه يستوي أن تباع كقطعة معدنية أو كقطعة من النقود، غير أن حاجة الحاكم إلى استقرار نظام التعامل دفعته إلى السيطرة على المضمون المعدني للنقود، ومنذ ذلك التاريخ افتقرت القيمة التجارية عن القيمة النقدية للعملة، واختص الحاكم لنفسه عملية ضرب النقود، ووجه الأفراد إلى قبولها، ولم يلبث أن انتهى ذلك إلى ظهور العملة الورقية، وتطورت هذه بدورها تطوراً كبيراً. فقد بدت صكوكاً تخول حاملها الحق في أن يبادلها بالذهب على أساس القيمة المثبتة عليها. وساعد في ذلك أن العملة الورقية كانت في بدايتها تستند إلى غطاء ذهبي بنسبة ١٠٠٪. ثم تلاشى هذا الحق، وأصبح الأفراد ملزمين نظاماً بقبولها في التعامل، وليس معنى ذلك أن الدولة تصدر العملة الورقية دون قيد أو شرط، فإن كثرة استعمال هذه السلطة يعرض النظام الاقتصادي لأخطار فادحة، تتمثل في التضخم النقدي، لذلك كان إصدار العملة الورقية سواء قامت به الدولة أم البنك المركزي يخضع لتنظيم دقيق، ولم يقف تطور النقود عند حد ظهور العملة الورقية وشيوع استعمالها، فإن نمو النظام الائتماني اقترن بظهور الودائع المصرفية واستخدامها عن طريق الشيكات في تسوية كثير من العملات، وهي تؤدي ما تؤديه النقود تماماً من وظائف، ومن ثم؛ فهي تسمى

بالنقود الائتمانية، وكلما تقدم النظام الاقتصادي وألف الناس التعامل مع البنوك اتسع نطاق النقود الائتمانية، وقد طغى استخدامها في بعض البلاد على استخدام أنواع النقود الأخرى.

وظائف النقود

تقدم لنا نشأة النقود والمراحل التي مرت بها، وبعد أن أخذت الحياة في التوسع صارت المقايضة غير كافية لحاجات المجتمع، فأحدثت النقود لحاجات المجتمع في التبادل وقياس القيم.

والنقود لها وظائفها المهمة بعد أن تطورت الحياة، وأخذت البشرية في التمدن والتوسع في نواحي الحياة ومجالاتها، فكانت وظائف النقود كما يلي:

- ١ - وحدة للحساب ومقياسا للقيم، فهي مستخدمة لقياس قيم السلع والخدمات، وهي نسبة لقيمة كل سلعة إلى غيرها.

- ٢ - والنقود وسيط لتبادل الحاجات بين الناس فأصبحت النقود أساسا للنظام الاقتصادي الجديد، ولا بد لهذا النظام الاقتصادي من أن يتواءم المجتمع ويتفق على قبول نقد معين موحد في الوفاء بالالتزامات.

- ٣ - من وظائف النقود المهمة أن تكون مدخرة ورسيدا، فإن النقود تدخر وتعد لما يستقبل من الحاجات والمطالب المتوقعة. فكل صاحب دخل ممدود أو محدود قد لا يحسن أن يصلح ما تحت يده، وإنما يحسن أن يدبر وأن يوفر قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾. وقال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾. والنقود على مدار القرون هي التي تصلح لأن تكون رسيدا مدخرا.

- ٤ - النقود هي القابلة لأن تكون قاعدة للمدفوعات المؤجلة التي تحسب بها المدفوعات حسب أجلها ومدة بقائها في الذمم. فإن النقود، إذا كانت غير ثابتة القيمة لاتقوم بهذه الوظيفة التي أعراضها غير ثابتة وغير مستقرة.

النقود في الزمن النبوي :

في زمن البعثة كان المجتمع البشري في دوله الكبرى التي منها الرومان والفرس، وكانت رحلة الشتاء والصيف للتجارة لعرب الجزيرة، فكانت العرب قد أخذت حظها من هذا التوسع التجاري، فصارت النقود المعدنية من الذهب والفضة قد وجدت في البلدان العربية، وصارت بأيدي العرب يتعاملون بها مع وجود التعامل بالعروض من متاع وماشية بصفتها أثمانا للمبيعات وأعواضا للمقومات.

وكانت العملة الموجودة بأيدي الناس من النقد المعدني هما :

١ - الدينار الذهبي.

٢ - الدرهم الفضي.

وقد تقدم الكلام عنهما في فصل «المفردات». ولما توسعت الحكومة الإسلامية، وتحضرت في دولتي بني أمية وبني العباس صارت هي التي تضرب النقود باسمها، ثم بعد تفكك الدولة الإسلامية إلى دويلات صارت كل دولة تضرب لنفسها، وباسمها عملة خاصة بها، ولكن المعدن الرئيسي لها هو الذهب والفضة في الغالب، هذان الجنسان الموجودان في العهد النبوي هما اللذان نص على تحريم التعامل بهما بالطرق الربوية الذي بين معناها الأحاديث الصحيحة الصريحة، فقد جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبًا بناجز» وجاء في صحيح مسلم من حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فهو ربا».

والراجع من أقوال العلماء في علة الريا في هذين الجنسيتين من الربويات هي الثمنية، وسنربط هذين الجنسيتين مع ما سيأتي من النقود بهذه العلة تمشياً للبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

الورق النقدي:

ذكر الشيخ عبد الله بن منيع في كتابه «الورق النقدي» والدكتور علي السالوس في كتابه «النقود والعملات» نقلاً لهما عن مصادرهما: أن أول من عرف الورق النقدي هي بلاد الصين، وذلك في أوائل القرن «التاسع الميلادي». وأن عملية الإصدار استمرت من قبل حكام وملوك الصين والمغول، ثم استمرت في التطور من مرحلة لأخرى وهي أشبه ما تكون سندات وثائق، وفي آخر مراحلها أصبحت جزءاً من النقود، لها صفة القبول العام، وصار لها اعتبارها في أنها مخزون للثروة، ومقياس للقيم، وقوة شرائية مطلقة، وأصبحت قابلة للتحويل، والذي جعل لها هذا الاعتبار والقوة هو وجود غطاء لها كامل بمقدار قيمتها من الذهب عند مصدرها. والتوسع التجاري والنشاط الاقتصادي والخدمات السياحية أوجدت ضرورة للتعامل بها، وإلا لتسلت تلك النشاطات وغيرها.

الأوراق التجارية:

ولما زادت الحركة التجارية واتسمت بسرعة القلب، وزاد حجم المعاملات التجارية ألجأت الحاجة العامة التي هي مقيسة بالضرورة إلى إيجاد «الأوراق التجارية» التي منها:

أولاً: الشيك: الذي هو أمر مكتوب وفق أوضاع معينة، صادر من شخص إلى حسابه في مصرف ليدفع مبلغاً من النقد لشخص معين.

ثانياً: الكمبيالة: التي هي ورقة تجارية تتضمن أمراً من شخص يسمى «الساحب»، إلى شخص آخر يسمى «المسحوب عليه»، بأن يدفع مبلغاً من النقود في تاريخ معين، لإذن شخص ثالث هو المستفيد أو حامل الورقة.

وذهب جمهور الفقهاء والاقتصاديين إلى أن قبض الشيك المصدق هو قبض تام لمحتواه؛ ذلك أن النقود في اصطلاح الاقتصاديين هي كل ما يستخدم وسيطا في تبادل السلع والخدمات ، ويلقى القبول العام، ولأن الشيك لا يصدق إلا بعد التحقق من وجود رصيد للساحب عن المسحوب عليه، وقد حجز مقابل ما في الشيك في المصرف لحساب المسحوب عليه، وقد أقر هذا المجلس الموقر في دورته «الحادية عشرة»؛ أن استلام الشيك المصدق يقوم مقام القبض عند توفر شروطه في مسألة صرف النقود بالتحويل على المصارف.

الورق النقدي الآن :

تقدمت نشأة هذا الورق، وتقدم ذكر مراحلها الابتدائية، ثم خطواته التوسعية، والآن أصبح الورق النقدي هو العملة الدارجة الرائجة، واختفى أصله من الذهب والفضة، وأصبح سلعة من السلع التي يتاجر بها أصحاب رؤوس الأموال، وحل محل النقدين بوظائفهما هذا الورق النقدي وما يتبعه وأخذ حكمه من «أوراق تجارية»، وأخذت هذه الأوراق النقدية وما يتبعها في حكمها أخذت حكم النقدين «الذهب والفضة»، وأجمعت على هذا المجامع الفقهية وفقهاء العصر الذي نحن فيه. والذي حققه كبار العلماء واختاروه؛ هو أن علة الريا في النقدين هو «الثمانية»، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الأظهر أن علة الريا في الذهب والفضة هو الثمانية لا الوزن، وأما مذهب الإمامين مالك والشافعي ورواية عن الإمام أحمد فإنها القيمة، وهو معنى ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وجاء في أحد قرارات هيئة كبار العلماء في السعودية قولهم: إن القول باعتبار مطلق الثمانية علة في جريان الريا في النقدين هو الأظهر دليلا، والأقرب إلى أصول الشريعة، وهو إحدى الروايات عن الأئمة مالك وأبي حنيفة وأحمد، كما هو اختيار بعض المحققين من أهل العلم كشيوخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما .

وبناء على هذه العلة التي اختارها هؤلاء الأئمة؛ فإن المجامع العلمية

والفقهية اختارت أن العلة هي «الثمانية»، فهذا نص قرار مجلس كبار العلماء في المملكة العربية السعودية الصادر برقم ١٠ وتاريخ ١٧/٤/١٣٩٣هـ: «إن الورق النقدي يعد نقدا قائما بذاته كقيام النقدين، وأنه أجناس متعددة بتعدد جهات الإصدار، فالورق النقدي السعودي جنس، والورق الأمريكي جنس وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وأنه يترتب على ذلك الأحكام الشرعية الآتية:

أولاً: جريان الربا بنوعيه فيها كما جرى بنوعيه في النقدين «الذهب والفضة» وهذا يقتضي مايلي:

(أ) لايجوز بيع الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسيئة مطلقا، فلايجوز بيع الدولار الأمريكي بخمسة ريال سعودية أو أقل أو أكثر نسيئة.

(ب) لايجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، سواء أكان ذلك نسيئة أم يدا بيد، فلا يجوز بيع عشرة ريالات سعودية ورق بأحد عشر ريالاً سعودية ورقاً.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا، إذا كان يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي ورق أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان يدا بيد، ومثل ذلك كله في الجواز بيع الريال السعودي الفضة بثلاثة ريالات سعودية ورق أو أقل أو أكثر يدا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع اختلاف الحقيقة» اهـ.

كما أصدر هذا المجمع الموقر «المجمع الفقهي الإسلامي» قرارا برقم ٦/ في الفترة الخامسة الواقعة ما بين ٨-١٦/٤/١٤٠٢هـ والذي نصه:

القرار السادس حول العملة الورقية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا

محمد وآله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه قرر مايلي:

أولاً: أنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة. وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة وإن كان معدنهما هو الأصل، وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تقوم الأشياء في هذا العصر لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها، ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها وإنما في أمر خارج عنها وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل وذلك هو سر مناطها بالثمنية؛ وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية، لذلك كله فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه فضلاً ونسأً، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياساً عليها، وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً: يعد الورق النقدي نقداً قائماً بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعد الورق النقدي أجناساً مختلفة تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلاً ونسأً كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، وفي غيرهما من الأثمان، وذا كله يقتضي مايلي:

(أ) لايجوز بيع الورق النقدي بفضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسئة مطلقا، فلايجوز مثلا بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلا نسيئة بدون تقابض.

(ب) لايجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بفضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسيئة أو يدا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشرة ريالات سعودية ورقا بأحد عشر ريالاً نسيئة أو يدا بيد.

(ج) يجوز بيع بفضه ببعض من غير جنسه مطلقا إذا كان ذلك يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية واللبنانية بريال سعودي ورقا كان أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية ورق أو أقل من ذلك أو أكثر يدا بيد؛ لأن ذلك يعد بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثا: وجوب زكاة الأوراق النقدية إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعا: جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات والله أعلم.

كما أصدر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة بقراره المتفق مع هذين القرارين، وبهذا صار الإجماع من هذه المجمع العلمية الثلاثة على أن - الورق النقدي - حل محل النقدين «الذهب والفضة»، وأخذ أحكامهما من جميع النواحي الشرعية؛ لأن علة الربا فيها واحدة وهي «التمنية».

تكييف الحديث :

تطبيق حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - وتكييفه على هذا البحث المتقدم وارد عليه، ومطابق له، فهو من صميم موضوعه، ومن صريح نصه،

فالحديث يشمل المسائل والأحكام الآتية كما يلي:

أولاً: أثبت الحديث وجود العملة التي هي وسيلة لتقييم السلع والخدمات، ونسبة قيمة كل سلعة إلى غيرها، أثبتها في العهد النبوي الذي هو عهد التشريع.

ثانياً: إن الذهب الذي يمثله الدينار في نص الحديث، وإن الفضة التي يمثّلها الدرهم، هما العملتان الموجودتان في ذلك العهد، مع وجود المقايضة في غيرهما من العروض والخدمات.

ثالثاً: وجود الصرف بشرطه في ذلك العهد بين هذين النقدين المختلفي الجنس. رابعاً: الصرف هو بيع نقد بنقد آخر اتحد الجنس بينهما أو اختلف، والصرف بين الجنسين هو ما سأل ابن عمر عن حكمه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأجابه عنه.

خامساً: فحوى الحديث يدل على أن النقد المحضّر وقت الصرف هو غير النقد الذي جرى به العقد، وأن الذي ألجأ إلى أخذه هو غياب النقد الذي جرى به العقد.

سادساً: مع هذا فإنه من المحتمل وجود النقدين وقت العقد الذي جرى به أخذ هذا بدلاً من هذا؛ ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يستفصل من ابن عمر في هذه المبادلة؛ هل هي تجري مع وجود أحد النقدين فقط أو مع وجودهما معاً؟ والعلماء يقولون: ترك الاستفصال في موضع الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

سابعاً: بهذا حصل لنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أفقّى ابن عمر بجواز هذا الصرف سواء أحضر النقدان في مجلس العقد أم لم يحضر إلا أحدهما.

ثامناً: هذا الصرف الذي سئل عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو بين جنسين أحدهما من الذهب والآخر من الفضة أو بالعكس، لذا فإن النبي -

صلى الله عليه وسلم - لم يقيده بالمماثلة، وإنما قيده بالقبض في مجلس العقد، كما جاء في أحاديث آخر: «يدا بيد ولا تبيعوا غائباً منها بناجز» وقوله: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

تاسعا: إتماما للبحث لو كان الصرف بين نوعين من جنس واحد كعملة ذهب بذهب أو عملة فضة بفضة لقيده بالمماثلة، كما في قوله: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض».

عاشرا: النبي - صلى الله عليه وسلم - أباح هذه المعاملة والصرف بشرطين أحدهما «أن يأخذها بسعر يومها»، وهذا لفظ مخالف للأحاديث التي أصح منه، ومنها ما في مسلم «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم»، وهو - أيضا - مخالف للاجماع من جواز التفاضل بين الجنسين الربويين إذا كان كل واحد منهما من جنس، وعلى هذا إما أن تكون هذه اللفظة شاذة مخالفة لما هو أصح منها، وإما أن نعتبرها جاءت لمنع الخداع بين المتعاملين، وللحث على الصدق في المعاملة بأن لا يأخذ كل عاقد إلا حقه بلا زيادة ولانقصان، ولعل هذا هو الأفضل والله أعلم.

الحادي عشر: القيد الثاني (الشرط الثاني) في الحديث قوله «لأبأس مالم تفرقا وبينكما شيء»، مرجع هذا القيد أساس معتبر في هذه المصارفة وفي بيع كل ربوي بربوي آخر، سواء أكانا من جنس واحد كذهب بذهب، أو من جنسين كذهب بفضة، فهو مطابق لقوله - صلى الله عليه وسلم - في الأحاديث الصحيحة «ولا تبيعوا منها غائبا بناجز» وقوله: «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد».

الثاني عشر: هذا التفرق هو في بدني المتعاقدين، ولكن لم يحده الشارع ولم يبين مداه، وإنما تركه للعرف، فما عده الناس تفرقا بالأبدان فهو التفرق الذي يلزم به البيع ويسقط به «خيار المجلس»، وهو التفرق الذي يبطل بوجوده قبل التقابض العقد في بيع نوعي جنس، أو بيع جنسين أحدهما بالآخر.

والفقهاء مثلوا التفرق بخطوات يخطوها أحد العاقدين مدبرا عن العاقد الآخر، أو بصعود لأعلى البيت عن أسفله، أو بالذهاب إلى غرفة من غرف المنزل الذي هما فيه مما يعد تفرقا بين العاقدين بالأبدان، فهذا التفرق له هذه الأحكام. ومادام المتعاقدان مصطحبين، فإن خيار المجلس باق، وإن العقد بين الربويين صحيح لم يفسخ، فلو كان العقد في سيارة هما فيها، فإن الحكم باق حتى ينزلا منها ويبتعد أحدهما عن الآخر، ما يصيران به متفرقين.

الثالث عشر: درج الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على التعبير بقولهم: «ولا يصح الصرف إلا في القبض في مجلس العقد».

وهناك عبارة أدق من هذه العبارة، لم أجدها إلا لعبد الوهاب بن فيروز في حاشيته على «الروض المربع» وهذه العبارة هي «والقبض في المجلس شرط لبقاء صحة الصرف» وليس شرطا لصحة العقد، فالعقد صحيح والذي يبطله هو التفرق قبل التقابض في مجلس العقد.

الرابع عشر: هل الدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في عقد المصارفة أم لا؟ وما الذي يترتب على تعيينها من عدمه؟

قال في المقنع: والدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في العقد في أظهر الروايتين قال في الشرح الكبير: وبه «التعيين» قال مالك والشافعي. قال في الإنصاف: والتعيين هو المذهب، وعليه الأصحاب، والأكثرون أثبتوه، قال الزركشي هذا هو المنصوص عن أحمد في رواية الجماعة، والمعمول به عند الأصحاب كافة، قال في الشرح الكبير: وعن أحمد أنها لا تتعين بالعقد وهو مذهب أبي حنيفة.

الذي يترتب على هاتين الروايتين:

أولا: إذا قلنا تتعين بالتعيين؛ فإنها تتعين بالعقد كسائر الأعراض، والأعراض فلا تبدل بل يسلمها بائعها بعينها إذا طولب بها فلا تبدل بغيرها. ثانيا: لو ظهر أنها مفسوبة؛ فإن العقد لا يصح عليها، كالمبيع إذا ظهر

مستحقا لغير البائع، ولو كانت غير متعينة فإن العقد صحيح وتبدل بغيرها؛ لأن العقد لم يقع على عينها .

ثالثا: لو ظهر أنها معيبة بعيب من غير جنسها كما لو وجد الدرهم نحاسا؛ فإن العقد لم يقع صحيحا؛ لأنه وقع على غير ما عقد عليه، أما لو كانت غير معينة؛ فإنه يبدلها بغير معيبة والعقد باق على صحته .

رابعا: لو كانت الدراهم والدنانير معيبة من جنسها كالوضوح في الذهب وكالسواد في الفضة؛ فإن مشتري المعيب منها مخير بين الإمساك مع ما فيها من عيب بلا أرش أو ردها بالعيب الذي من جنسها، هذا إذا اتحد الجنس؛ لئلا نأخذ ذهباً بذهب أو فضة بفضة ومع أحدهما، إما زيادة من جنسه فيكون ربا الفضل، أو نأخذ معه من غير جنسه فتكون مد عجوة ودرهم بمد عجوة بدرهم .

أما إذا اختلف الجنس كدرهم بدنانير، فلمن صار عنده المعيب أخذ الأرش من غير جنس السليم . قلت: تعيين النقدين أو أحدهما ربما كان في الزمن السابق، وربما يكون التعيين - الآن - في المطول والسبائك لمن يتجرون في الذهب فهذا شيء وارد .

أما التعاقد - الآن - فإنه يكون بنقود غير معينة فلا يبطل العقد بظهور أنها مستحقة لغير العاقد، ولا بوجود عيب فيها كعملة مزيفة ونحوه، وإنما الثابت للعاقد نقود سليمة وإذا أخذنا بالرواية الأخرى عن الإمام أحمد التي هي مذهب الإمام أبي حنيفة من أن النقدين لا يتعينان بالتعيين لم ترد علينا هذه الإشكالات والله أعلم .

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

ييع الدين

إعداد

الدكتور /الصاديق محمد الأمين الضيرير

أستاذ في الشريعة الإسلامية، جامعة الخرطوم، كلية القانون(*)

❖ حاصل على جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية، المعاملات المالية ١٤١٠هـ. وعضو
في مجمع الفقه الإسلامي الدولي، بجدة.

صفحة أبيض

ملخص البحث :

الدين مال حكمي يثبت في الذمة بسبب يقتضي ثبوته، والدين أعم من القرض؛ فكل قرض دين وليس كل دين قرضاً.

وقد وردت كلمة الدين وبعض أحكامه في القرآن في آية الدين الآية ٢٨٣ من سورة البقرة مرة واحدة ووردت أربع مرات في الآية ١١ و١٢ من سورة النساء في أحكام الميراث، ووردت كلمة الدين لفظاً ومعنى في أحاديث كثيرة في مناسبات مختلفة، الذي يعنينا منها حديث السلف، وحديث بيع الكالء وحديث السلف حديث صحيح، أما حديث بيع الكالء فلم تسلم جميع طرقه من مقال، وصور بيع الدين عند الفقهاء كثيرة أهمها أربع هي:

١ - بيع الدين بالنقد لمن عليه الدين ٢- بيع الدين بالنقد لغير من عليه الدين ٣ - بيع الدين بالدين لمن عليه دين ٤- بيع الدين بالدين لغير من عليه الدين أما بيع الدين بالنقد لمن عليه الدين فهو جائز عند جمهور الفقهاء باستثناء دين السلم، وأما بيع الدين بالنقد لغير من عليه الدين، فقد منعه جمهور الفقهاء وجوزه المالكية بشروط ثمانية تباعد بينه وبين أي محذور شرعي.

واختلف الفقهاء في الاستبدال بالمسلم فيه فمنعه الجمهور وجوزه المالكية بثلاثة شروط، ورجحت جوازه بشرطين، وحكى بعض الفقهاء الإجماع على منع بيع المسلم فيه قبل قبضه، ولكن المالكية جوزوا بيعه قبل قبضه إذا لم يكن طعاماً، ورجحت رأي الجمهور في منع بيع المسلم فيه من غير بائعه.

وأما بيع الدين بالدين؛ فقد حكى كثير من الفقهاء الإجماع على منعه سواء بيع لمن عليه الدين، أو لغير من عليه الدين، ونازع ابن القيم في

الإجماع على منع بيع الدين بالدين، وبينت رأيه ورأي شيخه ابن تيمية، كما بينت رأبي في بيع الدين بصفة عامة وهو: جواز بيع الدين سواء بيع للمدين أم لغيره، بنقد أم بدين، مادام خالياً من الربا، ومن الضرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، أو عن بيع الإنسان مالا يملك، وبنيت على هذا الرأي جواز بيع سندات القرض إذا خلت من الربا بأن بيعت بغير النقود، كما بنيت عليه عدم جواز خصم الكمبيالة.

وظالبت بدراسة وتحقيق ماذهب إليه الدكتور محمد علي القرري من أن أكثر أصول موجودات البنك الإسلامي هي الديون.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين
وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وبعد فهذا بحث عن:

بيع الدين :

أكتبه استجابة لطلب من أمين المجمع الفقهي الإسلامي لتقديمه لمجلس
المجمع في دورته السادسة عشرة ملتزماً فيه - بقدر الإمكان - بالخطّة
المفصلة التي وضعتها الأمانة العامة والله أسأل أن يوفّقني إلى الصواب وأن
يجنبني مواطن الزلل.

١- التعريف بالدين وأنواعه:

١-١ الدين في اللغة:

جاء في مختار الصحاح: الدين: واحد الديون و (دانه) أقرضه و (دان)
هو أي استقرض...، فصار (دان) مشتركاً بين الإقراض والاستقرض
و(تداينوا) تبايعوا بالدين و(استدان) استقرض، و(دانه) يدينه (ديناً) بالكسر
أذله واستعبده (فدان).

وجاء في المصباح المنير: الدين لغة: هو القرض وثمان المبيع؛ فالصداق
والغصب ونحوه ليس بدين لغة بل شرعاً على التشبيه لثبوته واستقراره في
الذمة.

يفهم من هذا؛ أن كلا من القرض وثمان المبيع المؤجل يسمى ديناً لغة،
وأن الفعل دان يستعمل متعدياً بمعنى أقرض، ولازماً بمعنى استقرض.

ويلحظ؛ أن الفعل دان المتعدي يستعمل بمعنى أقرض، وبمعنى أذل
واستعبد؛ وهذا يشير إلى ما في الدين من الذل والاستعباد للمدين.

٢-١ الدين في اصطلاح الفقهاء:

ذكر فقهاء الحنفية تعريفات مختلفة للدين منها:

١- تعريف الكاساني: الدين عبارة عن مال حكمي في الذمة، أو عبارة عن فعل تمليك المال وتسليمه^(١)

٢- تعريف الكمال: الدين اسم لمال واجب في الذمة يكون بدلاً من مال أتلّفه، أو قرض اقترضه، أو مبيع عقد بيعه، أو منفعة عقد عليها^(٢) من بضع امرأة؛ وهو المهر، أو استتجار عين^(٣).

٣- تعريف ابن عابدين: الدين ماوجب في الذمة بعقد، أو استهلاك، وما صار في ذمته ديناً باستقراضه، فهو أعم من القرض^(٤).

٤- تعريف مجلة الأحكام العدلية: الدين ماثبت في الذمة^(٥).

٥- تعريف قدري باشا: الدين ماوجب في ذمة المديون بعقد، أو استهلاك، أو ضمان غصب^(٦).

يلحظ؛ أن بعض هذه التعريفات عرفت الدين؛ بأنه مال واجب في الذمة كما في تعريف الكمال، وبعضها عرفه؛ بأنه مال حكمي في الذمة كما في الكاساني، وبعضها لم يصرح بأنه مال أو مال حكمي كما في تعريف ابن عابدين، والمجلة، وقدري باشا ولكن الأمثلة تدل على أنه مال.

ويلحظ - أيضاً -؛ أن تعريف الكاساني وتعريف المجلة لم يذكرنا أسباب ثبوت الدين وذكرت سائر التعريفات الأسباب على اختلاف بينها في العدد.

(١) بدائع الصنائع ٥ / ١٤٨ و ١٨٠

(٢) لاحظ الشيخ علي حسب الله على هذه العبارة أن المنفعة لا تعد مالاً عند الحنفية، الولاية على المال والتعامل بالدين في الشريعة الإسلامية ص ٨٢

(٣) فتح القدير ٥ / ٤٣١

(٤) رد المحتار ٤ / ٢٣٤ و ٢٣٧

(٥) مجلة الأحكام العدلية

(٦) مرشد الحيران المادة ١٦٨ وانظر اعتراض الدكتور السنهوري على حصر قدري باشا لمصادر الدين في هذه الثلاثة مصادر الحق ١ / ١١٠ و ١١١

٣-١ التعريف المختار

الدين مال حكمي يثبت في الذمة بسبب يقتضي ثبوته^(١)

وهذا التعريف هو الذي يتفق مع الموضوع المعروض للبحث - بيع الدين - لأن المقصود بحث الدين في المعاملات المالية، وليس المقصود بحث الدين بمعناه العام الذي يشمل الديون المالية وغير المالية ودين العبد ودين الله.

٤-١ أنواع الدين:

- ١-٤-١ - دين العبد - وهو كل دين له مطالب من العباد على أنه حق له كثمن مبيع وبدل قرض.
- ١-٤-٢ - دين الله - وهو كل دين ليس له من العباد مطالب على أنه حق له كزكاة المال ودين النذر، كمن نذر أن يحج.
- ١-٤-٣ - دين الصحة - وهو كل دين ثبت على المدين في صحته.
- ١-٤-٤ - دين المرض - وهو كل دين ثبت على المدين في مرض موته.
- ١-٤-٥ - دين صحيح - وهو الدين اللازم أي الذي لا يسقط؛ إلا بالأداء أو الإبراء كثمن مبيع وبدل قرض.
- ١-٤-٦ - دين غير صحيح - وهو الدين غير اللازم الذي يسقط بالأداء أو الإبراء؛ أي بمسقطات أخرى كالديون التي لله عند من يسقطها بالموت.
- ١-٤-٧ - دين حال - وهو الذي يجب أدائه عند طلب الدائن، وتجوز المطالبة بأدائه فوراً.
- ١-٤-٨ - دين مؤجل - وهو ما لا يجب أدائه قبل حلول أجله، ولا تصح المطالبة به؛ إلا عند حلول الأجل، والدين المؤجل قد يكون منجماً على أقساط لكل قسط منها أجل معلوم؛ فيجب الوفاء بكل قسط في موعده^(٢)

(١) انظر الولاية على المال والتعامل بالدين في الشريعة الإسلامية للأستاذ علي حسب الله ٨٣

(٢) انظر الولاية على المال والتعامل بالدين ١٢١ - ١٣٥

٢- الفرق بين الدين والقرض:

يتبين من تعريف الدين وأنواعه؛ أنه أعم من القرض؛ فكل قرض دين وليس كل دين قرضاً؛ وقد صرح بهذا ابن عابدين في تعريفه السابق.

٣- الدين في الكتاب والسنة:

٣-١- الدين في الكتاب:

وردت كلمة الدين في القرآن في آية الدين الآية: ٢٨٣ في سورة البقرة مرة واحدة ووردت أربع مرات في آيات المواريث الآية ١١ و١٢ من سورة النساء.

٣-١-١- آية الدين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.....﴾ [البقرة: ٢٨٢].

هذه أطول آية في القرآن، قال عنها ابن العربي:

«هي آية عظمت في الأحكام، مبينة جملة من الحلال والحرام، وهي أصل في مسائل البيوع، وكثير من الفروع، جماعها على اختصار، مع استيفاء الغرض دون الإكثار، في اثنتين وخمسين مسألة (١).

ونقل القرطبي عن سعيد بن المسيب أنه قال: بلغني أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين، وعن ابن خويز منداد أنه قال: إنها تضمنت ثلاثين حكماً وأورد هو في تفسيرها اثنتين وخمسين مسألة أيضاً (٢).

والذي يعيننا من هذه المسائل مقالته المفسرون في «تداينتم» وفي «بدين».

(١) أحكام القرآن ١/ ٢٤٧

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٧٧

وقال الطبري:

«إذا تداينتم» يعني إذا تبايعتم بدين أو اشتريتهم به أو تعاطيتهم أو أخذتم به إلى أجل مسمى، يقول إلى وقت معلوم وقتموه بينكم، وقد يدخل في ذلك القرض والسلم.(١)

وكان ابن عباس يقول نزلت هذه الآية في السلم خاصة.(٢)

وقال أبو جعفر: فإن قال قائل: ماوجه قوله بدين وقد دل بقوله: «إذا تداينتم» عليه، وهل تكون مداينة بغير دين فاحتج إلى أن يقال: «بدين»؟ قيل: إن العرب لما كان مقولاً عندها: «تداينا» بمعنى «تجازينا»، وبمعنى «تعاطينا الأخذ والإعطاء بدين» أبان الله بقوله «بدين» المعنى الذي قصد تعريف من سمع قوله «تداينتم» حكمه، وأعلمهم أنه حكم الدين دون حكم المجازاة.

وقد زعم بعضهم؛ أن ذلك تأكيد كقوله: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون» ولا معنى لما قال من ذلك في هذا الموضع(٣).

وقال الجصاص:

فإن قيل: ماوجه قوله تعالى «بدين» والتداين لا يكون إلا بالدين؟ قيل له: لأن قوله تعالى «تداينتم» لفظ مشترك يحتمل أن يكون من الدين الذي هو الجزاء كقوله تعالى «مالك يوم الدين» يعني يوم الجزاء فيكون بمعنى تجازيتهم فأزال الاشتراك بقوله تعالى «بدين»، وقصره على المعاملة بالدين، وجائز أن يكون على جهة التأكيد وتمكين المعنى في النفس، وقوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ ينتظم سائر عقود المداينات التي يصح فيها الآجال، ولا دلالة فيه على جواز التأجيل في سائر الديون؛ لأن الآية ليس فيها بيان جواز

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن ٦/ ٤٣

(٢) المصدر السابق ٤٣-٤٥

(٣) المصدر السابق ٤٦

التأجيل في سائر الديون، وإنما فيها الأمر بالإشهاد، إذا كان ديناً مؤجلاً، ثم يحتاج أن يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل في الدين وامتناعه.

وقد احتج بعضهم في جواز التأجيل في القرض بهذه الآية؛ إذ لم تفرق بين القرض وسائر عقود المداينات، وقد علمنا أن القرض مما شمله الاسم، وليس ذلك عندنا كما ذكر، لأنه لا دلالة فيها على جواز كل دين، ولا على جواز التأجيل في جميعها، وإنما فيها الأمر بالإشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة أن يكون المراد به الإشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال، فوجب أن يكون مراده إذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه، فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله، ومما يدل على أن القرض لم يدخل فيه أن قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ﴾ قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة؛ إذ لا يصير ديناً بالعقد دون القبض فوجب أن يكون القرض خارجاً منه.

وقد دلت الآية على أنها مقصورة في دين مؤجل في أحد البديلين لا فيهما جميعاً؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ ولم يقل بدينين؛ فإنما أثبت الأجل في أحد البديلين؛ فغير جائز وجود الأجل في البديلين جميعاً وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الدين بالدين.

ولا يمتنع أن يكون السلم مراداً بالآية: لأن التأجيل في أحد البديلين وهو السلم (هكذا ولعلها المسلم فيه) وقد أمر الله بالإشهاد على عقد مداينة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن أبي حسان عن ابن عباس قال أشهد أن السلم المؤجل في كتاب الله وأنزل فيه أطول آية في كتاب الله؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾، فأخبر ابن عباس أن السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية.

وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من إبدال المنافع أو الأعيان نحو الأجرة المؤجلة في عقود الإجازات والمهر، إذا كان مؤجلاً، وكذلك الخلع والصلح من دم العمد، والكتابة المؤجلة؛ لأن هذه ديون

مؤجلة ثابتة بعقد مداينة، فكل عقد انتظمته الآية فهو العقد الذي ثبت به دين مؤجل، ولم تفرق بين أن يكون ذلك الدين بدلاً من منافع أو أعيان؛ فوجب أن يكون جميع المندوب إليه من الكتاب والإشهاد مراداً بها هذه العقود كلها^(١).

وقال الزمخشري:

(إذا تداينتم) إذا دايين بعضكم بعضاً، يقال: دايين الرجل: عاملته (بدين) أو أخذاً كما تقول: بايعته إذا بعته أو باعك قال رؤبة:

دايئت أروى والديون تقضى فمطلت بعضاً وأدت بعضاً

والمعنى إذا تعاملتم بدين مؤجل فاكتبوه، فإن قلت هلا قيل: «إذا تداينتم إلى أجل مسمى» وأي حاجة إلى ذكر الدين كما قال: «دايئت أروى» ولم يقل بدين، قلت ذكر ليرجع الضمير إليه في قوله (فاكتبوه)؛ إذ لو لم يذكر لوجب أن يقال فاكتبوا الدين؛ فلم يكن النظم بذلك الحسن، ولأنه أبين لتتويج الدين إلى مؤجل وحال^(٢).

وقال ابن العربي:

المسألة الأولى في حقيقة الدين:

هو عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة، فإن العين عند العرب ما كان حاضراً، والدين ما كان غائباً، قال الشاعر:

وعدتنا بدرهمينا طلاء وشواء معجلاً غير دين^(٣)

(١) أحكام القرآن ١/٥٧٣/٥٧٥

(٢) الكشف ١/٣٢٤-٣٢٥

(٣) أحكام القرآن ١/٢٤٧.

وقال القرطبي:

المسألة الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ﴾؛

قال ابن عباس: هذه الآية نزلت في السلم خاصة، معناه؛ أن سلم أهل المدينة كان سبب الآية، ثم هي تتناول جميع المداينات إجماعاً، وقد استدل بها بعض علمائنا على جواز التأجيل في القرض على ما قال مالك؛ إذ لم يفصل بين القرض وسائر العقود في المداينات، وخالف في ذلك الشافعية وقالوا: الآية ليس فيها جواز التأجيل في سائر الديون وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان ديناً مؤجلاً، ثم يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل في الدين وامتناعه.

المسألة الثانية قوله تعالى: (بدين) تأكيد مثل قوله: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ و﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ وحقيقة الدين عبارة عن كل معاملة، إلى آخر العبارة التي نقلتها عن ابن العربي^(١)

وقال الشيخ محمد عبده في تفسير الآية:

«تداينتم» داين بعضكم بعضاً، وهو يأتي بمعنى تعاملتم بالدين، وبمعنى تجازيتم، ولما قال «بدين» تعين المعنى بالنص القطعي، والمراد بالدين المال الذي يكون في الذمة لا المصدر وقد حمل المداينة بعضهم على السلف «السلم» وروي عن ابن عباس، وبعضهم على القرض وضعفه الرازي: بأن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل، وقوله هذا هو الضعيف وقال الجمهور: إن الدين عام يشمل القرض والسلم وبيع الأعيان إلى أجل وهو الصواب^(٢)

يستفاد من هذه التفاسير الآتي:

(أ) أن (تداينتم) معناها هنا: تعاملتم بالدين، وأن «تداينا» تأتي في اللغة بهذا المعنى، وبمعنى آخر هو تجازينا.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٧٧.

(٢) تفسير القرآن الحكيم ٣/ ١١٩/ ١٢٠ مطبعة المنار بمصر ١٣٢٤

(ب) أن كلمة (بدين) جاءت لإزالة الاشتراك الذي في لفظ (تداينتم)، وقال بعض المفسرين: إن كلمة (بدين) تأكيد ولم يرتضه الطبري.

وانفرد الزمخشري بتعليل لم أجده عند غيره؛ وهو أن كلمة (دين) مع أنها مفهومة من تداينتم إنما جاءت لتحسين الكلام وذلك لأن كلمة (بدين) لو لم تذكر لوجب أن يقال: «فاكتبوا الدين» فلم يكن النظم بذلك الحسن والبيان في تنويع الدين إلى مؤجل وحال.

والأولى عندي أن يقال: إن (بدين) ذكرت من أجل كل هذه المعاني.

(ج) أن السلم داخل في الآية باتفاق المفسرين؛ بل إن ابن عباس قال إنها نزلت في السلم خاصة، وفسر القرطبي قول ابن عباس هذا بأن سلم أهل المدينة كان سبب نزول الآية.

(د) أن القرض داخل في الآية عند جمهور المفسرين، وقال الجصاص: لا يدخل القرض في الآية لأن القرض ليس عقد مداينة لأنه يصير ديناً بالعقد دون القبض.

والصواب قول الجمهور؛ لأن الدين عام يشمل القرض والسلم وبيع الأعيان إلى أجل كما يقول الشيخ محمد عبده.

(هـ) أن بعض علماء المالكية استدلوا بالآية على جواز التأجيل؛ لأن الآية لم تفرق بين القرض وسائر العقود في المداينات وخالفهم الشافعية، ذكر هذا القرطبي وذكر رد الشافعية على المالكية ولم يعقب عليه.

وذكر الجصاص رأي المالكية - أيضا - واعترض عليه.

والواقع أن الخلاف بين المالكية وغيرهم بالنسبة للأجل في القرض هو في لزومه وعدمه، وليس في جواز التأجيل وعدم جوازه.

(و) أن الجصاص انفرد بالاستدلال بالآية على منع الدين بالدين لأن الله قال: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ ولم يقل بدينين.

وهذا استدلال ضعيف وسيأتي بيان هذه المسألة في بيع الدين بالدين.

(ز) أن ابن العربي عرف الدين بأنه كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً
والآخر فى الذمة نسيئة.
ووافق على هذا التعريف القرطبي ولم يتعرض باقى المفسرين إلى
التعريف.

٣-١-٢ آيات المواريث:

وردت كلمة الدين أربع مرات فى الآيتين ١١ و ١٢ من سورة النساء
من بعد وصية يوصى بها أو دين - الآية ١١
من بعد وصية يوصين بها أو دين - الآية ١١
من بعد وصية توصون بها أو دين - الآية ١٢
من بعد وصية يوصي بها أو دين - الآية ١٢

لم أجد فى التفاسير التى اطلعت عليها كلاماً عن كلمة «دين» الواردة
فى هذه الآيات غير كلامهم عن ذكر الوصية قبل الدين مع أن الدين مقدم
على الوصية فى الواقع.

وهذا ومما ينبغى التنبيه إليه ؛ وهوان الخلاف الوارد فى آية الدين بالنسبة
لدخول القرض فى كلمة «الدين» وعدم دخوله لا يرد هنا؛ لأن القرض يدخل
قطعاً فى كلمة «دين» الواردة فى هاتين الآيتين، وإن كنت لم أجد من نبه إلى
هذا، والله أعلم.

٣-٢-٢ الدين فى السنة:

وردت كلمة «الدين» لفظاً ومعنى فى أحاديث كثيرة فى مناسبات مختلفة
والذى يعيننا منها حديثان: حديث السلف، وحديث بيع الكالئ بالكالئ.

٣-٢-١ حديث السلف:

عن ابن عباس قال: قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة وهم
يسلفون فى الثمار السنة والسنتين فقال: من أسلف فى تمر، فليسلف فى

كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم^(١).

قال أهل اللغة: يقال: السلم والسلف وأسلم وسلم وأسلف وسلف، وسمي سلماً لتسليم رأس المال في المجلس، وسمي سلفاً لتقديم رأس المال^(٢).
والسلم عند جمهور الفقهاء هو: بيع أجل بعاجل، الأجل هو المبيع، والعاجل الثمن، وعند الشافعية: عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلاً^(٣)، واختلاف التعريفين سببه الاختلاف بين الشافعية والجمهور في جواز السلم الحال وعدم جوازه.

وقد أجمع المسلمون على جواز السلم^(٤) إلا ما حكى عن ابن المسيب، أنه لا يجيزه متمسكا بحديث النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان^(٥).

وقد رأينا في تفسير آية الدين؛ أن ابن عباس راوي هذا الحديث يقول إن الآية نزلت في السلم، ورأينا إجماع المفسرين على أن السلم يدخل في الدين الوارد في الآية.

والدين في السلم هو المبيع، على عكس الدين في البيع الأجل فإن الدين فيه هو الثمن.

ويشترط جميع العلماء قبض رأس مال السلم (الثمن) قبل موعد أجل تسليم المسلم فيه (المبيع)، ويشترط الجمهور قبضه في مجلس العقد، وجوز المالكية تأخير قبضه إلى ثلاثة أيام، ولو كان ذلك مشروطاً في العقد، ما لم يكن أجل السلم قريباً كيومين، أما إذا كان التأخير أكثر من ثلاثة أيام؛ فإن كان مشروطاً في العقد؛ فلا يصح، وإن كان غير مشروط فلمالك قولان في المدونة: قول بفساد العقد، وقول بعدم الفساد، سواء كثر التأخير جداً، بأن

(١) رواه الجماعة: منتقى الأخبار ٣٤٣/٥ واللفظ لمسلم - صحيح مسلم بشرح النووي ٤٦/٦ .

(٢) شرح النووي على مسلم ٤٧/٦ .

(٣) المصدر السابق وتنوير الأبصار مع حاشية ابن عابدين ٢٨١/٤ .

(٤) شرح النووي على مسلم ٤٦/٦ .

(٥) البحر الزخار ٣/٣٩٧، ونيل الأوطار ٥/٣٤٣ .

حل أجل السلم، أو لم يكثر جدا، والمعتمد القول بالفساد^(١).
وحجة الجمهور في اشتراط قبض رأس مال السلم في العقد أن تأخير التسليم يصير العقد كبيع الكالئ، وذلك لأن المسلم فيه دين في الذمة فلو أخر تسليم رأس المال عن المجلس كان ذلك في معنى بيع الكالئ بالكالئ^(٢).
ويقول الغزالي: إن الغرض من هذا الشرط جبر الغرر في الجانب الآخر «ويريد من ذلك كما يقول الرافي» إن الغرر في المسلم فيه احتمل للحاجة، فجبر ذلك بتأكيد العوض الثاني بالتعجيل لتلا يعظم الغرر في الطرفين^(٣).
وهذا القول متمش مع الرأي القائل: أن السلم عقد غرر جُوزَّ للحاجة ويبدو لي أن هذا الشرط ليس الغرض منه تخفيف الغرر؛ لأنه لا غرر في مجرد التأجيل وإنما هو شرط يتفق مع طبيعة عقد السلم والغرض الذي شرع من أجله وهو احتياج المسلم إليه إلى المال قبل حصوله على المسلم فيه^(٤).

٢-٢-٣ حديث بيع الكالئ بالكالئ^(٥)

ورد في بيع الدين حديثان:

الأول: عن ابن عمر: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الكالئ بالكالئ.

والثاني: عن رافع بن خديج أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع كالئ بكالئ - دين بدين.

(١) الدسوقي على الشرح الكبير ٣/١٩٥ و١٩٦ .
(٢) فتح العزيز مع المجموع ٢٠٩: ٩ والبحر الزخار ٣: ٣٩٨ وبداية المجتهد ٢/٢٢٢ وانظر الكلام عن بيع الكالئ بالكالئ
(٣) الوجيز وشرحه فتح العزيز مع المجموع ٢٠٧-٢٠٩
(٤) انظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٦١
(٥) الكالئ مهموز ويجوز تخفيفه يقال: كالأ الدين يكلاً، إذا تأخر فهو كالئ: المصباح المنير ومختار الصحاح.

حديث ابن عمر رواه الدار قطني وقد تفرد به موسى بن عبيدة الربيذي كما قال الدار قطني وابن عدي وقال فيه أحمد: لاتحل الرواية عنه عندي ولا أعرف هذا الحديث عن غيره، وقال أحمد أيضا: ليس في هذا حديث يصح، وقال الشافعي عن هذا الحديث: أهل الحديث يوهنونه،^(١) وصحح هذا الحديث الحاكم على شرط مسلم وهذا وهم منه؛ سببه أنه ظن الحديث من رواية موسى بن عقبة والصواب؛ أنه من رواية موسى بن عبيدة الربيذي^(٢) وحديث رافع بن خديج أخرجه الطبراني، وفيه موسى الذي تقدم الكلام عنه في حديث ابن عمر^(٣) وذكر الأستاذ سامي السويلم حديثا ثالثا هو:

٣-٢-٣ حديث إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي، وقال: رواه عبدالرزاق في المصنف (٩٠/٨) أخبرنا الأسلمي، قال حدثنا عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الكائى، وهو بيع بالدين، وعن بيع المجر وهو بيع مافي بطون الإبل وعن الشغار. وذكر الأستاذ سامي أسماء من ضعفوا إبراهيم هذا، وأسماء من وثقوه وأقوالهم فيه، ثم قال: وأيا ما كان الأمر فإن رواية إبراهيم للحديث تنفي ما نقل من تفرد موسى بن عبيدة بالحديث^(٤)

هذا ومع تضعيف العلماء لهذه الأحاديث، فإن بعضهم قد حكى الإجماع على منع بيع الدين بالدين (وهو تفسير الكائى بالكائى)، فممن حكى الإجماع الإمام أحمد، وابن المنذر: قال ابن قدامة: قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم

(١) نيل الأوطار ٥/٢٥٤ و٢٥٥ وجواهر الأخبار بأسفل البحر الزخار ٣/٣٣٥ والمغني ٤/٦٤ .
(٢) نيل الأوطار ٥/٢٥٤ وتعليق محمد حامد الفقي على المنتقى ٣٢٠-٣٢٢ والزرقاني على الموطأ ٣/١٩٢ .
(٣) نيل الأوطار ٥/٢٥٤
(٤) عقد الكائى بالكائى ١٩-١٧ مطبوع على الآلة الكاتبة - مركز البحوث - شركة الراجحي المصرفية للاستثمار ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

على أن بيع الدين بالدين لا يجوز، وقال أحمد: إنما هو إجماع^(١).
 وقال الشوكاني: قال أحمد ليس في هذا (يشير إلى حديث بيع الكائى
 بالكائى) حديث يصح، ولكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين^(٢).
 وممن حكى الإجماع ابن رشد قال: فأما النسيئة من الطرفين؛ فلا يجوز
 بإجماع، لا في العين ولا في الذمة، ولأنه الدين بالدين المنهي عنه^(٣).
 وحديث النهي عن بيع الكائى بالكائى قال عنه ابن عرفة: تلقي الأئمة لهذا
 الحديث بالقبول يغني عن طلب الإسناد فيه، كما قالوا في: لا وصية لوارث^(٤).

مايستفاد من الحديث:

يستفاد من الحديث على أنه مقبول:

- ١- أن بيع الدين بالدين حرام لنهي النبي - صلى الله عليه وسلم - عنه؛ لأن
 صيغة النهي تقتضي التحريم على القول المختار عند الأصوليين، ولا
 تستعمل في غيره إلا مجازاً^(٥).
 - ٢- أن بيع الدين بالدين فاسد على رأي جماهير العلماء من أن النهي عن
 عقد يقتضي فساده؛ فلا يترتب عليه أي أثر^(٦).
- وبقي حكم ثالث هو: هل النهي عن بيع الدين بالدين، والإجماع الذي
 نقل عن منع بيع الدين بالدين يعم جميع صور بيع الدين بالدين، أم يقتصر
 على بعضها ؟

(١) المغني مع الشرح الكبير ٤ / ١٧٢ .
 (٢) نيل الأوطار ٥ / ١٦٦ - عبارة «إجماع» «وإجماع الناس» المنسوبة إلى الامام أحمد لاتتفق مع
 ما هو معروف من رأيه في دعوى الإجماع .
 (٣) بداية المجتهد ٢ / ١٢٥ .
 (٤) التاج والإكليل للمواق بهامش مواهب الجليل ٤ / ٣٦٧ ، وانظر بحث الأستاذ سامي عن «عقد
 الكائى بالكائى» فقد أطلال الحديث في هذه المسألة ١٦ / ٣٠ .
 (٥) أصول الفقه للأستاذ الحضري ٢٤٠ .
 (٦) المستصفي ٢ / ٢٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢ / ٢٧٥، أصول الفقه للأستاذ الحضري ٢٤٢ .

يستحسن إرجاء هذا الحكم إلى أن نتعرف على آراء الفقهاء في بيع الدين بالدين، ولكني أريد أن أذكر هنا مسألة تتعلق بهذا الموضوع اختلف فيها الأصوليون هي قول الصحابي: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كذا، كما في هذا الحديث: هل يعم كل بيع دين بدين؟

الذي عليه أكثر الأصوليين؛ أنه لا عموم له، لأنه حكاية الراوي، والحجة في المحكي لا في قول الحاكي ولفظه، ولعل هذا الراوي رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن فعل خاص لا عموم له، فيه بيع دين بدين فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم، ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة، وليست عامة، ويحتمل أنه سمع صيغة عامة، وإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم بالتوهم.

ويرى بعض الأصوليين؛ أن مثل هذه الصيغة تدل على العموم، لأن الصحابي الراوي من أهل العدالة والمعرفة باللغة، فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم إلا وقد سمع صيغة لا شك في عمومها، لئلا يوقع الناس في ورطة الالتباس، واتباع ما لا يجوز اتباعه، وحتى لو قدرنا أن الصحابي لم يكن قاطعاً بأن ماسمعه عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يدل على العموم، فإنه لا يمكن أن ينقله إلينا بصيغة العموم إلا وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن، ومهما ظن صدق الرواي فيما نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اتباعه^(١).

٤- صور بيع الدين وحكم كل صورة

قد يكون لشخص دين على آخر فيرغب صاحب الدين؛ أن يبيع دينه إلى من عليه الدين، أو إلى شخص غيره، وفي كل من الحالتين قد يبيعه بنقد، وقد يبيعه بدين (نسيئة)، وعلى هذا تكون صور بيع الدين أربعاً:

١- بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد.

٢- بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٧٢/٢، والمستصفي ٦٦/٢ .

٣- بيع الدين لمن عليه الدين بالدين.

٤- بيع الدين لغير من عليه الدين بالدين.

هذه هي الصور الرئيسية لبيع الدين، وهناك صور أخرى فرعية لبعض هذه الصور الرئيسية سأشير إليها في أثناء الحديث^(١) وفيما يلي آراء الفقهاء في حكم كل صورة من هذه الصور:

٤-١ الصورة الأولى: حكم بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد:

مثاله أن يكون لشخص على آخر مائة أردب من القمح من قرض مثلاً فيبيعه له بألف دينار نقداً (حالة)، أو يبيع شخص لآخر مائة أردب من القمح بألف دينار إلى أجل، ثم يشتري منه سلعة بالألف التي عليه.

هذا البيع جائز **عند الحنفية**، لأن المانع من بيع الدين؛ هو الفرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، والتسليم في هذه الصورة لا حاجة إليه، لأن ما في ذمة المدين - المشتري - مسلم إليه.

يقول الكاساني: أما بيع الدين ممن عليه الدين فيجوز، لأن المانع هو العجز عن التسليم، ولا حاجة إلى التسليم هنا، لأن ما في ذمة المدين مسلم إليه^(٢).

وجاء في تنوير الأبصار والشرح والحاشية ما خلاصته.

يجوز التصرف في كل دين قبل قبضه كمهر، وأجرة، وضمان متلف، وبدل خلع، وعتق بمال، وقرض بشرط أن يكون تمليكاً ممن عليه بعوض، أو بدونه.

ويستثنى من هذا العموم السلم؛ فلا يجوز لرب السلم التصرف في

(١) جاء في خطة الأمانة العامة: أن صور بيع الدين ثمان متبعة في ذلك تقسيم الدكتور نزيه كمال حماد، الذي قسم الدين إلى دين حال ومؤجل، وثمنه إلى حال ومؤجل أيضاً في بيعه لكل من المدين وغير المدين، والواقع أن صور بيع الدين التفصيلية كثيرة، وقد قسم آية الله محمد علي التسخيري تعامل الدين بالدين وحده إلى ستة عشر قسمًا (بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة عن التعامل بالديون عند الإمامية) وقد رأيت من الأوفق أن أقتصر على الصور الأربع الرئيسية، لأنها أيسر لفهم الحكم وأبعد عن التكرار، وسأشير إلى الصور الفرعية حيث يترتب عليها اختلاف في الحكم.

(٢) البدائع ٥/١٤٨، ١٨٠.

المسلم فيه قبل قبضه بنحو بيع وشركة ومرايحة وتولية **ولو ممن عليه**، لأنه بيع منقول، والتصرف في المنقول قبل قبضه لا يجوز^(١).

ويجوز عند **المالكية** أيضا بيع الدين بالنقد لمن عليه الدين، ويجوز عندهم قضاء المسلم فيه بغير جنسه بشروط سنذكرها فيما بعد^(٢).

ويقرر الشيرازي: **مذهب الشافعية** على النحو التالي:

الدين إن كان الملك عليه مستقرا كغرامة المتلف، وبديل القرض، جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، لأن ملكه عليه مستقر، أما إن كان الدين غير مستقر. فإن كان مسلما فيه لم يجز بيعه لما روي أن ابن عباس - رضي الله عنه - سئل عن رجل أسلف في حل دقاق، فلم يجد تلك الحل فقال: آخذ منك مقام كل حلة من الدقاق حلتين من الجل^(٣) فكرهه ابن عباس، وقال: خذ برأس المال علفا أو غنما، ولأن الملك في المسلم فيه غير مستقر، لأنه ربما تعذر فأنسخ البيع فيه.

وإن كان ثمنا في بيع ففيه قولان: قول بالجواز لما رواه ابن عمر قال كنت أبيع الإبل بالبقيع^(٤) بالدنانير فأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم فأخذ الدنانير، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا بأس ما لم تتفرقا وبينكما شيء^(٥).

ولأنه لا يخشى انفساخ العقد فيه بالهلاك، فصار كالبيع بعد القبض.

(١) رد المحتار ٤/٢٢٩-٢٣٠، ٢٢٤، ٢٨٩، ٢٣٠.

(٢) انظر ص ١٠٩.

(٣) الجل بكسر الجيم الغليظة.

(٤) قال النووي: هو بالباء الموحدة، وإنما قيدته؛ لأنني رأيت من يصحفه، المجموع ٩/٢٧٣ وقال ابن تيمية: النقيع بالنون هو سوق المدينة، والبقيع بالباء هو مقبرتها - الفتاوى ٢٩/٥١٠.

(٥) ذكر ابن تيمية هذا الحديث في المنتقى وفيه زيادة «أن تأخذ بسعر يومها» بعد «لاباس» وقال رواه الخمسة، وقد روي هذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً على ابن عمر، والأكثرون على وقفه، قال الترمذي: لا نعرفه مرفوعاً؛ إلا من حديث سماك بن حرب، وقال البيهقي: تفرد برفعه سماك بن حرب، وصحح الحاكم هذا الحديث: نيل الأوطار ٥/١٦٦ والترمذي ٥/٢١، ومسند الامام أحمد الحديث ٦٢٣٩.

والقول الآخر بالمنع رواه المزني في جامعه الكبير، لأن ملكه غير مستقر عليه، لأنه قد يفسخ البيع فيه بتلف المبيع، أو الرد بالعيب^(١).

فالشافعية يفرقون بين الدين الذي يكون ملك الدائن عليه مستقراً، والدين الذي يكون ملك الدائن عليه غير مستقر، مثال الدين المستقر: غرامة المتلف، وبدل القرض، ومثال الدين غير المستقر: المسلم فيه، والتمن في البيع.

فالدين المستقر يجوز بيعه ممن عليه قبل قبضه، أما الدين غير المستقر، فإن كان مسلماً فيه لم يجز بيعه لمن عليه قبل قبضه لخبر ابن عباس، ولأنه ربما تعذر المسلم فيه فانفسخ العقد.

وإن كان ثمناً في بيع فضيه قولان في المذهب الشافعي، قول بالجواز لحديث ابن عمر، وقول بالمنع، لأن الملك عليه غير مستقر، والقول بالجواز أولى عندي لوضوح دليله وقوته.

وفي مذهب **الحنابلة** روايتان: رواية بالجواز، وهو الصحيح في المذهب، ورواية بالمنع، قال ابن قدامة:

إذا كان لرجل في ذمة آخر طعام من قرض لم يجز أن يبيعه من غيره قبل قبضه، لأنه غير قادر على تسليمه، ويجوز بيعه ممن هو في ذمته في الصحيح من المذهب لحديث ابن عمر كنا نبيع الأبعرة بالبقيع بالدرهم فنأخذ مكانها الدنانير^(٢)، وهذا مذهب الشافعي^(٣).

وروي أنه لا يصح كما لا يصح في السلم، والأول أولى^(٤).

(٢) المهذب ١/٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) انظر هذا الحديث في ص ٩٧.

(٣) انظر مذهب الشافعي في ص ١٠٥.

(٤) المغنى مع الشرح الكبير ٤/٢٢٥.

٤-٢ الصورة الثانية - حكم بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد:

مثال هذا البيع؛ أن يقول شخص لآخر بعث لك الدين الذي لي في ذمة فلان بكذا، أو يقول: اشتريت منك هذا الشيء بالدين الذي لي في ذمة فلان، أي أن يضيف البيع والشراء إلى الدين، أما إذا لم يضيف العقد إلى الدين بأن قال اشتريت منك هذا الشيء بكذا، ثم أحال البائع على غريمه بدينه الذي له عليه، فإن هذه حوالة جائزة^(١).

هذه الصورة من بيع الدين منعها الحنفية لعدم قدرة البائع على تسليم

المبيع:

يقول الكاساني:

بيع الدين من غير من عليه الدين باطل، لأن الدين؛ إما أن يكون عبارة عن مال حكمي في الذمة، وإما أن يكون عبارة عن فعل تمليك المال وتسليمه، وكل غير مقدور التسليم في حق البائع، والقدرة على التسليم شرط انعقاد العقد، ويكون البيع فاسداً لو شرط التسليم على المديون، لأن شرط التسليم على غير البائع شرط فاسد، فيفسد به البيع^(٢).

ومنعها الحنابلة أيضاً لعدم القدرة على التسليم.

يقول ابن قدامة: إذا كان لرجل في ذمة آخر طعام من قرض لم يجز بيعه من غيره قبل قبضه، لأنه غير قادر على تسليمه^(٣).

ولكن ابن تيمية يقول «إنه يجوز في إحدى الروايتين عن أحمد، نص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين السلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من

(١) البدائع ٥/١٤٨، ١٨٠.

(٢) المصدر السابق، وانظر المبسوط ١٤/٢٢.

(٣) المغني مع الشرح الكبير ٤/٢٢٥.

أجوبته، وإن كان ذلك ليس في كتب كثير من متأخري أصحابه، وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد»^(١).

وجوز **المالكية** بيع الدين بالنقد^(٢) لغير المدين بشروط تباعد بينه وبين أي محظور شرعي، والشروط هي:
١- أن يكون المدين حياً.

٢- أن يكون المدين حاضراً في البلد؛ ليعلم حاله من فقر أو غنى، لاختلاف مقدار عوض الدين باختلاف حال المدين بفقر أو غنى، والمبيع لا يصح أن يكون مجهولاً.

٣- أن يكون المدين مقراً بالدين، لأنه إن لم يقر يكون من بيع ما فيه خصومة.

فإن كان المدين ميتاً، أو غائباً عن البلد، أو حاضراً في البلد، ولكنه لم يقر بالدين؛ فلا يجوز بيع دينه ولو ثبت بالبينة^(٣) حسماً للمنازعات، جاء في الموطأ:

قال مالك: لا ينبغي أن يشتري دين على رجل غائب أو حاضر إلا بإقرار من الذي عليه الدين، ولا على ميت، وإن علم الذي ترك الميت، وذلك أن اشتراء ذلك غرر، لا يدرى أيتم أم لا يتم^(٤).

٤- أن يكون المدين ممن تأخذه الأحكام، وذلك ليتمكن تخليص الدين منه إذا امتنع.

٥- ألا يكون بين المشتري والمدين عداوة، وألا يقصد المشتري إعنات المدين.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/٥٠٦ .

(٢) المراد بالنقد النقد حقيقة أو حكماً، كبيعه بمعين يتأخر قبضه، أو منافع معين - الصاوي على الشرح الصغير ٣/٩٨ .

(٣) روى داود بن سعيد عن مالك: إذا ثبت الدين ببينة، وعلم؛ أن الذي عليه الحق حي، فلا بأس بذلك، المنتقى ٥/٧٦ .

(٤) الموطأ بهامش المنتقى ٥/٧٦ .

٦- ألا يكون ذهباً بفضة، ولا فضة بذهب، لما فيه من الصرف المؤخر.

٧- أن يباع الدين بغير جنسه، أو بجنسه واتحداً قدراً وصفة.

٨- أن يكون الدين مما يجوز بيعه قبل قبضه، فإن كان مما لا يجوز بيعه قبل قبضه لم يصح، والذي لا يجوز بيعه قبل قبضه هو الطعام وحده عند المالكية^(٢).

واختلف فقهاء الشافعية في تقرير مذهبهم في هذه المسألة، وتبع اختلافهم هذا اختلاف الفقهاء المعاصرين في بيان مذهب الشافعية، ولهذا سأذكر فيما يلي أقوال خمسة من فقهاء الشافعية لكي نتبين منها حقيقة المذهب:

١- يقول الشيرازي:

الدين إن كان الملك عليه مستقراً كغرامة المتلف، وبديل القرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، أما بيعه من غير من عليه الدين ففيه وجهان: أحدهما يجوز، لأن ما جاز بيعه ممن عليه جاز من غيره كالوديعة، والثاني: لا يجوز لعدم القدرة على التسليم، لأن المدين ربما منع الدين، أو جحده، وذلك غرر لا حاجة إليه، والأول أظهر، لأن الظاهر القدرة على التسليم من غير منع ولا جحود.

أما إن كان الدين غير مستقر فإن كان مسلماً فيه لم يجز بيعه، لأن الملك في المسلم فيه غير مستقر، لأنه تعذر فأنسخ البيع فيه، فلم يجز بيعه كالمبيع قبل القبض، وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قول بالجواز، لأنه لا يخشى أنفساخ العقد فيه بالهلاك، فصار كالمبيع بعد القبض^(٢).

٢- ويقول النووي نقلاً عن الرافعي:

فأما بيع الدين لغير من هو عليه كمن له على رجل مئة فاشترى من آخر

(١) الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ٥٥ والزرقاني على خليل ٥/ ٨٣ والشرح الصغير على أقرب المسالك مع حاشية الصاوي ٣/ ٩٨-١٠٠.

(٢) المهذب ١/ ٢٦٢.

عبدا بتلك المئة، ففي صحته قولان مشهوران: أحدهما لا يصح لعدم القدرة على التسليم، والثاني يصح بشرط أن يقبض مشتري الدين ممن عليه، وأن يقبض بائع الدين العوض في المجلس، فإن تفرقا قبل قبض أحدهما بطل العقد^(١).

٣- ويقول النووي:

وبيع الدين لغير من عليه باطل في الأظهر، بأن يشتري عبد زيد بمئة له على عمرو^(٢).

٤- ويقول الرملي شارحا قول النووي:

(وبيع الدين) غير المسلم فيه بعين (لغير من) هو (عليه باطل في الأظهر بأن يشتري عبد زيد بمئة له على عمرو)؛ لأنه لا يقدر على تسليمه، وهذا ما في المحرر والشرحين، والمجموع هنا، وجزم به الرافعي.

والثاني: يصح، وصححه في زوائد الروضة، ونقل: أن المصنف أفتى به، وهو الموافق لكلام الرافعي في آخر الخلع، واختاره السبكي، وحكى عن النص، وهو المعتمد، وأفتى به الوالد - رحمه الله تعالى - لاستقراره كبيعته ممن هو عليه، وهو الاستبدال السابق، ومحلّه إن كان الدين حالا مستقرا، والمدين مقرا مليا، أو عليه بينة، وإلا لم يصح، لتحقق العجز - حينئذ - ويشترط قبض العوضين في المجلس كما صرح به في أصل الروضة كالبغي، وهو المعتمد، وإن قال في المطلب: مقتضى كلام الأكثرين يخالفه، والقول بحمل الأول على الربوي، والثاني على غيره صحيح^(٣) لعدم تأتية مع تمثيلها؛ بأن يشتري عبد زيد بمئة له على عمرو^(٤).

(١) المجموع شرح المهذب ٢٧٥/٩ .

(٢) المنهاج مع نهاية المحتاج ٨٩/٤ .

(٣) لعلها: غير صحيح .

(٤) نهاية المحتاج ٨٩/٤، ٩٠ .

٥- ويقول الشرقاوي:

إن بيع الدين لغير من هو عليه بغير دين ثابت قبل، بأن كان بعين، أو بدين منشأ، كأن باع لعمرو مائة له على زيد بمئة لا بد فيه من القبض^(١) في المجلس مطلقاً، وإن بيعه لمن هو عليه بغير دين ثابت قبل، بأن كان بعين أو بدين منشأ فيه تفصيل: إن كان ذلك في متفقي علة الربا كدراهم عن دنائير أو عكسه اشترط قبض العوض في المجلس، وإلا اشترط التعيين فقط، وهذا هو المعتمد خلافاً لما في المنهج وشرحه.

والحاصل أنه يصح بيع الدين بغير دين سابق أعم من أن يبيعه بعين، أو دين منشأ، سواء باعه لمن هو عليه المسمى ذلك بالاستبدال، أم لغيره، كأن باع لعمرو مئة له على زيد بعين مئة، أو بمئة منشأة، ولكن يشترط في بيع الدين لغير من هو عليه القبض مطلقاً، سواء كانا ربويين أم لا، اتفقا في علة الربا أم لا، وفي بيعه لمن هو عليه، وهو الاستبدال التفصيل المتقدم^(٢).

تلخيص هذه الآراء:

اختلفت هذه النقول عن خمسة من فقهاء الشافعية في حكم بيع الدين لغير من هو عليه بغير دين ثابت من قبل^(٣) أي بعين أو بدين منشأ، مثال ذلك: له على رجل مئة فاشتري من آخر عبداً بتلك المئة (الرافعي) أو اشترى عبد زيد بمئة له على عمرو (النووي) أو باع لعمرو مئة له على زيد بعين مئة أو بمئة منشأة (الشرقاوي):

١- فرق الشيرازي بين الدين الذي يكون الملك عليه مستقراً، والدين الذي يكون الملك عليه غير مستقر: فالأول فيه وجهان: أحدهما يجوز، والثاني لا يجوز، وقال: إن الأول أظهر.

(١) قال المقرر السيد مصطفى الذهبي: أي لكل من العوضين كما يعلم من حواشي المنهج.

(٢) حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ١٨/٢.

(٣) أما بيع الدين لغير من هو عليه بدين ثابت من قبل، فهو باطل باتفاق.

وأما الثاني وهو الدين الذي يكون الملك عليه مستقراً، فقد فرق فيه الشيرازي بين دين السلم (المسلم فيه) وثمان المبيع، فإن كان الدين مسلماً فيه لم يجز بيعه، وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قول بالجواز، وقول بالمنع.

٢- وقال **الرافعي**؛

في صحة هذا البيع قولان مشهوران: أحدهما لا يصح لعدم القدرة على التسليم، والثاني يصح بشرط قبض العوضين في المجلس.

٣- وقال **النووي**؛

بيع الدين لغير من عليه باطل في الأظهر.

٤- وقال **الرملي**؛

بيع الدين غير المسلم فيه بعين لغير من هو عليه صحيح بشرط؛ أن يكون الدين حالاً مستقراً، والمدين مقراً ملياً، أو عليه بينة، وأن يُقبض العوضان في المجلس.

وقال **الشرقاوي**؛

يصح، ولكن بشرط القبض مطلقاً، سواء أكان البدلان ربويين أم لا، أتقفا في علة الربا أم لا، وقال إن هذا هو تحرير المسألة.

أحكام خاصة ببيع دين السلم (المسلم فيه)

رأينا فيما سبق أن جمهور الفقهاء يجوزون بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد، ويستثنون دين السلم (المسلم فيه)^(١)، وبيع المسلم فيه من المسلم إليه بالنقد هو المعروف بالاستبدال.

وأن جمهور الفقهاء يمنعون بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد، سواء أكان دين سلم أم غيره، وأن المالكية يجوزون بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد بالشروط التي ذكرناها^(٢) ولم يستثنوا دين السلم، وبيع دين السلم هو

(١) انظر ص ٩٦.

(٢) انظر ص ١٠٠-١٠١.

المعروف «بيع المسلم فيه قبل قبضه».

وسأفصل القول في كل من هاتين المسألتين:

المسألة الأولى: الاستبدال بالمسلم فيه:

لا يجوز عند الحنفية، والشافعية، والحنابلة؛ أن يأخذ المسلم غير ما أسلم فيه بدلا عنه قبل قبضه:

يقول **السمرقندي**:

وأما الاستبدال بالمسلم فيه؛ فلا يجوز قبل القبض، كالأستبدال بالمبيع المعين، لأن المسلم فيه مبيع، وإن كان ديناً، فيكون بيع المبيع المنقول قبل القبض، وإنه لا يجوز، بخلاف سائر الديون^(١).

ويقول **النووي والرملي**:

لا يصح أن يستبدل عن المسلم فيه؛ غير جنسه كبر في شعير، ونوعه، كتركي في هندي، وتمر في رطب، وذلك لأنه بيع للمبيع قبل قبضه، وقيل يجوز في نوعه، لأن الجنس يجمعهما، فكان كما لو اتحد النوع، واختلفت الصفة^(٢).

ويقول **ابن قدامة**:

وأما بيع المسلم فيه من بئعه؛ فهو أن يأخذ غير ما أسلم فيه عوضاً عن المسلم فيه، فهذا حرام، سواء كان المسلم فيه موجوداً أو معدوماً، وسواء أكان العوض مثل المسلم فيه في القيمة، أم أقل، أو أكثر، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره» رواه أبو داود وابن ماجه^(٣)، ولأن أخذ العوض عن المسلم فيه بيع، فلم يجز كبيعه من غيره، فأما إن أعطاه من جنس ما أسلم فيه خيراً منه، أو دونه في الصفات جاز، لأن ذلك ليس ببيع،

(١) تحفة الفقهاء ٢ / ٢٠ .

(٢) المنهاج مع شرحه نهاية المحتاج ٤ / ٢٠٩، ٢١٠ .

(٣) في إسناد هذا الحديث عطية بن سعد العوفي، قال المنذري: لا يحتج بحديثه - نيل الأوطار ٥ / ٢٤١ .

إنما هو قضاء للحق مع تفضل أحدهما^(١).

ويجوز عند المالكية قضاء المسلم فيه بغير جنسه، سواء أكان القضاء قبل الأجل أم بعده بثلاثة شروط:

١- أن يعجل البدل المدفوع، لئلا يكون من فسخ الدين في الدين^(٢).

٢- ألا يكون المسلم فيه طعاماً، ليسلم من بيع الطعام قبل قبضه.

٣- أن يكون سلم رأس المال في المدفوع من غير الجنس صحيحاً، ومثل له الدردير بما لو أسلمه ثوباً في عبد، فقضى عنه بغيراً، فإنه يصح سلم الثوب في البعير، ومثل لما لا يصح بمثلين: أحدهما ما لو أسلم ورقاً في عبد، فقضى عنه ذهباً، أو أسلم ذهباً في عبد، فقضى عنه ورقاً، لأنه يؤول إلى سلم ذهب في فضة، أو فضة في ذهب، وهو صرف مؤخر.

والمثال الثاني: مالو أسلمه طعاماً في ثوب، فقضى عنه طعاماً، لأنه يلزم

عليه بيع طعام بطعام نسيئة^(٣).

يتضح من هذا أن المانعين للاستبدال - الحنفية، والشافعية، والحنابلة - اعتمد بعضهم - الحنابلة - على حديث من أسلم في شيء؛ فلا يصرفه إلى غيره، واعتمدوا كلهم على أن الاستبدال بيع للمبيع قبل قبضه المنهي عنه، ولا فرق عندهم بين بيعه من بائعه، أو من غيره.

والمالكية المجوزون للاستبدال ساروا فيه على رأيهم في بيع المبيع قبل قبضه، فأجازوه في غير الطعام بشرط تعجيل البدل، وصلاحيته؛ لأن يكون مسلماً فيه لرأس مال السلم.

وأرى جواز الاستبدال سواء أكان المسلم فيه طعاماً، أم غير طعام

بشرطين:

(١) المغني ٤/ ٣٣٥ وانظر رأي ابن تيمية في ص (٣٦) من هذا البحث.

(٢) هذه هي صورة «بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد».

(٣) الشرح الصغير على أقرب المسالك ٢/ ٢٨٤ وانظر أيضاً بداية المجتهد ٢/ ٢٠٥.

الأول: أن يكون البديل صالحاً؛ لأن يجعل مسلماً فيه لرأس مال السلم، لأن البديل سيحل محل المسلم فيه، فيشترط فيه ما يشترط في المسلم فيه.

الثاني: ألا يكون البديل أكثر من المسلم فيه، لئلا يربح المسلم مرتين، كما يقول ابن عباس^(١).

وهذا الرأي متفق مع رأي ابن عباس، ومع رأي المالكية في غير الطعام، مع إسقاط شرط تعجيل البديل، لأنني لا أرى مانعاً من التأجيل، مادام المسلم لن يأخذ أكثر من المسلم فيه.

ولكن رأيي مختلف مع رأي الجمهور، وسبب اختلافي مع الجمهور هو أن الدليلين اللذين اعتمد عليهما الجمهور غير مقبولين عندي.

فالدليل الأول: وهو الحديث الذي أورده الحنابلة لم تثبت صحته، فلا يحتج به.

والدليل الثاني وهو كون الاستبدال بيعاً للمبيع قبل قبضه المنهي عنه، غير مسلم به، لأن استبدال غير المسلم فيه بالمسلم فيه ليس بيعاً، ولو سلمنا بأنه بيع؛ فلا نسلم بأنه بيع للمبيع قبل قبضه المنهي عنه، لأن بيع المبيع قبل قبضه المنهي عنه هو بيعه من غير بائعه، لأن هذا هو الشأن في البيع، والاستبدال، على تسليم أنه بيع، هو بيع للمسلم فيه من بائعه، فلا يشمل النهي.

ثم إن العلل الثلاث^(٢) التي ذكرها الفقهاء للمنع من بيع المبيع قبل قبضه لا تتحقق في الاستبدال الذي أجزته، فعلة الربا، وعلة ربح مالم يضمن، لا تتحقق؛ إلا في البيع بأكثر من الثمن الأول، ولهذا فقد اشترطت في الاستبدال ألا يكون البديل أكثر من المبدل - المسلم فيه - وأما علة الغرر؛ فغير متصورة في الاستبدال.

وزيادة على هذا فإنه قد تكون هناك حاجة إلى هذا الاستبدال، وبخاصة

(١) قال ابن المنذر: وقد ثبت عن ابن عباس قال: إذا أسلم في شيء إلى أجل، فإن أخذت ما أسلفت فيه، وإلا فخذ عوضاً أنقص منه، ولا تريح مرتين، رواه سعيد في سننه، المغني ٣/ ٣٣٥.

(٢) انظر هذه العلل في ص ٤٦.

بالنسبة إلى المزارعين، فقد يصعب على المزارع الحصول على ماتعاقد عليه، ويكون عنده غيره، وقد حدث هذا مراراً عندنا في السودان بين المزارعين والبنوك التي تتعامل بعقد السلم، واستفتيت فيه؛ فأفتيت بجواز الاستبدال بالكيفية التي ذكرتها.

المسألة الثانية: بيع المسلم فيه قبل قبضه:

قال الخرقى:

وبيع المسلم فيه من بائعه أو من غيره قبل قبضه فاسد، وكذلك الشركة فيه، والتولية، والحوالة به، طعاماً كان أو غيره.

وقال شارحه ابن قدامة:

أما بيع المسلم فيه قبل قبضه؛ فلا نعلم فى تحريمه خلافاً، وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الطعام قبل قبضه، وعن ربح مالم يضمن، ولأنه مبيع لم يدخل فى ضمانه، فلم يجز بيعه كالطعام قبل قبضه^(١).

أقول: الخلاف فى تحريم بيع المسلم فيه قبل قبضه موجود، فقد منع المالكية بيع المسلم فيه قبل قبضه إذا كان طعاماً، وجوزوا بيعه قبل قبضه، إذا لم يكن طعاماً، سواء باعه المسلم من المسلم إليه، أم من غيره؛ إلا أنه إذا باعه من المسلم إليه **قبل الأجل**؛ فلا يجوز أن يبيعه بأكثر من الثمن الذى اشتراه به، وإنما يبيعه بمثل الثمن، أو بأقل ويقبض الثمن، وأما إذا باعه من غير المسلم إليه؛ فيجوز بيعه بأكثر من الثمن، أو بأقل منه أو بمثله، إذا قبض الثمن.

جاء فى المدونة:

(قلت) أرأيت إن أسلمت فى طعام معلوم إلى أجل معلوم، أيجوز لي أن أبيع ذلك الطعام من الذى اشتريته منه، أو من غيره قبل أن أقبضه فى قول مالك؟ (قال) لا يجوز ذلك فى قول مالك (قلت) لم؟ قال: لأنك أسلمت فى طعام بكيل، فلا يجوز لك أن تبيعه حتى تكتاله، إلا أن يوليه، أو يشرك فيه، أو يقيل منه، (قلت) وكذلك كل مايكال ويوزن من الأطعمة والأشربة إذا أسلمت فيها لم يصلح لي أن أبيعها حتى أكتالها، أو أزنها، وأقبضها فى قول مالك، (قال) نعم إلا الماء وحده (قلت) وما سوى الطعام والشراب مما سلفت

(١) المغني ٤ / ٣٣٤، وانظر أيضاً الشرح الكبير على المقنع ٤ / ٣٤١ .

فيه كيلا، أو وزنا، فلا بأس أن أبيعته قبل أن أقبضه من الذي باعني، أو من غيره، (قال): قال مالك: لا بأس أن تبيع ما أسلفت فيه، إذا كان من غير مايؤكل ويشرب من غير الذي عليه ذلك السلف بأقل، أو بأكثر، أو بمثل ذلك، إذا انتقدت، وأما الذي عليه السلف فلا تبيعه منه قبل الأجل بأكثر، ولا تبيعه منه إلا بمثل الثمن أو بأقل، ويقبض ذلك^(١).

هذا هو مذهب مالك، وما ذكره ابن قدامة من تحريم بيع المسلم فيه قبل قبضه مطلقاً هو رأي الجمهور^(٢) وهو الراجح عندي الذي ينبغي العمل به بالنسبة لبيع المسلم فيه من غير بائعه، لأنه هو الذي تدل عليه الأحاديث الواردة في بيع مالم يقبض^(٣).

والعلة في تحريم بيع السلع قبل قبضها هي:

١- الربا - وهذا ما يراه المالكية^(٤) وقد ذهب إليه من قبلهم ابن عباس حين قال في بيع الطعام قبل قبضه: ذلك دراهم بدراهم والطعام مرجأ^(٥) كما ذهب إليه زيد بن ثابت، وأبو هريرة حين قالوا لمروان: أحلت بيع الربا، عندما رأيا الناس يتبايعون صكوك الطعام قبل أن يستوفوها^(٦).

وهذا التعليل - كما يقول الشوكاني - أجود ما علل به النهي؛ لأن الصحابة أعرّف بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم^(٧).

٢- الغرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، وهو رأي سائر الفقهاء^(٨).

(١) المدونة الكبرى ٨٧/٩، وجاء في ص (٨٨) ولا يصلح أن تبيعه من الذي عليه السلف بأكثر مما

أعطاه فيه حلّ في ذلك الأجل أو لم يحل، وانظر بداية المجتهد ٢٠٥/٢ .

(٢) ابن عابدين ٤/٢٨٩، ٢٩٠، والمهذب ١/٢٦٣، ٣٠١ .

(٣) انظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٣٢٢ وما بعدها .

(٤) بداية المجتهد ٢/٤٤، والمنتقى ٤/٢٨٠ .

(٥) صحيح البخارى ٣/٦٨ .

(٦) الموطأ مع المنتقى ٤/٢٨٥ وصحيح مسلم مع شرح النووي ١٠/١٧١ .

(٧) نيل الأوطار ٥/١٦٩ .

(٨) البدائع ٥/١٨٠، والمهذب ١/٢٦٢، والمغنى ٤/١٢٨، والبحر الزخار ٢/٣١٢ .

٣- المسلم فيه قبل قبضه من ضمان البائع، ولا يدخل في ضمان المشتري إلا بالقبض، فبيعه قبل قبضه يدخل في النهي عن ربح مالم يضمن^(١).

وأضيف إلى هذه العلة أن في النهي عن بيع السلع بصفة عامة قبل قبضها إيجاد فرص للعمل، وذلك لأن في بيع السلع قبل قبضها حرمانا لعدد كبير من العمال الذين يقومون بالكيل والحمل، فإن التاجر يفضل أن يبيع السلعة وهي عند بائعها مادام يجد ربحا، ثم إننا لو أبحنا للتجار بيع السلع قبل قبضها، فإن أسعارها ترتفع وهي في مكانها، فتعود الفائدة كلها إلى طبقة التجار، ولا ينال العامل والمستهلك فائدة من هذه العمليات في حين أنه ينالهما ضرر ارتفاع الأسعار.

وقد نقل الدسوقي عن التوضيح تعليلا جيدا لمنع بيع الطعام خاصة قبل قبضه هو: أن الشارع له غرض في ظهور الطعام، فلو أجاز بيعه قبل قبضه لباع أهل الأموال بعضهم من بعض من غير ظهور، بخلاف ما إذا منع من ذلك، فإنه ينتفع به الكيال والحمال، ويظهر للفقراء، فتقوى به قلوب الناس، ولاسيما في زمن المسغبة والشدة^(٢).

٤-٣، ٤ الصورة الثالثة والرابعة^(٣) :

بيع الدين بالدين لمن عليه الدين أو لغير من عليه الدين:
بيع الدين بالدين، أو بيع الدين بالنسيئة، أو بيع النسيئة بالنسيئة، هو بيع الكالئ بالكالئ، الذي ورد النهي عنه في الأحاديث التي ذكرتها في الكلام عن الدين في السنة، وذكرت فيه الذين حكوا الإجماع على منع بيع الدين بالدين^(٤).
هذا ولم يفرق الفقهاء في بيع الدين بالدين بين بيعه لمن عليه الدين،

(١) المغني ٤/ ٣٢٧ .

(٢) الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ١٣١ .

(٣) هاتان الصورتان حكمهما واحد .

(٤) انظر ص ٩٢ .

وبيعه لغير من عليه الدين، وقد جعله المالكية ثلاثة أقسام مرتبة حسب شدة منعها وهي:

١- فسخ الدين في الدين.

٢- بيع الدين بالدين.

٣- ابتداء الدين بالدين.

١- فسخ الدين في الدين^(١):

هو فسخ ما في ذمة المدين في شيء يتأخر قبضه عن وقت الفسخ، سواء حل الدين المفسوخ، أم لم يحل، إن كان المؤخر الذي فسخ فيه من غير جنس الدين: كما لو كان الدين عشرة دنانير ففسخها في خمسة عشر يتأخر قبضها، وهذه الصورة الثانية أشد الصور منعاً، لأنها من ربا الجاهلية الممنوع بالقرآن.

هذا إذا كان المفسوخ فيه مضموناً في الذمة كما في المثالين السابقين، أو كان المفسوخ فيه معيناً يتأخر قبضه، كأن يكون على شخص دين، فإذا حل الأجل فسخه في دار غائبة موصوفة، أو سبقت رؤيتها، فالدار معينة، ولكنها غير مقبوضة، فلا تدخل في ضمانه.

أما إذا كان المفسوخ فيه منافع ذات معينة كركوب دابة معينة، فقد اختلف حكمه، والراجح عدم الجواز، لأن المنافع، وإن كانت معينة في الدابة، فهي كالدين لتأخر أجزائها، بناء على أن قبض الأوائل ليس قبضها للأواخر عند ابن القاسم، وقال أشهب بالجواز، لأن قبض الأوائل قبض للأواخر عنده، ولأنها إذا أسندت لمعين أشبهت المعينات المقبوضة، وصحح هذا الرأي المتأخرون وأفتى به ابن رشد.

وأما المنافع المضمونة كركوب دابة موصوفة غير معينة؛ فلا خلاف في منعها^(٢).

(١) هذه الصورة خاصة ببيع الدين لمن عليه الدين بالدين.

(٢) الشرح الكبير مع الدسوقي ٣/٤٥، ٥٥، والزرقاني على خليل ٥/٨١.

٢- بيع الدين بالدين:

المراد بهذا القسم بيع الدين بالدين لغير من عليه الدين، أما بيع الدين بالدين لمن عليه الدين فهو فسخ الدين في الدين المتقدم في القسم الأول. وصورة بيع الدين بالدين أن يكون لشخص دين على آخر فيبيعه من ثالث لأجل، كأن يقول شخص لآخر بعث لك عشرة الأرباب من القمح التي لي على فلان بعشرة آلاف من الدنانير تدفعها لي بعد شهر. ولا فرق في هذا القسم أيضاً بين أن يكون الدين المبيع قد حل أجله أو لم يحل، ولكن يجوز فيه بيع الدين بمعين يتأخر قبضه عقاراً أو غيره، أو بمنافع ذات معينة، فهذا القسم أوسع من القسم الأول الذي لايجوز فيه بيع الدين بمعين يتأخر قبضه^(٢).

٣- ابتداء الدين بالدين:

مثاله أن يقول شخص لآخر: اشتريت منك مئة إردب من القمح تسلمها لي بعد شهر بألف دينار أدفعها لك بعد شهرين. ومن هذا القسم تأخير رأس مال السلم، لأن المسلم فيه مؤجل، فإذا أُجِّلَ رأس المال صار ديناً بدين^(٣). وسمي هذا القسم ابتداء دين بدين، لأن كلا من المتبايعين أشغل ذمة صاحبه بدين له عليه، وأن الذمة لم تعمر به إلا بالعقد. وهذا القسم أخف من بيع الدين بالدين الأخف من فسخ الدين في الدين^(١).

والتحقيق أن بيع الدين بالدين ليس فيه بيع دين بدين، لأن الدين فيه منشأ حال العقد، لكنه لما لم يعين فيه أحد العوضين في المجلس أشبهه ببيع

(١) الشرح الكبير مع الدسوقي ٤٥/٣، ٥٥، والزرقاني على خليل ٨١/٥.

(٢) المالكية يجوزون التأجيل لثلاثة أيام ولو بشرط انظر ص ٢٧.

(٣) الشرح الكبير مع الدسوقي ٥٥/٣، ١٧٠، والزرقاني على خليل ٨١/٥.

الدين بالدين الثابت من قبل، وكان في معناه، فأخذ حكمه، كما يقول الشرقاوي^(١).

هذا التفصيل في بيع الدين بالدين لمن عليه الدين أو لغير من عليه هو للمالكية كما ذكرت، ولم أره لغيرهم من فقهاء المذاهب، ولكن المذاهب الثلاثة: الحنفية، والشافعية، والحنابلة، يمنعون من غير شك بيع الدين بالدين للمدين ولغيره، يمنعه بعضهم، لأنه من بيع الكائى بالكائى المنهي عنه في الحديث، ويمنعه من لم يأخذ بالحديث، لأنه من بيع الدين بالدين المجمع على منعه^(٢) ويضاف إلى هذا أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منعوا بيع الدين لغير المدين بالنقد لعدم قدرة البائع على تسليم المبيع^(٣) وهذه العلة متحققة في بيع الدين لغير المدين بالدين، فاجتمع في منعه علتان.

مذهب الظاهرية:

منع الظاهرية بيع الدين بجميع صورته منعاً باتاً، يقول ابن حزم: ولا يحل بيع دين يكون لإنسان على غيره، لا بنقد ولا بدين، لابعين ولا بعرض، كان ببينة أو مقراً به، أو لم يكن، كل ذلك باطل. وعلل المنع بقوله: برهان ذلك أنه بيع مجهول، وما لا يدري عينه، وهذا من أكل مال بالباطل. ونسب القول بالمنع للشافعي، وقال: سئل الشعبي عن اشترى صكاً فيه ثلاثة دنانير بثوب؟ قال: لا يصلح، هو غرر. وقال ابن حزم: إن المجيزين احتجوا بحديثين عن عمر بن عبد العزيز، أحدهما: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى بالشفعة في الدين، وهو الرجل يكون له الدين على رجل فيبيعه، فيكون صاحب الدين أحق به^(٤).

(١) حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ١٧/٢ .

(٢) راجع ما تقدم في الكلام عن "الدين في السنة" ص ٩٠ وما بعدها .

(٣) راجع ما تقدم في الكلام عن "بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد" ص ٩٩ .

(٤) أخرج هذا الحديث عبد الرزاق في مصنفه ٨٨/٨ نقلاً عن كتاب الربا والمعاملات المعاصرة ٢٩٩ .

الحديث الثاني: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال من ابتاع ديناً على رجل فصاحب الدين أولى به، إذا أدى مثل الذي أدى صاحبه^(١).
وذكر ابن حزم أيضاً أنهم احتجوا بما روي عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن له دين فابتاع به غلاماً ؟ قال: لا بأس^(٢).

ذكر ابن حزم هذه الأدلة ورد عليها بقوله:

حديثاً عمر بن عبد العزيز مرسلان: أحدهما عن الأسلمي، وهو إبراهيم بن أبي يحيى، وهو متروك، متهم، والآخر أيضاً عن عمن لم يسم، ولا حجة في أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣).

رأي ابن القيم في بيع الدين بالدين:

يرى ابن القيم جواز بيع الدين بالدين للمدين ولغيره، ولا يمنع إلا صورة واحدة هي ابتداء الدين بالدين معللاً المنع بأن فيها شغل ذمتين: ذمة البائع وذمة المشتري من غير فائدة، وذلك لأن البائع لم يتسلم الثمن، والمشتري لم يتسلم المبيع فلم يستفد واحد منهما شيئاً من هذا العقد، ويعد ابن القيم النهي عن بيع الكائى بالكائى خاصاً بهذه الصورة وينفي ابن القيم أن يكون هناك إجماع على منع بيع الدين بالدين.

ولعل من المفيد أن ننقل ما كتبه ابن القيم في هذا الموضوع بنصه:

إن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع^(٤)، وإنما ورد النهي عن بيع الكائى بالكائى، والكائى هو المؤخر الذي لم يقبض كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع الكائى بالكائى. وأما بيع الدين بالدين فينقسم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرنا، وهو

(١) لم أقف عليه في كتب الحديث .

(٢) لم أقف على هذه الحجج عند المجيزين .

(٣) المحلى ٦/٩ المسألة ١٥١٠

(٤) انظر ص ٩٣ .

ممتع^(١)، وينقسم إلى بيع ساقط بساقط، وساقط بواجب، وواجب بساقط، وهذا فيه نزاع، (قلت) الساقط بالساقط هو صورة المقاصة^(٢)، والساقط بالواجب كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير جنسه فسقط الدين المبيع، ووجب عوضه، وهو بيع الدين ممن هو في ذمته^(٣)، وأما بيع الواجب بالساقط فكما لو أسلم إليه في كَرِّ حنطة بعشرة دراهم في ذمته، فقد وجب له عليه دين، وسقط له عند دين غيره، وقد حكي الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه قاله شيخنا، واختار جوازه وهو الصواب، إذ لا محذور فيه، وليس بيع الكالئ بالكالئ، فيتناوله النهي بلفظه، ولا في معناه فيتناوله بعموم المعنى^(٤)، فإن المنهي عنه قد أشغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة، وأما ما عداه من الصور الثلاث فلكل منها غرض صحيح ومنفعة مطلوبة، وذلك ظاهر في مسألة التقاص،

(١) تأمل كيف جعل ابن القيم ابتداء الدين بالدين قسماً من أقسام بيع الدين بالدين ومنعه بالاتفاق؟
(٢) انظر هل المقاصة بيع أم إسقاط؟ قال ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٢٧٩ والمقاصة سقوط أحد الدينين بمثله جنساً وصفة.

(٣) هذا هو فسخ الدين في الدين الذي اعتبره المالكية أشد صور بيع الدين بالدين منعاً، انظر ص ٤٨ واشترط ابن القيم شرطاً واحداً هو أن يكون الدين الواجب (المفسوخ فيه) من غير جنس الدين الساقط (المفسوخ) فيدخل فيه ما لو كان الدين الواجب أكثر من الدين الساقط، وهذا لا يقول به فقيه ولعله سهو من ابن القيم.

(٤) هذا هو جعل الدين رأس مال سلم، وقد حكي الإجماع على منعه ابن المنذر وابن قدامة: قال ابن قدامة: إذا كان له في ذمة رجل دينار فجعله سلماً في طعام إلى أجل لم يصح. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ من أهل العلم، منهم مالك والأوزاعي، والثوري، وأحمد وإسحق وأصحاب الرأي، والشافعي، وعن ابن عمر أنه قال: لا يصح ذلك، لأن المسلم فيه دين، فإذا جعل الثمن ديناً كان بيع دين بدين ولا يصح ذلك بالإجماع - المغني مع الشرح الكبير ٤/ ٣٣٦. (قلت) هذه المسألة تدخل في بيع الدين بالدين لمن عليه الدين الذي يسميه المالكية: فسخ الدين في الدين، وأرى منعها، لأنها لا تخلو من الربا أو شبهته، وهذا هو المحذور الذي فيها: لأن الإقدام على مثل هذه المعاملة يكون غالباً عندما يكون المدين غير قادر على أداء الدين في موعده، أو راعياً في تأجيله، فيطلب من الدائن أن يشتري منه سلماً بدينه، ويقبل الدائن، لأنه سيحصل في الغالب على أكثر من دينه، فيدخل هذا في (أخرني أزيدك) ويتأكد المنع في القروض التي تمنحها البنوك الإسلامية إلى عملائها فإذا حل الأجل ولم يستطع المدين الوفاء حولتها إلى رأس مال سلم.

فإن ذمتها تبرأ من أسرها، وبراءة الذمة مطلوب لهما وللشارع، فأما في الصورتين الأخيرتين فأحدهما يعجل براءة ذمته، والآخر ينتفع بما يربحه، فإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح، وذلك في بيع الدين بالدين، جاز أن يفرغها من دين، ويشغلها بغيره، وكأنه يشغلها به ابتداء، إما بقرض، وإما بمعاوضة، فكانت ذمته مشغولة بشيء، فانتقلت من شاغل إلى شاغل، وليس هناك بيع كالتى بكالتى، وإن كان بيع دين بدين، فلم ينفذ الشارع عن ذلك، لا بلفظه ولا بمعنى لفظه، بل قواعد الشرع تقتضي جوازه، فإن الحوالة اقتضت نقل الدين وتحويله من المحيل إلى ذمة المحال عليه، فقد عاوض المحيل المحتال من دينه بدين آخر في ذمة ثالث، فإذا عاوضه من دينه على دين آخر في ذمته كان أولى بالجواز وبالله التوفيق^(١).

رأي ابن تيمية في بيع الدين بالدين

صدرت من ابن تيمية أكثر من فتوى في بيع الدين بالدين في أماكن مختلفة من مجموع فتاويه أنقلها فيما يلي لكي نتبين منها حقيقة ما اشتهر من أن رأى ابن القيم في بيع الدين بالدين الذي جاء في كتابه إعلام الموقعين متفق مع رأي شيخه ابن تيمية.

يقول ابن تيمية:

إذا اشتري قمحاً بثمن إلى أجل، ثم عوض البائع عن ذلك الثمن سلعة إلى أجل لم يجز، فإن هذا بيع دين بدين، وكذلك إذا احتال على أن يزيد في الثمن، ويزيد ذلك في الأجل بصورة يظهر رباها لم يجز ذلك ولم يكن له عنده إلا الدين الأول، فإن هذا هو الربا الذي أنزل الله فيه القرآن، فإن الرجل يقول لغريمه عند محل الأجل: تقضي أو تربى، فإن قضاءه وإلا زاده هذا في الدين، وزاده هذا في الأجل، فحرم الله ورسوله ذلك، وأمر بقتال من لم ينته، والله أعلم^(٢).

(١) إعلام الموقعين ١ / ٣٤٠، ٣٤١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩ / ٤٢٩ / ٤٣٠.

وهذه الصورة من المعاملة التي منعها ابن تيمية، وعلل المنع بأنها من بيع الدين بالدين هي صورة من صور بيع الدين بالدين لمن عليه الدين التي يسميها المالكية فسخ الدين في الدين، ويعتبرونها أشد صور بيع الدين بالدين في المنع، لما فيها من الربا، وقد أشار إلى هذا ابن تيمية في فتواه بقوله: إن كل احتيال على الزيادة في الثمن مقابل الزيادة في الأجل ربا محرم. فرأي ابن تيمية متفق مع رأي الأئمة الأربعة في منع هذه الصورة من بيع الدين بالدين.

أما ابن القيم فإن هذه الصورة تدخل في القسم الثالث من تقسيمه لبيع الدين بالدين، وهو بيع الساقط بالواجب^(١) الذي أجازَه حسب ظاهر عبارته، وهو رأي غريب من ابن القيم! ويقول ابن تيمية أيضا:

كما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو المؤخر بالمؤخر، ولم ينه عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط^(٢)، فإن هذا الثاني يقتضي تفرغ كل واحدة من الذمتين، ولهذا كان هذا جائزاً في أظهر قولي العلماء كذهب مالك وأبي حنيفة، وغيرهما، بخلاف ما، إذا باع ديناً يجب في الذمة، ويشغلها بدين يجب في الذمة، كالمسلم إذا أسلم في سلعة لم يقبضه رأس المال، فإنه يثبت في ذمة المستسلم دين السلم، وفي ذمة المسلف رأس المال، ولم ينتفع واحد منهما بشيء ففيه شغل ذمة كل واحد منهما بالعقود التي هي وسائل إلى القبض، وهو المقصود بالعقد، كما أن السلع هي المقصود بالأثمان، فلا يباع ثمن بثمن إلى أجل، كما لا يباع كالئ بكالئ، لما في ذلك من الفساد والظلم المنافي لمقصود الثمنية، ومقصود العقود^(٣).

(١) انظر ص ٥٢ من هذا البحث.

(٢) يلحظ أن ابن تيمية لم يقل: ولم ينه عن "بيع دين بدين" كما يعبر ابن القيم.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/٤٧٢.

رأى ابن القيم متفق مع رأي ابن تيمية هذا في «تفسير الكالئ بالكالئ» وفي عدم النهي عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط، إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط وهو القسم الثاني من تقسيم ابن القيم الذي سماه بيع ساقط بساقط (المقاصة) ومتفق معه - أيضا - في النهي عما إذ باع ديننا يجب في الذمة، ويشغلها بدين يجب في الذمة، وهذا هو القسم الأول الذي سماه ابن القيم بيع واجب بواجب.

ويجيب ابن تيمية عن سؤال عن دين سلم حل، فلم يكن عند المستسلف وفاء فقال: بعنيه بزيادة على الثمن الأول، بالآتي:

«لا يجوز بيع دين السلم قبل قبضه، ولا بيع الدين بالدين، فهذا حرام من وجهين»^(١).

فابن تيمية يصرح هنا بأن بيع الدين بالدين حرام، وهذا خلاف رأي ابن القيم. هذا ولم أقف في الفتاوى لابن تيمية على فتوى تقابل القسم الرابع في تقسيم ابن القيم لبيع الدين بالدين الذي سماه بيع الواجب بالساقط، وأجازه، وقال: إن شيخه اختار جوازه، ونفى أن يكون هناك إجماع على منعه^(٢).

رأى في بيع الدين

أرى جواز بيع الدين مطلقاً، أعني سواء بيع للمدين أم لغيره بنقد أو بدين مادام خالياً من الربا^(٣)، ومن الغرر المفسد للعقد الناشيء عن عدم القدرة على التسليم، وعن بيع الإنسان مالا يملك، لأنه لم يرد نص يعتمد عليه في بيع الدين بالدين، ودعوى عدم القدرة على التسليم في بيع الدين لغير المدين غير مسلمة، لأن كلامنا في دين معترف به، ممكن تسلمه من

(١) المصدر السابق ٢٩/٥٢٦.

(٢) انظر ص ٥٢ من هذا البحث.

(٣) ذكر الأستاذ سامي السويلم في بحثه عن (عقد الكالئ بالكالئ) أسماء من الذين يبيحون عقد الكالئ مطلقاً وذكر اسمين من بين تلك الأسماء وأشار إلى كتابي الغرر وأثره في العقود، والذي في كتاب الغرر هو هذه العبارة التي وقف الأستاذ فيها عند مطلقاً، ولم ينظر إلى مابعداها (عقد الكالئ ص ٥).

المدين، ثم إن بيع الدين مما تدعو الحاجة إليه، وفيه مصلحة ظاهرة للطرفين، فلا يصح التضيق عليهم بمنعه، وليس فيما ذهبت إليه خروج على آراء الفقهاء، فقد رأينا اختلافهم في بيع الدين بالنقد، أما دعوى الإجماع على منع بيع الدين بالدين فغير مسلمة على إطلاقها^(١)، ولعل الصورة المجمع على منعها في بيع الدين بالدين هي ما ترتب عليها ربا، وهي صورة فسخ الدين في الدين^(٢)، وقد أشار السبكي إلى هذا بقوله: «تفسير بيع الدين بالدين المجمع على منعه: وهو أن يكون للرجل على الرجل دين، فيجعله عليه في دين آخر مخالف له في الصفة أو القدر، فهذا هو الذي وقع الإجماع على امتناعه»^(٣).

وأضيف إلى هذه الصورة التي يترتب عليها بيع الإنسان مالا يملك مع تأجيل الثمن (ابتداء الدين بالدين)^(٤)، لأن بيع الإنسان مالا يملك لا يجوز إلا في السلم بشروطه^(٥).

٥- التطبيقات المعاصرة لبيع الدين

٥-١ بيع سندات القرض^(٦)

قد تحتاج شركة أو حكومة إلى اقتراض مبلغ كبير من المال تسدده بعد أجل طويل، ولا تجد شخصاً أو هيئة واحدة تقرضها المبلغ المطلوب، فتلجأ للحصول على ماتريد من الجمهور، وذلك بإصدار سندات بالمبلغ الذي تحتاج

(١) انظر ص ٩٣ من هذا البحث.

(٢) انظر ص ١١٢ من هذا البحث.

(٣) تكلمة المجموع ١٠٧/١٠.

(٤) انظر ص ١١٣ من هذا البحث.

(٥) انظر كتاب الغرر وأثره في العقود ص ٤٦١/٤٦٢.

(٦) السند وثيقة تثبت مديونية مصدرها لملكها أو حاملها، وتعهد ذلك المصدر بدفع فائدة دورية في تاريخ محدد لحاملها، ثم دفع القيمة الاسمية المطبوعة عليها وقت استحقاقها الذي يحل في تاريخ محدد - بيع الدين وسندات القرض للدكتور محمد علي القري ص (٣٤) بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة: رجب ١٤١٩ هـ نوفمبر ١٩٩٨ م، وانظر فيه الكلام عن السندات وأنواعها ٣٤-٣٩.

إليه، وعرض هذه السندات على الجمهور على أن يكون لكل سند فائدة محددة في السنة يأخذها صاحب السند إلى أن ينقضي الأجل فيرد إليه مبلغه، وهذه السندات قابلة للتداول بالبيع والشراء، فلبائع السند أن يبيعه لآخر، ولهذا الآخر أن يبيعه لثالث، وهكذا.

هذه هي الصورة المتعارف عليها في التعامل بالسندات، فما حكمها شرعاً؟

واضح من هذا أن السند يحتوي على قرض بفائدة فهو على هذا داخل في نطاق المعاملات الربوية، فيكون إصداره من أول الأمر عملاً غير مشروع، ولكني أريد أن أفترض أن حكومة من الحكومات الإسلامية، أو شركة من الشركات الإسلامية، طلبت من الجمهور قرضاً بغير فائدة وأصدرت سندات بذلك، فهل يصح لحاملي تلك السندات بيعها لآخر بنقد؟^٥

الجواب نعم يصح، لأن هذا هو بيع الدين لغير من عليه الدين بنقد، وقد رجحت جوازه بشرط ألا يترتب عليه ربا، ولهذا لا يجوز أن يباع هذا السند بنقود، سواء أكانت من جنسه، أم من غير جنسه، بأقل، أو بأكثر أو بمثل قيمة السند^(١)، لأنه سيجوز عليه إما ربا الفضل، أو ربا النسيئة.

(١) يقول الدكتور محمد علي القرني في بحثه المفيد الوافي المشار إليه في الصفحة السابقة أن الإشكال في بيع سند القرض الحسن بالنقد بأقل من قيمته الاسمية قبل أجله، كما تحسم الكمبيالة، أما يبيعه بنفس قيمته الاسمية فلا بأس به، فقد أجاز المالكية بيع الدين بالنقد لغير المدين بشروط تباعده عن الغرر، كما يرى ابن القيم جواز بيع الدين للمدين ولغيره، ولا يمنع إلا صورة واحدة هي ابتداء الدين بالدين، وهذه الصورة ليس فيها حسم من أجل الزمن، وقد ذكر الضرب في كتابه الغرر وأثره في العقود المسألة، ثم أضاف: لو أن حكومة من الحكومات الإسلامية أو مؤسسة من المؤسسات الخيرية طلبت من الجمهور قرضاً بغير فائدة وأصدرت سندات بذلك، فهل يصح لحاملي تلك السندات بيعها؟ الجواب نعم يصح، لأن هذا بيع الدين وقد رجحنا قول من يجوزه لكن ينبغي ألا يباع السند بثمن يقل عن قيمته إذا بيع بنقود، أما إذا بيع السند بغير النقود كأن يبيع بحيوان مثلاً فالبيع صحيح: اهـ ٤٤، ٤٥ .

أقول: بيع السند بنفس قيمته الاسمية بالنقود فيه بأس، هو ربا النسيئة، سواء بيع بجنسه أم بغير جنسه، لأن البيع ليس يداً بيد، لأن الدين مؤجل .

ولكن يجوز بيعه بغير النقود، كأن يباع بسيارة مثلا يتسلمها صاحب السند عند العقد، ولو كان ثمن السيارة أقل من قيمة السند: لأنه لا مانع شرعاً من أن يشتري الشخص السلعة بثمن مؤجل أكثر من ثمنها الحال على رأي جمهور الفقهاء.

هذا إذا كان صاحب السند له رغبة في السيارة لا ستعمالها، أما إذا كان صاحب السند لا رغبة له في السيارة، ولكنه في حاجة إلى نقود، واشترى السيارة بالسند ليبيعه لغير من اشتراها منه ويحصل على النقود، فإن هذه المعاملة تكون تورقاً، وقد أجاز التورق جمهور الفقهاء، وصدر بجوازه قرار من مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في رجب ١٤١٩هـ الموافق أكتوبر ١٩٩٨م، واشترط قرار المجلس لجواز هذا البيع أن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة، ولا بالواسطة فإن فعل فقد وقع في بيع العينة المحرم شرعاً»

= وما استدل به الدكتور القرني غير سليم: فالمالكية الذين أجازوا بيع الدين بالنقد لغير المدين اشترطوا «أن لا يكون ذهباً بفضة ولا فضة بذهب، لما فيه من الصرف المؤخر».

ورأي ابن القيم لم يوافق عليه أحد من الفقهاء المتقدمين ولا من الفقهاء المعاصرين. وكون هذه الصورة ليس فيها «حسم من أجل الزمن» صحيح، ولكنه ليس دليلاً على الجواز، لأن بيع مائة دينار مؤجلة بمائة دينار حالة لايجوز.

وما ذكره الضرير في كتاب الغرر ليس فيه جواز البيع «بنفس القيمة» وإنما فيه النص على منع البيع «بأقل من القيمة إذا بيع بنقود، لأن هذه هي الصورة المتعارف عليها، وفيه النص على جواز بيع السند بغير النقود» ولم يذكر الضرير حكم البيع «بنفس القيمة ولا بأكثر منها» لأن هذا بعيد الحصول.

وانظر - أيضاً - بحث القاضي العثماني عن بيع الدين والأوراق المالية المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة ص ١٧، ٢٧ وانظر أيضاً بحث الدكتور نزيه كمال حماد ص ١٧، ١٩.

الطريقة الشرعية لبيع سندات القرض:

الطريقة الشرعية لبيع سندات القرض في رأيي؛ هي ماذكرته آنفا من بيع سند القرض غير الربوي (الدين) بغير النقود (بالعروض).

هذا وقد وجدت لهذا الرأي سندا من أقوال المتقدمين من الفقهاء بعدما كتبته هو قول ابن رجب: «ونقل حرب عن أحمد في بيع الزيادة في العطاء، لا بأس به بعرض، قال: وسألته عن بيع الصك بعرض، قال: لا بأس به، ثم قال: المسألة الثانية: بيع الصك قبل قبضها، وهي الديون الثابتة على الناس، وتسمى صكاكا، لأنها تكتب في صكك وهي ما يكتب فيه من الورق ونحوه، فيباع ما في الصك فإن كان الدين نقدا، وبيع بنقد لم يجز بلا خلاف، لأنه صرف بنسيئة، وإن بيع بعرض وقبضه في المجلس ففيه روايتان:

إحدهما لا يجوز: قال أحمد في رواية ابن منصور في بيع الصك: هو غرر، ونقل أبو طالب عنه أنه كرهه، وقال: الصك لا يدرى أيخرج أولا، وهذا يدل على أن مراده الصك من الديون.

الثانية: الجواز نص عليه في رواية حرب وحنبل ومحمد بن الحكم، وفرق بينه وبين العطاء، وقال: الصك إنما يحتال على رجل وهو يقر بدينه عليه، والعطاء إنما هو شيء مغيب لا يدرى أيصل إليه أم لا^(١)؟

هذا وقد ذكر ابن حزم طريقة لبيع الدين بصفة عامة بعد ما منع جميع صور بيع الدين^(٢) فقال: ووجه العمل في ذلك لمن أراد الحلال أن يبتاع في ذمته ممن يشاء ما شاء مما يجوز بيعه، ثم إذا تم البيع بالتفرق أو التخير، ثم يحيله بالثمن على الذي له عنده الدين، فهذا حسن^(٣).

فابن حزم يرى أن بيع الدين لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحوالة، وهذا

(١) القواعد لابن رجب ٨٤، ٨٥، القاعدة ٥٢، وانظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٣٤٣ .

(٢) انظر ص ١١٤ .

(٣) المحلى ٩/ ٧ المسألة ١٥١٠ .

متمش مع رأيه؛ في أن من أحيل على مليء يجبر على قبول الحوالة، لقوله - صلى الله عليه وسلم - مظل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء؛ فليتبّع^(١)، ولكن يعكر على هذا البديل أن ابن حزم يشترط لصحة الحوالة اتحاد الدينين - الدين الذي للمحيل والدين الذي عليه - في الحلول والأجل، فلا تجوز عنده الحوالة بدين حال على دين مؤجل^(٢)، وهذه هي مسألتنا^(٣).

وتحدث الدكتور القري عن **بيع الدين بأسهم شركات المساهمة** وانتهى إلى أنه «ضمن الصيغة الجائزة لبيع الدين»^(٤) وهذا صحيح بشرط أن تكون أسهم الشركة من الأسهم التي يجوز تداولها حسب الضوابط التي وضعها مجمع الفقه الإسلامي لتداول أسهم شركات المساهمة، ومنها أن تكون موجودات الشركة أغلبها من الأعيان، لأنها تدخل في هذه الحالة في صورة بيع الدين لغير من عليه الدين بالعروض التي اخترت جوازها.

٢-٥ خصم (أو حسم) الكمبيالة:

الكمبيالة هي «السند لأمر» الذي يوقع عليه المدين عندما يشتري سلعة بالتقسيط من البائع ثم يقوم ذلك التاجر رغبة منه في استعجال مبلغ الدين في تقديم هذه الكمبيالة إلى المصرف الذي يحسم جزءاً من مبلغها، ويعجل له دفع ما بقي، ثم ينتظر - أي المصرف - حتى يحين أجل السداد، فيحصل على مبلغ الكمبيالة كاملاً^(٥).

واضح من هذا التعريف؛ أن حسم الكمبيالة؛ هو عبارة عن بيع الدين بنقد أقل منه لغير المدين، فيأخذ حكم سند القرض الذي تحدثنا عنه، وقد

(١) المصدر السابق ١٢٩/٨ المسألة ١٢٢٨ .

(٢) المحلى ١٢٦/٨ المسألة ١٢٢٦ .

(٣) نقل الدكتور محمد علي القري عبارة ابن حزم وعلق عليها بقوله: فالحوالة طريق مشروع لمعالجة المشكلة

المذكورة مصدر سابق ص ٣٢ .

(٤) انظر بحثه ص ٣٤ .

(٥) المصدر السابق ص ١٤ .

صدر قرار بعدم جواز حسم الكمبيالة من مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة هذا نصه:

(إن حسم (خصم) الأوراق التجارية غير جائز شرعاً، لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم)^(١).

٣-٥ بيع ديون البنوك الإسلامية:

البنوك عندنا في السودان كلها بنوك إسلامية ملتزمة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا أعلم بنكاً في السودان يمارس بيع الدين.

وقد تحدث بعض الباحثين عن صورتين من بيع دين البنوك الإسلامية.

الصورة الأولى: تمارسها البنوك الإسلامية في بعض الدول الإسلامية^(٢).

وصورة بيع الدين هذه كما يصورها الدكتور القرى هي:

(يقوم البنك ببيع سلعة إلى عميله بالمراوحة بثمن مقسط يدفعه على مدى ٢٤ شهراً أو أكثر أو أقل) ثم يوقع هذا العميل على سندات لأمر «كمبيالات» توثيقاً للدين الثابت في ذمته وهو ثمن البيع، ثم يقوم البنك ببيع هذه الكمبيالات للحصول على النقد، ويكون ذلك قبل حلول الأجل، ويسعر بيع لتلك الأوراق يقل عن القيمة الاسمية لها (مبلغ الدين الثابت في الذمة)^(٣).

وصف الدكتور القرى هذه العملية؛ بأنها تتضمن حسم الكمبيالة، إذ أن ما يدفع فيها من ثمن عاجل يقل دائماً عن القيمة الاسمية التي تستحق في أجل السداد، والفرق بينهما هو ربح مشتري الورقة، فهي لا تختلف كثيراً عن

(١) قرار رقم ٦٦/٢/٧/٢٠٠٣ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السابع ٢/٢١٧.

(٢) ذكر هذه الصورة الدكتور محمد علي القرى ص ٢٧، ٢٩، والقاضي محمد تقي العثماني ص ٢٢، ٢٧، والدكتور سامي حسن حمود ص ١٢ في بحوثهم عن بيع الدين المقدمة لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة.

(٣) بحث الدكتور القرى ص ٢٨، وقال الدكتور سامي إن هذه المعاملة استحدثها البنك الإسلامي الماليزي وأطلق عليها اسم الكمبيالات الإسلامية المقبولة Islamic Accepted Bills ص ١٢.

حسم الكمبيالات في العمل المصرفي التقليدي^(١).

وقال القاضي العثماني: إنه عقد حواراً في ماليزيا مع مجيزي هذه المعاملة، وذكرنا ما اعتمدوا عليه من أدلة ورد عليها رداً مقنعاً في خمس صفحات (٢٢-٢٧ فليراجع).

الصورة الثانية: من بيع ديون البنوك الإسلامية ذكرها الدكتور القري وحده وقال عنها: (لقد وقعت بعض البنوك الإسلامية في نوع من بيوع الدين الممنوعة، وقد أسميناه البيع الخفي^(٢))؛ لأن البنوك الإسلامية قد وقعت في معاملات تؤول إليه بسبب أعمالها التتضيض الحكمي في معاملات قائمة على الديون.

ويوضح الدكتور القري رأيه في ثلاث صفحات خلاصتها:

(إن البنوك الإسلامية لما كانت جملة معاملاتها هي على أساس المربحة أدى ذلك إلى أن تكون أكثر أصول (موجودات) البنك الإسلامي هي الديون، لأن عمليات المربحة كسائر البيوع الآجلة تولد ديوناً ذات أجل، وهذا لا بأس به لكن الأموال التي تستخدم للمربحة مصدرها الحسابات الاستثمارية، يستخدمها البنك وهي حسابات قصيرة الأجل حصل عليها على أساس المضاربة، مدة بعضها شهر وربما تصل إلى ستة أشهر، وقد تصل في القصر إلى يوم واحد في بعض البنوك^(٣))، ويستخدم البنك الإسلامي هذه المبالغ في تمويل عمليات مربحة تصل مددها إلى سنة، وربما إلى عشر سنوات.

إن المشكلة الأساسية هي أن الفرد الذي قدم أمواله للبنك على أساس المضاربة يستطيع استرداد أمواله في نهاية ثلاثة أشهر مثلاً، وعند ذلك الوقت يجري البنك تضيضاً حكماً على أساس الدفاتر المحاسبية، ثم بناء

(٣) المصدر السابق.

(٢) سمى د. القري النوع الأول: البيع الجلي.

(٣) هذا غير موجود في السودان والغالب في مدة حساب الاستثمار سنة.

على ذلك تجري القسمة بين المضارب (وهو البنك) وأرباب المال وهم مجموع المودعين في الحسابات الاستثمارية، بحيث يسترد المستثمر رأس ماله ونصيبه من الربح، والأصل في عقد المضاربة أن الربح لا يعرف إلا بعد سلامة رأس المال، ولا تعرف سلامة رأس المال إلا بالتضيض، وتحول الأصول المملوكة للشركة من عروض وديون إلى نقود، ثم تقع القسمة، إلا أن عمل البنوك الإسلامي قائم على أساس النشاط المستمر، ولا يتصور أن تتض جميع عملياته في وقت واحد، ولذلك جاء التضيض الحكمي بدلاً عن التصفية الحقيقية للأصول والديون، والتضيض الحكمي من الاجتهادات المعاصرة التي كان لها أثر في نجاح عمل البنوك الإسلامية، وقد اتجه النظر الفقهي المعاصر إلى إعطاء التضيض الحكمي المتعمد على الدفاتر والسجلات حكم التضيض الحقيقي، لكن المشكلة أن المعايير المحاسبية لا تقتصر على تقويم العروض والأصول الحقيقية؛ بل يتوصل من خلالها لتقويم الديون بناء على سعر الحسم المعتمد في المعاملات الربوية، فإذا كانت الأصول في جملتها ديوناً تولدت من عمليات المربحة أصبح التضيض الحكمي وسيلة تؤدي إلى بيع الدين بطريقة لا تختلف عن حسم الكمبيالات، أي بيع الدين النقدي إلى غير من هو عليه قبل أجله بقيمة نقدية تقل عن قيمته الاسمية، وكل ذلك ممنوع^(١).

يتضمن هذا الرأي أمرين خطيرين:

الأول: قول الدكتور القري: إن أكثر أصول (موجودات) البنك الإسلامي هي الديون.

والثاني: قوله: إن المعايير المحاسبية يتوصل من خلالها لتقويم الديون بناءً

على سعر الحسم المتعمد في المعاملات الربوية.

إذا صح ما يقوله الدكتور القري، فإنه يترتب عليه نتائج بالغة الخطورة على أعمال البنوك الإسلامية، وكل من الأمرين يحتاج إلى دراسة وتحقيق،

(١) بحث الدكتور القري ٢٩-٣٢ .

وليس في استطاعتي أن أعطي رأياً فيه.
هذا ما استطعت كتابته، ولعل غيري يكمل ما فاتني.
والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين.

المراجع

أولاً: كتب التفسير:

- جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ٢٢٤-٣١٠هـ دار المعارف بمصر.
 - أحكام القرآن: تأليف الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠هـ المطبعة البهية المصرية إدارة الملتزم ١٣٤٧هـ.
 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في كل وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري المتوفى في سنة ٥٢٨ مطبعة الاستقامة ١٣٦٥-١٩٤٦ .
 - أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المتوفى في سنة ٥٤٣هـ - الطبعة الأولى ١٣٧٦-١٩٥٧ دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
 - الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى في سنة ٦٧١هـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م .
 - تفسير القرآن الحكيم - تفسير المنار - رشيد رضا ١٣٥٤هـ مطبعة المنار ١٣٤٦هـ.
- ثانياً: كتب الحديث:
- الموطأ: مالك بن أنس (١٧٩هـ) بهامش المنتقى مطبعة السعادة.
 - صحيح البخاري - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) المطبعة الأميرية ١٣١٤هـ .
 - صحيح الترمذي بشرح ابن العربي - أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي (٢٧٩هـ) المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠هـ .
 - المنتقى شرح الموطأ - سليمان بن خلف الباجي (٤١٧هـ) مطبعة السعادة.
 - شرح صحيح الترمذي - أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (٥٤٣هـ) المطبعة المصرية بالأزهر.
 - المنتقى من أخبار المصطفى - أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحراني ٦٥٣هـ.
 - شرح النووي على صحيح مسلم - أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي الشافعي (٦٧٦هـ) دار أبي حيان.

- الزرقاني على الموطأ - محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (١١٢٢هـ) الإمارات العربية المتحدة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - الإمام محمد بن علي الشوكاني ١٢٥٥هـ مطبعة البابي الحلبي ١٣٧٢ .

ثالثاً: كتب الفقه الإسلامي:

(أ) المذهب الحنفي:

١- المبسوط - محمد بن سهل السرخسي (٤٣٨هـ) مطبعة دار المعرفة بيروت لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢- تحفة الفقهاء - علاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ) مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٨م.

٣- بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع - علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (٥٨٧هـ) مطبعة الجمالية بمصر ١٩١٠م.

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق - فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (٧٤٢هـ) المطبعة الأميرية الكبرى بولاق ١٣١٣هـ.

- فتح القدير - شرح الهداية - كمال الدين بن الهمام (٨٦١هـ) المطبعة الأميرية بولاق ١٣١٧هـ.

- رد المحتار على الدر المختار - محمد أمين بن عابدين مطبعة دار سعادات ١٣٢٥هـ.

(ب) المذهب المالكي:

١- المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التتوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم - مالك بن أنس الأصبحي (١٧٩هـ) مطبعة السعادة ١٣٢٣ .

٢- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (٤٩٤هـ) مطبعة السعادة ١٣٣٢هـ.

٣- بداية المجتهد ونهاية المقتصد - أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي (٥٩٥هـ) مطبعة الاستقامة ١٥٢هـ.

٤- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب (٩٥٤هـ) مطبعة السعادة ١٣٢٩هـ.

٥- شرح على مختصر خليل - أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشبي (١١٠١هـ) المطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٧هـ.

٦- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ) مطبعة مصطفى محمد.

٧- حاشية الدسوقي على شرح الصغير - الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي المتوفى في سنة ١٢٤١هـ - طبعة دولة الإمارات العربية المتحدة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

(ج) المذهب الشافعي:

- الأم. أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١هـ.
- المهذب - إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٤٧٦هـ) عيسى البابي - القاهرة.
- المجموع شرح المهذب - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ٦٧٦هـ مطبعة التضامن الأخوي.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي (١٠٠٤هـ) طبعة البابي الحلبي ١٣٥٧هـ.
- حاشية على تحفة الطلاب. عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الأزهرى ١٢٢٧هـ مطبعة دار الفكر.

(د) المذهب الحنبلي:

- المقنع - الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - مع حاشية - مكتبة الرياض الحديثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- المغني مع الشرح الكبير أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ٦٢٠هـ طبعة محمد رشيد رضا - الطبعة الثانية.
- مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية - ٧٢٨هـ مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية.
- إعلام الموقعين - محمد بن قيم الجوزية - ٧٥١هـ الطباعة المنيرية.

(هـ) مذهب الظاهرية:

المحلى - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) المطبعة المنيرية (١٣٥١).

رابعاً: كتب الأصول:

- ١- المستصفي - أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ٥٠٥هـ طبع القاهرة ١٣٢٢هـ.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام - أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الأمدي ٦٣١هـ مطبعة دار المعارف القاهرة ١٣٣٢ .
- ٣- أصول الفقه - محمد الخضري - ١٣٤٥هـ مطبعة الجمالية القاهرة ١٣٢٩هـ.

خامساً: كتب اللغة:

- ١- مختار الصحاح - للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي.
- ٢- لسان العرب - محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور ٧١١هـ.
- ٣- المصباح المنير - أحمد بن محمد الفيومي ٧٧٠هـ.

سادساً: مؤلفات حديثة:

- الولاية على المال والتعامل بالدين في الشريعة الإسلامية - الشيخ علي حسب الله - مطبعة الجبلاوي.
- مصادر الحق في الفقه الإسلامي - الدكتور السنهوري - دار الهناء للطباعة والنشر.
- الغرر وأثره في العقود - الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير - سلسلة صالح كامل - الطبعة الثانية ١٤١٦هـ - ١٩٩٥هـ

التصرفات في الديون بالبيع وغيره مع تطبيقاتها المعاصرة

بقلم

أ.د. وهبة الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه

في جامعة دمشق - كلية الشريعة

أبيض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمهید

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله
وصبحه أجمعين، وبعد:

فإن الإسلام حكيم وعظيم، ومن حكمته: حرصه على إقامة العدل بين
الناس ومقاومة الظلم، وتحقيق الانسجام بين أحكامه وشرائعه، ومن عظمته:
إحاطته بأحوال المستقبل ووقاية الناس من التورط في الحرام الذي يؤدي
إلى الضرر العظيم في الحاضر والمستقبل، ومن أشد المحرمات التي أذن الله
بحرب منه ومن رسوله على مرتكبه: الربا الذي هو ظلم محض، وشر فادح،
وسبب واضح للمظالم والاستغلال وتضخم النقود، وسوء أحوال المتعاملين به،
سواء أكان ذلك بمباشرة العقود الربوية الصريحة، أم بما يؤدي إليها من
سائر التصرفات والذرائع الموصلة للحرام بعينه، وتحقيق الغاية ذاتها.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: والأصل في العقود جميعها هو العدل،
فإنه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ
وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم،
والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا، وكلاهما أكل المال بالباطل ومانهى عنه النبي
صلى الله عليه وسلم من المعاملات، كبيع الغرر، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه،
وبيع السنين وبيع حبل الحبلية، وبيع المزابنة والمحاكلة، ونحو ذلك، هي داخلة إما
في الربا وإما في الميسر وقال - أيضاً - : وتحريم الربا أشد من تحريم الميسر
الذي هو القمار، لأن المرابي قد أخذ فضلاً محققاً من محتاج وأما المقامر: فقد
يحصل له فضل وقد لا يحصل له، وقد يقمر هذا هنا وقد يكون بالعكس^(١).

(١) مجموع الفتاوى ٥١٠/٢٠ وكرر ابن القيم هذا المعنى في إعلام الموقعين ١/٣٨٧.

ومعلوم أن أهل المدينة حرموا الربا ومنعوا التحيل على استحلاله،
وسدوا الذريعة المفضية إليه، فأين هذا ممن يسوغ الاحتيال على أخذه، بل
يدل الناس على ذلك^(١)؟

وبيع الدين بالدين لغير المدين أو بيع مؤجل منه لم يقبض بمؤجل لم
يقبض: من ذرائع الربا ووسائله التي لجأ إليها المتعاملون بالربا قديماً
وحديثاً، كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، وكالتعامل
بالديون أو تصكيك الديون، وبيع ديون البنوك في عصرنا، فهذا لا يجوز
بالاتفاق كما ذكر ابن تيمية^(٢)، ويحتاج الأمر إلى بحث مفصل أوضحه فيما
يأتي:

خطة البحث

أولاً - مقدمات:

- ١- التعريف بالدين وأنواعه.
- ٢- الفرق بين الدين والقرض.
- ٣- الدين في الكتاب والسنة.
- ٤- أنواع التصرفات التي يمكن أن ترد على الدين.

ثانياً: مبحثان:

المبحث الأول - أحكام بيع الدين:

- ١- النصوص الشرعية (الكتاب والسنة) في بيع الدين.
- ٢- بعض التطبيقات والفتاوى السلفية في بيع الدين.
- ٣- أنواع بيع الدين وحكم كل نوع، وهي ثمان صور:
(أ) بيع الدين المؤجل للمدين نفسه بثمن مؤجل.
(ب) بيع الدين الحال للمدين نفسه بثمن مؤجل.
(ج) بيع دين الحال للمدين نفسه بثمن حال.
حالتها هذه الصورة.

(١) المرجع السابق ص ٣٤١-٣٤٧ وقال ابن تيمية في فتاواه ٢٧٣/١٩: الربا يشمل القرض الذي يجز منفضة

(٢) المرجع نفسه ص ٥١٢.

الحالة الأولى - يكون الدين مستقراً.

الحالة الثانية - يكون الدين غير مستقر.

تطبيقات الحالة الثانية:

دين السلم، والديون الأخرى غير المستقرة، كالمهر قبل القبض، والأجرة قبل استيفاء المنفعة، والجعل قبل العمل، ونحو ذلك.

(د) بيع الدين المؤجل للمدين بثمن حالّ.

(هـ) بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن مؤجل.

(و) بيع الدين الحالّ لغير المدين بثمن حالّ.

(ز) بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن حالّ.

المبحث الثاني: أحكام بقية التصرفات (ماعداء البيع) الواردة على الدين

كالحوالة، والصلح، والتولية، والحطيطة (الوضعية) وضع وتعجل.

التطبيقات المعاصرة:

١- بيع السندات (الربوية) والصكوك الإسلامية حكمه وضوابطه.

٢- بيع التوريق (تصكيك الديون) بنوعيه.

٣- حسم (خصم) الكمبيالات.

٤- بيع ديون البنوك.

الخاتمة

المقدمات:

لابد قبل البحث من إيراد التعاريف الضرورية لكلمة الدين وأنواعه، وللألفاظ القريبة الشبه منه والمعنى المستعمل في النصوص الشرعية، وبيان التصرفات المختلفة الواردة على الدين.

(١) التعريف بالدين وأنواعه:

الدين: هو الشيء أو الحق الثابت في الذمة، وهو في الاصطلاح الفقهي: هو المؤجل من الأموال المضمونة في الذمة، كمبلغ من المال في ذمة شخص، أو أي شيء من الأموال المثلية: وهي المكيلات من حنطة أو شعير مثلاً، والموزونات من حديد أو قطن مثلاً، والذَّرَعِيَّات (كل ما يباع بالذراع أو المتر ونحوهما) من قماش أو سجاد، والعديدات المتقاربة كالجوز والبيض. واتجه الفقهاء في بيان معناه الخاص بالأموال اتجاهين: اتجاه الحنفية، واتجاه الجمهور بقية المذاهب.

أما معناه عند الحنفية: فهو ما يصح أن يثبت في الذمة سواء كان نقداً أم غيره^(١) وبعبارة أخرى: هو كل مال واجد في الذمة يكون بدلاً عن مال أتلفه أو قرض اقترضه، أو مبيع عقد بيعه، أو منفعة عقد عليها من بضع امرأة، وهو المهر، أو استتجار عين^(٢) وباختصار: هو ما يثبت في الذمة من مال في معاوضة أو إتلاف أو قرض. فيخرج عنه ما ثبت بغير هذه الأسباب الثلاثة كالزكاة والدية وأرش الجناية ونحو ذلك. ويدخل في الدين الثوب الموصوف بما يعرف.

وكلمة العين تقابل الدين: وهي الشيء المعين المشخص بذاته، أو المال الحاضر، مثل بيت، وحصان، وكرسى، وصبرة حب أو دراهم، أي إن الديون أمور اعتبارية، محلها الذمم التي تشغل بالتزاماتها، وليس لها وجود خارجي أما الأعيان المالية فهي أموال ذات وجود خارجي^(٣).

(١) رد المحتار ٢٦/٤، ط الميمنية للبابي الحلبي

(٢) فتح القدير ٤٣١/٥

(٣) نظرية الالتزام العامة للأستاذ مصطفى الزرقا: في ١١٥، ١١٦.

وأما معناه عند الجمهور: فهو أعم من تعريف الحنفية، وهو يشمل كل ما ثبت في الذمة من مال يقتضي ثبوته. فيدخل فيه كل مال ثبت في الذمة، سواء كان مقابل عين مالية أم منفعة أم حقاً لله تعالى كالزكاة^(١).

أنواع الدين: للدين أنواع وتقسيمات ستة عند الفقهاء باعتبارات مختلفة بحسب تعلقه بالشيء.

التقسيم الأول- باعتبار الدائن: ينقسم إلى دين الله ودين العباد^(٢).

١- دين الله: هو كل دين ليس له مطالب من جهة العباد على أنه حق له، وهو نوعان:

(أ) نوع يظهر فيه وجه التقرب إلى الله تعالى، وهو مالا مقابل له من المنافع الدنيوية، بالنسبة للمكلف، كصدقة الفطر، وفدية الصيام، ودين النذر والكفارة ونحوها، فإنها عبادات يؤديها المسلم امتثالاً لأمر الله تعالى بها وتقرباً إليه.

(ب) ونوع مفروض لتمكين الدولة من القيام بالمصالح العامة للأمة كأموال الفيء (ما أخذ من العدو من غير قتال) وخمس الغنائم (ما أخذ من العدو عنوة أو بقتال) والعشور المفروضة على تنقل التجار أصحاب الأموال غير المسلمين في البلاد الإسلامية والخراج (ضريبة الأراضي).

٢- ودين العباد: هو كل دين له مطالب من جهة العباد على أنه حق له، كثمن مبيع، وأجرة دار، وبدل قرض، وإتلاف، وأرش جنائية (تعويض).

التقسيم الثاني: - باعتبار قابليته للسقوط وعدمه إلى دين صحيح وغير صحيح^(٣).

والدين الصحيح: هو كل ما ثبتت في الذمة ولا يسقط إلا بالأداء أو الإبراء كدين القرض ودين المهر، ودين استهلاك الشيء، ونحو ذلك.

(١) الزرقاني على متن خليق ١٦٤/٢، الفروق للقرافي ١٣٤/٢، أسنى المطالب للنووي ١/٣٥٦، ٥٠٥، ص ١٤٤

(٢) رد المختار ٤/٣٣٥ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٢، التعريفات للجرجاني: ص ٩٥.

والدين غير الصحيح: هو الذي يسقط بالأداء أو الإبراء، وبغيرهما من أسباب السقوط، مثل دين بدل الكتابة، فإنه يسقط بعجز العبد المكاتب عن أدائه.

وقد يعبر عن الدين الصحيح بالدين اللازم، كالثمن والأجرة وعوض القرض وأرش الجناية وغرامة المتلف ويعبر عن الدين غير الصحيح بالدين غير اللازم كالجعل قبل العمل، لأنه غير لازم، ودين الصبي أو السفية (المبذر) إذا استدان أحدهما بغير إذن وليه والدين الصحيح يصح ضمانه أو كفالته، وغير الصحيح لا يجوز ضمانه أو الكفالة به.

التقسيم الثالث: باعتبار التوثيق وعدمه إلى دين مطلق ودين موثق^(١).
والدين المطلق: هو الدين المرسل المتعلق بذمة المدين وحدها، ولا يتعلق بشيء من أمواله.

والدين الموثق: هو الدين المتعلق بعين مالية من أعيان أموال المدين لتكون وثيقة لجانب الاستيفاء كدين الرهن ونحوه ويكون لصاحب هذا الدين الأفضلية في استيفاء دينه على سائر الدائنين الغرماء.

التقسيم الرابع: باعتبار القوة والضعف إلى دين الصحة ودين المرض^(٢).
ودين الصحة: هو الذي شغلت به ذمة الإنسان في حال صحته، سواء ثبت بالإقرار أم بالبينة، ويلحق به في الحكم الدين الذي ثبت بالبينة في حال مرض الموت، كأن شهد شاهدان على زواجه بمهر المثل أو شراء شيء يمثل قيمته أو إتلاف مال لغيره.

ودين المرض: هو الذي لزم الإنسان بإقراره في مرض الموت، سواء لزمه في حال الصحة أم حال مرض الموت.

وتستوي ديون الصحة وديون المرض في الاستيفاء من التركة إذا كانت لهما، فإن ضاقت التركة ولم تف بنوعي هذه الديون، فتقدم ديون الصحة على ديون المرض في رأي الحنفية وأبي الخطاب من الحنابلة، وتستوي ديون

(١) الدر المختار ورد المختار ٣٣٩/٥ وما بعدها.

(٢) جواهر العقود لشمس الدين السيوطي ١٨/١ ط الأولى، البدائع ٢٢٥/٧، نتایج الأفكار تكملة فتح القدير ٢/٧، المغني ١٩٧/٥

الصحة وديون المرض في الاستيفاء من التركة في رأي المالكية، والشافعية في الأصح، وظاهر كلام الخرقي من الحنابلة واختيار التميمي.

التقسيم الخامس: باعتبار الاستقلال والاشتراك إلى دين مشترك ودين مستقل^(١).

والدين المشترك: هو ما يلتزم به اثنان أو أكثر وكان سببه متحداً، كثمن مبيع مشترك، وقيمة مال مستهلك مشترك، وبدل قرض مشترك ودين آيل بالإرث إلى الورثة.

والدين المستقل أو غير المشترك: هو ما استقل به واحد، وكان سببه مختلفاً لا متحداً، كإقراض اثنتين لشخص مبلغاً من المال، كل واحد منهما على حدة، أو بيع اثنتين مالاً مشتركاً بينها لشخص، والتزم لكل واحد منها على حدة بنصيب معين من الثمن.

فإذا كان الدين مشتركاً بين اثنين أو أكثر، جاز لكل واحد من الشركاء مطالبة المدين به، ولا يختص القابض به، بل يكون مشتركاً بين الشركاء وأما إذا كان الدين غير مشترك، فلكل دائن استيفاء دينه من المدين، وما يقبضه يحسب من دينه خاصة.

التقسيم السادس: باعتبار الحلول والتأجيل إلى دين حال ودين مؤجل^(٢).

والدين الحال أو الدين المعجل: هو ما يجب أدائه عند طلب الدائن، كثمن مبيع في حال ورأس مال السهم وبدلي الصرف، والأجرة في إجارة الذمة عند الملكية والشافعية.

والدين المؤجل: هو ما لا يجب أدائه إلا عند حلول الأجل، لكن لو أدى قلبه يصح، وقد يكون منجماً على أقساط منها أجل معلوم، فيجب وفاؤه في الموعد المحدد له، ولا يجبر المدين على الوفاء قبل الموعد، مثل الدية على العاقلة (العصابات) ثبتت مؤجلة في الشرع على ثلاث سنوات، في كل سنة ثلثها.

الدين المرجو: وهو الذي يرجو الدائن أدائه أو خلاصه، أو هو المقذور عليه، المتيسر أخذه من المدين المليء المقر به الباذل له حسن المعاملة.

(١) مجلة الأحكام العدلية (م ١٠٩١) مرشد الحيران لقديري باشا (م ١٦٩، ١٧٠) الفتاوى الهندية ٢/٣٤٠.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٥٠٢ ط الهند كلكته.

والدين غير المرجو: هو ما كان على معسر أو جاحد أو مماطل^(١).
والدين المعدوم: هو الذي يتعذر تحصيله في المستقبل، لكون المدين مفلساً أو
مختفياً^(٢).

ومنها عند الحنفية: الدين القوي، والمتوسط والضعيف^(٣).
والدين القوي: هو بدل القرض ومال التجارة كثمن العروض التجارية، إذا
كان على مقرّبه ولو مفلساً، أو على جاحد عليه بينة، تجب فيه الزكاة إذا قبضه،
لما مضى من الأعوام، كلما قبض أربعين درهماً، ففيه درهم واحد.
والدين المتوسط: هو بدل ماليس معداً للتجارة، كثمن دار السكنى، وثمن
الثياب المحتاج إليها، لا يجب فيه الزكاة؛ إلا إذا قبض منه نصاباً (مئتي درهم).
والدين الضعيف: هو بدل ماليس بمال، كالمهر والميراث والوصية وبدل الخلع
والصلح عن دم العمد، والدية.

٢) الفرق بين الدين والقرض:

الدين أعم من القرض، والقرض أخص من الدين، فالدين يشمل كل ما ثبت
في الذمة، سواء أكان من الحقوق المالية كثمن مبيع وأجرة دار وبدل قرض
وعوض إتلاف وأرش جنائية، أم من الحقوق غير المالية كصلاة فائتة وزكاة وصيام
وأسباب نشوء الدين: إما تكليف من الله تعالى أو عقد من العقود كالبيع أو
القرض أو الإجارة، أو فعل ضار من إتلاف أو جنائية أو غير ذلك.
وأما القرض: فيطلق على العقد وهو: عقد مخصوص يرد على دفع مال
مثلي لآخر ليرد مثله، وهذا تعريف الحنفية، وعرفه بقية المذاهب بأنه إعطاء
شخص مالاً لآخر في نظير عوض يثبت له في ذمته، مماثل للمال المأخوذ،
بقصد نفع المعطى له - فقط - والمال يشمل الشيء المثلي، والحيوان والعرض
التجاري^(٤).

(١) الشرح الصغير ١/٢٢٥، مغني المحتاج ١/٤١٠، المغني ٣/٠٦.

(٢) منح الخليل ١/٣٥٦.

(٣) الجامع ٢/١٠، الدر المختار ٢/٤٧ وما بعدها البحر الرائق ٢/٢٢٣.

(٤) الدر المختار ٤/١٧٩. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣/٢٢٢، الشرح الصغير ٣/٢٩١.

ويطلق الفرض أحياناً (الدين) فيقال: داین فلان یدین دیناً: أي استقرض،
ودنت الرجل: أقرضته^(١)، وعلى هذا يكون القرض أخص من الدين.

(٣) الدين في الكتاب والسنة:

ورد لفظ الدين في القرآن الكريم خمس مرات، في أطول آية في القرآن وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ويراد به «كل دين ثابت مؤجل، سواء أكان بدله عيناً أم ديناً» كما ذكر الجصاص، ويشمل جميع المداينات الناشئة من بيع أو سلم أم قرض ونحوها، ويراد بكلمة الدين المعاملة بالدين قال الجصاص، وهو ينتظم سائر عقود المداينات التي يصح فيها الآجال وقال القرطبي: وحقيقة الدين عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة، والدين: ما كان غائباً، والعين ما كان حاضراً، وقال الطبري: يعني إذا تبايعتم بدين أو اشتريتم أو تقاضيتم أو أخذتم به إلى أجل مسمى^(٢) وخص ابن عباس كلمة «الدين» بالسلم فقد أخرج البخاري عنه أنه قال: «أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى أن الله تعالى أحله وأذن فيه^(٣)». ويتلو هذه الآية: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾.

والمرات الأربع الأخرى وردت في آيات المواريث للدلالة على الدين الثابت في الذمة كثمن مبيع وقرض، وهو مقدم في الوفاء على الوصية في الحقوق المتعلقة بالتركة.

والخلاصة: إن الدين في القرآن الكريم يراد به المعاملات المؤجلة في الأموال.

وأما لفظ ((الدين)) في السنة النبوية فيراد به أحياناً العموم والشمول لجميع حقوق الله تعالى وحقوق العباد لقوله - صلى الله عليه وسلم - للرجل الذي سأله عن قضاء صوم شهر عن أمه التي توفيت: (نعم فدين الله أحق أن يقضى)^(٤) وفي النيابة في الحج عن الغير.

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٥٠٢/٢

(٢) تفسير الطبري ٧٦/٣، تفسير القرطبي ٣٧٧/٣، أحكام القرآن للجصاص ٤٨١/١-٤٨٢.

(٣) تفسير الطبري المرجع السابق ٧٧/٣، تفسير الألوسي ٥٥/٣.

(٤) أخرجه الشيخان: البخاري ومسلم.

((فدين الله أحق بالوفاء))^(١) وقد يراد بكلمة الدين في السنة المال الثابت في الذمة، جاء في صحيح البخاري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى بجنازة رجل ليصلى عليه، فقال: ((هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا، قال هل عليه دين؟ قالوا: نعم ديناران فقال: صلوا على صاحبكم قال أبو قتادة هما علي يارسول الله فصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم)).

وأطلق الفقهاء الدين بحسب الوارد في السنة، إما بصفة العموم، وهو كل مايثبت في الذمة من حقوق الله أو من حقوق العباد، وإما بصفة الخصوص وهو مايثبت في الذمة بسبب عقد أو قرض أو استهلاك أو تحمل التزام أو قرابة ومصاهرة أي إن الدين المراد هنا مايثبت في ذمة المدين من حقوق العباد.

بل إن السنة النبوية ورد فيها مايدل على جواز الاستبدال عن الثمن الذي في الذمة بغيره، وظاهره أنهما غير حاضرين جميعاً، بل الحاضر أحدهما وهو غير اللازم فيدل على أن مافي الذمة كالحاضر، وذلك في مقولة: ((لا بأس))^(٢) فيما يرويه الخمسة عن ابن عمر قال: ((أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فقال لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تفرقا وبينكما شيء)).

٤- أنواع التصرفات التي يمكن أن ترد على الدين:

التصرفات الواردة على الدين في المعاملات أو حقوق العباد تشمل عقد البيع كتأجيل ثمن البيع، والمعاملات الربوية، وعقد السلم (بيع أجل بعاجل) وعقد الصرف وعقد القرض وعقود الأمانة (المرابحة والتولية والوضيعة) وعقد الزواج بالتزام الرجل مهر المرأة والتزام المرأة عوض الخلع وعقد الإجارة بالتزام المستأجر أجرة المنفعة التي يستوفونها من عقار كسكنى الدار،

(١) أخرجه البخاري.
(٢) نيل الأوطار ٥/١٥٧.

وزراعة الأرض، أو من منقول كإجارة الحلي أو الأمتعة وعقد الكفالة (ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المدين في المطالبة بالدين أو في الالتزام بالدين) وعقد الحوالة (نقل الدين من ذمة إلى ذمة) وعقد الرهن (رهن عقار أو منقول بسبب الدين بين الدائن والمدين) وعقد الصلح عن عين بدين أو عن دين بعين، سواء في الصلح عن إقرار أم إنكار أم سكوت المدعي عليه. كما أن الدين ينشأ بسبب الفعل الضار كأرشف جنائية وغرامة متلف، ودية قتل، وحجر بسبب إفلاس المدين، أي إن الدين يشمل طائفة من العقود والالتزامات.

ويلاحظ؛ أن أغلب أنشطة البنوك الربوية وتصرفاتها تتعلق بالديون.

والكلام عن التصرفات في الدين يشتمل على مبحثين أحكام بيع الدين، وأحكام بقية التصرفات.

المبحث الأول - أحكام بيع الدين:

أحكام بيع الدين تتناول الجائز منها والحرام، ويمكن معرفة ذلك من خلال ثلاثة مطالب:

الأول: النصوص الواردة في بيع الدين.

والثاني: بعض التطبيقات والفتاوى السلفية في بيع الدين.

والثالث: أنواع بيع الدين وحكم كل نوع منها.

المطلب الأول - النصوص الشرعية من الكتاب والسنة في بيع الدين:

اقتصر النص القرآني فيما يتعلق بالديون على توثيق الدين بالكتابة (السند أو الصك الكتابي) أو الإشهاد أو الرهن، وذلك في آيتين كريمتين تتعلقان بجميع المداينات الناشئة من بيع أو سلم أو قرض أو نحوها.

أما الآية الأولى: فتضمنت ندب كتابة الدين، أو الإشهاد على المعاملات بالدين،

وهي آية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]

وأما الآية الثانية: ففيها ما يدل على أن الأمر بكتابة الدين مندوب لا

واجب بقريئة الائتمان؛ ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ وعلى مشروعية عقد الرهن،

وهي: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا

فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبِهِ
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿ [البقرة: ٢٨٣] .

وورد في السنة النبوية ما يدل على منع بيع الدين بالدين أو الكالئ بالكالئ منها الحديث الذي أخرجه الدار قطني وإسحاق والبزار - ولكن بإسناد ضعيف - والحاكم وصححه على شرط مسلم عن ابن عمر - رضي الله عنهما - «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الكالئ بالكالئ» وهو بيع نسيئة بالنسيئة، كما قال أبو عبيدة وغيره، أي الشيء المؤجل بالمؤجل، وهو بيع الدين بالدين وروى البيهقي عن نافع قال: هو بيع الدين بالدين، وقال بعض الرواة يعني الدين بالدين وقال الشوكاني: وفيه دليل على عدم جواز بيع الدين بالدين، وكذا لا يجوز بيع كل معدوم بمعدوم^(١).

وأجمع العلماء على أن بيع الدين بالدين لا يجوز، كما ذكر ابن المنذر وقال الإمام أحمد: إجماع الأئمة أن لا يباع دين بدين، ولكن ذكر ابن تيمية في فتاويه أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ^(٢) أي إن الحديث المذكور حديث منقطع، فلم يصح فيه حديث، ولكن هو إجماع في رأي الإمام أحمد، ونازع ابن تيمية في هذا الإجماع.

وعلى كل حال: إن لم يصح الحديث، لكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين وهو ما صرح به ابن تيمية نفسه في إسلام شيء في الذمة، فيقاس عليه ما في معناه، فصار الحديث بالإجماع العملي أو الفقهي على معناه قويا، لتلقى الأمة له بالقبول، قال ابن رشد في بداية المجتهد: أما الدين بالدين فأجمع المسلمون على منعه^(٣).

ومن الأحاديث الثابتة الصحيحة: ما أخرجه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن الأربعة) والبيهقي وابن حبان عن ابن عمر قال: ((أتيت النبي - صلى

(١) نيل لأوطار ١٥٧/٥ .

(٢) مجموع الفتاوى ٥١/٢٠، القياس لابن القيم في إعلام الموقعين ٢٨٨/١ .

(٣) بداية المجتهد ١٤٦/٢ .

الله عليه وسلم - فقلت: إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير، وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تفترقا، وبينكما شيء)) وقوله: ((لأبأس)) قال الشوكاني: فيه دليل على جواز الاستبدال عن الثمن الذي في الذمة بغيره وظاهره أنهما غير حاضرين جميعاً، بل الحاضر أحدهما وهو غير اللازم، فيدل على أن ما في الذمة كالحاضر^(١).

وقال ابن تيمية (الجد) في منتقى الأخبار بعد إيراد هذا الحديث: وفيه دليل على جواز التصرف في الثمن قبل قبضه، وإن كان في مدة الخيار، وعلى أن خيار الشرط لا يدخل الصرف^(٢).

وإذا كان الحديث الأول ضعيفاً، إلا أنه معمول به بالإجماع، وهو نص صريح على أنه لا يجوز بيع الدين بالدين، وأما الحديث الثاني فهو صحيح مرفوع دال على جواز الاستبدال قبل القبض ممن عليه الدين بشرطين: الأول - التقابض في المجلس.

الثاني - كون الصرف محددًا بسعر اليوم المتفق عليه، وهو سعر السوق في الصرف، وهذا معنى قول ابن تيمية شيخ الإسلام: ((وجوازه بالعين ممن عليه)) أي؛ مبادلة الدين القائم في الذمة بشيء معين لشخص بذاته، وهو بيع الدين للمدين نفسه.

المطلب الثاني - بعض التطبيقات والفتاوى السلفية في بيع الدين:

امتاز السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة الاجتهاد باتباع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، مع فهمها بعمق، وضبطها بمقاصد الشريعة، فجمعوا بين الاتباع والتجديد، وكانت لهم فتاوى جريئة، وسَّعت دائرة الاجتهاد في ضوء العرف المتجدد والنوازل والمستجدات. ومن تتبع أقوال السلف وجدها متفقة مع صريح الأحاديث النبوية السابقة، وأجاز

(١) المرجع والمكان السابق.

(٢) منتقى الأخبار مع نبيل الأوطار ١٥٦/٥.

أكثرهم بيع الدين لمن عليه الدين، وهو المراد بكلمة (الاستبدال) بالمفهوم المتقدم، ومنعوا بيع الدين المؤجل لغير المدين، وهذه نماذج من فتاويهم^(١).

- سئل جابر بن عبدالله عمن له دين، فابتاع به غلاماً (أي اشتراه) قال: لا بأس به، وهذا بيع الدين للمدين نفسه.

- وسئل الشعبي عمن اشترى صكاً (سنداً) فيه ثلاثة دنانير بثوب؟ قال: لا يصلح، وقال: هو غرر، وهذا بيع الدين لغير المدين.

- وقضى عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله - في مكاتب (عبد كاتبه سيده للتحجير) اشترى ماعليه بعرض، فجعل المكاتب أولى بنفسه، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ابتاع ديناً على رجل، فصاحب الدين أولى، إذا أدى مثل الذي أدى صاحبه، وهو بيع دين على المدين.

- وقال الإمام مالك: إن كان المدين مقراً بما عليه، جاز بيعه بعرض نقداً، فإن لم يكن مقراً، لم يجز بيعه، كانت عليه بينة أو لم تكن، لأنه شراء خصومة. وهذا موافق لمذهب الشافعية الذين شرطوا أن يكون المدين مقراً مليئاً، كما سيأتي بيانه.

- وقال ابن حزم الظاهري: ولا يحل بيع دين يكون لإنسان على غيره، لا بنقد ولا بدين، لا بعين ولا بعرض، كان بينة، أو مقراً به، أو لم يكن، كل ذلك باطل. ووجه العمل في ذلك لمن أراد الحلال أن يبتاع في ذمته ممن شاء ما شاء مما يجوز بيعه. ثم إذا جرى البيع بالتفرق أو التخير، ثم يحيله بالثمن على الذي له عنده الدين، فهذا حسن^(٢).

وحرّم ابن حزم وغيره من فقهاء الظاهرية بيع الدين مطلقاً، سواء بيع الدين للمدين، أم لغير المدين، وروى هذا عن ابن عباس وابن شبرمة. وهذا متفق مع منهج الظاهرية في الأخذ بظواهر النصوص، من غير تعليل ولا قياس ولا اجتهاد.

(٢) المحلى لابن حزم ٧/٩-٨ طبعة مطبعة الإمام بمصر، المسألة (١٥١٠) معجم فقه السلف للأستاذ الشيخ محمد المنتصر الكفاني ٥٧/٦.

(١) المرجع السابق.

- لكن أجاز ابن عمر والحسن البصري وطاوس والزهري وقتادة وغيرهم بيع الدين للمدين، ولم يجيزوه لغير المدين، وهو متفق مع فقه المذاهب. قال ابن تيمية: لا يجوز بالاتفاق بيع الكائى بالكائى، والكائى هو المؤخر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، وهو بيع كائى بكائى^(١). وقال في موضع آخر في أثناء كلامه عن ((السهم)) و ((السلف)) ولا يجوز بيع هذا الدين الذي هو دين السلم، قبل قبضه، لا من المستلف، ولا من غيره، في مذهب الأئمة الأربعة، بل هذا يدخل فيما نهى عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من بيع مالم يقبض. وقد يدخل في ربح مالم يضمن أيضاً، وإذا وقع هذا البيع فهو فاسد، ولا يستحق هذا البائع السلف؛ إلا دين السلم، دون ما جعله عوضاً عنه. وعليه أن يرد هذا العوض إن كان قبضه، ويطالب بدين السلم^(٢).

المطلب الثالث - أنواع بيع الدين وحكم كل نوع منها:

لا يعرف حكم بيع الدين إلا ببيان أنواعه تفصيلاً وحكم كل نوع منها، وهي ثمان صور؛ لأن بيع الدين أو تصرف الدائن في الدين بتمليكه لغيره؛ إما أن يكون لمن في ذمته الدين، أو لغير من عليه الدين سواء بعوض أم بغير عوض، وفي كل من الحالين إما أن يُبتاع (يشترى) الدين نقداً في الحال، أو نسيئة مؤجلاً وهذه الصورة هي ماياتي:

(أ) بيع الدين المؤجل للمدين نفسه بثمن مؤجل:

إذا كان البيع في ذمة المدين مؤجلاً لوقت في المستقبل، ك مبلغ من النقود أو كمية من الحنطة، بعد ثلاثة أشهر مثلاً من الآن، فهل يجوز بيع هذا الدين المؤجل للمدين نفسه بثمن مؤجل كأربعة أشهر مثلاً؟ ويتصور هذا أيضاً من التصرف بالمسلم فيه للمسلم إليه وهو البائع، في وقت يزيد تسليم فيه بشهر مثلاً، قبل قبضه من المسلم إليه.

(١) مجموع الفتاوى ٥١٢/٢٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٥٠٠/٢٩ وما بعدها.

اتفق علماء المذاهب الأربعة، كما تقدم نقله عن الإمام ابن تيمية، على عدم جواز هذا البيع لمؤجل بمؤجل، لأنه بيع مالم يقبض، ويدخل في ربح مالم يضمن، وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك في قوله: ((لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن))^(١) ولأن دين السلم مضمون على البائع (المسلم إليه) ولم ينتقل إلى ضمان المشتري، فلو باعه المشتري من المسلم إليه فقد ربح رب السلم (المشتري) فيما لم يضمن ولأن هذا البيع في الأموال الربوية (الذهب والفضة وبدائلهما من النقود الورقية، والقمح والشعير، والتمر والملح وما هو في معناهما من المطعومات عند الشافعية، أو المقتات المدخر عند المالكية، أو المكيل والموزون عند الحنفية والحنابلة) يشتمل على ربا النسيئة^(٢)، وهو حرام بالإجماع، لأن المراباة تتحقق بتأجيل قبض البدلين معاً، وهذا ينطبق على هذه الصورة.

وقد صرح الشافعية والحنابلة بل وغيرهم، كما سيأتي لصحة تمليك الدين لمن عليه: أن يخلو العقد من ربا النسيئة، فلو باع الدائن دينه من المدين بما لا يباع به نسيئة كالذهب بفضة، أو حنطة بشعير ونحو ذلك من الأموال الربوية، وينطبق ذلك على بيع الدين المؤجل بعملة ورقية لوقت مؤجل، فلا يصح هذا البيع إلا إذا قبض الدائن العوض قبل التفريق من المجلس، وذلك لحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - المتقدم قال: «كنت أبيع الإبل بالبيع.. الحديث» إلى أن قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها، مالم تفترقا وبينكما شيء» فقد شرط النبي - صلى الله عليه وسلم - القبض قبل التفريق^(٣). وهذا هو مقتضى كلام الحنفية في الربا.

قال في كشف القناع: ولا يصح بيع الدين من الغريم الذي هو عليه

(١) أخرجه الترمذي عن ابن عمر وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) ربا النسيئة: يشمل الزيادة الفعلية الظاهر في الأموال الربوية بسبب الأجل، أو الزيادة الفعلية غير الظاهرة، لأن البدلين وإن تساويا في المقدار، فالمتعجل خير من المؤجل، والعين خير من الدين.

(٣) نهاية المحتاج ٨٨/٤، كشف القناع ٢٩٤/٣.

بمثله: بأن كان له عليه دينار، فباعه له بدينار، لأنه نفس حق الواجب له، فلا أثر للتعويض.

وأجاز الجمهور غير المالكية بيع دين لمن هو عليه أي إذا تم قبض العوضين في الحال دون تأجيل^(١).

واشترط المالكية في بيع الدين بالدين أن يحل أجل الدينين، لينطبق عليه بيع الناجز بالناجز ولم يجيزوا التأجيل في بيع الدين بالدين^(٢) جاء في حديث أبي سعيد الخدري وغيره: ((ولا تبيعوا منها: غائباً بناجز))^(٣) أي لاتبيعوا غير الحاضر بالحاضر والناجز: الحاضر.

(ب) بيع الدين الحال للمدين نفسه بثمن مؤجل:

هذه الصورة كالتى سبقها لاتجوز أيضاً لأنه ينطبق عليها بيع الدين بالدين وهو منهي عنه، ولأن من شروط بيع الدين بالدين عدم مخالفة قواعد عقد الصرف، فلو باع نقوداً بنقود، وجب التقابض في المجلس، بدليل حديث ابن عمر السابق «لا بأس مالم تفترقا وبينكما شي» فإذا لم يوجد شبه بالصرف، جاز البيع المؤجل وغيره، كبيع دين بعين، وعلى العكس^(٤) قال الكاساني: إن كان الدين دراهم ودنانير، فاشترى به شيئاً بعينه، جاز الشراء، وقبض المشتري ليس بشرط، لأنه يكون افتراقاً عن عين بدين، وأنه جائز فيما لا يتضمن ربا النساء، ولا يتضمن ههنا^(٥).

(ج) بيع الدين الحال للمدين نفسه بثمن حال:

لا إشكال من الناحية الشرعية في بيع الدين الحال للمدين نفسه بثمن

(١) قال ابن تيمية: بيع الدين ممن هو عليه جائز في ظاهر مذهب أحمد والشافعية، وكذلك أبو حنيفة، وعند مالك: يجوز بيعه ممن ليس هو عليه أي بشروط (مجمع الفتاوى ٤٠١/٢٩).

(٢) بداية المجتهد ١٤٦/٢ مطبعة الاستقامة بمصر.

(٣) متفق عليه.

(٤) المجموع ٢٧٤/٩.

(٥) البدائع ٢٢٢٩/٧، مطبعة الإمام

حالاً، فيجوز، إذ ليس فيه مصادمة لقواعد الصرف، ولا للحديث الذي ينهي عن بيع الدين بالدين، أي بيع الشيء المؤجل بمؤجل، وهنا يتم القبض بين البديلين، لأن البيع ناجز لا تأجيل في كلا بدليه فيكون جائزاً، ويطابق المطلوب في حديث ابن عمر المتقدم.

حالتها هذه الصورة:

بيع الدين الحالّ للمدين نفسه بثمن حالّ، له صورتان بحسب كون الدين مستقراً أو غير مستقر^(١).

الحالة الأولى؛ أن يكون الدين مستقراً:

وهو مالزم استيفاؤه وثبت تملكه، كغرامة المتلف، وبديل القرض، وقيمة المغصوب، وعضو الخلع وثمن المبيع، والأجرة بعد استيفاء المنفعة والمهر بعد الدخول ونحو ذلك.

وفي جواز بيعه اتجاهاً للفقهاء اتجاه الجمهور واتجاه القلة^(٢).

أما اتجاه الجمهور ومنهم فقهاء المذاهب الأربعة فيجوز بيعه لمن عليه الدين بعوض أو بغير عوض أي هبة له، كأن يبيع الدائن للمدين ديناً له في ذمته مثل مئة دينار ذهب بدين آخر من غير جنسه، فيسقط الدين المبيع، ويجب عوضه.

وأدلتهم ما يأتي:

١- حديث ابن عمر المتقدم في بيع الدين بالدين، فإنه يدل على جواز بيع ما في الذمة من أحد النقدين بالآخر مقبوضاً، إذا كان مشتريه هو المدين، لأن أخذ الدين بالدين مكان الدراهم أو على العكس: هو بيع لأحدهما بالآخر، وقد أقره النبي صلى الله عليه وسلم.

(١) المستقر هو الثابت استيفاؤه والذي يكون الملك عليه لازماً مستحقاً لصاحبه دون أن يكون هناك أي خصال أخرى

لسقوطه والدين غير المستقر هو ما لم يثبت استيفاؤه ولم يكن ملكه لازماً مستحقه لاحتمال سقوطه.

(٢) البدائع ١٤٨/٥، ٢٠٢، ٢١٨، ط الجمالية بمصر، تبين الحقائق للزيعلي: ٨٢/٤، الشرح الكبير وحاشية

الدسوقي عليه ٦١/٣ وما بعدها، المجموع للنووي ٢٩٧/٩، وما بعدها نهاية المحتاج ١٥١٣، المغني ١٢٠/٤،

١٣٠مجموع الفتاوى ١/٢٩، ٤، ٢٩٣/٣، المحلى ٧/٩.

٢- إن المدين قابض لما في ذمته، فإذا دفع ثمنه للدائن، كان هذا بيع مقبوض بمقبوض، وهو جائز.

٣- إن المانع من صحة بيع الدين بالدين: هو العجز عن التسليم، ولا حاجة إلى التسليم ههنا، فما في ذمة المدين مقبوض له.

وأما اتجاه الفئة القليلة وهم الظاهرية وابن عباس وابن شبرمة: فهو القول بعدم جواز بيع الدين مطلقاً، سواء أكان ذلك للمدين أم لغيره.

وأدلتهم ما يأتي:

١- النهي الثابت في السنة النبوية عن بيع الذهب ديناً في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا^(١) بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق^(٢) إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منهما غائباً بناجز^(٣)) أي لاتبيعوا مؤجلاً بحال. والدين غائب عن مجلس العقد، فيصدق عليه بيع غائب بناجز، ويشمل النهي عن بيع أحد النقدين بالآخر ديناً، وذلك كله حرام.

٢- نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الغرر^(٤) وهذا يشمل بيع الدين، لأنه بيع شيء محتمل، متردي بين الوجود والعدم، فلا يجوز بيع الدين إلى المدين، لوجود الغرر فيه، قال ابن حزم، لأنه بيع مجهول، ومالا يدري عينه، وهذا هو أكل مال بالباطل.

٣- روى عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: أنه نهى عن بيع الدين بالعين. والواقع أن هذه الأدلة العامة في تحريم الربا مخصصة بالأدلة التي ذكرها

(١) أي لا تفضلوا.

(٢) أي الفضة.

(٣) حديث متفق عليه، كما تقدم، وفي لفظ أحمد والبخاري: ((الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الأخذ والمعطي سواء)).

(٤) أخرجه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه.

الجمهور، والتي يفهم منها بصراحة جواز بيع أحد النقدين بالآخر في الحال، وللمدين نفسه، وبسعر اليوم القائم في السوق، وفي ترجيح هذا الرأي رعاية لمصالح الناس ودفع الحرج عنهم، فذلك ييسر حصول الدائن على وفاء دينه من أقرب السبل.

بعض الاستثناءات الممنوعة في بيع للمدين:

استثنى جمهور العلماء من حكم بيع الدين للمدين ثلاثة أمور وهي:
الأمر الأول: **بدل الصرف ورأس السلم**: لا يجوز عند الجمهور التصرف في أي من بدلي الصرف (نقد بنقد) ورأس مال السلم (الثلث) قبل قبضه ولو من المدين نفسه، منعاً من تفويت شرط صحة العقد: وهو القبض في بدلي الصرف ورأس مال السلم قبل الافتراق^(١).

الأمر الثاني: ربا النسيئة:

اشترط فقهاء المذاهب الأربعة - ولا سيما الشافعية والحنابلة كما تقدم لصحة تملك الدين لمن هو عليه: أن يخلو من ربا النسيئة، فلو باع الدائن دينه من المدين، بما لا يباع به نسيئة كذهب بفضة، أو حنطة بشعير، ونحو ذلك من الأموال الربوية، فلا يصح البيع إلا إذا قبض الدائن العوض قبل التفرق من المجلس وعملاً بحديث ابن عمر السابق، في أخذ الدنانير مكان الدراهم، وبالعكس. وهذا رد قاطع على من أجاز بيع الدين للمدين وغيره متذرعاً خطأ ببعض الأقوال المذكورة لدى الشافعية، والمعتمد خلافها في المذهب الشافعي.

الأمر الثالث: بيع الدين المؤجل بالمؤجل: اشترط جماعة من الفقهاء (أحمد وابن المنذر والسبكي من الشافعية وغيرهم)^(٢) لصحة تملك الدين لغير من هو عليه: انتفاء بيع الدين بالدين (أي الكائى بالكائى) وهو كما قال ابن تيمية رحمه الله: هو المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض، كما تقدم، كما لو أسلم

(١) المراجع السابقة ص ١٩، القواعد لابن رجب: ص ٨٢، مرشد الحيران (م ٤٢٤، ٥٥٩).

(٢) التصريح بهذا الشرط لا يعني أن غيرهم لا يشترطون هذا الشرط، فهو متفق عليه ضمناً.

شيئاً (عقد سلم) في شيء في الذمة وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق.

ويترتب على ذلك ما يأتي:

أ- الصرف في الذمة: اختلف الفقهاء في المصادقة في الذمة من غير قبض فعلي للعوضين، بأن يكون لأحد رجلين دين على صاحبه: دنائير وللآخر عليه دراهم، فهل يجوز أن يتصارفاها وهي في الذمة؟

ذهب الشافعية والحنابلة والليث بن سعد^(١) إلى أنه لا يجوز صرف ما في الذمة سواء كان الدينان قد حلا أو لم يحلّا، لأنه يبيع غائب بغائب، وإذا لم يجز يبيع غائب بناجز، كان أخرى أن لا يجوز غائب بغائب. قال الإمام الشافعي: ومن كانت عليه دراهم لرجل، وللرجل عليه دنائير، فحلت أو لم تحل، فتطارحا صرفاً، فلا يجوز لأن ذلك دين بدين^(٢).

وذهب الحنفية والمالكية وتقي الدين السبكي من الشافعية وتقي الدين ابن تيمية من الحنابلة^(٣) إلى أنه يجوز صرف ما في الذمة لأن الذمة الحاضرة كالعين الحاضرة، وذلك يجوز في الحال وفي غير الحال عند أبي حنيفة واشترط المالكية أن يحلّ الدينان معاً، فأقاموا حلول الأجلين في ذلك مقام الناجز بالناجز، أي يبيع الحاضر بالحاضر.

ب - **جعل المسلم فيه رأس مال سلم:** اختلف العلماء أيضاً في جعل الدين الحالّ أو المسلم فيه الذي على المسلم إليه رأس مال سلم لعقد آخر، وذلك على رأيين:

- ذهب الجمهور (الحنفية والشافعية والحنابلة)^(٤) إلى أنه لا يجوز جعل الدين الذي على المسلم إليه رأس مال سلم، لأنه يجوز جعل الدين الذي على المسلم إليه رأس مال سلم، لأنه يؤدي إلى بيع الدين بالدين أو بيع الكالئ بالكالئ. قال ابن

(١) المجموع للنووي ٢٩٩/٩، كشف القناع ٢٥٧/٣، المغني ٥١/٤ وما بعدها، بداية المجتهد ١٩٨/٢.

(٢) الأم ٣٣/٣، طبعة دار المعرفة - بيروت.

(٣) البدائع ٢٨٨/٥ تبين الحقائق للزليعي ١٤٠/٤ المجموع ١٩٨/٢ المجموع للسبكي ١٠٧/١٠ مطبعة الإمام، فتاوى ابن تيمية ٥١٢، ٢٠ ط الرباط المغرب.

(٤) تبين الحقائق ١٤٠/٤، نهاية المحتاج ١٥١/٣، المغني ٣٠٢/٤.

قدامة في المغني: وإذا كان له في ذمة رجل دينار فجعله مسلماً في طعام إلى أجل، لم يصح قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه من أهل العلم، منهم مالك والأوزاعي والثوري وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي والشافعي، وعن ابن عمر: أنه قال: لا يصح ذلك، وذلك لأن المسلم فيه دين، فإذا جعل الثمن ديناً، كان بيع دين بدين، ولا يصح ذلك بالإجماع^(١).

- وذهب الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم^(٢) إلى أنه يجوز ذلك، لعدم تحقق البيع المنهي عنه، وهو الكالئ بالكالئ، أي بيع الدين المؤخر بالدين المؤخر الذي لم يقبض، فابن تيمية وتلميذه فرقا بين بيع الكالئ بالكالئ، وبين بقية أنواع بيع الدين بالدين، فالكالئ هو المؤخر الذي لم يقبض، كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ. وقال متقدمو الحنابلة: ولا يجوز بيع كالئ بكالئ، وهو بيع الدين بالدين^(٣).

وأما بيع الدين بالدين فينقسم في رأى ابن تيمية وابن القيم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرنا، وهو ممتنع وهو بيع الكالئ بالكالئ، وينقسم كما ذكرنا إلى بيع ساقط بساقط، وساقط بواجب، وواجب بساقط، وهذا فيه نزاع.

قال ابن القيم: ((أما الساقط بالساقط فهو في صورة المقاصة، أي وهي جائزة. - والساقط بالواجب: كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير جنسه، فسقط الدين المبيع ووجب عوضه، وهي بيع الدين ممن هو في ذمته. وقد تقدم في بحثنا هذا بيع الدين للمدين وهو جائز في الجملة.

- وأما بيع الواجب بالساقط (وهو محل البحث في هذه المسألة جعل الدين الحال رأس مال سلم). فكما لو أسلم إليه في كرا^(٤) حنطة بعشرة دراهم في ذمته، فقد وجب له عليه دين، وسقط له عنه دين غيره، وقد حكي الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه قاله شيخنا واختار جوازه، وهو الصواب، إذ لا

(١) المغني ٤/٢٩٧.

(٢) الفتاوى ٥١٢/٢٠، ٤٠١/١/٢٩، ٤٧٢ أعلام الموقعين ١/٣٨٨، ٢٨٩، تحقيق الشيخ محي الدين

(٣) الإنصاف ٥/٤٤.

(٤) الكرا: ستون قفيزاً و ٧٢٠ صاعاً و ١٥٦٠ كغ.

محذور فيه، وليس بيع كائى بكائى، فيتناوله النهي بلفظه ولا في معناه، فيتناوله بعموم المعنى، فإن المنهي عنه قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه، فينتفع بتعجيله، وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة. وأما ماعداه من الصور الثلاث، فلكل منهما غرض صحيح ومنفعة مطلوبة، وذلك ظاهر في مسألة التقاص، فإن ذمتهما تبرأ من أسرها، وبراءة الذمة مطلوب لهما وللشارع، فأما في صورتين الأخيرتين فأحدهما يعجل براءة ذمته، والآخر ينتفع بما يربحه، وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته، والآخر يحصل على الربح - وذلك في بيع العين بالدين، أي البيع الشائع الغالب في الحياة - جاز أن يفرغها من دين ويشغلها بغيره، وكأنه شغلها به ابتداءً إما بقرض أو بمعاوضة فكانت ذمته مشغولة بشيء، فانتقلت من شاغل إلى شاغل، وليس هناك بيع كائى بكائى).

(ج) بيع الدين لمن هو عليه بشيء موصوف في الذمة (بيع الساقط بالواجد)^(٢).

في هذه المسألة رأيان أيضاً^(٣).

رأي جمهور الفقهاء أن هذا البيع لا يصح إلا بالقبض، فيشترط في بيع الدين لمن هو عليه بشيء موصوف في الذمة أن يقبض الدائن العوض قبل التفريق، كيلا يترتب على ذلك بيع الدين بالدين. أما إذا باع الدين لمن هو عليه بشيء معين، فلا يشترط قبض المشتري، لانتفاء بيع الدين بالدين.

وأجاز ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذا البيع، فلو باع شخص ديناً له في ذمته، بدين آخر من غير جنسه، فسقط الدين المبيع، ووجب عوضه، وهي مسألة بيع الدين لمن هو في ذمته، إذ لا محذور فيه كما تقدم القول، وليس بيع كائى بكائى.

(١) هذا هو اصطلاح ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

(٢) البدائع ١٤٨/٥، ط الجمالية بمصر.

الحالة الثانية - أن يكون الدين غير مستقر:

فصل الفقهاء فيما إذا لم يكن الملك على الدين مستقراً للدائن، لعدم قبض المدين العوض المقابل له، كالمسلم فيه، والأجرة قبل استيفاء المنفعة أو مضي زمانها، والمهر قبل الدخول أو قبل القبض، والجعل قبل العمل، ونحو ذلك.

(أ) فإن كان التصرف في هذا الدين بغير عوض، فيجوز تملكه لمن هو عليه، لأن ذلك يعد إسقاطاً للدين عن المدين وهو جائز، ولا دليل على منعه^(١).

(ب) وأما إن كان تملكه بعوض: فقد فرق الفقهاء بين دين السلم وبين غيره من الديون غير المستقرة.

أما دين السلم: ففيه قولان:

الأول للجمهور غير المالكية^(٢): لا يصح بيع المسلم فيه لمن هو في ذمته قبل قبضه، لاحتمال فسخ العقد بسبب تعذر وجود المسلم فيه، فكان كالمبيع قبل القبض، لا يجوز بيعه، وللحديث المروي: ((من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره))^(٣).

والثاني للمالكية وابن تيمية وابن القيم^(٤): يجوز بيع المسلم فيه قبل قبضه لمن هو في ذمته، على أن لا يزيد عن ثمن المثل، لأنه يتهم في الأكثر من ثمن المثل بسلف جر منفعة، ولأن دين السلم دين ثابت، فجاز الاعتياض عنه كبديل القرض وكالثلث في البيع، ولأنه أحد العوضين في البيع، فجاز الاعتياض عنه كالعوض الآخر، والحديث المتقدم: «من أسلم في شيء» ضعيف، ولو صح فمعناه أن لا يصرفه إلى سلم آخر، أو لا يبيعه بمعين مؤجل، وذلك ليس محل النزاع.

(١) الدر المختار ١٧٦/٤، كشاف القناع ٢٩٣/٣.

(٢) تبين الحقائق ١١٨/٤، أسى المطالب ١٨٤/٢ المجموع نهاية المحتاج ١٥١/٣، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٥٠٠/٢٩، ٥٠٣، ٥٠٦، مرشد الحيران (م ٥٥٩).

(٣) أخرجه أبو داود والدارقطني عن أبي سعيد الحذري وضعفه ابن حجر وغيره.

(٤) بداية المجتهد ٢٠٣/٢، القوانين الفقهية: ص ٢٧٠، ط فاس، مجموع الفتاوى ٥٠٣/٢٩ وما بعدها ٥١٨ وما بعدها.

وأما الديون الأخرى غير دين السلم: كالأجرة قبل استيفاء المنفعة أو قبل فراغ المدة، والمهر قبل الدخول، والجعل قبل العمل، ففيها - أيضاً - رأيان للعلماء:

الأول: مذهب الحنابلة^(١): وهو أنه لا يجوز بيعها ممن هي عليه، لأن ملكه عليها غير تام، وقد ثبت النهي في السنة عن بيع ماليس عند الإنسان.
والثاني: مذهب الحنفية والشافعية^(٢): وهو جواز بيعها ممن هي عليه، بعوض أو بدونه، كالديون التي استقر ملك الدائن عليها، إذ لا فرق بينها.

(د) بيع الدين المؤجل للمدين بثمن حال:

لا يجوز هذا البيع، لأنه مما ينطبق عليه الربا المحرم شرعاً بالإجماع، والربا في نطاق الأعيان الربوية ومنها الديون يشمل كل زيادة أو نقص، فيكون ذلك معاوضة غير مشروعة على الزمن، وذريعة من الذرائع في البيوع التي تؤدي إلى الربا ويتذرع بها إلى ((أنظرني أزدك)) و ((ضع وتعجل)) وحسم (خصم) الكمبيالة، فمن كان له دين مؤجل لم يحل في ذمة شخص، فيعجله قبل حلوله على أن ينقص منه، أو يعجل بعضه ويؤخر بعضه إلى أجل آخر، أو يأخذ قبل حلول الأجل بعضه نقداً وبعضه عرضاً، فكل ذلك حرام في الشريعة لأنه بغير عوض^(٣) وسيأتي مزيد من البيان في هذا في توضيح قاعدة ((ضع وتعجل)) لكن عملاً بحديث ابن عمر: يجوز هذا البيع إذا كان البدل مقبوضاً وتم البيع بسعر اليوم المتفق فيه على قبضه أي إذا كان كل الدين حالاً.

(هـ) بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن مؤجل:

اتفق الفقهاء جميعهم^(٤) على تحريم أو منع بيع الدين المؤجل بالدين المؤجل،

(١) كشف القناع ٢٩٤/٣.

(٢) الدر المختار ورد المختار ١٦٦/٤، المجموع ٢٩٧/٩، نهاية المحتاج ٨٨/٤.

(٣) بداية المجتهد ١٢٧/٢، ١٤١-١٤٢.

(٤) الفتاوى الهندية ٣٦٥/٤، البدائع ١٤٨/٥، تبين الحقائق ٨٣/٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم: ص ٣٥٧ وما بعدها، المجموع ٢٩٧/٩-٣٠٠، نهاية المحتاج ١٥١/٣، أسنى المطالب ٨٥/٢، المغني ٨٥/٢، المغني ١١٣/٤، ١٢٠، ٣٠١، كشف القناع ٢٩٣/٣-٢٩٤، نهاية المنتهى

كما لو كان لرجل دين على إنسان، والآخر له مثل ذلك الدين على ذلك الإنسان، فباع أحدهما ماله عليه بما لصاحبه، فلا يصح البيع، سواء أتفق جنس الدينين أم اختلف (لنهييه - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الكالئ بالكالئ) وهو المؤخر بالمؤخر، ولإجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين، لأنه غرر ليس بمقبوض^(١).

(و) - بيع الدين الحال لغير المدين بثمن المؤجل:

هذا مثل حالة بيع الدين للمدين نفسه، لا يجوز ولا يصح، فمن كان له دين في ذمة آخر، وحل أجل وفائه، فباعه الدائن لغير المدين بثمن مؤجل لوقت معين في المستقبل، لم يجز البيع، لأنه ذريعة إلى ربا النسيئة، والديون في نطاق الأعيان الربوية يجرى فيها الربا، تعجيلاً وتأجيلاً، فقد كان أهل الجاهلية إذا دين الرجل منهم أخاه، ثم حل أجل الدين، قال له: ((إما أن تقضي أو تُربي)) فإما قضاها، وإما أجله، وزاده شيئاً على رأس ماله، وفي هذا إرهاب للمدين وإضرار به، لأن الدين قد يستغرق ماله وكذلك إذا لم يزد، وتم البيع بمثل الثمن، لأنه ربا نساء، وهذا اقتراض غير واقعي غالباً. أما إن أمهله بالوفاء أخذاً بنظرة الميسرة للمعسر، فيجوز لقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

وكل ذلك محصور في نطاق الأموال الربوية المعروفة.

وهذا تطبيق لربا النسيئة وعلته، فوجود اتحاد الجنس بين المالين الربويين كاف لوجود هذا الربا، والجنس المتحد في البدلين: أن يكون جنس أحد البدلين من جنس الآخر، ومن الأموال الربوية، كبيع أحد النقدين (الذهب بالذهب) بالأجل^(٢). فإن لم يكن البدلان من الأموال الربوية جاز التعجيل والتأجيل في البيع، ما لم يقصد به الربا، كبيع العينة (بيع السلعة إلى أجل ثم شرائها من المشتري بأقل من ذلك حالاً) وهذا غير جائز عند أكثر العلماء، كأبي حنيفة،

(١) روضة الطالبين للنووي ٥١٤/٣، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٥١٢/٢٠، ٤٧٢/٢٩.

(٢) البدائع ١٨٣/٥، فتح القدير ٢٧٩/٥، مختصر الطحاوي ص ٧٥.

(٣) فتاوى ابن تيمية: ٤٤٦/٢٩.

ومالك وأحمد وغيرهم^(٣) ويجوز التفاضل والنسيئة (التأجيل) في غير المكيل والموزون بالاتفاق^(١) كأنواع الحيوان والسلع والأمتعة، لكن من باع سلعة لا يشتريها بأقل مما باعها حتى لا يكون بيع العينة.

(ز) بيع الدين الحال لغير المدين بثمن حال:

هذا بيع جائز إن تم التقابض في مجلس العقد، فإن لم يجز لم يجز، للعجز عن التسليم، أو الفرر، أو كون الشيء غير مقبوض، وللعلماء آراء معروفة في بيع الشيء المملوك قبل القبض من آخر، فلا يجوز مطلقاً عند الشافعية، سواء أكان البيع عقاراً أم منقولاً، ولا يجوز في المنقولات لا في العقارات عند جمهور الحنفية (ماعدا محمد بن الحسن وزفر) ولا يجوز في الطعام فقط عند المالكية ولا عند الحنابلة في الطعام قبل قبضه إذا كان مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً.

(ج) بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن حال:

هذا بيت القصيد في موضوع بيع الدين، وهو بيع الدين المؤجل بالنقد لغير المدين، وهو الذي جرى فيه اختلاف الفقهاء على آراء أربعة:

الرأي الأول: لجمهور الفقهاء (الحنفية، والحنابلة، والظاهرية، والشافعية في الأظهر)^(٢) وهو عدم جواز بيع الدين إلى غير المدين، سواء أكان بعوض أم بغير عوض وهو أن يقوم البائع الذي أجل الثمن عن المشتري، وهو هنا الدائن ببيع الدين المستحق في ذمة المشتري، أو يقوم الذي سلم الثمن ولم يتسلم المبيع، وهو هنا الدائن بالتصرف في دينه إلى آخر، فيقول: بعثك بكذا ما لي من دين على فلان، فيقبل، أو يقول له: استأجرت منك كذا بالدين الثابت لي في ذمة فلان، وهذا في حال المعاوضة. أما في الهبة فيقول: وهبتك مالي من دين على فلان، فيقبل.

(١) الأوطار ٢٠٣/٥.

(٢) البدائع ١٤٨/٥، الفتاوى الهندية ٣٦٥/٤، المغني ١١٣/٤، ١١٢، ١١٣، ٣٠١، كشف القناع ٢٩٣/٣-٢٩٤، غاية المنتهى ٨٠/٢ وما بعدها، إعلام الموقعين ٢٨٨/١ وما بعدها، المجموع ٢٩٧/٩، نهاية المحتاج ١٥١/٣، أسنى المطالب ٨٥/٢، مغني المحتاج ٧١/٢، المنثور في القواعد للزركشي ١٦١/٢.

فهذا كله غير جائز، لأن الواهب أو المشتري أو المستأجر يهب أو يبيع ما ليس في يده وليس له سلطة على تمكين العاقد الآخر من قبضه منه فكان بيعاً لشيء لا يقدر على تسليمه، إذ ربما منعه المدين أو جرده، وذلك على غرر، فلا يجوز^(١)، لا يصح بيع الدين لغير من هو في ذمته مطلقاً، لأنه غير قادر على تسليمه، أشبهه بيع الآبق^(٢).

وللنهي الوارد في السنة النبوية - كما تقدم - عن بيع الغائب بالناجز، وعن بيع الكالئ بالكالئ، وعن بيع الغرر، وعن بيع الدين بالعين، أي المال الحاضر بما في الذمة، لأن الدين غير مقدور التسليم إلا للمدين نفسه في حق البائع، بسبب كون الدين عبارة عن مال حكمي في الذمة، أو عبارة عن تمليك المال وتسليمه، وكل ذلك غير مقدور التسليم من البائع. ولو شرط التسليم على المدين، لا يصح البيع أيضاً، لأن البائع شرط التسليم على غيره، فيكون شرطاً فاسداً، فيفسد البيع.

استثناءات عند الحنفية:

لكن الحنفية استثناوا من قاعدة منع بيع الدين لغير المدين ثلاث حالات^(٣).

الأولى: الوكالة بقبض الدين: فإذا وكل الدائن من ملكه في قبض الدين من مدينه فيصح ذلك، ويصبح الوكيل بمجرد القبض قابضاً لنفسه ومتمكلاً الدين. وكذلك تمليك الدين لغير من عليه الدين بطريق الهبة إذا أمر الواهب الموهوب له بقبض الموهوب، تصح الهبة، لأنها ترجع إلى هبة العين (العين هنا ما كان عيناً حالاً أو مالاً).

الثانية: حوالة الدين: إذا أحال الدائن من ملكه الدين على مدينه، فيصح ذلك ويصير المحال بقبضه الدين مالكاً له.

الثالثة: الوصية: تصح الوصية بالدين لغير المدين، لأنه تمليك مضاف لما بعد

(١) الموسوعة الفقهية ٦٢/٢١.

(٢) في كشاف القناع ٢٩٤/٣.

(٣) رد المحتار ٢٢٦/٢-٢٢٧، والمراجع السابقة، الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري: ص ٣١٣، ط دار الفكر بدمشق.

الموت فينتقل ملك الدين للموصى له، كانتقال الإرث.

وأما الحنابلة: فصرحوا بأنه لا يصح بيع الدين لغير المدين، ولا هبة لغير من هو في ذمته، لأن الهبة تقتضي وجود شيء معين، وهو منتف هنا.

الرأي الثاني: في رواية عن أحمد وهو رأي ابن القيم ووجه عند الشافعية: وهو أنه يجوز تمليك الدين من غير من عليه الدين بعوض وبغير عوض، لأن النهي عن بيع الكالئ بالكالئ هو في المؤخر بالمؤخر.

الرأي الثالث: بعض الشافعية (الشيرازي في المهذب، والنووي في روضة الطالبين، والسبكي، وزكريا الأنصاري، ووالد الرملي، وابن الصباغ، والخطيب الشرييني)^(١) يقولون: يجوز بيع سائر الديون عدا دين السلم لغير من عليه الدين، كما يجوز بيعها للمدين بشرطين أو ثلاثة أو أربعة.

١- أن يكون المديون مليئاً مقرأً أو عليه بينة.

٢- وأن يكون الدين مستقراً.

٣- وأن يكون غير المسلم فيه.

وذلك لانتفاء الغرر الناشئ عن عجز الدائن من تسليم الدين إلى مشتري الدين، كالثمن في بيع، ولا استقرار الدين، كبيعه ممن هو عليه، وهو الاستبدال بدين السلم، فإن لم تتحقق هذه الشروط لم يصح، لتتحقق العجز عن التسليم.

٤- ويشترط - أيضاً - قبض العوضين في مجلس العقد، كما صرح به

النووي في أصل الروضة والبعوي، فصارت الشروط أربعة.

وأما المسلم فيه في عقد السلم: فلا يجوز التصرف فيه قبل قبضه،

لعموم النهي عن بيع مالم يقبض، ولأن الملك في المسلم فيه غير مستقر. لأنه ربما تعذر تسليمه لفقدانه، فانفسخ البيع فيه.

(١) المرجع السابق ص ٣٧.

الرأي الرابع: للمالكية: وهو جواز بيع الدين لغير المدين بشروط ثمانية تبعده عن الغرر والربا وسائر المحظورات الأخرى، كبيع الطعام قبل قبضه، وهذه الشروط هي^(١).

١- أن يكون الدين مما يجوز بيعه قبل قبضه: كأن يكون من قرض أو نحوه، احترازاً مما لو كان طعاماً، لأنه لايجوز شرعاً بيع الطعام قبل قبضه.
٢- أن يباع بثمن مقبوض: أي بأن يعجل المشتري الثمن، لئلا يكون بيع دين بدين.

٣- أن يكون الثمن من غير جنس الدين، أو من جنسه مع التساوي، حذراً من الوقوع في الربا.

٤- أن لا يكون الثمن ذهباً حيث يكون الدين فضة، أو بالعكس، لئلا يؤدي إلى بيع النقد بالنقد، من غير مناجزة، أي لاشتراط التقابض في صحة بيع النقدين.

٥- أن يكون المدين حاضراً في بلد العقد، ليعلم حاله من فقر أو غنى، ومن عسر أو يسر، لأن عوض الدين يختلف باختلاف حال المدين، فلا بد من حضوره ليتمكن تقدير قيمة الدين، والمبيع لا يصح أن يكون مجهولاً.

٦- أن يكون المدين مقراً بالدين: حتى لا يستطيع إنكاره بعد ذلك، فإن كان منكرأ له فلا يجوز بيع دينه، ولو كان ثابتاً بالبينة، حسماً للمنازعات.

٧- أن لا يكون بين المشتري وبين المدين عداوة، لئلا يتوصل بذلك إلى ضرره، والتسلط عليه، بأن يقصد إعنات المدين والإضرار به.

٨- أن يكون المدين ممن تناله أو تطبق عليه الأحكام، ليكون الدين مقدور التسليم.

ويلاحظ أن بعض المؤلفين جعلوا الشرط السابع شرطين: ألا يقصد المشتري إعنات المدين والإضرار به، وألا يكون بين المشتري والمدين عداوة ولم

(١) مواهب الجليل للحظات ٤، ٣٦، القوانين الفقهية ص ٢١٠.

يذكروا الشرط الثامن.

المبحث الثاني: أحكام بقية التصرفات (ماعداء البيع) الواردة على

الدين كالحوالة، والصلح، والتولية، والحطيطة، وضع وتعجل:

هذا المبحث مكمل للمبحث الأول في بيع الدين، وهو ضروري جداً لاستكمال الأحكام الواردة على الدين، وإذا كان بيع الدين للمدين جائزاً، ولغير المدين غير جائز في الجملة، فإن أغلب هذه التصرفات جائز، وبعضها غير جائز أو مختلف فيه، وأبدأ ببحت حكم كل تصرف من هذه التصرفات الواردة على الدين:

الحوالة: تجوز الحوالة باتفاق العلماء في الديون إذا كان الدين لازماً ولم يكن الدين واجب القبض في مجلس العقد، فإذا لم يكن هناك دين كالأعيان القائمة فلا تصح الحوالة، ويكون العقد وكالة، وإذا لم يكن الدين لازماً كدين الصبي والسفيه بغير إذن الولي، وثمن سلعة مبيعة بالخيار قبل لزومه، لأنه يعد ديناً غير لازم، فلا تصح الحوالة.

وإذا كان الدين واجب القبض في المجلس كرأس مال السلم، أو في مدة ثلاثة أيام دون ما عداها عند المالكية، وكبدل الصرف لأنه واجب القبض في مجلس العقد، فلا تصح الحوالة.

فإذا كانت الحوالة في رأس مال السلم وبدل الصرف على شخص حاضر، ومثل ذلك الكفالة والرهن به، وجرى القبض من المحال عليه أو من الكفيل، أو هلك الرهن في يد المرتهن في المجلس عند الحنفية، صحت هذه العقود.

واشترط المالكية لصحة الحوالة ألا يكون الدينان أو أحدهما طعاماً من عقد سلم، لأنه يكون من بيع الطعام قبل قبضه، وهو منهي عنه شرعاً.

أما الحوالة بالمسلم فيه قبل قبضه بأن يحيل المسلم (المشتري) من له عليه دين قرض أو إتلاف على المسلم إليه، أو يحيل المسلم إليه بحقه على من له عليه دين قرض أو إتلاف، فلا يجوز بالاتفاق^(١).

(١) البدائع ٢١٨/٥، ١٦/٦، الشرح لكبير للدردبر مع حاشية الدسوقي في ٢/٣٢٥، ٣/١٩٥، القوانين الفقهية ص ٢٥٠، ٢٢٧، بداية المجتهد ٢/٢٩٥، نهاية المحتاج ٣/١٥١، مغني المحتاج ٢/١٩٤، المهذب ١/٣٢٧، المجموع ٢٧٢/٩، المغني ٤/٣١، ٥٣٣، أعلام الموقعين ١/٣٨٨ وما بعدها، كشف القناع ٣/٢٩٢.

الصلح: فصلٌ الحنفية في حكم الصلح على الدين (أي كون المدعى به ديناً) وكان الصلح عن إقرار فقالوا: (١) (وأذكر الحكم بإيجاز معبراً عن آراء بقية المذاهب إما أن يكون المصالح عليه دراهم أو دنانير، أو سوى الدراهم والدنانير.

(أ) فإن كان المصالح عليه دراهم ودنانير فله حالتان؛ أن يصلح منها على خلاف جنسها أو على جنسها:

ففي الحالة الأولى: إن كان بدل الصلح ديناً غير الدراهم والدنانير، لايجوز الصلح حتى لا يؤدي الاتفاق إلى بيع الدين بالدين، وهو غير جائز.

وفي الحالة الثانية: (أي الصلح على جنس الدين) كالمصالحة عن الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير، جاز الصلح متى وقع على أقل من جنس حق المدعى من الدنانير، ويعد استيفاء لبعض الحق، وإبراء عن الباقي، ولايجوز الصلح ويعد معاوضة متى وقع على أكثر من جنس حقه، أو وقع على جنس آخر من الديون، لأنه ربا في هذه الحالة، لأن القاعدة المقررة هي: أن الصلح متى وقع على جنس ما هو المستحق بعقد المدائنة، يعد استيفاء من المدعي لحقه، فإذا تعذر جعله استيفاء يعد معاوضة، فتطبق شروط المعاوضة.

(ب) وإن كان المدعى به ديناً سوى الدراهم والدنانير: فإن كان مكياً بأن كان مدّ حنطاً مثلاً فصالح منه، فله حالتان:

الحالة الأولى: إن صالح من جنس حقه على أقل من حقه، جاز الصلح، ويكون استيفاء لبعض حقه، وإبراء عن الباقي، ولا يشترط القبض. وإن صالح على أكثر من حقه، لايجوز الصلح لأنه ربا.

والحالة الثانية: إن صالح على خلاف جنس حقه: فإن كان بدل الصلح دراهم أو دنانير جاز الصلح، ويشترط القبض، حتى لايفترق العاقدان عن دين بدين.

وإن كان بدل الصلح من المكيالات، وكان شيئاً معيناً بذاته، جاز الصلح: ولا يشترط القبض وكذا إن كان موصوفاً في الذمة يجوز الصلح أيضاً، ولكن بشرط

(١) المبسوط ٢٧٢١، تبين الحقائق ٤١٥، الدر المختار ٤/٥٠٠، تكملة فتح القدير ٤١/٧.

القبض في المجلس، احترازاً من الافتراق عن دين بدين. وكذلك قال الحنابلة وغيرهم: يشترط لصحة بيع الدين الثابت في الذمة لمن هو عليه: أن يقبض عوضه في المجلس إن باعه بما لا يباع به نسيئة، كأن باع الذهب بفضة أو عكسه، أو باعه بموصوف في الذمة فيعد قبضه قبل التفرق لئلا يصير بيع دين بدين، وهو منهي عنه، كما تقدم وإلا بأن باعه بمعين يباع به نسيئة، كما لو كان الدين ذهباً، وباعه بمر معين، فلا يشترط قبضه في المجلس^(١).

ج. وإن كان المدعى به حيواناً موصوفاً في الذمة: بأن وجب في الذمة عن قتل الخطأ أو شبه العمد، أو عن المهر، أو بدل الخلع، فصالح على مكيل أو موزون سوى الدراهم والدنانير، جاز الصلح ويكون معاوضة، بشرط التقابض، احترازاً عن افتراق العاقدين عن دين بدين.

ويجوز الصلح - أيضاً - من الحيوان على دراهم أو دنانير في الذمة، وافتراق العاقدان من غير قبض، حتى وإن كان افتراقاً عن دين بدين، لأن هذا ليس معاوضة، بل هو استيفاء عين حقه، لأن الحيوان الذي وجب في الذمة، وإن كان ديناً، لكنه ليس بدين لازم، بدليل أن من عليه الحيوان إذا جاء بقيمته، يجبر من له على القبول، بخلاف سائر الديون، فلا يكون افتراقاً عن دين بدين حقيقة^(٢).

التولية: هي البيع بمثل الثمن الأول، أي برأس المال من غير زيادة ربح فكأن البائع جعل المشتري يتولى مكانه على المبيع.

إن كانت التولية، ومثلها الشركة على دين، كالمسلم فيه، فلا يجوز البيع عند الحنابلة وأكثر العلماء، لأن التولية والشركة حينئذ بيع، وبيع الشيء قبل قبضه لا يجوز لأنها معاوضة في المسلم فيه قبل القبض فلم يجز وحكي عن مالك جواز التولية والشركة^(٣)، لما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ ((أنه نهى من يبيع الطعام قبل قبضه وأرخص في الشركة والتولية))^(٤).

(١) كشاف القناع ٣/٢٩٤.

(٢) الفرائد البهية في القواعد الفقهية للشيخ محمود حمزة ص: ١٤٦ ط. دار الفكر بدمشق

(٣) المغني ٤/٣٠١ وما بعدها المنار ٦/٤١٥-٤١٦ ط هجر بالقاهرة.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه.

الحطيطة أو المواضعة: هي بيع بمثل الثمن الأول مع نقصان معلوم منه. أو هي البيع بمثل الثمن الأول مع نقصان يسير، أو البيع بأنقص من الثمن الأول، كأن يخبر البائع المشتري عن رأس مال السعة، ثم يقول للمشتري بعتك هذه برأس مالها، وأضع عنك كذا، أو أحط عنك كذا، فينقص له من سعر السلعة.

ويجوز للمشتري أن يزيد في الثمن، ويجوز للبائع أن يحط من الثمن، وأن يزيد في المبيع، ويلتحق بأصل العقد، لكن قال في المحيط عند الحنفية: اشترى قفيزاً^(١) حنطة بعين فحط عن البائع ربعه قبل القبض، لم يجز، لأنه عين، وإسقاط العين لا يصح، ولو اشترى قفيزاً من صبرة، ثم حط عنه ربعه قبل القبض، جاز، لأنه دين، وإسقاط الدين يصح^(٢).

يفهم من هذا أن الحط من الدين جائز، لأنه إبراء أو إسقاط عن بعض الحق واستيفاء للباقي.

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٧/٢/٦٤ في جدة:

((الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، سواء أكانت بطلب الدائن أم المدين (ضع وتعجل) جائزة شرعاً، لا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناء على اتفاق مسبق، ومادامت العلاقة بين الدائن والمدين ثنائية. فإذا دخل بينهما طرف ثالث، لم تجز، لأنها تأخذ عندئذ حكم حسم الأوراق التجارية))^(٣).

ضع وتعجل:

هذه قاعدة من أصول الربا الخمسة، وهي حرام باتفاق المذاهب الأربعة إن نص على ذلك في عقد القرض، وكذا إن لم ينص في رأي الجمهور غير الحنابلة لأن نقص مافي الذمة لتعجيل الدفع شبيه بالزيادة: لأن المعطي جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلاً منه.

ومعنى القاعدة أن يكون لشخص على آخر دين لم يحل، فيعجله قبل حوله

(١) القفيز ١٢ صاعاً، والصاع ٢٧٥١ غ وعند الحنفية ٣٠٠٠ غ

(٢) حاشية الشلبي على تبيين الحقائق للزليعي ٨٣/٤.

(٣) قرارات وتوصيات المجمع: ص ١٤٢.

على أن ينقص منه، ومثل ذلك أن يعجل بعضه، ويؤخر بعضه إلى أجل آخر، وأن يأخذ قبل الأجل بعضه نقداً وبعضه عرضاً. ويجوز ذلك كله بعد حلول الأجل بالاتفاق، كما يجوز أن يعطيه في دينه المؤجل عرضاً قبل الأجل، وإن كانت قيمته أقل من دينه^(١).

أما الحنابلة فأجازوا إسقاط بعض الدين عن المدين في نظير تعجيل الباقي، وهذا ما أخذ به مجمع الفقه الإسلامي الدولي، كما تقدم قريباً.
التطبيقات المعاصرة:

توجد تطبيقات معاصرة لبيع الدين بأسماء جديدة، يسهل معرفة حكمها في ضوء ماتقدم من الأحكام الشرعية في بيع الدين للمدين ولغير المدين، وأهمها ما يأتي:

(١) بيع السندات (الربوية) والصكوك الإسلامية: حكمه وضوابطه:

السندات: هي صكوك الديون أو القروض التي تصدرها الشركة وتعرضها على عامة الناس للاكتتاب العام خلال سنة على الأكثر من تاريخ إصدارها على أساس الفائدة الربوية المحددة، لحاجتها إلى أموال جديدة، لمواصلة مشروعاتها. وتكون هذه الصكوك قابلة للتداول بالطرائق التجارية وغير قابلة للتجزئة.

وهذه السندات حرام غير مشروعة في الإسلام لأسباب ثلاث هي:

١- أنها قرض على الشركة أو المؤسسة التي أصدرتها لأجل، بفائدة مشروطة وثابتة، فهي من ربا النسيئة المحرم شرعاً.

٢- وهي أيضاً ودیعة استثمارية مع ضمان رد المثل وزيادة مقررة ثابتة، وهي القرض الإنتاجي الربوية الذي كان شائعاً في الجاهلية، وحرمه الإسلام في القرآن والسنة^(٢).

٣- تداول هذه السندات حرام أيضاً، لأنها بيع دين بدين لغير المدين، وهو حرام بالإجماع للنهي عن بيع الكالئ بالكالئ.

(١) بداية المجتهد ١٢٧/٢، ١٤٢، القوانين الفقهية: ص ٢٥٢، ٢٨٩، الربا والمعاملات في الإسلام للشيخ رشيد رضا ص ٧٠ مجلة المجمع الفقهي العدد السادس ١٥٣ العدد السابع ٥/٢.
(٢) المعاملات المالية المعاصرة للدكتور محمد عثمان شبير: ص ٢٢٠.

ويؤيد ذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٦٠ (٦/١١) عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م ونصه^(١).

أولاً: إن السندات التي تمثل التزاماً بدفع مبلغها مع فائدة منسوبة إليه أو نفع مشروط محرمة شرعاً من حيث الإصدار أو الشراء أو التداول، لأنها قروض ربوية، سواء أكانت الجهة المصدرة لها خاصة أم عامة ترتبط بالدولة ولا أثر لتسميتها شهادات أو صكوكاً استثمارية أو ادخارية أو تسمية الفائدة الربوية الملتزم بها ربحاً أو ريعاً أو عمولة أو عائداً.

ثانياً: تحرم أيضاً السندات ذات الكوبون الصّفري باعتبارها قروضاً يجري بيعها بأقل من قيمتها الاسمية، ويستفيد من الفروق باعتبارها حسماً لهذه السندات.

ثالثاً: كما تحرم أيضاً السندات ذات الجوائز باعتبارها قروضاً اشترط فيها نفع أو زيادة بالنسبة لمجموع المقرضين، أو لبعضهم لا على التعيين، فضلاً عن شبهة القمار.

رابعاً: من البدائل للسندات المحرمة - إصداراً أو شراءً أو تداولاً - السندات أو الصكوك القائمة على أساس المضاربة لمشروع أو نشاط استثماري معين، بحيث لا يكون للمالكها فائدة أو نفع مقطوع، وإنما تكون لهم نسبة من ربح هذا المشروع بقدر ما يملكون من هذه السندات أو الصكوك ولا ينالون هذا الربح إلا إذا تحقق فعلاً ويمكن الاستفادة في هذا من الصيغة التي جرى اعتمادها بالقرار رقم ٣٠ (٤/٥) لهذا المجمع بشأن سندات المقارضة.

الصكوك الإسلامية:

استطاع الفقهاء المعاصرون إيجاد بديل السندات الربوية بما سموه ((سندات المقارضة)) على أساس شركة المضاربة أو القراض، والشركة

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي: ص ١٢٦-١٢٧.

المتناقضة، فهي تعتمد في التمويل على تقديم الأموال من أرباب المال، ويكون العمل بصفة المضاربة من مؤسسة، ويكون الربح بينهما بحسب الاتفاق والخسارة على صاحب رأس المال، أي يتم عقد المضاربة بين حاملي السندات ومصدريها، فلا يكون لصاحب السند فائدة محددة، وإنما يستحق نسبة معينة من الربح إن وجد. وينقسم مال المضاربة إلى حصص متساوية القيمة، وهو أمر جائز شرعاً على أساس المضاربة المشتركة في رأي المالكية، وتقوم المؤسسة بإطفاء السندات أي رد المال لرب المال تدريجاً على أساس المشاركة المتناقضة.

أما حكم تداول سندات المقارضة: فإن كان قبل بدء العمل في المشروع فلا يجوز، لأن الأموال ماتزال نقوداً، ولا يجوز تبادل النقود متفاضلة أو نسيئة، وإنما على أساس عقد الصرف (بيع النقد بالنقد).

وأما إن كان تداول السندات بعد بدء عمل المشروع: فيجوز إن كانت نسبة الأعيان والمنافع التي هي موجودات المؤسسة هي الغالبة على النقود، بنسبة (٥١%) كما نص على ذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الرابعة رقم ٣٠ (٤/٥).

وأما إطفاء سندات المقارضة عن طريق شرائها بالتقسيط أو بالتدرج: فلا مانع منه شرعاً، لأنه فسخ للمضاربة أو عزل المضارب عنها بشرط تحول موجودات المضاربة إلى مال ناض (أي نقوداً، أو سيولة نقدية) وتلزم المؤسسة حينئذ بيع تلك الموجودات التي هي عروض، وتستطيع بصفتها مضارباً شراء هذه الموجودات لنفسها، وتسدد قيمة السندات من مال المضاربة واشتراط هذا الاسترداد بطريق البيع في المضاربة جائز، لكونه شرطاً لا يخالف مقتضى عقد المضاربة.

ويجب أن تكون قيمة السندات هي القيمة السوقية، لا القيمة الاسمية التي أخذ بها القانون الأردني، لأن إطفاء السندات بالقيمة الاسمية أخرجها عن طبيعة القراض، وجعلها قرضاً.

والإطفاء يكون إما باستبعاد عدد معين من الأسهم، أو باستبعاد جزء منها^(١).
وتتجلى ضوابط سندات المقارضة في قرار مجمع الفقه الإسلامي
الدولي رقم ٣٠ (٤/٥) ونصه:

أولاً: من حيث الصبغة المقبولة شرعاً لصكوك المقارضة:

١- سندات المقارضة: هي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال
القرض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أسس
وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصاً
شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه، بنسبة ملكية كل منهم فيه.

ويفضل تسمية هذه الأداة الاستثمارية صكوك المقارضة.

٢- الصورة المقبولة شرعاً لسندات المقارضة بوجه عام، لا بد أن تتوافر
فيها العناصر التالية:

العنصر الأول:

أن يمثل الصك ملكية حصة شائعة في المشروع الذي أصدرت الصكوك
لإنشائه أو تمويله، وتستمر هذه الملكية طيلة المشروع من بدايته إلى نهايته.

العنصر الثاني:

يقوم العقد في صكوك المقارضة على أساس أن شروط التعاقد تحدها
نشرة الإصدار، وأن الإيجاب يعبر عنه الاكتتاب في هذه الصكوك، وأن
القبول تعبر عنه موافقة الجهة المصدرة.

ولابد أن تشتمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعاً في
عقد القراض (المضاربة) من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح مع
بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار، على أن تتفق جميع الشروط مع
الأحكام الشرعية.

(١) بحوث في قضايا فقهية معاصرة للشيخ محمد تقي العثماني ص ٢٢٥-٢٢٩، المعاملات المالية المعاصرة
للدكتور محمد عثمان شبير ص ٢٢٩-٢٣٩.

العنصر الثالث:

أن تكون صكوك المقارضة قابلة للتداول بعد انتهاء الفترة المحددة للاكتتاب باعتبار ذلك مأذوناً فيه من المضارب عند نشوء السندات، مع مراعاة الضوابط التالية:

أ- إذا كان مال القراض المجتمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال مايزال نقوداً، فإن تداول صكوك المقارضة يعد مبادلة نقد بنقد، وتطبق عليه أحكام الصرف.

ب- إذا أصبح مال القراض ديوناً تطبق على تناول صكوك المقارضة أحكام التعامل بالديون.

ج- إذا صار مال القراض موجودات مختصة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة، وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع، أما إذا كان الغالب نقوداً أو ديوناً فتراعى في تداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة.

وفي جميع الأحوال يتعين تسجيل التداول أصولياً في سجلات الجهة المصدرة.:

العنصر الرابع:

إن من يتلقى حصيلة الاكتتاب في الصكوك لاستثمارها وإقامة المشروع بها: هو المضارب، أي عامل المضاربة، ولا يملك من المشروع إلا بمقدار ما قد يسهم به بشراء بعض الصكوك فهو رب مال بما أسهم فيه به، بالإضافة إلى أن المضارب شريك في الربح بعد تحققه بنسبة الحصص المحددة له في نشرة الإصدار، وتكون ملكيته في المشروع على هذا الأساس.

وإن يد المضارب على حصيلة الاكتتاب في الصكوك وعلى موجودات المشروع هي يد أمانة، لا يضمن إلا بسبب من أسباب الضمان الشرعية.

٣- مع مراعاة الضوابط السابقة في التداول: يجوز تداول صكوك المقارضة في أسواق الأوراق المالية إن وجدت، بالضوابط الشرعية وذلك وفقاً لظروف العرض والطلب ويخضع لإرادة العاقدين... الخ.

٤- لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على نص بضمان عامل المضاربة رأس المال أو ضمان ربح مقطوع، أو منسوب إلى رأس المال، فإن وقع النص على ذلك صراحة أو ضمناً بطل شرط الضمان، واستحق المضارب ربح مضاربة المثل.

٥- لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار ولا صك المقارضة الصادر بناءً عليها على نص يلزم بالبيع، ولو كان معلقاً أو مضافاً للمستقبل وإنما يجوز أن يتضمن صك المقارضة وعداً بالبيع، وفي هذه الحالة لا يجري البيع إلا بعقد بالقيمة المقدرة من الخبراء وبرضا الطرفين.

٦- لا يجوز أن تتضمن نشرة الإصدار ولا الصكوك المصدرة على أساسها نصاً يؤدي إلى احتمال قطع الشركة في الربح، فإن وقع كان العقد باطلاً. ويترتب على ذلك... الخ.

٧- يستحق الربح بالظهور، ويملك بالتضيض أو التقويم، ولا يلزم بالقسمة وبالنسبة للمشروع الذي يدر «إيراد» أو غلة، فإنه يجوز أن توزع غلته، وما يوزع على طرفي العقد قبل التضيض (التصفية) يعد مبالغ مدفوعة تحت الحساب.

٨- ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار على اقتطاع نسبة معينة في نهاية كل دورة... الخ.

٩- ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على وعد طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران في مشروع معين، على أن يكون التزاماً مستقلاً عن عقد المضاربة... الخ القرار.

٢) التوريق (تصكيك) الديون بنوعيه:

التوريق غير التورق، أما التورق: فهو شراء سلعة نسيئة، ثم بيعها نقداً، لغير البائع بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد.. وهو مباح عند الحنابلة على الراجح وبقيّة المذاهب، واختار تحريمه ابن تيمية وابن القيم، لأنه بيع المضطر^(١).

وأما التوريق: فهو جعل الديون مدونة في صكوك أو سندات، وجعلها قابلة للتداول بالطرائق التجارية.

وقد تبين من البحث أن بيع الدين للمدين أو هبته جائز عند الجمهور غير الظاهرية، بشرط قبض الدائن العوض في المجلس إذا كان المال ربوياً كالنقود، ولا يجوز البيع نسيئة، أي مؤجلاً حتى لا يقع العاقدان في ربا النسيئة. وحينئذ لا فائدة من تصكيك هذا الدين في التصرف به للمدين، إذ لا يجوز جعل الصك أو السند أداة قابلة للتداول، حتى لا يقع المتعاقدان في ربا النسيئة.

وكذلك لا يجوز تصكيك الديون من باب أولى في بيع الدين لغير من عليه الدين، حتى عند المالكية، فإنهم يشترطون كما تقدم لصحة هذا البيع ألا يكون ذهباً حيث يكون الدين فضة أو العكس، أو التعامل بالنقود الورقية، لئلا يؤدي إلى بيع النقد بالنقد من غير متاجرة أي لاشتراط التقابض في صحة بيع النقدين. والتعامل بالصكوك أو السندات في ديون النقود الورقية داخل تحت مفهوم الحظر في بيع النقد بالنقد.

ولوجود النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، أي المؤخر بالمؤخر، ولأن هذا التصكيك عادة مشتمل على الربا: إما ربا الفضل أو ربا النسيئة.

قال الشعبي فيمن اشترى صكاً (سنداً) فيه ثلاثة دنانير بثوب؟ لا يصلح، وقال: هو غرر.

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/٥٠٠.٥٠٢.

٣) حسم (خصم) الكمبيالات:

الكمبيالة أو سند الدين التجاري: أحد الأوراق المالية التي يدون فيها استحقاق شخص مبلغاً من المال في وقت محدد في المستقبل، كشهر كذا. وهي عند القانونيين التجاريين: صك مكتوب وفق شكل حدده القانون يتضمن أمراً من شخص يسمى الساحب، إلى شخص آخر يسمى المسحوب عليه، بأن يدفع مبلغاً معيناً من النقود في تاريخ معين أو قابل للتعين لأمر شخص ثالث هو المستفيد.

وحسم (خصم) الكمبيالة: معناه أن يدفع البنك أو شخص عادي قيمة الورقة التجارية قبل موعد استحقاقها وبعد حسم (خصم) مبلغ معين يمثل فائدة من القيمة المذكورة بالورقة عن المدة الواقعة بين تاريخ الحسم (الخصم) وموعد الاستحقاق، وذلك بالإضافة إلى عمولة البنك ومصاريف التحصيل ويطلق على سعر الفائدة الذي تخصم (تحسم) الورقة بمقتضاه اسم (سعر الخصم).

وهذه العملية حرام شرعاً لأنها قرض ربوي، يتضمن فائدة عن المدة المستقبلية، ويدخل تحت مفهوم ربا النسيئة المحرم شرعاً، لأن البنك يدفع الأقل، ليقبض في نظيره أكثر منه بعد أجل، وهو أمر محظور شرعاً باتفاق الفقهاء لوجود الربا فيه، ولأن المجيزين (بعض الشافعية، والمالكية) لبيع الدين لغير المدين اشترطوا ألا يترتب على هذا التصرف محظور شرعي كالربا والغرر والمخاطرة.

والبديل الإسلامي لهذه العملية هو القرض الحسن من غير زيادة على المدفوع سواء سمى عمولة أو فائدة أو أجره.

وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٦٤ (٧/٢) عام ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م على ذلك فيما يأتي:

١- الأوراق التجارية (الشيكات، السندات لأمر، سندات السحب) من

أنواع التوثيق المشروع للدين بالكتابة.

٢- إن حسم (خصم) الأوراق التجارية غير جائز شرعاً لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم.

٤) بيع ديون البنوك:

قد تقدم البنوك أحياناً على بيع ديونها بسبب مماثلة بعض المديونين أو تعثر بعض المديونيات، بأقل من قيمة الدين أو بأكثر منه، حل الدين أو كان مؤجلاً، للمدين أو غيره، وفي هذه الأحوال كلها تطبق الأحكام السابقة في بيع الدين للمدين أو لغير المدين، وتعرف هذه الأحكام بإيجاز من الخاتمة الآتية:

الخاتمة:

أحكام الشريعة كما عرفنا قائمة على الحق والعدل والاستقرار في المعاملات، ولا تقر الظلم أو الجور، فتحارب الربا والغرر والقمار أو المخاطرة وتحرم بيع الشيء قبل قبضه، وبيع معجوز التسليم، وتمنع اضطراب المعاملات، وإيجاد القلق والمنازعات بين الناس، فتضعف الأمة، وتبدد طاقاتها، وتتمزق وحدتها، فيسهل على العدو اقتحامها واستلاب ممتلكاتها. كما هو معروف اليوم.

ويترتب عليه أن بيع الدين لمدين لايجوز في ثلاثة أحوال: إذا كان الدين مؤجلاً بثمن مؤجل، أو حالاً بثمن مؤجل، أو مؤجلاً بثمن حال منعاً من الربا. ويجوز في حالة واحدة وهي بيع الدين الحالّ بثمن حالّ، مع مراعاة الاستثناءات المقررة عند الحنفية التي لا بد فيها من التقابض في مجلس العقد، منعاً من الوقوع في ربا النسيئة، وهي: بدل الصرف ورأس مال السلم، وإذا وجد ربا النسيئة (البيع لأجل ولو بتساوي البدلين) وبيع الدين المؤجل بالمؤجل.

ومع مراعاة ماقرره الجمهور: وهو أن تملك الدين أو بيعه نقداً في الحال للمدين ذاته جائز، إذا كان الملك عليه مستقراً، كغرامة المتلف، وبدل القرض، وقيمة المغصوب. فإن كان الملك غير مستقر كالمسلم فيه، والأجرة

قبل استيفاء المنفعة أو قبل فراغ المدة، والمهر قبل الدخول، والجعل قبل العمل، جاز تملكه بغير عوض، وكذا بعوض عند الحنفية والشافعية إذا كان غير دين السلم أما دين السلم فلا يصح بيعه عند الجمهور غير المالكية.

وإذا جرى تقاضي الدينين بسعر متفق عليه في الحال بين العاقدين، جاز البيع عملاً بحديث ابن عمر في بيع الدارهم بالدنانير وبالعكس.

وأما تملك الدين لغير المدين: فهو ممنوع عند الجمهور، للنهي عن بيع الدين بالدين أو الكالئ بالكالئ، وإجماع العلماء على ذلك، مع مراعاة الاستثناءات المقررة الجائزة عند الحنفية وهي الوكالة بقبض الدين، والحوالة والوصية.

فلا يجوز بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن مؤجل بالاتفاق، ولا بيع الدين الحال بثمن مؤجل، ولا يجوز عند الجمهور بيع الدين المؤجل بثمن حال للنهي عن بيع الدين بالدين وللعجز عن التسليم، ويجوز في رواية عن الإمام أحمد، وعند ابن تيمية وابن القيم، لأن الممنوع هو بيع المؤخر بالمؤخر كما يجوز ذلك عند المالكية بشروط ثمانية، وواقع الحال في عصرنا يدل على عدم الجواز، لعدم توافر هذه الشروط.

وأما أحكام بقية التصرفات غير البيع: فتجوز الحوالة بالدين اتفاقاً، ولا يجوز الصلح إذا كان الصلح ديناً كالدرهم والدنانير حتى لا يؤدي إلى بيع الدين بالدين، وتجوز المصالحة على جنس الدين كالدرهم بالدرهم إذا وقع الصلح على أقل من جنس حق المدعى، لأنه يعد استيفاء لبعض الحق وإبراء عن الباقي ولا يجوز الصلح على أكثر من جنس الحق أو على جنس آخر من الديون، لأنه ربا. وكذلك لا يجوز الصلح إن كان المدعى به مكيلاً على أكثر من الحق لأنه ربا ويجوز الصلح في المكيلات على أقل من الحق، لأنه استيفاء لبعض الحق وإبراء عن الباقي، وكذلك يجوز الصلح على خلاف جنس الحق إن كان بدل الصلح دراهم أو دنانير أو كان بدل الصلح من المكيلات وكان شيئاً معيناً بذاته ولا تجوز الشركة والتولية والحوالة في بيع المسلم فيه بأثمه

أو من غيره قبل قبضه، طعاماً، كان أو غيره، للنهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وعن ربح مالم يضمن، ولأنه مبيع لم يدخل في ضمانه، فلم يجز بيعه كالأطعام قبل قبضه، والشركة والتولية بيع، إلا أنه حكى عن الإمام مالك جواز الشركة والتولية، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، وأرخص في الشركة والتولية.

وتجوز الحطيطة (البيع بمثل الثمن الأول مع نقصان معلوم منه).

ولا تجوز قاعدة ((ضع وتعجل)) اتفاقاً نص على ذلك في عقد القرض، وكذا إن لم ينص في رأي الجمهور غير الحنابلة، لأن تعجيل الدفع شبيه بالزيادة، والزيادة ربا في الأموال الربوية.

ولا يجوز بيع السندات الربوية، لأنها قروض بفائدة على الشركة أو المؤسسة، والبديل عنها هو صكوك المقارضة بالضوابط المذكورة في قرار مجمع الفقه.

ولا يجوز ما يسمى التوريق أو تصكيك الديون لغير المدين، منعاً من الوقوع في الربا بنوعيه: ربا الفضل ورتبا النسيئة، ويجوز للمدين ذاته بيعاً أو هبة إذا تحقق القبض في الحال في الأموال الربوية ولا يجوز البيع منه نسيئة أي مؤجلاً.

ويحرم ما يسمى بحسم (خصم) الكمبيالة لأنها معاملة ربوية. وأما ما تقوم به البنوك من بيع ديونها لغير المدين فهو حرام، للنهي عن بيع الدين بالدين، وللعجز عن التسليم، ويجوز للمدين نفسه في غير حالة تأجيل الثمن.

أبيض

أهم المراجع:

- ❖ جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت.
- ❖ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله بن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العرب، بيروت.
- ❖ أحكام القرآن للجصاص الرازي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ❖ روح البيان في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل محمد الألويسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ❖ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المطبعة العثمانية بمصر، الطبعة الأولى، في صفر سنة ١٣٥٧هـ
- ❖ المبسوط لأبي سهل السرخسي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.
- ❖ مختصر الطحاوي، مطبعة دار الكتاب العربي. بمصر.
- ❖ بدائع الصنائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، الطبعة الأولى، مطبعة الجمالية بمصر ١٣٢٨هـ/١٩١٠هـ.
- ❖ فتح القدير شرح الهداية، كمال الدين محمد بن الواحد، المعروف بابن الهمام وتكملته لقاضي زاده، مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- ❖ تبين الحقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، وبهامشه حاشية أحمد الشلبي الطبعة الأولى، بالمطبعة الأميرية، بولاق مصر ١٣١٣هـ.
- ❖ الفتاوى الهندية، لجماعة من علماء الهند، المطبعة الأميرية بمصر.
- ❖ الدر المختار للحصكفي ورد المختار لابن عابدين، المطبعة الميمنية للبابي الحلبي بمصر.
- ❖ الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري (زين الدين بن إبراهيم) دار الفكر بدمشق.
- ❖ بداية المجتهد لابن رشد (الحفيد) مطبعة الاستقامة بمصر.
- ❖ القوانين الفقهية لابن جزي مطبعة النهضة بفاس.
- ❖ الفروق للقرافي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ.
- ❖ مواهب الجليل للحطاب (محمد بن عبدالرحمن المغربي) دار الفكر- بيروت.
- ❖ الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي، مطبعة البابي الحلبي بمصر.
- ❖ فتح الجليل على مختصر العلامة خليل للخرشي، طبعة بولا ١٣١٧هـ.
- ❖ المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، مطبعة البابي الحلبي بمصر.

- ❖ مغني المحتاج شرح المنهاج للشربيني الخطيب، مطبعة البابي الحلبي.
- ❖ نهاية المحتاج للرملي، المطبعة البهية المصرية.
- ❖ المجموع للنووي وتكملته، مطبعة الإمام بمصر.
- ❖ المنشور في القواعد للزرکشي (بدر الدين محمد بن بهاور الشافعي) طبع وزارة الأوقاف، الكويت.
- ❖ أسنى المطالب شرح روض الطالب للإمام النووي، المكتب الإسلامي بدمشق.
- ❖ جواهر العقود لشمس الدين محمد بن أحمد الأسيوطي، الطبعة الأولى بمصر ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م
- ❖ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علاء الدين أبو الحسن علي ابن سليمان المرادوي، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م.
- ❖ المغني لابن قدامة الحنبلي، الطبعة الثالثة، بدار المنار - القاهرة-
- ❖ كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن إدريس البهوتي، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة.
- ❖ مجموع الفتاوى لابن تيمية (تقي الدين) مكتبة المعارف بالرباط - المغرب.
- ❖ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق محي الدين عبدالحميد.
- ❖ المحلى للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، مطبعة الإمام - بمصر.
- ❖ الموسوعة الفقهية - الكويت، نشرة وزارة الأوقاف.
- ❖ بحوث في قضايا فقهية معاصرة، الشيخ محمد تقي العثماني، مكتبة دار العلوم - كراتشي.
- ❖ المعاملات المالية الإسلامية في الفقه الإسلامي، الدكتور محمد عثمان شبيب دار النفائس بالأردن.
- ❖ التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، مكتبة البابي الحلبي ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
- ❖ مجلة الأحكام العدلية.
- ❖ مرشد الحيران لقدري باشا.
- ❖ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي - جدة، دار القلم بدمشق.

ييع الدين أحكامه - تطبيقاته المعاصرة

إعداد

د. نزيه كمال حماد

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله بكلية الشريعة
في جامعة أم القرى سابقاً

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم بيع الدين أحكامه - تطبيقاته المعاصر

ويتألف هذا البحث من تمهيد ومبحثين:

التمهيد

حقيقة الدين

١- يطلق الفقهاء كلمة الدين في اصطلاحهم باعتبارين: اعتبار التعلق، واعتبار المضمون:

أما باعتبار التعلق فيرد استعمالهم للدين في مقابل العين، حيث يقولون: العين: هي الشيء المعين المشخص، كبيت وسيارة وحصان وكروسي وصبرة حنطة وصبرة دراهم حاضرتين، فكل ذلك يعد من الأعيان. والدين هو ما يثبت في الذمة من غير أن يكون معيناً مشخصاً، سواء أكان نقداً أو غيره^(١) وعلى ذلك قال المقري في قواعده «المعين لا يستقر في الذمة، وما تقرر في الذمة لا يكون معيناً»^(٢).

وأساس التمييز بين العين والدين في هذا التقسيم الفقهي هو الاختلاف والتباين في التعلق، حيث إن الدين يتعلق بذمة المدين، ويكون وفاؤه بدفع أية عين مالية مثلية من جنس الدين الملتزم به، ولهذا صحت فيه الحوالة والمقاصة، بخلاف العين فإن الحق يتعلق بذاتها ولا يتحقق الوفاء في الالتزام بها إلا بأدائها بعينها، ومن أجل ذلك لم تصح الحوالة أو المقاصة في الأعيان، لأنها إنما تستوفى بذواتها لا بأمثالها^(٣).

(١) مجلة الأحكام العدلية م ١٥٨، ١٥٩، رد المحتار ٢٥/٤.

(٢) إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي ص ٣٣١.

(٣) المدخل إلى نظرية الالتزام للزرقا ص ١٧٠ وما بعدها، مصادر الحق للسنهوري ١٥/١، تبين الحقائق

١٧١/٤، رد المحتار ٢٩٠/٤، الفروق للقرافي ١٣٣/٢

وأما باعتبار المضمون والمحتوى: فقد استعمله الفقهاء بمعنيين أحدهما أعمّ من الآخر.

(أ) أما الدين بالمعنى الأعم: فيشمل كل ما ثبت في الذمة من أموال- أيّاً كان سبب وجوبها - أو حقوق محضة، كسائر الطاعات من صلاة وصيام ونذر وحج ونحوهما «لأن الدين لزوم حق في الذمة»^(١).

وبناءً على هذا الاعتبار فلا يشترط في الدين أن يكون مالاً، ولو كان مالاً فلا يشترط فيه أن يكون ثابتاً في معاوضة أو إتلاف أو قرض فحسب وعلى ذلك عرف بأنه «وصف شرعي في الذمة يظهر أثره عند المطالبة»^(٢).

وقد جرى عامة الفقهاء على استعمال كلمة دين بهذا المعنى، كما ورد استعمالها بها في كثير من الأحاديث النبوية.

(ب) وأما الدين بالمعنى الأخصّ (أي في الأموال) فقد اختلف الفقهاء في حقيقته على قولين:

(أحدهما) للحنفية وهو أن الدين عبارة عما يثبت في الذمة من مال في معاوضة أو إتلاف أو قرض. وبناءً على ذلك عرفه ابن عابدين بقوله «الدين ماوجب في الذمة بعقد أو استهلاك وما صار في ذمته ديناً باستقراضه»^(٣).

(والثاني) لجمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة؛ وهو أن الدين عبارة عن «ما يثبت في الذمة من مال بسبب يقتضى ثبوته» فتدخل فيه كل الديون المالية، سواء منها ما ثبت في نظير عين مالية وما ثبت في نظير منفعة وما ثبت حقاً لله تعالى من غير مقابل كالزكاة، وتخرج عنه سائر الديون غير المالية من صلاة فائتة وإحضار خصم إلى مجلس الحكم ونحو ذلك^(٤).

(١) فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم ٢٠/٣.

(٢) العناية على الهداية ٣٤٦/٦.

(٣) رد المحتار ١٥٧/٥. وانظر فتح القدير ٤٣١/٥، طلبه الطلبة ص ١٤١.

(٤) الولاية على المال والتعامل بالدين لعلي حسب الله ص ٨٣. وانظر نهاية المحتاج ١٣٠/٣، العذب الفائض شرح عمدة الفارض ١٥/١.

الفرق بين الدين والقرض:

٢- القرض شرعاً: هو أن يدفع شخص لآخر عيناً معلومة من الأعيان المثلية التي تستهلك بالانتفاع بها ليرد مثلها^(١).

ومن هنا عُدَّ أخذ أسباب ثبوت الدين في الذمة وموجباته ومصادره وعلى ذلك فهو حادث سببي مولد للدين، وبينه وبين الدين الناشئ عنه ما بين المؤثر والأثر من العلاقة واختلاف المفهوم^(٢).

وقد جاء في «الفروق» لأبي هلال العسكري: «الفرق بين القرض والدين أن القرض أكثر ما يستعمل في العين والورق، وهو أن تأخذ من مال الرجل درهماً لتردَّ عليه بدله درهماً، فيبقى عليك ديناً إلى أن ترده فكل قرض دين، وليس كل دين قرضاً، وذلك أن أثمان ما يشتري بالنساء ديون، وليست بقروض، والقرض يكون وفاؤاً ه من جنس ما اقترض، وليس كذلك الدين»^(٣).

٣- وذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين مغاير للقرض ومباين له في الحقيقة بناءً على قصرهم مفهوم الدين على البدل المؤجل في الذمة في معاوضة مالية. حيث جاء في الفتاوى الهندية القرض: هو أن يقرض الدراهم والدنانير أو شيئاً مثلياً ليأخذ مثله في ثاني الحال. والدين: هو أن يبيع له شيئاً إلى أجل معلوم. كذا في التتارخانية^(٤) وجاء في المبسوط للسرخسي: «ومنهم من يقول إن الاستدانة هو الشراء بالنسيئة، والاستقراض غيره فلا يؤجل في مطلق الأمر بالاستدانة^(٥). وقال القاضي ابن العربي:

(١) م (٧٩٦) من مرشد الحيران وانظر رد المحتار ٤/١٧١، تحفة المحتاج ٥/٣٦، كفاية الطالب الرباني ٢/١٥٠، كشاف القناع.

(٢) انظر كشاف اصطلاحات الفنون ١/٥٠٢، ٢/١١٩٨.

(٣) الفروق للعسكري ص ١٦٥.

(٤) الفتاوى الهندية ٥/٣٦٦.

(٥) المبسوط ٢٢/١٨٠.

«الدين عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة»^(١).

وتظهر ثمرة هذا التفريق بين الدين والقرض في مسألة اشتراط الأجل فيهما حيث اتفقت كلمة الفقهاء على جواز اشتراط الأجل في الدين ولزومه، بينما اختلفت مذاهبهم في صحة اشتراط الأجل في القرض، فقال الحنفية والشافعية والحنابلة والأوزاعي إن الآجال في القروض باطلة^(٢) وذهب المالكية والظاهرية والليث إلى صحة ولزوم تأجيل القرض بالشروط^(٣) وهو ما صححه ابن تيمية وابن القيم والشوكاني^(٤).

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٢٤٧/١. وانظر تفسير القرطبي ٣٧٧/٣
(٢) بدائع الضائع ٣٩٦/٧، رد المحتار ١٧٠/٤، أسنى المطالب ١٤٢/٢، روضة الطالبين ٣٤/٤، كشف القناع ٣٠٢/٣، المغني لابن قدامة ٤٢١/٦، المبدع ٢٠٨/٤، وانظر م (٨٠٤) من مرشد الحيران وم (٧٣٩) من مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد.
(٣) ميارة على التحفة ١٩٦/٢، البهجة للتسولي ٢٨٨/٢، المحلى ٨١/٨، المغني ٤٣١/٦.
(٤) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ١٣٢، إعلام الموقعين ٣٧٥/٣، السيل الجرار للشوكاني ١٤٤/٣.

الدين الحالّ والمؤجل:

٤- لقد قسم الفقهاء الدين باعتبار وقت أدائه إلى قسمين: حال، ومؤجل^(١). فالدين الحال: هو ما يجب أدائه عند طلب الدائن، وتجاوز المطالبة بأدائه على الفور، والمخاصمة فيه أمام القضاء، سواء أكان كذلك في أصله، أم كان مؤجلاً فحل أجله.

والدين المؤجل: هو ما لا يجب أدائه قبل حلول أجله، ولا تصح المطالبة به إلا عند حلول الأجل، لكن يجوز للمدين أن يعمل الأداء ويسقط الأجل، وليس للدائن أن يمتنع من أخذه إلا إذا كان في ذلك ضرر عليه.

والدين المؤجل قد يكون منجماً على أقساط، لكل قسط منه أجل معلوم، وعند ذلك يجب الوفاء بكل قسط في الموعد المضروب له، ولا يجبر المدين على أدائه قبل حلول أجله.

(١) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٥٠٢/٢ طلبة الطلبة للنسفي ص ١٤٧، غمز عيون البصائر للحموي ٤٨/٢، التعريفات الفقهية للمجدي ص ٢٩٦.
(٢) المحلى ٥٠٣/٨، ٦/٩.

أبيض

المبحث الأول أحكام بيع الدين

٥- لقد ذهب ابن حزم الظاهري إلى عدم جواز بيع الدين مطلقاً في جميع صورته وحالاته^(١)، خلافاً لجمهور الفقهاء الذين أجازوا بعض صورته، وحظروا بعضها الآخر، ولهم في أحكامه تفصيلات وتقعيدات، وخلاف وتعدد مقولات، وقد فرقوا فيها بين ما إذا كان البيع من المدين نفسه أو من غيره، وبين ما إذا كان الدين حالاً، أو مؤجلاً، وبين ما إذا كان الثمن حالاً أو مؤجلاً، وبيان مذاهبهم منحصر في الصور الثمان التالية:

الصورة الأولى: (بيع الدين المؤجل بثمن مؤجل)

٦- لقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في المذهب إلى عدم جواز بيع الدين المؤجل من المدين بثمن مؤجل، لأنه من بيع الكائناً بالكائناً (أي الدين المؤخر بالدين المؤخر) وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم -^(٢) عنه، ووقع الإجماع على فساده.

جاء في «المبدع» ولا يجوز بيع الكائناً بالكائناً: وهو بيع ما في الذمة بثمن مؤجل لمن هو عليه^(٣).

(١) المحلى ٥٠٣/٨، ٦/٩.

(٢) رواه الدارقطني والبيهقي والطحاوي والحاكم والبزار وابن أبي شعبة وابن عدي وعبدالرزاق من حديث موسى بن عبيدة الربدى، وهو ضعيف. قال الشافعي: أهل الحديث يوهنون هذا الحديث وقال أحمد: ليس في هذا حديث يصح. غير أن هذا الحديث مع ضعف سنده لعله تفرد موسى بن عبيدة به فقد تلقته الأمة بالقبول بين عامل به على عمومته وبين متأول له، واتفقت المذاهب الأربعة على الأخذ بمضمونه والاحتجاج به. (انظر التخليص الحبير ٢٦/٣، السيل الجرار للشوكاني ١٤/٣، الداربية لابن حجر ١٥٧/٢، المغني لابن قدامة ٥٣/٤، نظرية العقد لابن تيمية ص ٢٣٥، نيل الأوطار ٢٥٥/٥، سبل السلام ١٨/٣، تكملة المجموع للسبكي ١٠٧/١٠، بداية المجتهد ١٦٢/٢).

(٣) المبدع لبرهان ابن مفلح ١٥٠/٤

وجاء في «تكملة المجموع» للسبكي «تفسير بيع الدين بالدين المجمع على منعه: وهو أن يكون للرجل على الرجل دين، فيجعله عليه في دين آخر مخالف له في الصفة أو القدر. فهذا هو الذي وقع الإجماع على امتناع»^(١).
وجاء في «منحة الخالق» لابن عابدين نقلاً عن جواهر الفتاوى «رجل له على آخر حنطة غير السلم، فباعها منه بثمن معلوم إلى شهر لا يجوز، لأن هذا بيع الكالئ بالكالئ، وقد نهينا عنه»^(٢).

٧- وذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم إلى جوازه^(٣) واحتجوا على ذلك:
أ) بأن لكل واحد منهما فيه غرضاً صحيحاً ومنفعة مطلوبة، إذ تبرأ ذمة المدين عن دينه الأول، وتتشغل بدين آخر، قد يكون وفاؤه أسهل عليه وأنفع للدائن، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يكون جائزاً شرعاً، لأن التعامل إنما شرع لجلب منافع الناس وتحصيل مصالحهم.

ب) وبأن بيع الكالئ بالكالئ المنهى عنه بالإجماع هو أن يبيع المرء شيئاً موصوفاً في الذمة إلى أجل بثمن. أما غير هذه الصورة فهي محل خلاف العلماء. قال ابن تيمية: «والإجماع إنما هو في الدين الواجب، كالسلف من الطرفين»^(٤). أما بيع الدين الساقط الواجب كما هو الحال في هذه الصورة فلم يرد عنه نهي لا بلفظه ولا بمعناه. قال ابن القيم «والساقط بالواجب: كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير جنسه فسقط الدين المبيع، ووجب عوضه، وهو بيع الدين ممن هو في ذمته.... وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته، والآخر يحصل على الربح - وذلك في بيع العين بالدين - جاز أن يفرغها في دين ويشغلها بغيره، وكأنه شغلها به ابتداءً، إما بقرض أو بمعاوضة، فكانت ذمته مشغولة بشيء، فانتقلت من شاغل إلى شاغل، وليس هناك بيع كالئ بكالئ، وإن كان بيع دين بدين، فلم ينع الشارح عن ذلك لا

(١) تكملة المجموع ١٠٧/١٠

(٢) منحة الخالق على البحر الرائق ٢٨١/٥

(٣) إعلام الموقعين ٣٨٩/١

(٤) نظرية العقد لابن تيمية ص ٢٣٥، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/٢٧٤.

بلفظه ولا بمعنى لفظه، بل قواعد الشرع تقتضي جوازه، فإن الحوالة اقتضت نقل الدين وتحويله من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، فقد عاوض المحيل المحتال من دينه بدين آخر في ذمة ثالث، فإذا عاوضه في دينه على دين آخر في ذمته كان أولى بالجواز»^(١).

٨- وبالنظر في أدلة الفريقين يبدو لي رجحان قول جمهور الفقهاء بعدم جواز هذه الصورة، وذلك لصدق «بيع الكالئ بالكالئ» المنهي عنه بإجماع الفقهاء^(٢) عليها حيث أن معناه «بيع النسيئة بالنسيئة» أو «بيع الدين المؤخر الذي لم يقبض بالدين المؤخر» باتفاق أهل العلم^(٣) وهذه الصورة من مشتملاته قال ابن هبيرة الحنبلي في «الإفصاح»: «واتفقوا على أن بيع الكالئ بالكالئ باطل»^(٤) ولأن قصر شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم معنى بيع الكالئ بالكالئ على صورة السلف المؤجل من الطرفين غير مسلم، لافتقاره إلى دليل بغيره، ولوجود صور أخرى يصدق عليها معناه وتدخل تحت عمومية، وقد نقل الإجماع على حظر بعضها باعتبارها من أفرادها، ومنها هذه الصورة.

الصورة الثانية: (بيع الدين الحال للمدين بثمن مؤجل)

٩- وقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في المذهب إلى عدم جوازها، لأنها بيع الكالئ بالكالئ الذي ورد النهي عنه، وأجمع الفقهاء على حظره ويسمى المالكية هذه الصورة «فسخ الدين في

(١) إعلام الموقعين ١/٢٨٩.

(٢) وقد حكى هذا الإجماع الإمام أحمد وابن المنذر وابن رشد وابن قدامة وابن تيمية والسبكي وغيرهم (انظر المغني ٥٣/٤، نظرية العقد لابن تيمية ص ٢٣٥، الإجماع لابن المنذر ص ١١٧، بداية المجتهد ١٦٢/٢، تكملة المجموع للسبكي

١٠/١٠٧، الزرقاني على الموطأ ٣/٢٠٨، سبل السلام ٣/١٨)

(٣) المهذب ١/٢٧٨، أحكام القرآن للجصاص ١/٤٦٦، ٤٨٣، مرقاة المفاتيح ٣/٢٢٢، نظرية العقد ص ٢٣٥، حاشية ابن رحال على شرح مياة ١/٣١٧

(٤) الإفصاح ١/٣٦١

الدين» لأن مافي ذمة المدين من الدين الأول قد فسخ وزال بالتزامه ديناً آخر بدله^(١).

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام «النسيئة بالنسيئة في وجوه كثيرة من البيع، منها أن يسلم الرجل إلى الرجل مئة درهم إلى سنة في كر طعام فإذا انقضت السنة وحل الطعام، قال الذي عليه الطعام للدافع: ليس عندي طعام، ولكن بعني هذا الكر بمئتي درهم إلى شهر، فيبيعه منه، ولا يجري بينهما تقابض فهذه نسيئة انقلبت إلى نسيئة، ولو كان قبض الطعام منه ثم باعه منه أو من غيره بنسيئة لم يكن كالتأ بكالئ^(٢).

وقال المطرزي: «النسيئة بالنسيئة هو أن يكون على رجل دين، فإذا حلَّ أجله استباعك ما عليه إلى أجل^(٣).

وقال الباجي: «بيع ثوب إلى أجل بحيوان على بائعه إلى أجل أدخل في باب الكالئ بالكالئ^(٤).

١٠- وخالفهم في ذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وقالوا بجواز هذا البيع، وحجتهم على ذلك نفس الحجة التي ساقوها على الصورة السابقة وهي بيع الدين المؤجل للمدين بثمن المؤجل^(٥).

١١- والراجح في نظري ماذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم جواز هذه الصورة، وذلك لصحة اندراجها تحت مفهوم بيع الكالئ بالكالئ المحظور بإجماع أهل العلم، ولأنها ذريعة إلى ربا النسيئة، حيث إن استبدال الدين الحال بدين مؤجل من غير جنسه مظنة الزيادة في الدين في مقابل الأجل الممنوح للمدين، وذلك في معنى ربا الجاهلية «تقضي أم تربي» وقد نبه إلى هذا

(١) الزرقاني على خليل ٨١/٥، منح الجليل ٥٦٢/٢، التاج والإكليل ٣٦٧/٤، مواهب الجليل ٣٦٨/٤، حاشية الحسن بن رحال على شرح ميارة ٣١٧/١، المعونة ٢/٢ ٩٩.

(٢) غريب الحديث لأبي عبيد ٢١/١ وقد نقله عنه ابن منظور في اللسان ١٤٧/١ والفيومي في المصباح ٦٥٤/٢

(٣) المغرب في ترتيب المعري ٢٢٨/٢

(٤) المنتقى شرح الموطأ ٣٣/٥

(٥) انظر في ١٩٢ من البحث.

المعنى القاضى عياض بقوله في معنى بيع الكالئ بالكالء «وتفسيره: أن يكون لرجل على آخر دين من بيع أو غيره، فإذا جاء لاقتضائه لم يجده عنده، فيقول له: بع مني شيئاً إلى أجل أدفعه إليك - وماجانس هذا - ويزيده في المبيع لذلك التأخير، فيدخله السلف بالنفع»^(١).

الصورة الثالثة: (بيع الدين الحال للمدين بثمن حال)

١٢- لقد فرق الفقهاء في هذه الصورة بين حالتين، حالة ما إذا كان الدين مستقراً، وحالة ما إذا كان غير مستقر.

الحالة الأولى: فإن كان الدين مستقراً، كغرامة المتلف، وبدل القرض، وقيمة المغصوب، وبدل الخلع، وثمن المبيع، والأجرة بعد استيفاء المنفعة والمهر بعد الدخول، فقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة إلى جواز بيعه من المدين بثمن حال^(٢).

واحتجوا على ذلك:

(أ) بما روى أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والحاكم والبيهقي والدراقطني وغيرهم عن ابن عمر - رضي الله عنه - قال: «أتيت النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقلت: إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير، وأخذ مكانها الدراهم، وأبيع بالدراهم، وأخذ مكانها الدنانير، فقال عليه الصلاة والسلام: لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء»^(٣). قالوا: فهذا ابن عمر يأخذ الدنانير مكان الدراهم، والدراهم مكان الدنانير، وهو يبيع لأحدهما بالآخر، ويقره النبي

(١) مشارق الأنوار للقاضي عياض ٣٤٠/١، وانظر أيضاً الزرقاني على خليل ٨١/٥، منح الجليل ٥٦٢/٢، الموافقات ٤٠/٤

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٥٨، رد المحتار ١٦٦/٤، شرح منتهي الإيرادات ٢٢٢/٢، كشف القناع ٢٩٣/٣، المهذب ٢٦٩/١، نهاية المحتاج ٨٨/٤، المجموع شرح المهذب ٢٧٤/٩، فتح العزيز ٤٣٤/٨ وما بعدها، المبدع ١٩٨/٤، أسنى المطالب، ٨٤/٢، المغني ١٣٤/٤، تبين الحقائق ٨٢/٤، بدائع الصنائع ٣١٠٣/٧، القواعد لابن رجب ص ٧٩، ٨٠، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٣١، وانظر م (٤٢٤) من مرشد الحيران.

(٣) عارضة الأحوذى ٢٥١/٥، بذل المجهود ١٥/١٢، سنن ابن ماجه ٧٦٠/٢، السنن الكبرى للبيهقي ٨٤/٥، سنن الدراقطني ٢٤/٣، المستدرک ٤٤/٢، التلخيص الحبير ٢٥/٣.

- صلى الله عليه وسلم - على ذلك، فكان ذلك دليلاً على جواز بيع ما في الذمة من أحد النقيدين بالآخر، إذا كان المشتري هو المدين، وكان الثمن حالاً، وإذا جاز بيع أحد النقيدين بالآخر جاز بيع غيرهما مما يثبت في الذمة من باب أولى.

ب- وأن ما في ذمة المدين مقبوض له، فإذا دفع ثمنه للدائن كان ذلك بيع مقبوض بمقبوض، وهو جائز شرعاً.

١٣- واشترط ابن تيمية وابن القيم - وهو قول الإمام أحمد - لصحة ذلك الاعتياض أن يكون بسعر يومه^(١) لقوله - صلى الله عليه وسلم - في بعض روايات حديث ابن عمر: «لا بأس إذا كان بسعر يومه إذا افتترقتما وليس بينكما شيء»^(٢) حيث شرط النبي - عليه الصلاة والسلام - لصحة الاعتياض عن الدين أن يكون بسعر يومه، أي بثمان المثل أو دونه، لا أكثر منه، لئلا يربح الدائن فيما لم يضمن، حيث صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - النهي عن ربح مالم يضمن^(٣).

وما ذهب إليه الشيخان ابن تيمية وابن القيم قول وجيه، وفقه في المسألة سديد.

١٤- واستثنى جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة من قولهم بجواز بيع الدين من المدين بثمان حال بدل الصرف ورأس مال السلم، فلم يجيزوا بيع أيّاً منهما للمدين قبل قبضه، لأن في ذلك تفويتاً لشروط الصحة، وهو القبض في بدلي الصرف ورأس مال السلم قبل الافتراق^(٤).

الحالة الثانية: أما إذا كان الدين غير مستقر، كالمسلم فيه والأجرة قبل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥١٩/٢٩، شرح ابن القيم على مختصر سنن أبي داود ١٣٤/٥، ١٥٤، ١١٦.

(٢) انظر المراجع الحديثية في الصفحة السابقة.

(٣) أخرجه ابن ماجة والدارقطني وأبو داود والترمذي والنسائي والطحاوي والحاكم وأحمد والدارمي وغيرهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً قال الترمذي: حديث حسن صحيح. (سنن ابن ماجة ٧٣٨/٢، سنن النسائي ٢٥٩/٧، بذل المجهود ١٧٩/١٥، عارضة الأحوزي ٢٤٣/٥، مسند أحمد ١٧٥/٢، سنن الدارقطني ٧٥/٣، المستدرک ١٧/٢، إرواء الغليل ١٤٦/٥).

(٤) القوانين الفقهية ص ٢٩٦، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية ص ٢٤٥، مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٣، ٥٠٤، ٥١٨، ٥١٩، تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ١١٣/٥ وما بعدها.

استيفاء المنفعة أو مضي زمانها، والمهر قبل الدخول ونحو ذلك، فقد فرق الفقهاء في حكم بيعه من المدين بين ما إذا كان دين سلم أو غيره^(١).
(أولاً) دين السلم:

١٥- لقد اختلف الفقهاء في صحة بيع رب السلم الدين المسلم فيه للمدين على قولين: أحدهما: لجمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، وهو أنه لا يصح بيع المسلم فيه ممن هو في ذمته، لقوله - صلى الله عليه وسلم - : «من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره»^(٢) حيث دل على حظر بيع دين السلم من صاحبه أو غيره^(٣).

والثاني: للمالكية وأحمد في رواية عنه صححها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو قول ابن عباس، وهو جواز بيع المسلم فيه قبل قبضه لمن هو في ذمته بثمن المثل أو دونه لا أكثر منه^(٤) قال ابن المنذر: «ثبت عن ابن عباس أنه قال: «إذا أسلفت في شيء إلى أجل، فإن أخذت ما أسلفت فيه، وإلا فخذ عوضاً أنقص منه، ولا تريح مرتين»^(٥).

واحتجوا على جواز بيعه من المدين بثمن المثل أو دونه:

(أ) أنه قول ابن عباس - رضي الله عنه - ولا يعرف له في الصحابة مخالف.

(ب) وبأن دين السلم دين ثابت، فجاز الاعتياض عنه كبديل القرض والثلث في البيع.

(١) وأساس التفرقة كما قال السيوطي في الأشباه والنظائر ص ٢٢٦ إن «جميع الديون التي في الذمة بعد لزومها وقبض المقابل لها مستقرة إلا ديناً واحداً وهو دين السلم، فإنه وإن كان لازماً فهو غير مستقر، وإنما كان غير مستقر لأنه بصد أن يطرأ انقطاع المسلم فيه، فيفسخ العقد».

(٢) أخرجه ابو داود وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن أبي سعيد الخدري (بذل المجهود ١٥/١٤٦، سنن ابن ماجه ٢/٧٦٦، سنن البيهقي ٦/٣٠، سنن الدرافطني ٣/٤٥، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/١٦٠).

(٣) رد المحتار ٤/١٦٦، ٢٠٩، كشاف القناع ٣/٢٩٣، المجموع ٩/٢٧٣، البدائع ٧/٣١٧٨، الأم ٣/١٣٣، المغني ٤/٣٣٤، شرح منتهى الإرادات ٢/٢٢٢، أسنى المطالب ٢/٨٤، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٦ وانظر م (٥٥٩) من مرشد الحيرن وم (٤٩٢) من مجلة الأحكام الشرعية الحنبلية.

(٤) رد المحتار ٤/١٦٦، ٢٤٤، ٢٠٩، تبين الحقائق وحاشية الشلبي عليه ٤/٨٢، ١١٨، ١٣٦، بدائع الصنائع ٧/٣١٠٢، وما بعدها، أسنى المطالب ٢/٨٥، القواعد لابن رجب ص ٨٢، وانظر م (٥٥٩) من مرشد الحيران.

(٥) تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ٥/١١٣

(ج) وبأنه أحد العوضين في البيع، فجاز الاعتياض عنه كالعوض الآخر.
(د) ولأن حديث «من أسلم في شيء فلا يصرف إلى غيره» ضعيف لاتقوم به حجة كما ذكر علماء الحديث قال الحافظ ابن حجر: «فيه عطية بن سعد العوفي، وهو ضعيف وأعله أبو حاتم والبيهقي وعبدالحق وابن القطان بالضعف والاضطراب^(١) وحتى لو ثبت، فمعنى لا يصرفه إلى غيره: أي لا يصرفه إلى سلم آخر ببدل مؤجل، أو لا يبيعه بثمن مؤجل وذلك خارج عن محل النزاع. قال ابن القيم: «ثبت؛ أنه لانص في التحريم ولا إجماع ولا قياس، وأن النص والقياس يقتضيان الإباحة»^(٢).

واستدلوا على عدم جواز الاعتياض عنه ببدل يساوي أكثر من قيمته:

(أ) أنه يتهم في الأكثر بسلف جر نفعاً.

(ب) ولأن دين السلم مضمون على البائع، ولم ينتقل إلى ضمان المشتري، فلو باعه المشتري من المسلم إليه بزيادة، فيكون رب السلم قد ربح فيما لم يضمن، وقد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عن بيع مالم يضمن.

١٦- غير أن المالكية اشترطوا لصحة جواز بيعه من المسلم إليه ببدل حال ثلاثة شروط بينها الخرخشي بقوله «يجوز للمسلم إليه أن يقضي دين السلم من غير جنس المسلم فيه، سواء حل الأجل أم لا، بشروط ثلاثة:

الأول: أن يكون المسلم فيه مما يباع قبل قبضه (هو ماسوى الطعام) كما لو أسلم ثوباً في حيوان، فأخذ عن ذلك الحيوان دراهم إذ يحق بيع الحيوان قبل قبضه.

الثاني: أن يكون المأخوذ مما يباع بالمسلم فيه يداً بيد، كما لو أسلم دراهم في ثوب مثلاً، فأخذ عنه طشت نحاس، إذ يجوز بيع الطشت بالثوب يداً بيد.

(١) التلخيص الحبير ٢٥/٣.

(٢) تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ١١٧/٥

(٣) القوانين الفقهية ص ٢٩٦.

الثالث: أن يكون المأخوذ مما يجوز أن يسلم فيه رأس المال، كما لو أسلم دراهم في حيوان، فأخذ عن ذلك الحيوان ثوباً فإن ذلك جائز، إذ يجوز أن يسلم الدراهم في الثوب»^(١).

١٧- وعندي أن مذهب المجيزين بشرط أن يكون البيع بثمن المثل أو دونه لا أكثر منه أولى بالاعتبار والترجيح لقوة مستندهم ونصاعة برهانهم، وسلامته من الايراد عليه.

(ثانياً) الديون الأخرى غير المستقرة:

١٨- اختلف الفقهاء في حكم بيع مال مستقر عليه ملك الدائن من الديون - غير السلم- لعدم قبض المدين البديل المقابل لها، كالأجرة قبل استيفاء المنفعة أو مضي زمانها، وكالمهر قبل الدخول، والجعل قبل العمل ونحو ذلك على قولين؛

أحدهما: للحنابلة في المذهب، وهو عدم جواز بيعها ممن هي عليه، لأن ملكه عليها غير تام^(٢).

والثاني: للحنفية والشافعية في الأظهر وأحمد في رواية، وهو جواز بيعها ممن عليه الدين، كالديون التي استقر عليها ملك الدائن، إذ لا فرق بينهما^(٣) وقد صحح ابن تيمية وابن القيم هذا القول بشرط أن يكون الاعتياض عنها بسعر يومها أو أقل كما هو الشأن في الديون الأخرى عندهم^(٤) وهو الراجح في نظري.

الصورة الرابعة: (بيع الدين المؤجل بثمن حال)

١٩- والأحكام المتعلقة بهذه الصورة، وخلاف الفقهاء فيها وأدلتهم هي نفس ما بيناه في الصورة السابقة: «بيع الدين الحال للمدين بثمن حال» وفيها غنية عن الإعادة والتكرار.

(١) شرح الخرشي ٢٢٧/٥، وانظر القوانين الفقهية ص ٢٧٤، عقد الجواهر الثمينة ٥٦٣/٢.

(٢) شرح منتهي الإرادات ٢٢٣/٢، كشاف القناع ٢٩٤/٣.

(٣) رد المحتار ١٦٦/٤، نهاية المحتاج ٨٨/٤، المجموع ٢٧٥/٩، فتح العزيز ٤٣٤/٨ وما بعدها.

(٤) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ١٣١، تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ١١٣/٥، ١١٧، ١٣٤، ١٥٤، مجموع

فتاوى ابن تيمية ٥١٩/٢٩

الصورة الخامسة: (بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن مؤجل)

٢٠- ذهب جماهير أهل العلم إلى عدم جواز بيع الدين المؤخر من غير المدين بثمن مؤخر، سواء اتفق الأجلان أم اختلفا، إذ يصدق عليه «بيع الكائى بالكائى» المنهي عنه بإجماع الفقهاء، ولأنه بيع مالا يقدر على تسليمه، وذلك غرر، فلا يحل شرعاً قال ابن تيمية: «فإن ذلك منع منه لئلا تبقى ذمة كل منهما مشغولة بغير فائدة حصلت لا له ولا للآخر، والمقصود من العقود القبض، فهو عقد لم يحصل به مقصود أصلاً بل هو التزام بلا فائدة»^(١) وقال ابن القيم: «فإن المنهي عنه - أي من بيع الكائى الكائى - قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه، فينتفع بتعجيله، وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة»^(٢).

الصورة السادسة: (بيع الدين الحال لغير المدين بثمن مؤجل)

٢١- ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة إلى عدم جواز بيع الدين الحال لغير المدين بثمن مؤجل، لأنه بيع مالميس في يد البائع، ولا له من السلطة شرعاً ما يمكنه من قبضه، فكان بيعاً لشيء لا يقدر على تسليمه، إذ ربما منعه المدين أو جرده، وذلك غرر، فلا يجوز^(٣).

الصورة السابعة: (بيع الدين الحال لغير المدين بثمن حال)

٢٢- اختلف الفقهاء في ذلك على أربعة أقوال:

أحدهما: لجمهور الفقهاء من الحنفية والحنابلة والشافعية في الأظهر؛ وهو عدم جواز بيع الدين الحال من غير المدين بثمن حال، وذلك لانطوائه

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٤٧٢/٢٩، نظرية العقد لابن تيمية ص ٢٣٥.

(٢) إعلام الموقعين ١/٣٨٩.

(٣) رد المحتار ٤/١٦٦، تبين الحقائق ٤/٨٣، البدائع ٧/١٢٠٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٢٥٧، ٢٥٨، أسنى المطالب

٨٥/٢، نهاية المحتاج ٤/٨٩، فتح العزيز ٨/٤٣٩، المجموع ٩/٢٧٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣١، المبدع

٤/١٩٩، شرح منتهى الإرادات ٢/٢٢٢، كشاف القناع ٣/٢٩٤، القوانين الفقهية ص ٢٧٥، منح الجليل ٢/٥٦٤،

الزرقاني على خليل ٥/٨٣، الخرشي ٥/٧٧، بهجة شرح التحفة ٢/٤٧، التاودي على التحفة ٢/٤٨، الموطأ

٢/٦٧٥

على غرر عدم القدرة على التسليم^(١).

قال السرخسي: «وإذا كان لرجل على رجل ألف درهم من قرض أو غيره، فباع دينه من رجل آخر بمائة دينار وقبض الدنانير، لم يجز، وعليه أن يرد الدنانير، لأن البيع لا يرد إلا على مال متقوم، ومافي ذمة زيد لا يكون مالاً متقوماً في حق عمرو، فلا يجوز بيعه منه، ولأن البائع لا يقدر على تسليمه حتى يستوفى، ولا يدرى متى يستوفى»^(٢).

وجاء في شرح منتهى الإرادات: «ولا يصح بيع دين مطلقاً لغيره، أي من غير من هو عليه، لأنه غير قادر على تسليمه، أشبه الآبق»^(٣).

وقال السيوطي: «أما لغير من هو عليه بالعين، كأن يشتري عبد زيد بمئة له على عمرو، ففيه قولان أظهرهما في الشرحين والمحرم والمنهاج: البطلان، لأنه لا يقدر على تسليمه»^(٤).

والثاني: وجه عند الشافعية وقول للإمام أحمد صححه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم: وهو الجواز مطلقاً^(٥).

وقال ابن القيم: «والدين في الذمة يقوم مقام العين، ولهذا تصح المعاوضة عليه من الغريم وغيره»^(٦).

وجاء في الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية: «ويجوز بيع الدين في الذمة من الغريم وغيره، ولا فرق بين دين السلم وغيره، وهو رواية عن أحمد»^(٧).

(١) رد المحتار ١٦٦/٤، البدائع ٢١٠٤/٧، تبين الحقائق ٨٣/٤، أسنى المطالب ٨٥/٢، نهاية المحتاج ٨٩/٤، المجموع

٢٧٥/٩، كشاف القناع ٢٩٤/٣، المبدع ١٩٩/٤

(٢) المبسوط ٢٢/١٤

(٣) شرح منتهى الإرادات ٢٢٢/٢

(٤) الأشباه والنظائر ص ٣٣١.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٦.٥٠٣/٢٩، المبدع ١٩٩/٤، تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ١١٤/٥، المنشور في القواعد

للزركشي ١٦٠/٢، ١٦١.

(٦) إعلام الموقعين ٣/٤

(٧) الاختيارات الفقهية للبعلي ص ١٣١

والثالث: للمالكية؛ وهو التفريق بين دين السلم وغيره، قالوا:

(أ) **فإن كان دين سلم:** فيجوز بيعه من غير المدين بعوض حال من غير جنسه - إذا لم يكن طعاماً - بمثل ثمنه وبأقل وأكثر، كيلا يدخله بيع طعام قبل قبضه، أو يؤول إلى بيع الكالئ بالكالئ.

قال ابن رشد الحفيد: «وأما بيع دين السلم من المسلم إليه فيجوز بكل شيء يجوز به التبايع ما لم يكن طعاماً، لأنه يدخله بيع الطعام قبل قبضه^(١). وجاء في القوانين الفقهية: «ويجوز بيع العرض المسلم فيه من غير بائعة بالمثل وأقل وأكثر يداً بيد، ولا يجوز بالتأخير للغرر»^(٢).

(ب) **أما سائر الديون الأخرى:** فيجوز بيعها من غير المدين بشروط تباعد بينه وبين الربا والغرر، وتنفي عنه سائر المحظورات الأخرى، وهذه الشروط ثمانية^(٣).

١- أن يعجل المشتري الثمن، لأنه إذا لم يعجل في الحين، فإنه يكون من بيع الدين بالدين.

٢- أن يكون الدين مما يجوز بيعه، قبل قبضه، احترازاً مما لو كان طعاماً، إذا لا يجوز بيعه قبل قبضه.

٣- أن يباع بغير جنسه، أو بجنسه بشرط أن يكون مساوياً له وأن يكون عرضاً بغير نقد.

٤- أن لا يكون ذهباً بفضة ولا عكسه، لاشتراط التقابض في صحة بيعها.

٥- أن يكون المدين حاضراً في البلد، ليعلم حاله من فقر أو غنى، لأن عوض الدين يختلف باختلاف حال المدين، والمبيع لا يصح أن يكون مجهولاً.

٦- أن يكون المدين مُقراً بالدين، فإن كان منكراً له فلا يجوز بيع دينه، ولو كان ثابتاً بالبينة، حسماً للمنازعات.

(١) بداية المجتهد ٢/٢٣١

(٢) القوانين الفقهية لابن جري ص ٢٧٥

(٣) الخرشي ٥/٧٧، فتح الجليل ٢/٥٦٤ وما بعدها، الزرقاني على خليل ٥/٨٣، البهجة شرح التحفة ٢/٤٧ وما بعدها، التاودي على التحفة ٢/٤٨، الموطأ ٢/٦٧٥

٧- أن لا يكون بين المشتري والمدين عداوة.

٨- أن لا يقصد المشتري إعنات المدين والإضرار به.

والرابع: للشافعية في قول - صححه كثير من أئمتهم كالشيرازي في
المهذب والنووي في زوائد الروضة، واختاره السبكي وأفتى به شيخ الإسلام
زكريا الأنصاري وغيره - وهو أنه يجوز بيع سائر الديون - عدا دين السلم -
لغير من عليه الدين، كما يجوز بيعها من المدين ولا فرق إذا كان الدين حالاً،
والمدين مقراً مليئاً أو عليه بينة لا كلفة في إقامتها، وذلك لانتفاء الغرر الذي
ينشأ عن عدم قدرة الدائن على تسليم الدين إليه^(١).

أما دين السلم فلا يجوز بيعه من المدين ولا من غيره، لأنه لا يؤمن من
فسخ العقد بسبب انقطاع المسلم فيه وامتناع الاعتياض عنه، فكان كالمبيع
قبل القبض، ولقوله - عليه الصلاة والسلام - : «من أسلم في شيء فلا
يصرفه إلى غيره» وهذا يقتضى عدم جواز بيع دين السلم لامن صاحبه ولا
من غيره^(٢).

٢٣- وبالنظر في هذه الأقوال الأربعة وأدلتها نجد أن حجج المانعين من
بيع الدين في هذه الصورة تنحصر في وجود الغرر فيه، ولعدم قدرة البائع
على تسليمه، وفي اقتترانه ببعض المحظورات الأخرى، كريا النسيئة، وبيع
مالم يقبض، وبيع الدين بالدين في بعض حالاته.

وحيث كان الأمر كذلك، فإنه يترجح لدينا أن بيع الدين الحال لغير من
عليه بثمن حال إذا خلا من المحظورات الشرعية العارضة، فإنه يكون
صحيحاً مشروعاً؛ إذا انتفى غرر عدم القدرة على تسليمه.

(١) أسنى المطالب ٨٥/٢، روضة الطالبين ٥١٤/٣، فتح العزيز ٤٣٩/٨، المهذب ٢٧٠/١، نهاية المحتاج ٩٠/٤، المجموع شرح
المهذب ٢٧٥/٩، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣١.

(٢) الأم ١٣٣/٣، نهاية المحتاج ٨٧/٤، أسنى المطالب ٨٤/٢، فتح العزيز ٤٣٢/٨

الصورة الثامنة: (بيع الدين المؤجل لغير المدين بثمن حال)

٢٤- للفقهاء في هذه الصورة ثلاثة أقوال:

أحدها: لجمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة على الصحيح المفتى به في مذاهبهم؛ وهو عدم جواز بيع الدين المؤجل بثمن حال لغير من عليه الدين مطلقاً، وذلك لانتفاء شرط صحة البيع، وهو القدرة على تسليم المحل، حيث إن البائع هنا يبيع ما ليس تحت يده، وليس له من السلطة شرعاً ما يمكنه من قبضه، فكان بيعاً لمال لا يقدر على تسليمه، إذ ربما جحده المدين أو منعه، وذلك غرر، فلا يجوز^(١).

والثاني: للمالكية؛ وهو التفريق بين دين السلم وبين غيره من الديون الأخرى، حيث قالوا:

(أ) فإن كان دين سلم، فيجوز بيعه من غير المدين بعوض من غير جنسه - إذا لم يكن طعاماً - كيلاً يدخله بيع الطعام قبل قبضه، وهو محظور شرعاً. وقد اشترط تعجيل البدل في الحال كيلاً يؤول إلى بيع الدين بالمدين^(٢) ولا فرق بين أن يقع البيع بثمن المثل أو أقل أو أكثر.

(ب) وأما سائر الديون الأخرى، فيجوز بيعها من غير المدين بثمن معجل من غير جنسها - إذا لم تكن طعاماً - بشرط أن لا تكون ذهباً بفضة ولا عسكه، لا اشتراط التقابض في صحة بيعها. كما يجوز بيعها بجنسها بشرط أن يكون مساوياً له وأن تكون عرضاً غير نقد. فأما النقود فلا يجوز بيعها بجنسها مطلقاً، لإفضائه إلى الربا أو ذرائعه.

كذلك يشترط لصحة بيع الدين من غير المدين بثمن حال: أن يكون المدين حاضراً في البلد، وأن لا يكون مقرأً بالمدين، وأن لا يكون بين المشتري والمدين عداوة، وأن لا يقصد المشتري إعنات المدين والإضرار به^(٣).

(١) الميسوط ٢٢/١٤، رد المحتار ١٦٦/٤، تبين الحقائق ٨٣/٤، أسنى المطالب ٨٥/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٣١، شرح منتهى الإرادات ٢٢٢/٢، كشاف القناع ٢٩٤/٣، المبدع ٨٥/٢، نهاية المحتاح ٨٩/٤، المجموع شرح المهذب ٢٧٥/٩

(٢) بداية المجتهد ٢٣١/٢، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٧٥

(٣) الخرشى وحاشية العدوي عليه ٧٧/٥، الزرقاني على خليل ٨٢/٥، منح الجليل ٥٦٤/٢ وما بعدها بهجة شرح التحفة ٤٧/٢ وما بعدها، التاودي على التحفة.

والثالث: رواية عن الإمام أحمد اختارها وصححها شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم؛ وهو جواز بيع الدين المؤجل بثمن حال لغير من عليه الدين، سواء أكان دين سلم أم غيره، إذا لم يفض إلى الربا^(١) وهو وجه عند الشافعية أيضاً^(٢).

قال ابن تيمية: «يجوز بيع الدين في الذمة من الغريم وغيره، ولا فرق بين دين السلم وغيره وهو رواية عن أحمد»^(٣). وجاء في مجموع فتاوى ابن تيمية: «فمذهب مالك أنه يجوز بيع المسلم فيه من غير المستلف، كما يجوز عنده بيع سائر الديون من غير من هو عليه. وهذا أيضاً إحدى الروايتين عن أحمد نص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين السلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من أجوبته، وإن كان ذلك ليس في كتب كثير من متأخري أصحابه وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد، وذلك لأن دين السلم مبيع»^(٤).

٢٥- وبالنظر في هذه الأقوال الثلاثة وما استند كل واحد منها إليه يبدو لي رجحان:

أ) جواز بيع العرض المسلم فيه المؤجل من غير المدين ببدل حال من غير جنسه، سواء أكان عرضاً أم نقداً؛ إذا انتفى غرر عدم القدرة على التسليم والربا، وذلك لعدم وجود مانع شرعي من ذلك، حيث إن حديث «من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره» ضعيف لاتقوم به حجة كما ذكر علماء الحديث وحتى لو ثبت فمعناه: فلا يصرفه إلى سلم جديد ببدل مؤجل ولا يبيعه بثمن مؤخر ولعدم انطباق بيع الكائى بالكائى على هذه الصورة، إذ المراد به «النسيئة بالنسيئة» أو «الدين المؤخر الذي لم يقبض بالدين المؤخر» وههنا بيع دين مؤخر بثمن معجل، فافترقا.

(١) إعلام الموقعين ٣/٤

(٢) المنثور في القواعد للزركشي ١٦١/٢

(٣) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ١٢١

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٦/٢٩

ب) جواز بيع الديون الأخرى من غير المدين بثمن حال، إذا انتفى غرر عدم القدرة على التسليم والربا وذرائعه وعلى ذلك: فيجوز بيع دين النقود المؤجل منه بعرض معجل، وعكسه وهو بيع العرض الموصوف في الذمة المؤجل بنقد معجل، لعدم وجود ما يمنع من ذلك شرعاً ولا يجوز بيع دين النقود المؤجل منه بنقد معجل من غير جنسه - لإفضائه إلى ربا النساء - ولا من جنسه، سواء أكان أقل منه أم أكثر - وذلك لإفضائه إلى ربا الفضل والنساء- أو مساوياً له، لإفضائه إلى ربا النساء.

المبحث الثاني التطبيقات المعاصرة لبيع الدين

وسنعرض في هذا المبحث للكلام عن ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

التعامل بسندات القرض

٢٦- لسندات القرض أكثر من صورة، والذي يعنينا في هذا المقام منها: الصكوك المالية التي تصدرها الحكومة أو شركة أو شخص اعتباري عام، ويتعهد المصدر بأن يدفع لحاملها مبلغاً معيناً من المال في وقت محدد في المستقبل يعرف بـ«تاريخ الاستحقاق» وهذه السندات لا يحتسب عليها فائدة عادة ولكنها تباع مقدماً بحسم يجري عند بيعها من قيمتها الاسمية، يكون بمثابة الفائدة، ويحسب على أساس سعر الفائدة السائد في الأسواق المالية. ويجري تداول هذه السندات عن طريق البيع في سوق الأوراق المالية (البورصة) على نفس المبدأ.

ومن هذا القبيل سندات الخزينة التي تصدرها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وغيرهما من الدول الغربية باسم (Treasury Bill) أو (Treasury Bond) وكذا السندات التي تصدرها حكومات الولايات والأقاليم والبلديات على هذا الأساس.

٢٧- وهذه السندات لا يجوز شرعاً إصدارها ولا شراؤها ولا تداولها بالبيع. أما شراؤها عند الإصدار، فلأنه إقراض بفائدة ربوية حسم مقدارها عن المشتري (المقرض) وقت الشراء من مبلغ القرض، والتزم المصدر (المقرض) بدفعها وقت الاستحقاق، إذ لا فرق في الآلية والحكم الشرعي بين سعر الفائدة وسعر الحسم في القروض الربوية وسنداتها.

وأما تداولها بالبيع بعد صدورها مع الحسم فهو من باب بيع الدين لغير

من هو عليه، وهو غير جائز شرعاً، في قول أحد من الفقهاء إذا انطوى على الربا، حتى عند من يرى صحة بيع الدين لغير من هو عليه. ولا خفاء في تحقق الربا في بيع هذا النوع من السندات، إذ البدلان من النقود - ومن المعلوم المقرر في باب الصرف عدم جواز بيع النقود بجنسها مع التفاضل أو النساء، وحتى عند اختلاف الجنس يجب التقابض - وقد انتفى في هذا البيع شرط التساوي والتقابض فتحقق فيه ربا الفضل والنساء، في قول سائر الفقهاء^(١).

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الجهة المصدرة لها خاصة أو عامة ترتبط بالدولة، ولا أثر لتسميتها شهادات أو سندات أو صكوكاً استثمارية أو ادخارية أو تسمية الفائدة الربوية التي ينطوي شراؤها وتداولها عليها حسماً أو فائدة أو عمولة أو عائداً أو ربحاً أو غير ذلك.

وقد أكد هذا الحكم ووثقه قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي^(٢) في دورته السادسة المنعقدة في جدة من ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ/الموافق ١٤-٢٠ آذار ١٩٩٠م وقد جاء فيه:

«تُحرّمُ أيضاً السندات ذات الكوبون الصفري باعتبارها قروضاً يجري بيعها بأقل من قيمتها الاسمية، ويستفيد أصحابها من الفروق باعتبارها خصماً لهذه السندات».

المسألة الثانية

حسم الكمبيالات

٢٨- **الكمبيالة:** هي سندات دين يتعهد مصدره بأن يدفع في وقت معين في المستقبل أي شخص محدد اسمه في السند أو لأمره أو لحامل السند مبلغاً محدداً من النقود نتيجة بيع مؤجل الثمن أو قرض أو غير ذلك. ولا يحل أجل وفاء هذه الورقة التجارية إلا في التاريخ المدون عليها.

وحسم الكمبيالات : عملية مصرفية تتلخص في قيام الورقة التجارية

(١) (ر. ص ٢٧ من البحث).

(٢) (المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي) رقم (٦٠/١١/٦).

(الكمبيالة) بنقل ملكيتها وملكية الحق الثابت فيها عن طريق التظهير إلى المصرف أو غيره قبل ميعاد الاستحقاق مقابل حصول المظهر على قيمتها مخصوصاً منها مبلغ معين وهو مجموع عمولة المصرف لقاء الاحتفاظ بالكمبيالة وتحصيلها، مع فائدة المبلغ المدفوع إلى المظهر عن المدة الباقية من تاريخ دفعه إلى تاريخ استحقاق الكمبيالة، وللمصرف أن يكرر الخصم لدى مصرف آخر أو لدى البنك المركزي.

٢٩- **حسم الكمبيالات** صورة من صور الإقراض بفائدة التي تقوم بها البنوك التقليدية، وهو عملية محظورة شرعاً، لابتنائها على قاعدة القرض الربوي، ولا نطاقاً بلا ريب على الربا، وهو محرم شرعاً، وذلك لأمرين:

(أحدهما) أننا لو أخذنا عملية خصم الكمبيالات على ظاهرها بحسب الشكل الذي أفرغت فيه لوجدنا من قبيل بيع الدين لغير من عليه الدين حيث يبيع صاحب الكمبيالة (الدائن) دينه المؤجل المسطور فيها لغير المدين بثمان معجل أقل منه من جنسه، وبيع الدين لغير من عليه الدين محظور مطلقاً عند أكثر الفقهاء، وجائز عند بعضهم إذا انتفى فيه الغرر والربا، غير أن الربا ليس بمنتهى هنا بل هو متحقق لأن العوضين من النقود، وقد باع الدائن نقداً أجلاً لغير المدين بنقد عاجل أقل منه من جنسه فانطوى بيعه هذا على ربا الفضل والنساء، ومن هنا كان محظوراً باتفاق الفقهاء^(١).

(والثاني) أننا لو نظرنا إلى عملية خصم الكمبيالات بحسب المقصود والغاية منها، لوجدناها أحد أمرين:

أ- إما إقراض مبلغ وأخذ المقرض حوالة من المقرض بمبلغ أكثر منه يستوفى بعد مدة معينة، وهو ربا صريح لامجال للتأويل فيه، لأن الحوالة يشترط لصحتها التساوي بين الدين المحال به والمحال عليه. وهنا تحقق بين الدين المحال به (وهو مبلغ القرض) والدين المحال عليه (وهو المبلغ الذي

(١) (ر. ص ٢٧، ٢٨ من البحث).

(٢) انظر المصارف، ومعاملاتها وودائعها وفوائدها للأستاذ المحقق مصطفى الزرقا ص ١٠

تثبته الكمبيالة) زيادة في مقابل الأجل، وذلك من ربا النسيئة^(١).

ب - وإما قرض مضمون بالورقة التجارية المظهرة لأمر المصرف تظهيراً تاماً، إذ المصرف لم يقصد أن يكون مشترياً للحق الثابت في الذمة، ولا أن يكون محالاً، وإنما قصد الإقراض، فقبل انتقال ملكية الورقة المخصوصة إليه على سبيل الضمان، فإذا حل وقت استحقاقها ولم يدفع أي من الملتزمين قيمتها، فإن المصرف يعود على الخاصم بالقيمة، دون أن يرغب أو يكلف نفسه مؤونة ملاحقة الملتزمين حتى نهاية المطاف، كما هو الحاصل عملياً^(٢).

٣٠- ولا يخفى أن عملية خصم الكمبيالات مغايرة تماماً لمسألة «ضع وتعجل» السائغة شرعاً في نظر بعض الفقهاء وذلك أن حديث «ضعوا وتعجلوا»^(٣) تضمن مشروعية حط الدائن لمدينه بعض الدين المؤجل نظير تعجيل باقيه على أساس أنه نوع من الصلح في الديون بين الدائن والمدين فحسب، ولذلك صنف الفقهاء مسألة ضع وتعجل تحت عنوان «صلح الإسقاط» أو «صلح الإبراء» أو «صلح الحطيطة» باعتبار أن القصد منه إسقاط الدين عن المدين وإبراء ذمته، خلافاً لربا النسيئة الذي يتضمن إنشاء دين وشغل الذمة والفرق بينهما كما ذكر ابن القيم: «أن مقابلة الأجل بالزيادة في الربا ذريعة إلى أعظم الضرر، وهو أن يصير الدرهم الواحد ألوفاً مؤلفة، فتشتغل الذمة بغير فائدة، وفي الوضع والتعجيل تتخلص ذمة هذا من الدين، وينتفع ذاك بالتعجيل له، والشارع له تطلع إلى براءة الذمم من الديون، وقد سمى الغريم المدين أسيراً، ففي براءة ذمته تخليص له من الأسر، وهذا ضد شغلها بالزيادة مع الصبر»^(٤).

(١) انظر المرجع السابق ص ١٠ الحوالة للدكتور إبراهيم عبدالحميد ص ٢٤٢، ٢٤٣.

(٢) انظر تطوير الأعمال المصرفية للدكتور سامي حمود ص ٢٨٤

(٣) رواه الحاكم والبيهقي. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه وقد اعترض الذهبي على تصحيحه، وأشار إلى ضعفه قال ابن القيم «قلت: هو على شرط السنن، وقد ضعفه البيهقي، ورجال إسناده ثقات وإنما ضعف بمسلم بن خالد الزنجي وهو ثقة فقيه، روى عنه الشافعي واحتج به.» إغاثة

اللفهان ١٣/٢، وانظر السنن الكبرى للبيهقي ٢٨/٦، المستدرک وبهامشة تخليصية للذهبي ١٣/٢

(٤) إغاثة اللفهان ١٣/٢ وانظر إعلام الموقعين ٣٧١/٣

ثم إن حديث الوضع والتعجيل تضمن مشروعية الصورة التي ورد فيها على أساس أن تكون العلاقة في هذه العملية ثنائية بين الدائن والمدين إذ لا يتصور صلح الحطيطة أو الإسقاط والإبراء في علاقة ثلاثية - كما هو الحال في خصم الكمبيالات- حيث يدخل طرف ثالث ممول (وهو البنك الخاص) فيقدم قرضاً بزيادة إلى أجل بشكل صريح أو ضمني فافترقا .
وقد جاء في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي رقم (٧/٢/٦٤) في دورته السابعة المنعقدة بجدة من ٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢هـ الموافق ٩-١٤ مايو ١٩٩٢م مايلي:
❖ إن حسم الأوراق التجارية غير جائز شرعاً، لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم.
❖ الحطيطة من الدين المؤجل لأجل تعجيله سواء أكانت بطلب الدائن أم المدين (ضع وتجعل) جائزة شرعاً، ولا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناءً على اتفاق مسبق ومادامت العلاقة بين الدائن والمدين ثنائية، فإذا دخل بينهما طرف ثالث لم تجز، لأنها حينئذ تأخذ حكم حسم الأوراق التجارية.

المسألة الثالثة

التوريق (تصكيك الديون)

حقيقة التوريق:

٣١- كلمة «التوريق» تعريب لمصطلح اقتصادي وهو (Securitization) الذي يعني: جعل الدين المؤجل في ذمة الغير - في الفترة ما بين ثبوته في الذمة وحلول أجله- صكوكاً قابلة للتداول في سوق ثانوية. وبذلك يمكن أن تجري عليه عمليات التبادل والتداول المختلفة، وينقلب إلى نقود ناضجة بعد أن كان مجرد التزام في ذمة المدين.

وقد اشتقت هذه التسمية مما جاء في اللغة من قوله: أورك الرجل/ إذا صار ذا ورق، والورق: الدراهم المضروبة من الفضة. وذلك كناية عن كثرة النقود في يده^(١) ومن المعلوم أن الدائن يصير بالتوريق ذا نقود سائلة (ورق) بعد أن كان

(١) القاموس المحيط ص ١١٩٨، أساس البلاغة ص ٤٩٦، المصباح المنير ٤٤١/٢.

مجرد صاحب دين مؤجل في ذمة الغير، وكذا سائر من انتقلت إليه ملكية ذلك الصك ونظير ذلك مصطلح «التورق» في الفقه الحنبلي الذي يعني: «أن يشتري الشخص سلعة نسيئة، ثم يبيعه نقداً لغير البائع بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد»^(١) حيث إن قصد ذلك الشخص بالبيعتين هو الحصول على الدراهم المناضة (النقود السائلة) لاغير.

وقد أطلق بعض العلماء المعاصرين على هذه العملية اسم (التصكيك) وذكر أنها تقوم في الأساس على خلق أوراق مالية قابلة للتداول، مبنية على حافضة استثمارية ذات سيولة متدنية^(٢). هذا وقد اكتسبت هذه الأوراق المالية (وثائق تداول الديون) أهمية كبرى في أسواق المال العالمية في السنوات الأخيرة، حيث فتحت الباب على مصراعيه لتداول الديون واستثمار الأموال في هذا السبيل الميسر المنظم.

وفي ذلك يقول الدكتور القرني: «لقد بدأت فكرة تداول الديون عندما قامت مؤسسة تمويل بناء المساكن في الولايات المتحدة - Government National Mortgage Association والمشهور باسم Ginne Mea - والتي تتولى عملية تمويل بناء المنازل - سنة ١٩٦٨م بالتمويل لا عن طريق الإقراض المباشر، ولكن عن طريق توفير السيولة لمؤسسات الإقراض الخاصة، التي تقوم عندئذ بتقديم القروض. ثم تقوم المؤسسة بشراء تلك القروض (الديون) التي تقدمها المؤسسات لبناء المساكن ومن ثم بتمكينها من التوسع في الإقراض. ولقد ولد ذلك سوقاً ثانوية لقروض بناء المساكن، سرعان ما توسعت ودخلت فيها مؤسسات أخرى غير المؤسسة المذكورة GinneMea، مما أدى إلى تطورها، بحيث لم تعد تقتصر على قروض بناء المساكن، بل

(١) وهذه المسألة معروفة عند بقية المذاهب، ولكنهم لايسمونها تورقاً، أما عن حكم التورق عند الفقهاء فقد ذهب جمهورهم إلى إباحته: لأنه بيع لم يظهر فيه قصد الربا ولا صورته، وكرهه عمر بن عبدالعزيز ومحمد بن الحسن الشيباني وقال الكمال بن الهمام: هو خلاف الأولى واختار تحريمه ابن تيمية وابن القيم على أنه من بيع المضطر غير أن المذهب الحنبلي على إباحته (رد المحتار ٤/٢٧٩، فتح القدير ٥/٤٢٥، روضة الطالبين ٣/٤١٦، تهذيب مختصر سنن أبي داود لابن القيم ٥/١٠٨، كشاف القناع ٣/١٥٠، ١٨٦، الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي ص ١٢٩، مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد م ٢٣٤).

(٢) الدكتور محمد علي القرني، الأسواق المالية ص ١١٦.

شملت كل أنواع الديون، كتلك الناتجة عن تمويل شراء السلع الاستهلاكية والسيارات وقروض بطاقات الائتمان والقروض الخاصة بإنشاء الأصول الرأسمالية.. الخ وقد أمكن بهذه الطريق تحويل الديون طويلة الأجل وقليلة السيولة إلى أصول سائلة.

تجري عملية تداول الديون وتميؤها بطرق مختلفة فقد يبيع المصدر الأصلي (أي البنك مثلاً) الدين برمته أي مالك جديد، يقوم بعد شرائه تلك الديون بقبض أقساط التسديد والفوائد المترتبة على القرض وعلى التأخير.. إلخ وتقتصر مهمة المصدر الأصلي على خدمة العلاقة بينهما وتسمى هذه Pass- Throughso. وقد تبقى ملكية الدين للمصدر الأصلي، وتبقى العلاقة مستمرة بينه وبين المدين، ولكنه - أي المصدر الأصلي - يقوم ببيع تيار الفوائد المتوقع من ذلك القرض، فيكون الدين مستحقاً للمصدر الأصلي، ويتحمل هو المخاطرة المتضمنة فيه، ولكنه يستعجل قبض الفوائد بأخذها من طرف ثالث معجلة (بمبالغ أقل طبعاً) وتسمى Pass- Throughso. أي؛ أن المصدر يقبض مقدماً لفوائد المتوقع دفعها فقط.

أما الطريقة الثالثة: فهي إصدار سندات مضمونة بتلك الديون، ثم بيعها فتكون الديون الأصلية ضماناً لتلك السندات فقط وتسمى Mortgage Bake. وفي كل الحالات تقوم عملية تداول الديون على التتميط، إذ يقوم الدائن الأصلي بتوزيع تلك القروض إلى مجموعات متشابهة في مقدار المخاطر المتضمنة فيها (أي ملاءة المدين) وتواريخ استحقاقها ومعدلات الفوائد عليها، ثم يصدرها على شكل أدوات قابلة للتداول، وبذلك تستطيع أن تحول الدين قليل السيولة إلى سيولة كاملة.

وقد توسعت هذه العمليات حتى صار جل الديون قابلاً للتضيض بهذه الطريقة، بما في ذلك الديون على الدول (دول العالم الثالث) للبنوك الدولية، ولايلزم أن يكون لها وثائق مثل الأسهم والسندات، بل كثيراً ماتبقى على صفة قيود محاسبة في دفاتر المؤسسات المعنية، وتتداول بينهم بواسطة الكمبيوتر^(١).

(١) الأسواق المالية للدكتور القرني بتصرف ص ١١٦-١١٨.

حكم التوريق في الفقه الإسلامي:

أما عن الحكم الشرعي للتوريق ومدى مشروعيته، فالنظر الفقهي يقتضي التفريق بين نوعين من المديونية: مديونية النقود، ومديونية السلع (عروض التجارة) وبيان ذلك فيما يلي:

(أ) توريق الدين النقدي:

٣٢- إذا كان الدين الثابت في الذمة المؤجل السداد نقوداً، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على عدم جواز توريقه، وامتناع تداوله في سوق ثانوية، سواء بيع بنقد معجل من جنسه - حيث إنه يكون من قبيل حسم الكمبيالات، وينطوي على ربا الفضل والنساء باتفاق الفقهاء - أم بيع بنقد معجل من غير جنسه، لاشتماله على ربا النساء، وذلك لسريان أحكام الصرف عليه شرعاً. ولا فرق في ذلك الحكم بين ما إذا كان سبب وجوب الدين النقدي في الذمة قرضاً أو بيعاً أو إجارة أو غير ذلك.

٣٣- وبناء على ذلك فلا يجوز توريق دين المرابحة (المصرفية) المؤجل وتداوله من قبل المصارف الإسلامية، أو الأفراد في سوق ثانوية أو عن طريق البيع المباشر بنقد معجل أو قل منه، كما يجري في عميات توريق الديون المختلفة وتداولها في سوق الأوراق المالية، حيث إن ذلك من الربا باتفاق أهل العلم.

٣٤- أما عن حكم بيع صكوك المضاربة لدى البنوك الإسلامية، التي تمثل حصصاً شائعة في وعاء المضاربة، فيفرق في شأنها بين ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون موجودات وعاء المضاربة سلعاً عينية، فهذه لاحرج شرعاً في بيع صكوكها بنقود معجلة أقل من قيمتها السوقية أو أكثر أو مساوية، ولا حرج أيضاً في شراء المساهم (الجديد) حصة المساهم (الخارج) لأن ذلك كله من قبيل بيع الأعيان بالنقود المعجلة، ولا ينطوي على صريح الربا أو شبهتها، وهو خال أيضاً من الغرر المحظور شرعاً، والأصل فيه الحل والمشروعية.

الحالة الثانية: أن تكون موجودات وعاء المضاربة ديون مرابحات مؤجلة فقط فهذه الديون لا يحل توريقها، ولا يجوز بيع صكوكها بنقود معجلة أقل من مقدار الديون المؤخرة، كما أنه لا يجوز شراء مساهم (جديد) حصة مساهم (خارج) بنقود ناجزة أقل من المقدار المؤجل الذي تمثله، لاشتمال ذلك على الربا باتفاق أهل العلم.

الحالة الثالثة: أن تكون موجودات وعاء المضاربة خليطاً من سلع عينية (ونحوها من المنافع) وديون مرابحات وفي هذه الحالة يفرق بين صورتين:

(الأولى) أن تكون قيمة الأعيان (ونحوها من المنافع) أكثر من مقدار الدين الموجود في الوعاء، وعندها يسري على هذه الصورة حكم الحالة الأولى وهو الحل والجواز، إذ «الأقل تبع للأكثر، وللأكثر حكم الكل»^(١) كما هو مقرر في قواعد الفقه، ولأنه «يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها»^(٢) حسب ما جاء في القواعد الفقهية أيضاً.

(والصورة الثانية) أن تكون قيمة الأعيان والمنافع أقل من مقدار دين المراجعة، وعندها يسري على هذه الصورة حكم الحالة الثانية، وهو الحرمة والخطر إذ «الأقل لا يزاحم الأكثر»^(٣) ولأن «إقامة الأكثر مقام الكل أصل في الشرع»^(٤) كما جاء في قواعد الفقه.

وقد جاء تأكيد ذلك في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة حول سندات المقارضة وسندات الاستثمار ونصه:

«الصورة المقبولة شرعاً لسندات المقارضة بوجه عام لا بد أن تتوافر فيه

العناصر التالية:

(١) المبسوط للسرخسي ٣/٣٩.

(٢) مجلة الأحكام العدلية م (٥٤)

(٣) المبسوط للسرخسي ٢/١١٥

(٤) المبسوط ١٦/١٠٠، ٢٦/١٠٠

٣- أن تكون صكوك المقارضة قابلة للتداول بعد انتهاء الفترة المحددة للاكتتاب، باعتبار ذلك مأذوناً فيه من المضارب عند نشوء السندات، مع مراعاة الضوابط التالية:

أ) إذا كان مال القراض المجتمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال نقوداً فإن تداول صكوك المقارضة يُعد مبادلة نقد بنقد، وتطبق عليه أحكام الصرف.

ب) إذا أصبح مال القراض ديوناً، فتطبق على تداول صكوك المقارضة أحكام تداول التعامل بالديون.

ج) إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع^(١).

٣٥- غير أن عدم جواز توريق المديونية النقدية باعتباره لوناً من حسم الأوراق التجارية لا يعني إغلاق باب المشروعية بالكلية أمام فكرة توريق الدين النقدي، وذلك لأننا لو طورنا مفهوم التوريق التقليدي السائد، ووضعنا بعض القيود الشرعية على ممارساته لأمكن الخروج بصورة مقبولة شرعاً للتوريق. وبيان ذلك: أننا لو صككنا الدين النقدي المؤجل على أساس قصر مبادلته على عروض التجارة (أي السلع العينية) الحاضرة بأن يجعل ثمناً لها لكان ذلك جائزاً شرعاً:

أ) بناء على قول مالك والنخعي والقاضي شريح وزفر بن الهذيل وغيرهم بجواز الشراء بالدين من غير من هو عليه، حيث جاء في المبسوط للسرخسي: «وعلى قول زفر: الشراء بالدين من غير من عليه الدين صحيح، كما يصح ممن عليه الدين، لأن الشراء لا يتعلق بالدين المضاف إليه، ألا ترى أنه لو اشترى

(١) القرار رقم (٥) د ٨٨/٠٨/٤ (الدورة الرابعة للمجمع المنعقدة بجدة مابين ٦-١١ فبراير ١٩٨٨م).

بالدين الظنون^(١) شيئاً ثم تصادقا على أن لا دين كان الشراء صحيحاً بمثل ذلك الثمن في ذمته، فكذلك هنا يصح الشراء بمثل ذلك الدين في ذمة المشتري^(٢) وجاء فيه أيضاً «ذكر عن إبراهيم وشريح أنهما كانا يجوزان الشراء بالدين من غير من عليه الدين، وقد بينا أن زفر أخذ بقولهما في ذلك»^(٣).

وروى مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب وأبي بكر بن حزم أنهم نهوا عن أن يبيع الرجل حنطة بذهب إلى أجل ثم يشتري بالذهب تمراً قبل أن يقبض الذهب^(٤) ثم عقب مالك على ذلك بقوله: «وإنما نهى هؤلاء عن أن يبيع الرجل حنطة بذهب، ثم يشتري الرجل بالذهب تمراً قبل أن يقبض الذهب من بائعه الذي اشترى منه الحنطة، فأما أن يشتري بالذهب التي باع بها الحنطة إلى أجل تمراً من غير بائعه الذي باع منه الحنطة قبل أن يقبض الذهب، ويحيل الذي اشترى منه التمر على غريمه الذي باع منه الحنطة بالذهب التي له عليه من ثمن التمر؛ فلا بأس بذلك وقد سألت عن ذلك غير واحد من أهل العلم فلم يروا به بأساً»^(٥).

(ب) وتخریجاً على القول المشهور في مذهب المالكية وهو وجه عند الشافعية ورواية عن أحمد اختارها ورجحها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو جواز بيع الدين النقدي المؤجل لغير المدين بسلعة حاضرة إذا انتفى غرر عدم القدرة على تسليم الدين في وقت محله^(٦).

وبناء على ماتقدم يمكن للبنك الإسلامي أن يشتري (مثلاً) ألف سيارة بثمن معجل، ثم يبيعه للعملاء بثمن مؤجل موثق بكفيل أو رهن، ولا حرج بعد ذلك شرعاً في أن يعمد إلى توريق تلك الديون على عملائه والشراء بصكوكها كمية أخرى من السيارات الحاضرة من المصنع مثلاً، ثم يبيعه بثمن مؤجل موثق آخر، ثم يورق ثمنها،

(١) الدين الظنون: هو الدين الذي لا يرجى قضاؤه ويُس صاحبه من عوده اليه في الغالب، لإعدام المدين أو جحوده، مع عدم البينة على البينة على الدين، أو لأي سبب آخر (الأموال لأبي عبيد ص٤٦٦، المحلى لابن حزم ١٠٢/٦، أساس البلاغة ص٢٩١، القاموس المحيط ١٥٦٦)

(٢) المبسوط ٢٢/١٤.

(٣) المبسوط ٤٧/١٤.

(٤) الموطأ ٦٤٣/٢.

(٥) الموطأ ٦٤٣/٢.

(٦) انظر في ٢٧، ٢٨، من البحث.

ويشتري به سلعاً حاضرة أخرى غيرها، وهكذا... وبذلك لا تتجمد تلك الديون النقدية المؤجلة في الفترة ما بين ثبوتها في الذمة وحلول أجلها بل تتحول إلى ما يشبه النقود السائلة بجعلها ثمناً لسلع عينية حاضرة.

(ب) توريق الدين السلعي:

٣٦- إذا كان الدين الثابت في الذمة - المؤجل الوفاء - سلعياً، بأن كان مبيعاً موصوفاً في الذمة، منضبطاً بمواصفات محددة، طبقاً لمقاييس دقيقة معروفة، سواء أكان من المنتجات الزراعية أم الحيوانية كالألبان ومشتقاتها أو الصناعية كالحديد والأسمنت والسيارات والطائرات أو من منتجات المواد الخام كالبترول والغاز الطبيعي أو نصف المصعنة كالنفط والكلنكر وغيرها... فإنه يمكن تخريج جواز توريقه على قول الإمام أحمد الذي رجحه ابن تيمية وابن القيم - وهو وجه عند الشافعية أيضاً - بجواز بيع الدين المؤجل من غير المدين بثمن معجل إذا خلا من الربا، وكذا على مذهب المالكية القائلين بجواز بيعه إذا لم يكن طعاماً، وسلم من الغرر والربا وبعض المحظورات العارضة الأخرى التي ذكروها، مع مراعاة ما تلزم مراعاته من القيود والشرائط الشرعية^(١)

فإن قيل: كيف جوزتم بيع الدين قبل قبضه من غير المدين، مع أنه بيع لما لم يقبض، وهو منهي عنه في الأحاديث الصحيحة؟ فالجواب ما قاله ابن تيمية في الرد على ذلك «النهي إنما كان في الأعيان لا في الديون»^(٢) فافترقا... والله تعالى أعلم

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(١) انظر في ٢٧ ، ٢٨ من البحث

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥١٩/٢٩، المسائل الماردنية لابن تيمية ص ١٠٢

مراجع البحث

- الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي، مط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٩هـ.
- أساس البلاغة للزمخشري، ط. دار المعرفة بيروت سنة ١٩٨٢م
- أسنى المطالب على روض الطالب للأنصاري، مط الميمنية بمصر سنة ١٣١٣هـ.
- الأسواق المالية للدكتور محمد على المقري، دار حافظ بجدة سنة ١٤١٦هـ.
- الأشباه والنظائر للسيوطي، مط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧٨هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، مط. السعادة بمصر سنة ١٣٧٤هـ.
- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم، مط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٥٨هـ.
- الأم للشافعي، ط. دار المعرفة بيروت سنة ١٣٩٣هـ.
- إيضاح المسالك إلى قواعد مالك للونشريسي، ط الرياض سنة ١٤٠٠هـ.
- البحر الرائق على كنز الدقائق لابن نجيم، ط. دار الكتب العربية بمصر سنة ١٣٢٣هـ.
- بدائع الصنائع للكاساني، مط. الجمالية بمصر سنة ١٣٢٧هـ.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، مط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧٩هـ.
- البهجة على التحفة للتسولي، مط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧٠هـ.
- التاج والإكليل للمواق، ط السعادة بمصر سنة ١٣٢٩هـ.
- تبين الحقائق على كنز الدقائق للزليعي، مط الأميرية ببولاق سنة ١٣١٣هـ.
- تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق مع أحكام الشريعة للدكتور سامي حمود، مط. الشرق بعمان سنة ١٤٠٢هـ.
- تهذيب مختصر سنن أبي داود لابن القيم، مط السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٩هـ.
- الحوالة للدكتور إبراهيم عبد الحميد، الطبعة التمهيدية للموسوعة الفقهية بالكويت سنة ١٩٧٠م
- رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٨٦هـ.
- روضة الطالبين للنووي، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٨٨هـ.
- شرح الخرشي على مختصر خليل، مط. الأميرية ببولاق سنة ١٣١٨هـ.
- شرح الزرقاني على خليل، مط. محمد مصطفى بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ.

- شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ط. مصر
- شرح ميارة على تحفة ابن عاصم، مط. الاستقامة بمصر.
- طلبه الطلبة للنسفي، مط. العامرة باستانبول سنة ١٣١١هـ
- عقد الجواهر الثمينة لابن شاس، ط. دار الغرب الإسلامي بيروت سنة ١٤١٥هـ.
- غمر عيون البصائر على الأشباه والنظائر للحموي، ط. استانبول سنة ١٢٩٠هـ
- فتح العزيز على الوجيز للرافعي، مط. التضامن الأخوي بمصر سنة ١٣٤٧هـ.
- فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم، مط مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٥هـ
- فتح القدير للكمال بن الهمام، الطبقة الأولى، مط الأميرية ببولاق سنة ١٣١٧هـ.
- الفروق للقرافي، مط. دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٤٤هـ.
- القاموس المحيط للفيروز آبادي، مط. مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٦هـ.
- القواعد لابن رجب، ط. مكتبة الكليات الأزهرية بمصر سنة ١٩٨٢م.
- القوانين الفقهية لابن جزي الغرناطي، ط. الدار العربية للكتاب بتونس سنة ١٩٨٢م
- كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ط. كلكتة بالهند سنة ١٨٦٢هـ
- المبسوط للسرخسي، مط. السعادة بمصر سنة ١٣٢٤هـ
- مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد للقاري، مط. تهامة بجدة سنة ١٤٠١هـ.
- مجلة الأحكام العدلية، ط. بيروت سنة ١٣٨٨هـ بتتسيق المحامي نجيب هواويني.
- المجموع شرح المذهب للنووي، مط. التضامن الأخوي بمصر سنة ١٣٤٧هـ.
- مجموع فتاوى ابن تيمية، ط. الرياض/ السعودية سنة ١٣٩٨هـ.
- المحلى لابن حزم الأندلسي، مط. المنيرية بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، للبعلي، مط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨هـ.
- المدخل إلى نظرية الالتزام للأستاذ مصطفى الزرقا، ط. دار الفكر بيروت.
- مرشد الحيران الى معرفة أحوال الإنسان لمحمد قدرى باشا، مط. الاميرية ببولاق سنة ١٩٣١م.
- مرقاة المفاتيح على مشكاة المصابيح للملا علي القاري، مط الميمنية بمصر سنة ١٣٠٩هـ.
- المسائل الماردينية لابن تيمية، ط. المكيت الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٩هـ
- مصادر الحق للسنهوري، مط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م

- المصارف معاملاتها وودائعها وفوائدها لمصطفى الزرقا، ط. مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة سنة ١٤٠٤هـ.
- المصباح المنير للفيومي، مط. الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٤هـ.
- المعونة للقاضي عبدالوهاب المالكي، ط. المكتبة التجارية بمكة المكرمة.
- المغنى لابن قدامة المقدسي، ط. هجر بمصر سنة ١٤١٠هـ.
- المنتقى على الموطأ للباقي ٢ مط. السعادة بمصر سنة ١٣٣٢هـ.
- المنثور في القواعد للزركشي، ط. وزارة الأوقاف بالكويت سنة ١٤٠٢هـ.
- منح الجليل على مختصر خليل لعليش، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٢٩٤هـ.
- المهذب للشيرازي، ط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧٩هـ.
- الموافقات للشاطبي، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- مواهب الجليل للحطاب، مط. السعادة بمصر سنة ١٣٢٩هـ.
- الموطأ للإمام مالك، ط. دار إحياء الكتب العربية بمصر سنة ١٩٥١م.
- نظرية العقد لابن تيمية، مط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨هـ.
- نهاية المحتاج للرملي، مط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٧هـ.

أبيض

أحكام التصرف في الديون

أ.د. علي محيي الدين القره داغي

أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول في كلية الشريعة والقانون - جامعة قطر
والخبير بالجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة

أبيض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن من أسباب خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان
أن أودع فيها منزلها الحكيم الخبير كل ما تحتاج إليه البشرية من حلول
لمشكلاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، فقال الله تعالى:
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المالك: ١٤].

لذلك لم تحتج هذه الشريعة مدة أكثر من أربعة عشر قرناً إلى أن تنقل
قاعدة قانونية، أو مبدأ قانونياً من غيرها؛ بل استطاع الفقهاء المسلمون في
كل عصر أن يستنبطوا من الشريعة نفسها الحلول الناجحة لكل مشكلة على
الرغم من اختلاف الحضارات وتعدد الشعوب والأقوام.

ولذلك؛ نجد أمامنا تراثاً من فقه النوازل لا يوجد أبداً لأية أمة أخرى
وهو تراث غني مليء بالتجارب، والحلول الناجحة وصالح للاستفادة منه
لجيلنا الحاضر، وللأجيال اللاحقة في ضوء التقنية والاجتهاد الانتقائي
للوصول إلى ما هو الراجح الذي يدعمه الدليل من الكتاب والسنة ومقاصد
الشريعة الغراء ثم الاعتماد على الاجتهاد الإنشائي فيما لا يوجد فيه قول
من أقوال فقهاءنا الكرام - رضي الله عنهم - ولذلك لا نجد قضية من
قضايا عصرنا إلا ونجد لها حكم الله - تعالى -؛ إما نصاً أو دلالة أو
استنباطاً من المبادئ الكلية والقواعد العامة لهذه الشريعة.

ومن هذا المنطلق كان بحثنا عن التصرف في الديون بالبيع ونحوه، حيث
وجدنا أن النصوص الشرعية قد تناولت أحكامها، وأن فقهاءنا قد فصلوا
القول فيها وأن ما استجد منها من أمور يمكن معرفة حكمها بوضوح في
ضوء المنهج السابق.

ومن هنا كان بحثنا عن التعريف بالدين لغة واصطلاحاً وما ذكره
الفقهاء عن الدين والعين بايجاز وما يقابلهما في القانون ثم تطرقنا إلى
تقسيمات الدين، وخطورة الدين وآثاره السلبية وأسبابه، ثم ركزنا على أحكام
التصرف في الديون، سائلاً الله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه
الكريم، وأن يعصمني من الخطأ والزلل في العقيدة والقول والعمل، وأن أكون
قد وفقت فيما أصبو إليه إنه مولاي. فنعم المولى ونعم النصير.

أ.د/علي محي الدين القرعة داغي

التعريف بالدين لغة واصطلاحاً

الدين - بفتح الدال - لغة يطلق على ما له أجل، وأما الذي لا أجل له فيسمى بالقرض، وقد يطلق عليهما أيضاً، ويقال دنته، وأدنته أي أعطيته إلى أجل وأقرضته، وداينته أي أقرضته، وجمعه ديون، وأدين، واسم فاعله دائن، واسم مفعوله: مدين، ومديون عن التميم وأصل اشتقاقه ينبىء عن الذل والخضوع فهو من دان بمعنى خضع واستكان^(١).

وقد ورد لفظ الدين - بفتح الدال - في القرآن الكريم أكثر من مرة، بل إن أطول آية فيه هي آية الدين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقد فسره المفسرون بعدة تفسيرات، قال الشافعي: (يحتمل كل دين، ويحتمل السلف)^(٢). وقال الطبري: (إذا تبايعتم أو اشتريتم به، أو تعاطيتم، أو أخذتم به إلى أجل مسمى، وقد يدخل في ذلك القرض والسلم، كل ما جاز فيه السلم مسمى أجل يبيعه من الأملاك بالأثمان المؤجلة، كل ذلك من الديون المؤجلة إلى أجل مسمى إذا كانت آجالها معلومة)^(٣) وقال الجصاص: (ينتظم سائر عقود المداينات التي تصح فيها الآجال) لكنه ذكر؛ أن القرض وإن كان يسمى ديناً إلا أنه لا يدخل في منطوق هذه الآية، لأنه في الديون المؤجلة.

فعلى هذا فالدين في الآية هو: (كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا أو ديناً)^(٤) وقد ذكروا - أيضاً -؛ أن ابن عباس قال: (نزلت هذه الآية في الحكم خاصة)، لكنها تتناول جميع المداينات إجماعاً ولأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(٥).

(١) القاموس المحيط دي ن (٢٢٦/٣) ولسان العرب ص (١٤٦٧) والمصباح المنير (٢٢٠/١).

(٢) أحكام القرآن للشافعي (١٣٧/١).

(٣) تفسير الطبري، تحقيق الأستاذ شاكر، ط دار المعارف (٤٣/٦).

(٤) أحكام القرآن للجصاص، ط. دار الفكر، بيروت (٤٨٢/١-٤٨٤).

(٥) راجع: تفسير ابن عطية. ط، مؤسسة دار العلوم بالدوحة (٥٠٠/٢) وأحكام القرآن للكلية الهراس (٣٦٤/١) وأحكام القرآن لابن العربي (٣٤٢/١)، وتفسير القرطبي ط. دار الكتب (٣٧٧/٣) وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (٣٤٠/١) والتحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ط دار التونسية (٩٩/٣).

وورد لفظ (الدين) في السنة المشرفة بمعنى الدين الشامل لحقوق الله تعالى وحقوق العباد المتعلقة بالذمة، فقد قال النبي ﷺ في جواب الرجل الذي سأله عن قضاء صوم شهر عن أمه المتوفاة: «نعم فدين الله أحق أن يقضى»^(١) وورد مثله في الحج حيث قال: «نعم حجي عنها، رأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء»^(٢) وورد فيه بمعنى الدين الخاص بالمال الذي ثبت في ذمة شخص لشخص آخر مثل قوله ﷺ حينما أتى بجزاة: (هل عليه من دين؟) قالوا: نعم^(٣) وفي رواية قالوا ثلاثة دنانير، فقال أبو قتادة: وعليّ دينه^(٤).

وأما الفقهاء! فقد أطلقوا الدين على معنيين معنى عام ومعنى خاص: أحدهما إطلاق عام على كل ما يجب في ذمة الإنسان بأي سبب من الأسباب سواء كان من حقوق الله تعالى، أو من حقوق العباد، وقد رأينا أنه بهذا المعنى قد ورد في السنة المشرفة أيضا، حيث ذكر الحافظ ابن حجر أن لفظ الدين يشمل كل حق ثبت في ذمة الشخص من حج وكفارة ونذر، وزكاة ونحوها^(٥) فعلى هذا يمكن تقسيم الدين إلى نوعين: دين الله تعالى ودين الأدمي.

والثاني: إطلاقه على ما يثبت في ذمة الإنسان بسبب عقد، أو استهلاك، أو استقراض، أو تحمل التزام، أو قرابة ومصاهرة^(٦). ولا يخفى أن هذا المعنى أخص من المعنى الأول، إذ هو خاص بما ثبت من حقوق العباد في ذمة المدين، ومقابله العين، والعمل، والنفس قال

(١) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح كتاب الصوم (١٩٢/٤)، ومسلم في صحيحه (٨٠٤/٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح - كتاب الحج (٦٤/٤).

(٣) رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب الكفالة (٤٧٤/٤).

(٤) المصدر السابق نفسه (٧٦٤/٤).

(٥) فتح الباري (٦٦/٤).

(٦) يراجع: حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ط دار الفكر (١٥٧/٥) وفتح القدير مع شرح العناية على الهداية (٤٣١/٥) وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٤/٢) والمنثور في القواعد للزركشي (١٥٨/٢) والقواعد لابن رجب ص (٥٤) والاشباه والنظائر للسيوطي ص (٣٥٤) وتبيين الحقائق للزيلعي (١٧١/٤) والبحر الرائق (٤٦/٦).

الكاساني: (إن المكفول به أربعة أنواع: عين، ودين، ونفس، وفعل ليس بدين ولا عين ولا نفس)^(١) فعلى ضوء هذا يقسم محل الالتزامات إلى هذه الأنواع الأربعة، ولكننا لو دققنا النظر فيه لأمكن إرجاع الجميع إلى الدين والعين، إذا الفعل الملتزم به داخل في الدين مادمننا نحن فسرناه بما ثبت في الذمة، ولا بالمال فقط، وكذلك الالتزام بإحضار نفس راجع إلى الحق المتعلق بالعين^(٢).

ويقابل هذين المصطلحين الشرعيين مصطلحان في القانون المدني هما الحق الشخصي والحق العيني، فالحق الشخصي، ويسمى الالتزام - أيضا - هو رابطة بين شخصين دائن ومدين، بمقتضاها يطالب الدائن المدين بإعطاء شيء أي بنقل ملكية شيء أو القيام بعمل، أو بالامتناع عن عمل، وأما الحق العيني فهو سلطة يمنحها القانون لشخص على عين بالذات^(٣) ونحن لسنا بصدد الخوض في تفاصيل هذه المسألة إذ إن بحثنا معقود لبيان الديون المالية^(٤).

تقسيمات الدين :

يقسم الدين باعتبار الزمن إلى حال ومؤجل، فالدين الحال هو ما يجب أدائه عند طلب الدائن، ويقال له الدين المعجل أيضا.

والدين المؤجل هو ما لا يجب أدائه قبل حلول الأجل، لكن لو أدى قبله يصح ويسقط عن ذمته^(٥) وقد ذكر الزركشي: أن الدين المؤجل يحل بموت المدين إلا في ثلاث صور:

الأولى : المسلم إذا لزمته الدية ولا مال له ولا عصابة تحمل عنه بيت المال، فلو مات أخذ من بيت المال مؤجلا.

الثانية : إذا لزمته الدية في الخطأ وشبه العمد الجاني كما لو اعترف

(١) بدائع الصنائع (١٤١٥/٧).

(٢) المصادر السابقة، ويراجع في الدين والعين: د. السنهوري مصادر الحق (٤٧/١) ود. محمد زكي عبد البر: الدين والعين في الفقه الإسلامي بحث في مجلة القانون والاقتصاد سنة ٤٣.

(٣) د. السنهوري: الوسيط (١٠٣/١) ود. محمد زكي عبد البر: بحثه السابق ص (٦) ود. محمود جمال الدين زكي: الوجيز في النظرية العامة للالتزام، ط جامعة القاهرة ١٩٧٨ ص (١١).

(٤) يراجع في تفصيل ذلك: المصادر السابقة.

(٥) المنشور في القواعد للزركشي (١٥٨/٢).

وأنكرت العاقلة فإنها تؤخذ من الجاني مؤجلة، فلو مات هل تحل الدية؟
وجهان: أصحهما نعم.

وأنكرت العاقلة فإنها تؤخذ من الجاني مؤجلة، فلو مات هل تحل الدية؟
وجهان: أصحهما نعم.

الثالثة : ضمن دينا مؤجلا ومات الضامن يحل عليه الدين على الأصح،
ولو مات الأصيل حل عليه الدين، ولم يحل على الضامن على الصحيح^(١)،
وكذلك تحل الديون المؤجلة بالفلس عند جماعة من العلماء^(٢).

قال الزركشي: (ليس في الشريعة دين لا يكون مؤجلا إلا الكتابة والدية،
وليس فيها دين لا يكون؛ إلا حالا إلا في القرض^(٣). ورأس مال المسلم، وعقد
الصرف، والربا في الذمة^(٤)).

وأما الدين الحال فقد قال الإمام المتولي والإمام الروياني: إنه لا يتأجل
إلا في مسألتين: إحداهما: إذا قال صاحب الدين عند حلوله: لله عليّ أن لا
أطالبه إلا بعد شهر لزم^(٥).

الثانية: إذا أوصى من له الدين الحال أن لا يطالب إلا بعد شهر فإنه
تتفد وصيته، وقيدها ابن الرفعة في المطلب بأن يكون في حدود الثلث.

وقد قسم التهانوي الدين إلى دين صحيح وهو الدين الثابت الذي لا
يسقط إلا بالأداء أو الإبراء كدين القرض ونحوه، وإلى دين غير صحيح وهو
ما يسقط بغيرهما بسبب آخر مطلقا مثل دين الكتابة فإنه يسقط بتعجيز
العبد المكاتب نفسه^(٦).

(١) المصدر السابق (١٥٨/٢ - ١٥٩).

(٢) منهم المالكية، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في إحدى روايته، انظر: الشرح الكبير مع حاشية
الدسوقي (٢٦٤/٣) وشرح ابن ميارة على تحفة الحكام (٢٤٠/٢) والروضة (٢٨/٤) والمغني لابن قدامة
(٤٨١/٤).

(٣) المنشور في القواعد (١٥٩/٢).

(٤) وقد استشكلها الزركشي، راجع المنشور (٢٦/٢).

(٥) المصدر السابق (٢٧/٢).

(٦) كشف اصطلاحات الفنون (٣٠٥/٢).

خطورة الدين وآثاره السلبية :

للديون آثار سلبية لا تقف عند الجانب الاقتصادي فقط؛ بل يتعداه إلى الجوانب السياسية والاجتماعية، وإلى نطاق العقيدة، والأخلاق، والحرية الشخصية. فقد أشار رسولنا الكريم - ﷺ - إلى ذلك، حيث كان يستعيز من الدين مع استعاذته مع الكفر والإثم، والبخل، والهم والحزن والعجز والكسل وغلبة الرجال، فقد روى أحمد في مسنده أن النبي - ﷺ - كان يقول: «أعوذ بالله من الكفر والدين»^(١) فلا شك أن في جمعهما معا في استعاذة واحدة إشارة إلى وجود نوع من الترابط والتلازم - وإن كان تلازما عاديا - بينهما فيما بين عامة الناس الذين لم يتزودوا بزاد التقوى، إذ الديون في الغالب دليل على الفقر وهو إن وجد في الإنسان قد يؤدي به إلى الزلات إن لم يكن قد ربي على الإيمان والقناعة والرضا، وقد روى البخاري وغيره بسنده أن رسول الله - ﷺ - كان يقول في دعائه «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والجبن والبخل، وضع الدين وغلبة الرجال»^(٢) فقد استعاذ من ثمانية أشياء بينها ترابط وثيق، فالهم والحزن يؤديان إلى العجز والكسل. وهذا ما أثبتته الطب الحديث فقد أثبت أن نسبة كبيرة من أسباب الأمراض الخطيرة ترجع إلى القلق النفسي والهموم، والعكس أيضا صحيح، حيث إن العجز والكسل يؤديان إلى الأحزان فالعمل خير وسيلة لطرد الهموم وأن البطالة مكان خصب للمشكلات والغموم، ثم إن الجبن والبخل يترتب عليهما الهم والحزن؛ فالجبان خائف مترقب لا يهدأ له باله ولا تسكن نفسه، لأنه يخاف من نفسه وماله، ويعيش في الخوف الذي يصبح له كابوسا يطارده فيحدث له الهم والحزن وكذلك الأمر في البخيل فهو ممسك ماله لخوفه عليه من الضياع والهلاك، فإذا أنفق شيئا أو أجبر عليه فقد لزمته الهموم ويتراكم عليه الخوف، فقد قيل الناس لخوف الفقر فقراء، ثم أشار

(١) مسند أحمد (٢٧/٣).

(٢) صحيح البخاري - مع الفتح - ط دار الطباعة بالقاهرة، كتاب الدعوات (١٥٥/٧)، مسند أحمد (١٧٣/٢، ١٢٢/٣).

- إلى الترابط بين ضلع الدين - أى شدته - وبين غلبة الرجال، وحقاً
إنهما متلازمان في الغالب، ويترتب الثاني على الأول، كما أن الدين يأتي في
الغالب نتيجة للعجز والكسل والهم والحزن.

ثم إن نفس المؤمن معلقة بدينه في يوم القيامة حتى يقضى عنه، بل إن
(القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين)^(١).

وبالإضافة إلى ذلك فإن للدين آثاراً سلبية في نطاق الأخلاق والاجتماع
والسياسة، فقد أشار الرسول الكريم ﷺ إلى خطورة الدين على الأخلاق
والسلوك، فقد روى الشيخان وغيرهما بسندهم عن عائشة قالت: (كان
رسول الله ﷺ يدعو في الصلاة فيقول «اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم»
قالت: فقال له قائل: ما أكثر ما تستعيز من المغرم! قال: «إن الرجل إذا غرم
حدث فكذب، ووعد فأخلف»^(٢) بالإضافة إلى أنه قد يسلك سبلاً ملتوية في
سبيل الحصول على المال، ولا سيما إذا رأى بجنبه الأغنياء المترفين وقد قيل
قديمًا: إن صوت المعدة لا تتكر قوته^(٣).

وفي نطاق السياسة كان للديون آثارها في تبرير المستعمر احتلاله
لبعض البلدان، وأكثر ما كانت تتم هذه الديون عبر شركاتها الاحتكارية، فقد
كانت الشركات الشرقية البريطانية هي التي مهدت لاحتلالها الهند، كما أن
لديون المتراكمة على الخلافة العثمانية آثاراً خطيرة في إسقاطها^(٤) ولاتزال
كثرة الديون وتراكمها على بعض الدول الإسلامية لها آثارها الخطيرة على
قراراتها السياسية، حيث غلت يداها عما تريدها حقاً.

أسباب الديون وتفاقمها :

توجد للديون أسباب مباشرة، وغير مباشرة، فالأولى هي ما يسميه

(١) رواه مسلم في صحيحه مرفوعاً، كتاب الامارة (١٥٠٢/٣) وأحمد في مسنده (٢٢٠/٢).

(٢) صحيح البخاري كتاب الاستقراض (٥٤/٥) ومسلم كتاب المساجد (١٢/١) والسنن الكبرى للبيهقي
(٣٥٦/٥).

(٣) الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام ص(٤).

(٤) انظر مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق د. محمد حرب في دار الهلال ص (٣٣).

الفقه الإسلامي بالسبب الشرعي، حيث سمي العقد مثلاً سبباً لترتب آثاره، ويسميه الفقه الوضعي بمصادر الالتزام، والثانية هي التي تكون وراء العقد، أو الضمان، فمثلاً إن السبب غير المباشر للقرض هو الحاجة إلى المال التي تدفع صاحبها إلى الاستقراض وهكذا.

إذن فالأسباب المباشرة للديون هي :

١- العقود التي تترتب عليها التزامات مالية في ذمة الإنسان، وهي تشمل عقد البيع، والقرض، والنكاح وغيرها ولاشك أن القرض هو أهم أسباب الديون.

٢- التصرف الانفرادي كالنذر ونحوه.

٣- الضمان حيث هو سبب لثبوت ما ضمن به من المتلفات، والديات في ذمة المتلف.

٤- تحمل الحمالة والالتزامات عن الناس.

٥- القرابة والمصاهرة حيث جعلها الشرع سبباً لثبوت النفقة على تفصيل فيها.

أسباب الديون غير المباشرة^(١):

إذا كانت تلك الأمور السابقة أسباباً مباشرة للديون فإن وراء هذه الأسباب أسباباً أخرى غير مباشرة، فإذا كان القرض هو السبب الشرعي للدين ومصدره، فإن الحاجة هي السبب للاستقراض، وكذلك الأمر بالنسبة للضمان، فالإتلاف هو السبب للضمان الذي يترتب عليه دين في الذمة وهكذا.

فلما كان السبب الرئيسي في الديون هو القرض فإن الحاجة هي السبب الرئيسي له، ولذلك سنلقي الضوء على الحاجة وأسبابها.

فحاجة الفرد إلى النقود أو الأعيان لأي غرض تدفعه إلى الاستقراض

(١) يراجع: بدائع الصنائع (٥/٢١٩٦ - ٢٢٤٨) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٥٠٨) والروضة (٤٠/٩) والكافي (٣/٣٥٤).

أو تجعله غير قادر على أداء ما عليه، بحيث لا يتوفر عنده مال أو عنده ولكنه لا يكفي لتلبية متطلباته المشروعة أو غير المشروعة، فقد يكون الشخص له مال ولكنه لجشعه يستدين ليأكل أموال الناس بالباطل، وهذا الصنف الأخير لا يمثل الشريحة العريضة للمجتمع.

إذن؛ فالسبب الغالب هو الحاجة إلى المال، وهي يعود سببها بايجاز إلى الأمور التالية:

- ١- الكسل حتى تأكل نفقاته أمواله فيحتاج إلى الاستدانة.
- ٢- عدم الاكتساب، أو يكتسب لكنه بشكل لا يفي بحاجاته أو متطلباته وذلك بأن يعمل في نطاق عمل لا يستطيع الإجابة فيه فيخسر أو لا يربح، وبعبارة أخرى لا يشتغل بعمل يناسب طاقاته الخاصة ومهاراته البدنية أو الفكرية أو لا يقوم بالثمير والاستثمار في أمواله، أو يقوم به ولكن مع عدم وضع خطة دقيقة وإسناد الأمر إلى غير أهله، فلذلك لا ينجح المشروع.
- ٣- الإسراف حتى وإن كان في المباحات، والقاعدة الفقهية الحاكمة في هذه المسألة هي البدء بالضروريات، ثم الحاجيات، ثم المحسنات مع عدم الإسراف فيها.
- ٤- عدم العدالة في توزيع الثروات، أي وجود ظلم اجتماعي، وطفح نظام الطبقات كما هو الحال في النظام الرأسمالي، أو كبت الحرية الشخصية، وإزالة الملكية الفردية، وعدم وجود المنافسة المشروعة فيما بين الأفراد كما هو الحال في النظام الاشتراكي أو سوء التخطيط والإدارة والتنظيم كما هو الحال في دول العالم الثالث.
- ٥- تكاليف المعيشة الباهظة لأي سبب كان، وهذا السبب ناتج من السببين السابقين.

٦- كارثة تلحق به فتحوجه إلى الاستدانة، وهذا استثناء، كما أن على الدولة؛ أن تقوم بواجبها نحو هؤلاء.

ويمكن أن نوجز هذه الأسباب كلها في عدم التزام الفرد والمجتمع بمنهج الله سواء من حيث الاكتساب والانفاق، أو من حيث طريقة التثمير

والاستثمار أو من حيث توزيع الثروة والتوازن المطلوب، أو من حيث الغاية والهدف من المال.

وأما أسباب تفاقم الديون وتضخمها وتضاعفها فتعود إلى الربا، أي؛ الفوائد التي توضع على الدين نظير الأجل^(١) فالديون الاستهلاكية تتضاعف عليها الفوائد الربوية دون حصول على ربح للمدين حتى تصل إلى حالة قد يعجز عن أدائها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

وأما الديون التجارية يعود سبب تفاقمها إلى شيئين أولهما: الربا، والثاني: عدم قيامه باستثمارها على الوجه المطلوب حتى يؤدي إلى أرباح تستغرق الفائدة الربوية ومتطلبات المعيشة، وفي نظر المسلم أن السبب الأول هو الأساس وأنه وحده يكفي حيث لا توجد البركة في المال المرابي قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، والواقع أيضا يؤيد ذلك، حيث ثبت للعالم اليوم؛ أن النظام الربوي لا يخدم سوى حفنة من المرابين الذين يعيشون على سحق البشرية لصالحهم، فإلى هؤلاء يرجع جهد البشرية كلها، وكدها وعرق جبينها فهم الرابحون والذين لهم الضمان الكامل لأموالهم مع فوائدها في حين يكون الشخص المدين معرضا للربح والخسارة فعلى ضوء نظرية الاحتمال تتجمع الأموال في النهاية في يد من يربح دائما^(٢).

ومن هنا أجمعت الشرائع جميعا^(٣) وأصحاب العقول السليمة على حرمة الربا، وإن كان اليهود قد حرفوا التوراة في هذه المسألة - أيضا - وحصروا حرمة بالنسبة لليهودي فقط وهذا مبنى على نظرتهم العنصرية بأنهم شعب الله المختار^(٤).

(١) يراجع: أحكام القرآن للجصاص (٤٦٤/١) وأحكام القرآن لابن العربي (٣٤٢/١) المودودي: كتابه عن الربا.

(٢) في ظلال القرآن (٤٦٩/١).

(٣) المصادر السابقة، وسيأتي لذلك المزيد من البحث في المبحث الخاص بالعلاج في هذا البحث.

(٤) يراجع: التوراة الإصحاح ٢٣ من سفر التثنية والمصادر السابقة.

أبيض

أحكام التصرف في الديون

يمكن أن ترد على الديون تصرفات كثيرة، نذكر هنا أهمها:

بيع الدين بالدين إذا لم يكونا نسيئين :

فالتحقيق^(١) أن الممنوع منه هو بيع الدين النسيء بالدين النسيء، لأن الإجماع على منع (الكالء بالكالء) وهو كما فسره علماء اللغة وغريب الأحاديث بيع النسيئة بالنسيئة، وهي التأخير^(٢) قال البيهقي: قال أبو عبيدة: (هو النسيئة بالنسيئة)^(٣).

وأما الفقهاء فقد اختلفوا في تفسيره اختلافا كبيرا أثر في وجهات نظرهم في حكمه لكن المجمع عليه هو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: (قال أحمد: لم يصح منه - أي في النهي عن بيع الكالء بالكالء - حديث، ولكن هو إجماع، وهذا مثل أن يسلف إليه شيء مؤجل، فهذا الذي لا يجوز بالإجماع^(٤)) ثم قال ابن تيمية: (وإذا كان العمدة في هذا الإجماع، والإجماع إنما هو في الدين الواجب بالدين كالسلف المؤجل من الطرفين)^(٥).

لذلك أخرج ابن تيمية: بيع ما هو ثابت في الذمة ليسقط بما هو في الذمة - عن صور الكالء بالكالء، فقال: (ليس في تحريمه نص ولا إجماع ولا قياس، فإن كلا منهما اشترى ما في ذمته وهو مقبول بما في ذمة الآخر)^(٦).

(١) قام الأخ الدكتور نزيه حماد بتحقيق هذه المسألة، وأجاد فيها فليراجع كتابه: دراسات في أصول المداينات، ط دار الفاروق ص (٢٤٢ وما بعدها).

(٢) يراجع: لسان العرب مادة كلاً، وغريب الحديث لأبي عبيد (٢٠/١).

(٣) السنن الكبرى (٢٩٠/٥).

(٤، ٥) قاعدة العقود - التي طبعت باسم نظرية العقد - ط دار المعرفة (ص ٢٣٤-٢٣٥).

(٦) المرجع السابق نفسه.

ولكن في حصر صور بيع الكالء بالكالء على هذه الصورة نظر^(١)، غير أنها تنحصر عند التحقيق في بيع الدين النسيء بالدين النسيء، ويمكن الاستفادة من بيع الدين بالدين في سوق المال ماداماً غير نسيئين فيما يأتي: أولاً : بيع الديون لمن هو عليه، جاء في المهذب «وأما الديون فينظر فيها، فإن كان الملك عليه مستقراً كغرامة المتلف، وبدل العرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، لأن ملكه مستقر عليه فجاز بيعه كالمبيع بعد القبض»^(٢). والمراد باستقرار الدين بأن سببه قد تحقق فعلاً، وأمن من الفسخ كتسليم المبيع، أو يحقق الوطاء في المهر، أو نحو ذلك كغرامة المتلف، وبدل العرض، وقيمة المغصوب، وعوض الخلع، وثمان المبيع، والأجرة بعد استيفاء المنفعة، والمهر بعد الدخول^(٣).

ويسمى هذا النوع أيضاً بالاستبدال، والاعتياض، وهو جائز في جميع الديون المستقرة بالاتفاق.

ثانياً : ما عدا دين السلم عند الجمهور - كما سبق^(٤).

ولكن يشترط في بيع الدين بالدين لمن هو عليه ملاحظة قواعد الصرف، بحيث لو باع دينه الذي كان نقوداً بالنقود يشترط فيه التقابض في المجلس، ويدل على ذلك حديث ابن عمر في هذا الباب - ولكن إذا لم يكن من باب الصرف فيجوز البيع بالتأجيل وغيره كبيع الدين بالعين، أو بالعكس^(٥).

وهذا الحل يفيد كثيراً في تصفية الديون بين الناس، وفي المصارفة في الذمة دون الحاجة إلى القبض الفعلي وذلك بأن يكون لرجل دنانير في ذمة رجل آخر وللآخر عليه ريال فاصطرفا بما في ذمتها جاز عند الأكثر منهم

(١) د. نزيه حماد: المرجع السابق ص ٢٤٥.

(٢) المهذب وشرحه المجموع (٢٧٢/٩).

(٣) المنشور في القواعد للزركشي، ط، وزارة الأوقاف الكويتية (١٥٩/٢ - ١٦٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٥١ ود. نزيه حماد: أصول المداينات ص ٤٧.

(٤) يراجع: حاشية ابن عابدين (١٦٦/٤) والمدونة (٨٠/٤)، والمجموع للنووي (٢٧٤/٩) والمغني لابن قدامة (٥٣/٤) وقال النووي في المجموع (٢٧٤/٩)، «فيجوز الاستبدال عنه بلا خلاف، كما لو كان له في يد غيره مال بغصب، أو عارية؛ فإنه يجوز بيعه له».

(٥) فتح العزيز (٤٢٦/٨) والمجموع (٢٧٤/٩).

المالكية، والحنفية، أما اقتضاء أحد النقيدين من الآخر ويكون صرفاً بعين، وذمة فهو جائز في قول أكثر أهل العلم، لحديث ابن عمر^(١) وذكر ابن القيم أن مسألة التقاص فيها غرض صحيح ومنفعة مطلوبة لأن ذمتها تبرأ من أسرها، وهي مطلوبة للشرع والعاقدين^(٢).

جعل الدين الحال رأس مال في السلم :

وهذا المسألة نقل فيها الإجماع على عدم جوازه بناء على أنه داخل في بيع الكالء بالكالء^(٣).

غير أن شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن القيم بينا؛ أنه لا إجماع فيها، بل هي جائزة، قال ابن القيم: «وأما بيع الواجب بالساقط فكما لو أسلم إليه في كر حنطة بعشرة دراهم في ذمته فقد وجب عليه دين، وسقط له عنه دين غيره، وقد حكى الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه، قاله شيخنا واختار جوازه، وهو الصواب، إذ لا محذور فيه، وليس بيع كالء بكالء فيتناوله النهي بلفظه، ولا في معناه فيتناوله بعموم المعنى، فإن المنهي عنه قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله، وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة، وأما ما عداه من الصور الثلاث؛ فلكل منها غرض صحيح ومنفعة مطلوبة^(٤).

بيع الساقط بالواجب :

هذا مصطلح استعمله ابن القيم في تقسيم بيع الدين بالدين وأجازه فقال: «والساقط بالواجب كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير جنسه فسقط الدين المبيع ووجب عوضه، وهي بيع الدين ممن هو في ذمته».

(١) يراجع: بدائع الصنائع (٣١٥٥/٧) ومجموع الفتاوى (٤٧٢/٢٩) والمغني لابن قدامة (٤/٥٣٠-٥٤٠) ود. نزيه حماد ص (١٤٦).

(٢) إعلام الموقعين، ط. شقرون (٩-٨/٢).

(٣) جاء في المغني (٤/٣٢٩-٣٣٠): «إذا كان له في ذمة رجل دينار فجعله سلماً في طعام إلى أجل لم يصح، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه من أهل العلم.... لأنه بيع دين بدين.

(٤) إعلام الموقعين: (٨/٢).

ثم بين فائدة هذا النوع للطرفين^(١).

لكن الفقهاء الذين أجازوا هذا النوع - وهم الحنفية، والحنابلة، ووجه للشافعية - اشترطوا لصحة بيع الدين ممن هو عليه بشيء موصوف في الذمة أن يقبض الدائن العوض قبل التفرق من المجلس حتى لا يقع في المنهي عنه من بيع الكالئ بالكالئ^(٢).

هذا كله في الديون المستقرة، أما الديون التي لم يستقر ملك الدائن عليها لعدم قبض المدين العوض المقابل لها كالأجرة قبل استيفاء المنفعة، أو مضى زمانها، وكالمهر قبل الدخول، فهذه الديون اختلف الفقهاء في جواز تمليكها ممن هي عليه بعوض، والذي يظهر رجحانه هو جواز ذلك كما سبق في السلم.

تمليك الدين لغير المدين :

لخص الإمام الرافعي والنووي هذا الموضوع تلخيصاً طيباً نذكره ثم نذكر آراء الفقهاء فيه وهو:

الدين في الذمة ثلاثة أضرب: مثن، ومثن، ولا مثن ولا ثمن^(٣).

الضرب الأول: المثن - وهو المسلم فيه؛ فلا يجوز بيعه، ولا الاستبدال عنه، وهل تجوز الحوالة به أو عليه فيه ثلاثة أوجه.

الضرب الثاني: الثمن: فإذا باع بدراهم أو دنانير في الذمة ففي الاستبدال عنها طريقان: أحدهما القطع بالجواز قاله القاضي أبو حامد وابن قطن، وأشهرهما على قولين: أحدهما وهو الجديد جوازه، والقديم منعه.

(١) المرجع السابق: (٢/٨-٩).

(٢) بدائع الصنع: (٧/٢٢٢٠) وكشاف القناع (٣/٢٩٤) والمجموع (٩/٢٧٤)، ود. نزيه حماد: المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٣) ذكر الرافعي في الفتح (٨/٤٢١) والنووي في المجموع (٩/٧٣): أن حقيقة الثمن مختلف فيها على ثلاثة أوجه:

أحدهما : أنه ما ألصق به الباء كقولك: بعث كذا بكذا، فالأول مثن، والثاني ثمن، وهذا قول القفال،

والثاني : أن الثمن هو النقد فقط،

والثالث : أن الثمن هو النقد، والمثن ما يقابله، فإن لم يكن في العقد نقد، أو كان العوضان نقدين فالثمن ما دخلت عليه الباء، والمثن ما يقابله، ورجح الرافعي والنووي الوجه الثالث.

ولو باع في الذمة بغير الدراهم والدنانير فإن قلنا: الثمن ما ألصقت به الباء صح الاستبدال عنه كالنقدين، وادعى البغوي؛ أنه المذهب وإلا فلا، لأن ما ثبت في الذمة مئنا لم يجز الاستبدال عنه. وأما الأجرة فكالثمن، وأما الصداق وبديل الخلع فكذلك إن قلنا: أنهما مضمونان ضمان العقد، وإلا فهما كبديل الإتلاف. الضرب الثالث: ما ليس ثمننا ولا مئنا كدين القرض، والإتلاف فيجوز الاستبدال عنه بلا خلاف كما لو كان له في يد غيره مال بغصب أو عارية فإنه يجوز بيعه له^(١).

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أربعة آراء:

الرأي الأول: جواز تملك الدين بعوض وبغير عوض. وهذا وجه للشافعية، ورواية للحنابلة^(٢).

الرأي الثاني: عدم جواز تملك الدين لغير من هو عليه بعوض أو بغير عوض. وهذا رأى الحنفية، والشافعية في قول، والحنابلة في رواية، والظاهرية^(٣)؛ غير أن الحنفية استثنوا بعض الحالات منها الوصية^(٤).

والرأي الثالث: جواز بيع سائر الديون ماعدا دين السلم لغير من عليه الدين، وهذا قول للشافعية صححه جماعة من أئمتهم منهم الشيرازي، والنووي، واختاره السبكي، والقاضي زكريا الأنصاري^(٥) قال النووي: «أما بيعه لغيره كمن له على إنسان مائة فاشترى من آخر عبدا بتلك المئة؛ فلا يصح على الأظهر... وعلى الثاني: يصح.. قلت: الأظهر الصحة والله أعلم»^(٦).

الرأي الرابع: جواز بيع الدين لغير المدين إذا لم يكن فيه غرر، أو

(١) نقلنا النص عنهما مع اختصار، فتح العزيز (٤٣١/٨-٤٣٩) والمجموع (٢٧٣/٩-٢٧٥).

(٢) المنشور في القواعد للزركشي (١٦٠/٢) والمبدع (١٩٩/٤)، ومجموع الفتاوى (٥٠٦/٢٩).

(٣) حاشية ابن عابدين (١٦٦/٤) وبدائع الصنائع (٣١٠٧/٧) والروضة (٥١٤/٣) والأشباه والنظائر للسيوطي ص (٣٣١) والمحلي لابن حزم (١١٧،/٦-٩).

(٤) حاشية ابن عابدين (١٦٦/٤) ويراجع للمزيد د. نزيه حماد: المرجع السابق ص (١٥٨).

(٥) المهذب مع المجموع (٢٧٥/٩) والروضة (٥١٤/٣) والأشباه والنظائر للسيوطي ص (٣٣١).

(٦) الروضة (٥١٤/٣).

محظور شرعي آخر، جاء في شرح الخرشي: (والمعنى أن الدين ولو حالا لا يجوز بيعه بدين، قال المؤلف: ولا بد من تقدم عمارة الذمتين، أو إحداهما، ويتصور في ثلاثة كمن له دين على شخص فيبيعه من ثالث بدين، وفي أربعة كمن له دين على إنسان، ولثالث دين على رابع فيبيع كل ما يملك من الدين بمال صاحبه من الدين، ولا يتصور بيع الدين بالدين في أقل من ثلاثة).

ثم قال: «وفهم من قوله (بدين) عدم منع بيع الدين بمعين يتأخر قبضه، أو بمنافع معين، ولا يجوز للشخص بيع ما له على الغير من دين سواء أكان حيا أم ميتا؟ ولو علم المشتري تركته، لأن المشتري لا يدري ما يحصل له بتقدير دين آخر إلا أن يكون من هو عليه حاضرا بالبلد مقرا، والدين مما يباع قبل قبضه، لا طعاما من بيع، وبيع من غير جنسه، وليس ذهبا بفضة، ولا عكسه، وأن لا يكون بين المشتري والمدين عدواة، وأن لا يقصد المشتري إعنات المدين، وأما إن لم يقر؛ فلا يجوز لأنه من شراء ما فيه خصومة»^(١).

والذي يظهر لنا رجحانه هو أن بيع الدين لمن هو عليه ولغيره جائز مع ملاحظة قواعد الصرف، وكون الدين ثابتا مقدورا عليه يمكن تسليمه بالفعل، أو عن طريق المصارفة في الذمة، وأن لا يكون فيه محظور شرعي آخر من جهالة فاحشة وغرر ونحو ذلك، والله أعلم.

الصلح عن دين بدين :

هذا له عدة صور:

منها أن يتصالح الدائن مع مدينه بأن يكون للمدين - أيضا - دين آخر عليه من نفس جنسه، فيتصالحان بما في ذمتيهما سواء أكان ما في ذمتيهما متساويين أم لا؟ وهذا بمثابة إسقاط من الطرفين، وإبراء وتخارج.

ومنها : أن يتصالح الدائن مع مدينه في الذمة، وذلك بأن يصالحه على موصوف في الذمة من غير جنسه، «كأن يصالحه عن دينار في ذمته بأردب من قمح، أو نحوه في الذمة»^(١) فهذا الصلح صحيح عند جمهور الفقهاء - الحنفية

(١) شرح الخرشي على المختصر مع حاشية العدوي (٧٧/٥-٧٨).

والمالكية، والحنابلة - إذا جرى قبض البدل في المجلس قبل التفرق^(٢).
وذهب الشافعية إلى أنه يشترط تعيين بدل الصلح في المجلس، ولا
يشترط القبض في المجلس على أصح الوجهين^(٣).
أما إذا كان بدل الصلح ليس في الذمة؛ فيجوز مع تفصيل ذكره النووي
حيث قال:

«أما إذا كان صالح الدائن على دينه عن بعض الأموال التي يقع فيها
الربا على ما يوافق في العلة؛ فلا بد من قبض العوض في المجلس، فإن لم
يكن العوضان ربويين، فإن كان العوض عينا صح الصلح ولا يشترط قبضه
في المجلس»^(٤).

المقاصة :

حيث فصل الفقهاء فيها ولا سيما المالكية، وقالوا: إنها «إسقاط مالك
من دين على غريمك في نظير ماله عليك بشروطه»^(٥). أي بشروط
الإسقاط.

والمقاصة قد تكون جائزة، وقد تكون واجبة، والغالب عليها الجواز،
ووجوبها في ثلاث أحوال وهي: «إذا حل الدينان، أو اتفقا أجلا، أو طلبها من
حلّ دينه فإن المذهب وجوب الحكم بها»^(٦).

وقد فصل علماء المالكية تفصيلا للحالات التي يمكن أن تقع فيها
المقاصة فبلغت ثماني وأربعين حالة، لخصها الدردير فقال: «واعلم أن الدينين
إما من بيع، أو من قرض، أو مختلفين، وفي كل إما أن يكونا عينا، أو طعاما، أو

(١) مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد المادة (١٦٢٨).

(٢) تبيين الحقائق (٤٢/٥) والتاج والإكليل للمواق (٨١/٥) والمغني (٥٣٤/٤) ويراجع لمزيد من التفصيل د. نزيه
حماد: المرجع السابق ص (٢٦٠).

(٣) روضة الطالبين (١٩٥/٤) حيث قال: «وان كان دينا صح على الأصح، ولكن يشترط التعيين في المجلس، ولا
يشترط القبض بعد التعيين على الأصح».

(٤) الروضة: (١٩٥/٤).

(٥) الشرح الكبير: (٢٢٧/٣).

(٦) الشرح الكبير ٢٢٧/٣.

عرضاً» قال الدسوقي: «فهذه تسعة أحوال، وفي كل إما أن يكون الدينان حالين، أو أحدهما حالاً، والآخر مؤجلاً، أو يكونا مؤجلين متفقين في الأجل، أو مختلفين فيه، فالجملة ست وثلاثون حالة» وعلق الشيخ محمد عليش على ذلك فقال: «بل ثماني وأربعون حالة، أسقط المحشي منها اثنتي عشرة صورة اختلافهما قدراً وصفة. وحكمها حكم صور اختلاف القدر فقط»^(٢).

التصرف في دين السلم :

السلم كما هو معروف بيع شيء موصوف في الذمة إلى أجل معلوم بثمن معجل، أو أنه عقد على موصوف في الذمة، ويجوز أن يكون الثمن نقوداً أو غيرها، والمسلم فيه أي شيء يمكن ضبطه عن طريق الوصف، ويشترط فيه تعجيل الثمن في مجلس العقد عند الجمهور، وعدم تأخيره أكثر من ثلاثة أيام عند المالكية^(٣)، وأن يكون الأجل معلوم إما تحديداً، أو حسب العرف كالحصاد والجذاذ، والمقدار محددًا وزناً أو كيلاً، أو عدداً، أو ذرعاً، وأن يكون المسلم فيه ينضبط بالصفات التي يختلف الثمن باختلافها، وأن يكون مقدور التسليم عليه عند الحلول.

والسلم يمكن أن يكون في جميع السلع والمعادن، والحيوان والبضائع، وحتى في المنافع عند جماعة من الفقهاء، كما أنه يمكن تجزئة تسليم المسلم فيه على أوقات متفرقة معلومة، وأيضا يمكن أن يكون سلماً حالاً، أو مؤجلاً، وكذلك يمكن أن يكون رأس مال السلم نقداً، أو سلعة أو طعاماً، أو حيواناً، أو نحو ذلك^(٣).

(١) انظر الشرح الكبير للدردير، مع حاشية الدسوقي، وتقارير الشيخ محمد عليش على الشرح، والحاشية (٢٢٧/٣) فنجد فيها هذه الصور (من ص ٢٢٧ إلى ٢٣١).

(٢) يراجع لتفصيله: فتح القدير - ط، مصطفى، بالقاهرة (٦٩/٧)، وحاشية ابن عابدين: ط. دار احياء التراث العربي، بيروت (٢٠٣/٤)، والمدونة. ط، السعادة، مصر ١٣٢٣هـ (٠٠٢/٤)، والمقدمات والمهدات: ط/ دار العرب الإسلامي (١٩/٢)، والأم. ط، دار المعرفة - بيروت (٨٩/٣) والغاية القصوى: ط، دار الاعتصام (٤٩٣/١)، والبروضة: ط، المكتب الإسلامي (٣/٤)، والمحلى لابن حزم (٤٥/١٠) والمغني (٤-٣/٤)

(٣) المصادر السابقة، ويراجع: الغاية القصوى (٤٩٤/١) والمغني (٣٠٤/٤).

والمقصود أن دائرة عقد السلم واسعة تسع كثيرا من الأمور، ولذلك يمكن الإفادة منه في سوق المال الإسلامية إفادة كبيرة، باعتباره عقدا فيه مرونة كبيرة، ويحقق كثيرا من مصالح المجتمع، ومنافع للعاقدين، ولاسيما لمن لم يكن لديه السيولة، أو لديه الأعيان في المستقبل، أو هو قادر على توفيرها في الوقت المحدد، كما أن تداول عقود السلم يؤدي إلى نوع من الضمان، والتشجيع على الإنتاج المستقبلي في الزراعة والصناعة ونحوهما.

ففيه فائدة للمسلم (البائع)، حيث يستفيد من السيولة المتحققة لديه للإنتاج الزراعي، أو الصناعي، أو التجارة، كما أن المسلم إليه (المشتري) يستفيد من تصريف نقوده وتدويرها واستثمار فائض أمواله عن طريق رخص الثمن، وتحقيق الأرباح.

وإدارة سوق المال يمكن الإفادة منها عن طريق تداول عقود السلم، وصكوكه، والسمسرة فيها ونحو ذلك.

التصرفات في المسلم فيه :

تصرفات المسلم إليه في المسلم فيه إما أن تكون بعد القبض، أو قبله، ولذلك تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: التصرف في المسلم فيه بعد القبض:

فللمسلم إليه «المشتري» بعد قبض المسلم فيه «حسب العرف»^(١) جميع التصرفات المشروعة من بيع عاجل، وأجل، ومرابحة، ومشاركة، وتولية، وتأجير، ورهن ونحو ذلك بدون خلاف، لأنه دخل في ملكه التام.

الثاني : التصرف في المسلم فيه قبل القبض :

هذه المسألة تحتاج إلى تفصيل لأنها تحمل عدة احتمالات:
الاحتمال الأول : التصرف فيه عن طريق الاعتياض عنه ممن عليه المسلم.

(١) يراجع قرار مجمع الفقه الإسلامي الموقر في تحديد القبض في دورته السادسة، وبحثنا عن القبض وصوره المعاصرة المقدم إلى تلك الدورة.

الاحتمال الثاني : بيع المسلم فيه لشخص آخر.

الاحتمال الثالث : التصرف في المسلم فيه بالمشاركة، والحوالة، والتولية، ونحو ذلك.

الاحتمال الرابع : أن يفسخ عقد السلم بالإقالة أو نحوها، فهل يجوز أن يصرف الثمن في عوض آخر غير المسلم فيه؟

ومجمع الفقه الإسلامي تحدث في قراره في دورته السابعة عن حالة واحدة وهي: «عدم جواز بيع السلعة المشتراة قبل قبضها» لذلك؛ أرى إعادة الموضوع بكامله وطرحه على بساط البحث والمناقشة للوصول إلى رؤية شاملة واضحة.

وهاأنذا أعرض هذا الموضوع بجميع جوانبه واحتمالاته وما ثار فيه من خلاف، وما نراه راجحاً على ضوء ما يأتي:

الاحتمال الأول :

«الاعتياض عن المسلم فيه من المسلم نفسه عند حلول الأجل».

وقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم - رحمهما الله - في هذه المسألة ونقل منهما بعض النصوص^(١):

جاء في مجموع الفتاوى: «سئل - رحمه الله - عن رجل أسلف خمسين درهما في رطل من حرير إلى أجل معلوم، ثم جاء الأجل فتعذر الحرير، فهل يجوز أن يأخذ قيمة الحرير؟ أو يأخذ عوضه أي شيء كان؟

فأجاب: «هذه المسألة فيها روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: لا يجوز الاعتياض عن دين السلم بغيره كقول الشافعي.

والقول الثاني: يجوز ذلك، كما يجوز في غير دين السلم وفي المبيع من الأعيان وهو مذهب مالك، وقد نص على هذا في غير موضع، وجعل دين

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٥٠٣-٥١٩) وشرح سنن أبي داود لابن القيم، بهامش عون المعبود (٩/٣٥٣).

السلم كغيره من المبيعات، فإذا أخذ عوضاً غير مكيل، ولا موزون بقدر دين السلم حين الاعتياض لا بزيادة على ذلك، أو أخذ نوعه بقدر مثل أن يسلم في حنطة فيأخذ شعيراً بقدر الحنطة، فإنه يجوز، وقد ذكر ذلك طائفة من الأصحاب، لكن في بعض الصور.. روايتان».

ثم قال: وأما المطلعون على نصوص أحمد فذكروا ما هو أعم من ذلك وأنه يجوز الاعتياض عن دين السلم بغير المكيل والموزون مطلقاً.. وكذلك إن أخذ قيمته مما لا يكال، ولا يوزن كيف شاء...».

ثم ذكر أن بعض الروايات قيدت؛ بأن لا يأخذ مكان المسلم فيه إلا بقيمته أو أنقص منها، وهذا هو قول ابن عباس - رضي الله عنهما - (١). وجاء في المجموع أن السلم إذا فسخ لانقطاع المسلم فيه كان لصاحب رأس المال بيعه قبل استرداده (٢).

وقد استدلل المانعون بعدة أدلة أهمها ما يأتي:

١- ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من أسلف في شيء؛ فلا يصرفه إلى غيره» (٣).

٢- أن هذا يدخل في بيع الشيء قبل قبضه، وهذا لا يجوز، لأنه يدخل ضمن النهي عن ربح مالم يضمن.

يقول ابن تيمية: «فإن علته في منع بيع دين السلم كونه مبيعاً فلا يباع قبل القبض» (٤) ثم بين بأن مبنى ذلك على ما رواه ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه» وقال: «ولا أحسب كل شيء إلا بمنزلة الطعام» (٥).

(١) مجموع الفتاوي: (٥١٨-٥٠٣/١٩).

(٢) المجموع للنووي: (٢٦٦/٩).

(٣) الحديث رواه أبو داود: رقم ٣٤٥١، عون المعبود (٣٥٣/٩)، وابن ماجه (٧٦٦/٢) الحديث رقم (٢٢٨٣) والبيهقي (٢٥/٦) والدارقطني (٣٠٨).

(٤) مجموع الفتاوي (٥٠٥/٢٩).

(٥) الحديث رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب البيوع/باب بيع الطعام قبل أن يقبض (٣٤٩/٤) ومسلم (١١٥٩/٣).

٣- الإجماع حيث ذكر صاحب المغني الإجماع على ذلك فقال: «أما بيع المسلم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافا»^(١).

وهذه الأدلة كلها مجال للنقاش والرد والبدل على ضوء ما يأتي:

١- فالنسبة للدليل الأول «الحديث» فهو أولا: ضعيف لا ينهض حجة في مثل هذه القضايا، حيث في سنده عطية بن سعد وهو كما قال عبد الحق في أحكامه: لا يحتج به، وقد ضعفه أحمد، وغيره، وقال ابن عدي: هو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال مسلم بن الحجاج: قال أحمد: وذكر عطية العوفي فقال: هو ضعيف، ثم قال: بلغني أن عطية كان يأتي الكلبى ويسأله عن التفسير وكان يكتبه بأبي سعيد فيقول: قال أبو سعيد وكان هشيم يضعف حديث عطية، وقال أبو حاتم: ضعيف يكتب حديثه، وقال النسائي: هو ضعيف وذكر ابن عدي: أن عطية مع أهل البدعة، وذكره ابن حبان في الضعفاء، وذكر أنه كان يسمع أحاديث من الكلبى ويرويها فإذا قيل: من حدثك بهذا؟ فيقول حدثني أبو سعيد فيتوهمون أنه يريد أبا سعيد الخدري، وإنما أراد الكلبى، قال ابن حبان: لا يحل كتب حديثه إلا على التعجب»^(٢).

فرجل هذا حاله كيف يؤخذ منه أحاديث الأحكام؟ لذلك فالحديث ضعيف لا ينهض حجة؛ لأن مداره على رجل «مجمع على ضعفه»^(٣).

ثانيا: أن الحديث - على فرض ثبوته - ليس نصا على الدعوى، حيث يحتمل أكثر من معنى فقد قال الطيبى: «يجوز أن يرجع الضمير في «غيره» إلى «من» في قوله: «من أسلف» يعني لا يبيعه من غيره قبل القبض، أو إلى شيء أي لا يبدل المبيع قبل القبض بشيء آخر»^(٤).

(١) المغني لابن قدامة (٣٣٤/٤).

(٢) انظر تهذيب التهذيب: ط. دار صادر بيروت (٢٢٤/٧-٢٢٦) والمغني في الضعفاء، ط. قطر (٦١٧/١).

(٣) قال الذهبي في المغني (٦١٧/١) عطية بن سعد العوفي الكوفي تابعي مشهور، مجمع على ضعفه، وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص (٢٢٥/٣) وهو - أي هذا الحديث - ضعيف، واعله أبو حاتم، والبيهقي وعبد الحق، وابن القطان بالضعف والاضطراب.

(٤) عون المعبود: (٣٥٤/٩).

وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الحديث بجوابين أحدهما أنه ضعيف، ثم قال: «والثاني: المراد به أن لا يجعل السلف سلماً في شيء آخر فيكون معناه النهي عن بيعه بشيء معين إلى أجل وهو من جنس بيع الدين بالدين، ولهذا قال: «لا يصرفه إلى غيره» أي لا يصرف المسلم فيه إلى مسلم فيه آخر، ومن اعتاض عنه بغيره قابضاً للعوض لم يكن قد جعله مسلماً في غيره»^(١).

ثالثاً: أن الحديث رواه الدارقطني بلفظ آخر ليس فيه ما يدل عليه اللفظ السابق، وهو «من أسلف في شيء فلا يأخذ إلا ما أسلم فيه، أو رأس مال»^(٢).

فهذا اللفظ ليس فيه النهي عن صرفه إلى غيره، لكن الحديث ضعيف جداً، ومضطرب ومعلول كما قال الحافظ ابن حجر وغيره^(٣)، فلا ينهض حجة.

٢- وأما البيع قبل القبض - كقاعدة عامة - ستأتي مناقشته فيما بعد عند كلامنا عن بيع المسلم فيه لغير المسلم.

٣- وأما الإجماع الذي ادعاه صاحب المغني ابن قدامة، فقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: «وأما ما ذكره الشيخ أبو محمد في «مغنيه».. قال: (بيع المسلم فيه قبل قبضه لا نعلم في تحريمه خلافاً) فقال - رحمه الله - بحسب ما علمه، وإلا فمذهب مالك أنه يجوز بيعه من غير المستسلف، كما يجوز عنده بيع سائر الديون من غير من هو عليه، وهذا - أيضاً - إحدى الروايتين عن أحمد نص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين المسلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من أجوبته، وإن كان ذلك ليس في كتب كثير من

(١) مجموع الفتاوى: ط، الرياض (٢٩/١٧ج) ويراجع كذلك شرح ابن القيم على سنن أبي داود (٣٥٥/٩).

(٢) الدارقطني: (٣٠٨).

(٣) تلخيص الحبير: (٢٥/٣).

متأخري أصحابه، وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد»^(١).
وإذا كان هذا هو القول الأصح للإمام أحمد، فلنذكر رأي المالكية في
هذه المسألة: جاء في المدونة: «قلت: فإن كنت أسلفت في شعير، فلما حل
الأجل أخذت سمراء، أو محمولة؟ قال: لا بأس بذلك وهو قول مالك، قلت:
ولا ترى هذا بيع الطعام قبل أن يستوفي؟ قال: لا إذا حل الأجل فأخذت
بعض هذا من بعض مثل الذي ذكرت لي، وأخذت مثل كيله، فإنما هذا بدل،
وليس هذا بيع الطعام قبل أن يستوفي»^(٢).

ثم ذكر أن هذا «إنما يجوز بعد محل الأجل، أن يبيعه من صاحبه الذي
عليه السلف، ولا يجوز أن يبيعه من غير صاحبه الذي عليه السلم.. حتى
يقبضه من الذي عليه السلف، لأنه إن باعه من غير الذي عليه ذلك بمثل
كيله وصفته صار حوالة، والحوالة عند مالك بيع من البيوع فلذلك لا يجوز
أن يحتال بمثل ذلك الطعام الذي سلف فيه على غير الذي عليه السلف، لأنه
يصير ديناً بدين وبيع الطعام قبل أن يستوفي»^(٣).

هذا في السلم في الطعام حيث يجوز الاعتياض عنه، إلا ممن عليه
السلم، ويكون بعد حلول الأجل، أما قبل حلول الأجل فتجوز الإقالة، وحينئذ
يكون له الحق أن يأخذ رأس ماله، أو الطعام الذي أسلم فيه^(٤).

فالاعتياض عن الطعام يجوز عند مالك ممن عليه السلم، ولكنه لا يجوز
بيعه قبل القبض^(٥).

(١) مجموع الفتاوى: (٥٠٦/٢٩) وقد سرد ابن القيم في شرح سنن أبي داود - بهامش عون المعبود (٣٥٣/٩) -
مجموعة من أجوبة أحمد وأصحابه منها أن القاضي قال: نقلت من خط أبي حفص في مجموعه: «فإن كان
ما أسلم فيه مما يكال أو يوزن فأخذ من غير نوعه مثل كيله مما هو دونه في الجودة جاز، وكذلك إن أخذ
بثمنه مما لا يكال، ولا يوزن كيف شاء.. ومنها ما قال حرب: سألت أحمد: فقلت: رجل أسلم إلى رجل دراهم
في بر، فلما حل الأجل لم يكن عنده بر فقال: قوم الشعير بالدرهم فخذ من الشعير.. مثل كيل البر، أو
نقص».

(٢) المدونة (٣٤/٤).

(٣) المصدر السابق، (٣٥-٣٤/٤).

(٤) المدونة: (٥٩/٤، ٦٩).

(٥) المصدر السابق: (٨٧-٥٩/٤).

أما غير الطعام فيجوز بيعه لغير المسلم مطلقا، أما له فلا يجوز قبل حلول الأجل بأكثر، جاء في المدونة في كتاب السلم: «قلت أرأيت إن أسلمت في طعام معلوم.. أيجوز لي أن أبيع ذلك الطعام.. قبل أن أقبضه؟ قال: لا يجوز ذلك في قول مالك. قلت: وما سوى الطعام والشراب مما سلفت فيه كيلا أو وزنا فلا بأس أن أبيع قبل أن أقبضه من الذي باعني، أو من غيره؟ قال: قال مالك: «لا بأس أن تبيع ما سلفت فيه إذا كان من غير ما يؤكل ويشرب من غير الذي عليه السلف بأقل أو بأكثر، أو بمثل ذلك إذا انتقدت، وأما الذي عليه ذلك السلف فلا تبعه من قبل الأجل بأكثر، ولا تبعه منه إلا بمثل الثمن، أو بأقل ويقبض ذلك»^(١).

وجاء في الشرح الكبير: «وجاز بلا جبر قبل زمانه أي أجل المسلم فيه قبول صفته - أي موصوفها فقط لا أوفى ولا أجود، ولا أقل ولا أكثر.. قبل محله إلا وضع الذي اشترط فيه القبض أو موضع العقد عند عدم الشرط فيجوز في العرض مطلقا حل الأجل أم لا، وفي الطعام إن حل».

وعلق الدسوقي على ذلك بأن في العرض والطعام قولين أحدهما لابن القاسم، وأصبح الجواز قبل محله بشرط الحلول فيهما، والثاني: لسحنون واختار ابن زرقون الجواز قبل محله وإن لم يحل فيهما»^(٢).

وجاء فيه أيضا: «وجاز قضاؤه ولو قبل الأجل بغير جنسه، أي المسلم فيه بشروط أربعة» وهي: إن جاز بيعه قبل قبضه كسلم ثوب في حيوان فأخذ عنه دراهم، إذ يجوز بيع الحيوان قبل قبضه وثانيها: قوله: وجاز بيعه أي المأخوذ عن المسلم فيه بالمسلم فيه مناجزة كدراهم في ثوب أخذ عنه طشت نحاس، إذ يجوز بيع الطشت بالثوب يدا بيد.. والثالث قوله: وأن يسلم فيه - أي في المأخوذ - رأس المال، كالمثال المتقدم، إذ يجوز سلم الدراهم في طشت نحاس، والرابع أن يعجل المأخوذ ليسلم من نسخ الدين في الدين»^(٣).

(١) المصدر السابق: (٨٧/٤).

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢١٩/٣).

(٣) المرجع السابق نفسه.

وجاء في بداية المجتهد: «اختلف العلماء في بيع المسلم فيه إذا حان الأجل من السلم إليه فمن العلماء من لم يجز ذلك أصلاً، وهم القائلون: بأن كل شيء لا يجوز بيعه قبل قبضه.. وأما مالك فإنه منع شراء المسلم فيه قبل قبضه في موضعين:

أحدهما: إذا كان المسلم فيه طعاماً.

والثاني: إذا لم يكن المسلم فيه طعاماً فأخذ عوضه المسلم ما لا يجوز أن يسلم فيه رأس ماله..».

ثم قال: «وأما بيع السلم من غير المسلم إليه فيجوز بكل شيء يجوز التبائع به ما لم يكن طعاماً، لأنه لا يدخله بيع الطعام قبل قبضه^(١).

الخلاصة: أن مالكا أجاز الاعتياض عن المسلم فيه ممن هو عليه السلم إلا الطعام حيث لا يجوز فيه بيعه قبل قبضه، وهذا رواية عن أحمد، وفي رواية أخرى أجاز بيع المكيل والموزون بغير المكيل والموزون، وكذلك الاعتياض عن المكيل والموزون أو بالعكس، إذا كان يقدره^(٢).

وأما الدليل على جواز الاعتياض عن المسلم فيه ممن عليه السلم فهو ما يأتي:

١- الاستدلال بالحديث الثابت الذي يرويه ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنت أبيع الإبل بالنقيع - بالنون سوق المدينة وبالباء مقبرتها - فأتيت رسول الله - ﷺ - وهو في بيت حفصة، فقلت يارسول الله رويدك أسألك أبيع الإبل بالنقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، أخذ هذه من هذه، فقال رسول الله - ﷺ - : «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء»^(٣).

(١) بداية المجتهد: ط. مصطفى الحلبي (٢٠٦/٢).

(٢) مجموع الفتاوى: (٥١١/٢٩).

(٣) الحديث رواه أحمد في مسنده (٨٢/٢، ١٥٤) وأبو داود في سننه - مع عون المعبود - كتاب البيع (٢٠٣/٩) وابن ماجه في سننه لكنه بدون «سعر يومها» كتاب التجارات (٧٠/٢) الدرامي (١٧٤٢) والنسائي، البيوع (٢٨١/٧) قال النووي في المجموع (٢٧٣/٩): حديث ابن عمر صحيح رواه أبو داود والترمذي، والنسائي، وآخرون بأسانيد صحيحة عن سماك بن حرب ابن سعيد عن ابن عمر ثم ذكر بأن الحديث إذا روي مرفوعاً، وموقوفاً، ومرسلاً كان محكوماً بوصله ورفعته على المذهب الصحيح الذي قاله الفقهاء والأصوليون ومحققوا المحدثين من المتقدمين والمتأخرين».

وقد عد شيخ الإسلام هذا الحديث دليلاً على جواز الاعتياض عن المسلم فقال: «والدليل على ذلك أن الثمن يجوز الاعتياض عنه قبل قبضه بالسنة الثابتة عن النبي - ﷺ - .. فقد جوز النبي - ﷺ - أن يعتاضوا عن الدين الذي هو الثمن بغيره مع أن الثمن مضمون على المشتري لم ينتقل إلى ضمان البائع، فكذلك المبيع الذي هو دين السلم يجوز بيعه وإن كان مضموناً على البائع لم ينتقل إلى ضمان المشتري، والنبي - ﷺ - إنما يجوز الاعتياض عنه إذا كان بسعر يومه لئلا يربح فيما لم يضمن»^(١) ثم ختم كلامه بقول: «والصواب الذي عليه جمهور العلماء.. أنه يجوز بيع الدين ممن هو عليه، لأن ما في الذمة مقبوض للمدين، لكن إن باعه بما لا يباع به نسيئة اشترط فيه الحلول والقبض لئلا يكون ربا، وكذلك إذا باعه بموصوف في الذمة، وإن باعه بغيرهما ففيه وجهان:

أحدهما : لا يشترط، كالأشترط في غيرهما .

والثاني : يشترط، لأن تأخير القبض نسيئة كبيع الدين بالدين، ومالك لم يجوز بيع دين السلم إذا كان طعاماً، لأنه يبيع الدين بالدين، وأحمد جوز بيعه وإن كان طعاماً أو مكيلاً، أو موزوناً من بائعه إذا باعه بغير مكيل، أو موزون، لأن النهي عن بيع الطعام قبل قبضه هو في الطعام المعين، وأما في الذمة الاعتياض عنه من جنس الاستيفاء، وفائدته سقوط ما في ذمته عنه، لاحدوث ملك له، فلا يقاس هذا بهذا، فإن البيع المعروف هو أن يملك المشتري ما اشتراه، وهنا لم يملك شيئاً، بل سقط الدين من ذمته، وهذا لو وفاه ما في ذمته لم يقل: إنه باعه دراهم بدراهم، بل يقال أوفاه حقه، بخلاف ما لو باعه دراهم معينة بدراهم معينة فإنه يبيع، فلما كان في الأعيان إذا باعها بجنسها لم يكن بيعاً، فكذلك إذا وفاهها من غير جنسها لم يكن بيعاً بل هو إيفاء فيه معنى المعاوضة»^(١).

(١) مجموع الفتاوى: (٥١٠/٢٩).

(٢) المرجع السابق: (٥١٢/٢٩).

ومما يدل على تسامح أكثر في بيع اعتياض دين السلم من المسلم إليه أن ابن عباس الذي لم يجز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً^(١) أجاز بيع دين المسلم ممن هو عليه إذا لم يربح، حتى أنه لم يفرق بين الطعام وغيره، ولا بين المكيل والموزون وغيرهما، قال ابن تيمية: «لأن البيع هنا من البائع الذي هو عليه، وهو الذي يقبضه من نفسه لنفسه، بل ليس هنا قبض، لكن يسقط عنه ما في ذمته فلا فائدة في أخذه منه، ثم إعادته إليه، وهذا من فقه ابن عباس»^(٢).

٢- بل إن شيخ الإسلام ذكر في توضيح الرأي القائل بجواز الاعتياض عنه سواء تعذر المسلم فيه أم لا^(٣): أن قول ابن عباس في جواز ذلك لا يعرف له في الصحابة مخالف، وذلك لأن السلم دين ثابت فجاز الاعتياض عنه كبديل لقرض، وكالثمن في البيع، ولأنه أحد العوضين في البيع فجاز الاعتياض عنه كالعوض الآخر مادام بسعر يوم الاعتياض^(٤).

قال ابن القيم: «قال ابن المنذر ثبت عن ابن عباس أنه قال: «إذا أسلفت في شيء إلى أجل، فإن أخذت ما أسلفت فيه، وإلا فخذ عوضاً أنقص منه ولا تريح مرتين» رواه شعبة، فهذا صحابي، وهو حجة مالم يخالف». ثم قال: «والذين منعوا جواز بيعه لمن هو في ذمته قاسوه على السلم، قالوا: لأنه دين فلا يجوز بيعه كدين السلم، وهذا ضعيف من وجهين: أحدهما: أنه قد ثبت في حديث ابن عمر جوازه، «حيث يدل على جواز بيع للثمن ممن هو في ذمته قبل قبضه، فما الفرق بينه وبين الاعتياض عن دين السلم بغيره».

(١) صحيح البخاري: مع الفتح (٤/٣٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى: (٢٩/٥١٤).

(٣) جاء هذا في جواب سؤال هذا نصه: «وسئل عن الرجل يسلم في شيء فهل له أن يأخذ من المسلم إلى غيره، كمن أسلم في حنطة، فهل له أن يأخذ بدلها شعيراً سواء تعذر المسلم فيه أم لا؟» مجمع الفتاوى (٢٩/٥١٨).

(٤) مجمع الفتاوى: (٢٩/٥١٩).

والثاني : أن دين السلم غير مجمع على منع بيعه - كما سبق - .

والذين فرقوا بين دين السلم وغيره لم يفرقوا بفرق مؤثر، والقياس التسوية بينهما^(١)، بحيث ينقطع طمعه في الفسخ، ولا يتمكن من الامتناع من الإقباض إذا رأى المشتري قد ربح فيه لم يطرد النهي في بيعه من بائعه قبل قبضه لانتفاء هذه العلة في حقه، وهذه العلة أظهر وتوالي الضمانين ليس بعلة مؤثرة ولا تنافي بين كون العين الواحدة مضمونة له من وجه وعليه من وجه آخر، فهي مضمونة له وعليه باعتبارين، وأي محذور في هذا؟ كمنافع الإجارة، فإن المستأجر له أن يؤجر ما استأجره، فتكون المنفعة مضمونة له وعليه، وكالثمار بعد بدو صلاحها له أن يبيعها على الشجر، وإن أصابتها جائحة رجع على البائع فهي مضمنة له وعليه ونظائره كثيرة. وأيضا فبيعه من بائعه شبيه بالإقالة وهي جائزة قبل القبض على الصحة.

وأیضا فدين السلم تجوز الإقالة فيه بلا نزاع، وبيع المبيع لبائعه قبل قبضه غير جائز في أحد القولين.

فعلم أن الأمر في دين السلم أسهل منه في بيع الأعيان، فإذا جاز في الأعيان أن تباع لبائعه قبل القبض فدين السلم أولى بالجواز، كما جازت الإقالة فيه قبل القبض اتفاقا بخلاف الإقالة في الأعيان.

ومما يوضح ذلك: أن ابن عباس لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه، واحتج عليه بنهي النبي ﷺ عن بيع قبل قبضه وقال: «أحسب كل شيء بمنزلة الطعام» ومع هذا فقد ثبت عنه أنه جَوَّزَ بيع دين السلم ممن هو عليه إذا لم يربح فيه. ولم يفرق بين الطعام وغيره، ولا بين المكيل والموزون وغيرهما، لأن البيع هنا من البائع الذي هو في ذمته، فهو يقبضه من نفسه لنفسه، بل في الحقيقة ليس هنا قبض، بل يسقط عنه ما في ذمته فتبرأ وبراءة الذمم مطلوبة في نظر الشرع، لما في شغلها من المفسدة فكيف يصح قياس هذا على

(١) شرح سنن أبي داود للحافظ ابن القيم، بهامش عون المعبود (٢٥٦/٩).

بيع شيء غير مقبوض لأجنبي لم يتحصل بعد، ولم تتقطع تعلق بئعه عنه؟
وأيضاً: فإنه لو سلم المسلم فيه ثم أعاده إليه جاز. فأى فائدة في أخذه
منه. ثم إعادته إليه، وهل ذلك إلا مجرد كلفة ومشقة لم تحصل بها فائدة.
ومن هنا يعرف فضل علم الصحابة وفقههم على كل من بعدهم.
قالوا: وأما استدلالكم بنهي النبي ﷺ عن ربح ما لم يضمن: فنحن نقول
بموجبه، وأنه لا يربح فيه، كما قال ابن عباس: «خذ عرضاً بأتقص منه، ولا
تربح مرتين».

فنحن إنما نجوزُّ له أن يعاوض عنه بسعر يومه، كما قال النبي - ﷺ -
لعبد الله بن عمر في بيع النقود في الذمة: «لا بأس إذا أخذتها بسعر يومها»
فالنبي ﷺ إنما جوزَّ الاعتياض عن الثمن بسعر يومه لئلا يربح فيما لم يضمن.
وكذلك قال مالك: يجوز الاعتياض عنه بسعر يومه كما قال ابن عباس
لكن مالك يستثني الطعام خاصة، لأن من أصله أن يبيع الطعام قبل قبضه لا
يجوز بخلاف غيره.

وأما أحمد: فإنه فرَّق بين أن يعتاض عنه بعرض أو حيوان أو نحوه، دون
أن يعتاض بمكيل أو موزون؛ فإن كان بعرض ونحوه جوزَّه بسعر يومه، كما
قال ابن عباس ومالك، وإن اعتاض عن المكيل بمكيل، أو عن الموزون بموزون،
فإنه منعه لئلا يشبه بيع المكيل بالمكيل من غير تقابض، إذ كان لم توجد
حقيقة التقابض من الطرفين، ولكن جوزَّه إذا أخذ بقدره مما هو دونه،
كالشعير عن الحنطة، نظراً منه إلى أن هذا استيفاء لا معاوضة، كما
يستوفي الجيد عن الرديء. ففي العرض جوزَّ المعاوضة، إذ لا يشترط هناك
تقابض، وفي المكيل والموزون: منع المعاوضة، لأجل التقابض، وجوزَّ أخذ قدر
حقه أو دونه، لأنه استيفاء، وهذا من دقيق فقهه رضي الله عنه.

قالوا: وأما قولكم: إن هذا الدين مضمون له، فلو جوزنا بيعه لزم توالي
الضمانين فهو دليل باطل من وجهين.

أحدهما: أنه لا توالي ضمانين هنا أصلاً، فإن الدين كان مضموناً له في

ذمة المسلم إليه، فإذا باعه إياه لم يصر مضمونا عليه بحال، لأنه مقبوض في ذمة المسلم إليه، فمن أي وجه يكون مضمونا على البائع؟ بل لو باعه لغيره لكان مضمونا له على المسلم إليه ومضمونا عليه للمشتري وحينئذ؛ فيتوالي ضمانان.

الجواب الثاني: أنه لا محذور في توالي الضمانين، وليس بوصف مستلزم لمفسدة يحرم العقد لأجلها، وأين الشاهد من أصول الشرع لتأثير هذا الوصف؟ وأي حكم علق الشارع فساده على توالي الضمانين؟ وما كان من الأوصاف هكذا فهو طردي لا تأثير له.

وقد قدمنا ذكر الصور التي فيها توالي الضمانين، وقد ثبت عن النبي - ﷺ - أنه جوز المعاوضة عن ثمن المبيع في الذمة، ولا فرق بينه وبين دين السلم.

قالوا: وأيضا فالمبيع إذا تلف قبل التمكن من قبضه كان على البائع أداء الثمن الذي قبضه من المشتري، فإذا كان هذا المشتري قد باعه فعليه أداء الثمن الذي قبضه من المشتري الثاني فالواجب بضمان هذا غير الواجب بضمان الآخر. فلا محذور في ذلك.

وشاهده: المنافع في الإجارة والثمرة قبل القطع، فإنه قد ثبت بالسنة الصحيحة التي لا معارض لها: وضع الثمن عن المشتري إذا أصابته جائحة، ومع هذا يجوز التصرف فيها، ولو تلفت لصارت مضمونة عليه بالثمن الذي أخذه، كما هي مضمونة له بالثمن الذي دفعه.

قالوا: وأما قولكم: إن المنع منه إجماع، فكيف يصح دعوى الإجماع مع مخالفة حبر الأمة ابن عباس، وعالم المدينة مالك بن أنس؟

ثبت أنه لا نص في التحريم، ولا إجماع ولا قياس، وأن النص والقياس يقتضيان الإباحة كما تقدم والواجب عند التنازع: الرد إلى الله وإلى رسوله - ﷺ - . انتهى.

٣- إن الأصل في العقود أنها تتعقد بمجرد الإيجاب والقبول - مع توافر الشروط المطلوبة - فإذا انعقد العقد تحققت التزامات الطرفين، ويجب الوفاء بها تنفيذاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

الاحتمال الثاني: بين المسلم فيه لشخص آخر قبل القبض: وقد ثار خلاف كبير في بيع المبيع قبل القبض يمكن إرجاعه إلى ثلاثة اتجاهات وهي: الاتجاه الأول: يرى عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً سواء أكان المعقود عليه طعاماً أم غيره وسواء أكان مكيلاً أم موزوناً، عقاراً أم منقولاً؟ وهذا مذهب الشافعي وأكثر أصحابه^(١) وأحمد في رواية^(٢) ومحمد بن الحسن من الحنفية^(٣) والظاهرية^(٤). والزيدية^(٥) ورواية للإمامية^(٦) والأباضية في المشهور عنه^(٧) وروي ذلك عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله وسعيد بن المسيب في رواية عنه، وسفيان الثوري^(٨).

الاتجاه الثاني: يرى جواز بيع المبيع، وكل تصرف فيه مطلقاً، وهذا رأي عطاء بن أبي رباح، وعثمان البتي^(٩)، ورأي للإمامية^(١٠).

الاتجاه الثالث: يرى التوسط والتفصيل، وأصحاب الاتجاه مختلفون على خمسة آراء حيث ذهب أكثرهم إلى عدم جواز بيع الطعام قبل قبضه، وإلى جواز ما عداه، وهذا رأي مالك في المشهور عنه^(١١) وأحمد في رواية عنه^(١٢) واختيار أبي ثور وابن المنذر^(١٣) وإليه أشار في صحيحه^(١٤).

(١) الأم: (٦٠/٣) والمجموع للنووي (٢٦٤/٩-٢٧٥).

(٢) المغني لابن قدامة: (١٢١/٤-١٢٣).

(٣) بدائع الصنائع: (٣١٠/٧) وفتح القدير (٢٢/٧).

(٤) المحلى لابن حزم: (٥٩٢/٩).

(٥) البحر الزخار: (٣١١/٤).

(٦) المختصر النافع: ص ١٤٨.

(٧) شرح النيل: (٥٩/٨).

(٨) المصنف لعبد الرزاق: (٤٤-٣٨/٨) والمحلى (٥٩٤/٩) والمغني (١٢١/٤).

(٩) المحلى: (٥٩٧/٨) والمغني (٢٢٠/٤) وشرح ابن القيم على سنن أبي داود (٣٨٢/٩).

(١٠) المختصر النافع: ص ١٤٨.

(١١) المدونة: (٩٠/٤).

(١٢) والمغني: (١٢٠/٤) ومجموع الفتاوى (٣٩٨/٢٥) وشرح ابن القيم على سنن أبي داود (٣٩٢/٩).

(١٣) المغني: (١٢١/٤-١٢٣).

(١٤) حيث ترجم البخاري في صحيحه: باب بيع الطعام قبل أن يقبض (٣٤٩/٤) وباب إذا اشترى متاعاً، أو دابة، فوضعه عند البائع أو مات قبل أن يقبض، (٣٥١/٤).

وهذا الرأي هو الذي يدعمه الدليل^(١)، وقد قال الحافظ ابن المنذر: «هو أصح المذاهب»^(٢).

هذ هو الخلاف في بيع الشيء قبل قبضه بصورة عامة، وهل هذا الخلاف يجري في بيع المسلم فيه قبل قبضه؟

إنه من الثابت في كتب المالكية والحنابلة أن مذهب مالك على جوازه فيما عدا الطعام^(٣) وكذلك نص عليه أحمد^(٤)، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية «فمذهب مالك أنه يجوز بيعه من غير المستسلف، كما يجوز عنده بيع سائر الديون من غير من هو عليه، وهذا أيضا إحدى الروايتين عن أحمد، نص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين السلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من أجوبته.. وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد^(٥) ثم قال: «والمقصود أن أصل أحمد ومالك جواز التصرف، وأنه يوسع في البيع قبل انتقال الضمان إلى المشتري، بخلاف أبي حنيفة والشافعي، والرواية الأخرى عن أحمد»^(٦). وأصل الخلاف يعود إلى مسألة الضمان هل هو من ضمان البائع، أم من ضمان المشتري، وهل ذلك الضمان يمنع المشتري من التصرف فيه؟.

فمالك وأحمد في المشهور عنه ومن معهم قالوا: إن ما تمكن المشتري من قبضه فهو من ضمانه، وأن المشتري يستطيع أن يتصرف في المبيع قبل التمكن من قبضه، لأن ضمان البائع له لا يمنع تصرف المشتري الذي انتقلت إليه ملكية المبيع والمسلم فيه بمجرد العقد، قال ابن تيمية: «فظاهر مذهب أحمد أن جواز التصرف فيه ليس ملازما للضمان ولا مبنيا عليه، بل قد

(١) يراجع في تفصيل الأدلة والآراء: بحثنا عن القبض وصوره المعاصرة المقدم إلى مجمع الفقه الموقر في دورته السادسة بجدة عام ١٩٩٠م.

(٢) المجموع (٢٧٠/٩-٢٧١).

(٣) المدونة: (٨٨/٤، ٩٠، ٩١) وبداية المجتهد (٢٠٦/٢).

(٤) مجموع الفتاوى: (٥٠٦/٢٩).

(٥) مجموع الفتاوى: (٥٠٦/٢٩).

(٦) المرجع السابق: (٥٠٩-٦-٥/٢٩).

يجوز التصرف فيه حيث يكون من ضمان البائع كما ذكر في الثمرة، وصنائع الإجارة، وبالعكس كما في الصبرة المعينة»^(١).

بينما ربط أبو حنيفة والشافعي جواز التصرف بالضمان فإذا لم ينتقل الضمان إلى المشتري لا يجوز له التصرف فيه حتى لا يتوالى الضمانات. لكن شيخ الإسلام رد على هذا الأصل بأنه مأخذ ضعيف، وأنه لا محذور في وجود ضمانين، لأن الواجب بضمان هذا غير الواجب بضمان ذلك^(٢)، فلو تلف المبيع قبل التمكن من القبض فإن المشتري الثاني يعود إلى المشتري الأول وهو على البائع، وكل يرجع على الآخر بما دفعه.

ويدل على أن ضمان البائع لا يمنع من تصرف المشتري في المبيع لحديث ابن عمر الثابت السابق في البيع بالذهب والأداء بالفضة، أو بالعكس، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقد جوز النبي ﷺ أن يعترضوا عن الدين الذي هو الثمن بغيره، مع أن الثمن مضمون على المشتري لم ينتقل إلى ضمان البائع، فكذلك المبيع الذي هو دين السلم يجوز بيعه وإن كان مضموناً على البائع لم ينتقل إلى ضمان المشتري، والنبي ﷺ إنما جوز الاعتياض عنه بسعر يومه، لئلا يربح فيما لم يضمن، وهكذا قد نص أحمد على ذلك في بدل القرض وغيره من الديون، إنما يعترض عنه بسعر يومه»^(٣).

ومن ناحية أخرى أن ما في ذمة المدين البائع مقبوض للدائن، فحينما يبيعه للآخر فكأنه سلمه إليه، وحل محله، يقول ابن تيمية: «إن ما في الذمة مقبوض للمدين»^(٤) كما أن الموجود في الذمة فكأنه موجود في الواقع والخارج.

الاحتمال الثالث: التصرف في المسلم فيه بالتولية، والشركة، والحطيطة، والمصالحة، والحوالة، والوكالة ونحوها.

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩/٥-٦-٥٠٩).

(٣) المرجع السابق: (٢٩/٥١٠).

(٤) المرجع السابق: (٢٩/٥١٢).

فعمد الوكالة والسمسرة في السلم جائز، لأن القاعدة فيها هي أن كل من صح تصرفه في شيء بنفسه وكان مما تدخله النيابة صح أن يوكل فيه رجلاً أو امرأة، مسلماً كان أو كافراً، وكل ما يصح أن يستوفيه بنفسه وتدخله النيابة صح أن يتوكل لغيره فيه»^(١).

وأما التولية، والشركة المسلم فيه قبل قبضه؛ فمحل خلاف بين الفقهاء: فذهب مالك إلى جوازهما سواء أكان المسلم فيه طعاماً، أم غيره، جاء في المدونة: «قلت: رأيت إن اشترت سلعة من السلع فأشركت فيها رجلاً قبل أن أنقده، أو بعد ما نقدته يصلح ذلك في قول مالك أم لا؟ قال: لا بأس بذلك عند مالك.

قال: ولقد سألت مالكا عن رجل اشترى من رجل طعاماً بثمن إلى أجل فأتاه رجل، فقال: أشركني في هذا الطعام، وذلك قبل أن يكتال طعامه الذي اشترى.

قال مالك: لا بأس بذلك أن أشركه على أن لا ينتقد إلا إلى الأجل الذي اشترى إليه الطعام، فإن انتقد فلا خير في ذلك. وكذلك الأمر في التولية، جاء في المدونة: «قلت: رأيت إن اشترت سلعة من رجل بنقد، فلم أقبضها حتى أشركت فيها رجلاً، أو وليتها رجلاً أيجوز ذلك؟»

قال: لا بأس بذلك عند مالك.

قلت: وإن كان طعاماً اشتريته كيلاً، ونقدت الثمن فوليته رجلاً أو أشركته فيه قبل أن أكتاله من الذي اشتريته؟

قال مالك: لا بأس بذلك، وذلك الحلال إذا انتقد مثل ما نقد.

قلت: لم جوزه مالك وقد جاء في الحديث الذي يذكره مالك؛ أن النبي

ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى؟

(١) يراجع المغني لابن قدامة: (٨٨/٥)، وحاشية ابن عابدين (٣٩٩/٤) وروضة الطالبين (٢٩١/٤) وبداية المجتهد (٣٠١/٢) والمدونة (٤٩/٤).

قال: قد جاء هذا، وقد جاء عن النبي - ﷺ - أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى إلا ما كان من شرك، أو إقالة أو تولية:

قال سحنون: وأخبرني ابن القاسم عن سليمان بن بلال عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب أن رسول الله - ﷺ - قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه إلا ما كان من شرك، أو إقالة أو تولية»^(١).

قال مالك: «اجتمع أهل العلم على أنه لا بأس بالشرك والإقالة والتولية في الطعام قبل أن يستوفى، إذا انتقد الثمن ممن يشركه، أو يقيله، أو يوليه». وهذا الحديث الذي رواه الإمام سحنون بسنده، رواه أيضا عبد الرزاق في مصنفه عن معمر، عن ربيعة بن المسيب أن النبي - ﷺ - قال: «التولية، والإقالة، والشركة سواء لا بأس به». وأما ابن جريح فقال: أخبرني ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن النبي - ﷺ - حديثا مستفاضًا بالمدينة، قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ويستوفيه إلا أن يشرك فيه، أو يقيله، أو يوليه»^(٢).

والحديث الذي رواه سحنون، وعبد الرزاق مرسل لكنه مرسل سعيد بن المسيب، وهو يحتج به عند جمهور العلماء^(٣).

وأما سند الحديث فالحافظ عبد الرزاق معروف بأنه ثقة حافظ^(٤) وهو قد روى عن معمر وغيره، ومعمر أيضا ثقة ثبت بل عده علي بن المديني، وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم، بل اعتبره النقاد من أثبت الناس^(٥) وأما ربيعة المعروف بريعة الرأي؛ فهو - أيضا - ثقة ثبت من التابعين الفقهاء المفتين، حتى قال مالك: (ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة)^(٦).

(١) المدونة: (٨٠/٤-٨١).

(٢) المصنف للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق خليل الرحمن الأعظمي، ط. المجلس العلمي (٤٩/٨)، ونصب الرابة (٣١/٤).

(٣) المجموع (٦٠/١-٦٣) والإحكام للأمدي (١٧٨/٢) والمقدمة لابن الصلاح ص (١٢٠).

(٤) تقريب التهذيب، ط. دار المعرفة (٥٠٥/١) وتهذيب التهذيب (٣١).

(٥) تهذيب التهذيب: (٢٤٣/١٠-٢٤٦) وتقريب التهذيب (٣٢/٢).

(٦) يراجع للمزيد من التفصيل: تهذيب التهذيب (٢٥٨/٣)، وتقريب التهذيب (٢٤٧/١).

إذن فالحديث مرسل صحيح الإسناد، أو أنه لا تقل درجته عن الحسن الذي ينهض حجة، وكذلك فهو نص في الدعوى حيث يدل بنصه على جواز الشرك، والإقالة، والتولية في الطعام قبل القبض والاستيفاء، ويقاس عليه بطريق أولى غير الطعام.

وذهب جماعة آخرون منهم الحنفية^(١)، والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) إلى عدم جواز الشركة، والتولية في المسلم فيه قبل قبضه.

واستدلوا بأن هذه التصرفات معاوضة في المسلم فيه قبل القبض فلم يجز، كما لو كانت بلفظ البيع، ولأنهما نوعا بيع، فلم يجوزوا في المسلم قبل قبضة كالنوع الآخر^(٤).

ويمكن أن يرد على هذا الاستدلال بأنه لا نسلم أن التولية والشركة بيع، ولو سلم فالبيع نفسه محل خلاف، فلا يكون الدليل ملزماً لأنه - أيضاً - محل خلاف.

ويكاد الخلاف السابق ينسحب على الصلح في المسلم فيه قبل قبضه^(٥). والذي يظهر رجحانه هو رأي مالك لقوة دليله، ومنطقه، وموافقة رأيه للأصل القاضي بأن الأصل في العقود والشروط الإباحة إلا ما دل على حرمة، فليس هناك نص من الكتاب ولا من السنة يمنع التصرف في المسلم فيه قبل القبض عن طريق الشرك، أو التولية، أو الحطيطة. أو الصلح لكنه بشرط واحد وهو أن ينقد الثمن حتى لا يكون بيع دين نسييء بدين نسييء.

وأما الحوالة بالمسلم فيه (دين السلم) أو عليه فمحل خلاف كبير.

(١) حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٢٠٩/٤-٢١٠).

(٢) يراجع: تحفة المحتاج مع حواشي الشيرواني، وابن قاسم العبادي، ط. دار صادر بيروت (٣٠/٣-٣١)، والغاية القصوى (٤٩٧/١).

(٣) المغني لابن قدامة (٣٣٤-٣٣٥/٤) والمبدع شرع المنع، ط. المكتب الإسلامي (١٩٧/٤-١٩٨).

(٤) المغني لابن قدامة: (٢٣٥/٤).

(٥) يراجع المدونة: (٥٩/٤) وروضة الطالبين (٤/٤) والتحفة مع حواشيتها لابن قاسم والشيرواني (٣١/٤) والمغني لابن قدامة (٥٤٢/٤).

فذهب جماعة من الفقهاء منهم الحنفية^(١) ووجه للشافعية^(٢) والمالكية^(٣) في غير ما إذا كان البدلان: المحال به وعليه طعاما من بيع، إلى جواز الحوالة بدين السلم وعليه.

وذهب الحنابلة^(٤) ووجه للشافعية رجحه النووي^(٥) إلى أنه لا تجوز الحوالة بدين السلم، ولا عليه.

وهؤلاء المانعون استدلوا على ما يأتي:

أولاً: أنهم اعتمدوا في منعهم هذا على أن دين الحوالة يجب أن يكون مستقرا، وأن السلم بعرض الفسخ^(٦).

ويمكن الجواب عنه بأن هذا الشرط نفسه محل خلاف وليس عليه دليل من الكتاب والسنة، والإجماع، فالنص النبوي الشريف في الحوالة لم يشترط كون الدين مستقراً أم غير مستقر، بل قال: «فإذا أتبع - أو أحيل - على مليء فليتبّع»^(٧)، فالنص لم يشترط سوى كون المحال عليه مليئاً قادراً على أداء الدين، ولذلك قال الشوكاني معلقاً على اشتراط استقرار الدين لدى البعض: «فلا أدري لهذا الاشتراط وجهها، لأن من عليه الدين إذا أطل على رجل يمثل حوالتة، ويسلم ما أحال به كان ذلك هو المطلوب، لأن به يحصل المطلوب بدين الحال ولو لم يكن في ذمة المحال عليه شيء من الدين^(٨)، ولذلك أجاز الحنابلة أنفسهم استعمال لفظ الحوالة في صورتين

(١) جاء في الدر المختار - مع حاشية ابن عابدين (٢٠٨/٤): «وصحت الكفالة والحوالة والارتهان برأس مال السلم».

(٢) يراجع: فتح العزيز بهامش المجموع (٣٤٠/١٠) والروضة (٥١٢/٣).

(٣) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣٢٧/٣).

(٤) المغني لابن قدامة (٣٣٥/٤، ٥٧٧) والمبدع (١٩٨/٤).

(٥) انظر الروضة (٥١٢/٣) وتحفة المحتاج (٢٢٨/٥).

(٦) المغني لابن قدامة (٣٣٥/٤).

(٧) الحديث متفق عليه، ورواه الشافعي، وأحمد، وأصحاب السنن، انظر: صحيح البخاري - مع الفتح (٤٦٤/٤)

ومسلم (١١٩٧/٣) وسنن أبي داود مع عون المعبود (١٩٥/٩) والترمذي - مع التحفة (٥٣٥/٤) وابن ماجه

(٨٠٣/٢) والسنن الكبرى للبيهقي (٧٠/٦) والنسائي (٢٧٨/٧) والأم للشافعي (٢٠٣/٣) ومسند أحمد

(٤٦٣/٢).

(٨) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (٢٤٢/٤).

ليستا بحوالة، وإنما هي وكالة وقرض^(١).

ثانياً: واستدل المانعون كذلك بأن الحوالة إما بيع وهو لا يجوز قبل قبض المبيع، أو هو كالبيع، أى يقاس عليه فيكون حكمه مثل حكمه.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: «أن هذا الكلام مبني؛ على أن الحوالة بيع، وهذا بناء ضعيف، لأن الحوالة عقد مستقل له شروطه ومواصفاته وأن اسمها، ومسماتها قد أثبتهما الشرع، فلا يقبل أن تدخل في عقد آخر، ومن هنا فاختلاف الاسم والمسمى لغة وشرعاً يدل على اختصاص هذا العقد بأحكامه الخاصة به دون غيره، ولذلك لا يشترط في عقد الحوالة التقابض حتى ولو كان الدينان من النقود، أو الطعام، ولا يدخل في بيع الدين بالدين الذي منعه الفقهاء، وجاز فيه كون أحد الدينين أكثر من الآخر وغير ذلك^(٢).

الوجه الثاني: أن قياس الحوالة على البيع قياس مع الفارق، لما ذكرنا في الوجه الأول.

الوجه الثالث: أن المقيس عليه نفسه مختلف فيه فلا يصلح أن يكون أصلاً ملزماً للطرفين، فبيع المبيع قبل قبضه - بما فيه المسلم فيه - محل خلاف كما سبق.

ثالثاً: استدلو بما روي: «من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره»^(٣).

والجواب عنه - كما سبق - أنه ضعيف جداً لا ينهض حجة ولو فرضنا

(١) جاء في المغني (٥٧٩/٤): «وان أحال من لا دين له عليه رجلاً على آخر له عليه دين فليس ذلك بحوالة، بل هي وكالة، وإنما جازت والوكالة بلفظ الحوالة، لاشتراكهما في المعنى، وان أحال من عليه دين على من لا دين عليه فليست حوالة أيضاً، وإنما هو افتراض، فإن قبض المحتال، منه لا دين رجوع على المحيل، لأنه قرض، وان أحال من لا دين عنه فهي وكالة في افتراض، وليست حوالة، لأن الحوالة إنما تكون لدين على دين».

وعند المالكية لو أعلم المحيل المحال بأنه لا دين له على أعمال عليه، أو علم من غيره، وشرط المحيل البراءة من الدين الذي عليه ورضي المحال صح التحول، ولا رجوع له على المحيل، لأنه ترك حقه حيث رضي بالتحول» انظر: الشرح الكبير مع الدسوقي (٣٢٦/٣).

(٢) المغني لابن قدامة (٣٣٥/٤).

(٣) فتح العزيز شرح الوجيز، بهامش المجموع (٣٣٨/١٠).

ثبوته فلا يدل على منع الحوالة، لأن معناه النهي عن عدم صرف المسلم فيه إلى شيء آخر، ولا يدل الحديث على منع الحوالة به أو عليه. ويتبين في أثناء هذه المناقشة الموجزة ضعف الحجج التي بنى عليها المانعون، حيث لم تصمد أمام المناقشة.

أما المجيزون للحوالة بدين السلم، أو عليه فحجتهم قوية - كما سبق. وقد يرد تساؤل حول حق المحال في الحفاظ على حقه؛ إذا لاحظنا أن المحيل تبرأ ذمته بمجرد الحوالة، وأن المحال عليه (المسلم) يمكن أن يفسخ سلمه للأسباب المقبولة شرعاً في الفسخ أو الإقالة، وحينئذ ماذا يفعل المحال في الحفاظ على حقه؟

للجواب عن ذلك نقول: إن هذه المسألة تحتاج إلى تفصيل؛ لأن لها شقين:

الشق الأول: هل تبرأ ذمة المحيل إذا تمت الحوالة بشروطها؟

للجواب عن ذلك نقول: إن فيها اختلافاً كبيراً بين الفقهاء:

١- حيث ذهب الحسن في رواية، وشريح، وزفر إلى أن الحوالة لا يترتب عليها براءة ذمة المحيل مطلقاً، بل تبقى ذمته مع ذمة المحال عليه مشغولة كالكفالة^(١).

٢- وذهب أبو حنيفة إلى أن المحتال لا يرجع إلى المحيل إلا بالتوى^(٢) وهو بأحد أمرين: أن يجحد المحال عليه الحوالة، وبحلف ولا بينة للمحتال والمحيل، أو يموت مفلساً بغير دين، ولا عين، ولا كفيل.

٣- وأضاف صاحبها إليها: حالة الثالثة وهي أن يحكم بإفلاسه الحاكم في حياته^(٣).

٤- وذهب الثوري إلى أنه يرجع على المحيل في حالة الموت فقط^(٤).

(١) فتح الباري (٤/٤٦٤) والمغني لابن قدامة (٤/٥٨٠).

(٢) التوى على وزن الحصى بمعنى الهلاك، المصباح المنير مادة «توى».

(٣) حاشية ابن عابدين (٤/٢٩٣).

(٤) فتح الباري (٤/٤٦٤).

٥- وذهب الحسن في رواية، وقتادة إلى أنه إذا كان يوم أحال عليه مليئاً لم يكن له حق الرجوع على المحيل^(١).

٦- وذهب مالك إلى أن المحال لا يرجع على المحيل وإن أفلس المحال عليه، أو جحد بعد الحوالة غير أن مالكا استثنى حالتين هما:

الحالة الأولى: أن يعلم المحيل بإفلاسه فقط دون المحال، فحينئذ له الرجوع عليه، لأنه غره، قال الدردير: «والظاهر أن الظن القوي كالعلم، ومثل علمه بإفلاسه علمه بلده، أو عدمه - أي فقره»^(٢).
وهناك رواية عن أحمد بمثل هذا القول^(٣).

الحالة الثانية: أن يشترط المحال على المحيل أنه إذا أفلس المحال عليه يرجع على المحيل فله شرطه، قال الدسوقي: «ونقله الباجي كأنه المذهب، وقال ابن رشد: هذا صحيح ولا أعلم فيه خلافا»^(٤).
وذهب وجه للشافعية إلى مثل هذا^(٥).

٧- وذهب الشافعية، والحنابلة في المشهور عنهم إلى أن الحوالة تبرئ ذمة المحيل إذا جرت بشروطها - من رضا الأطراف - ولا سيما المحيل والمحال، وفي المحال عليه خلاف - ومن كون الدين ثابتاً، أو مستقراً، وتمثال الدينين أو أن لا يكون ما على المحال عليه أقل - وحينئذ ليس للمحال الحق في الرجوع عليه بأي حال من الأحوال^(٦).

فمسألة براءة ذمة المحيل عن الدين ليست منصوصاً عليها، ولا متفقاً

(١) صحيح البخاري - مع الفتح (٤/٤٦٤).

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٢٢٨).

(٣) المغني (٤/٥٨١).

(٤) حاشية الدسوقي (٣/٢٢٨) ولكن الدسوقي بعد نقله هذا الكلام عن ابن عرفة قال: «فيه نظر، لأن شرطه هذا مناقض لمقتضى العقد، وأصل المذهب في الشرط المناقض للعقد، أن يفسده، تأمل»، ولكن الحقيقة ليس في هذا الشرط تناقض لمقتضى العقد.

(٥) جاء في الروضة (٤/٢٢٢): «فلو شرط في الحوالة الرجوع بتقدير الإفلاس أو الجحود فهل تصح الحوالة والشرط، أم الحوالة فقط أم لا يصحان؟ فالصحيح المنصوص: أنه لا خيار للمحتال سواء شرط يساره أم أطلق، وفيه وجه يثبت خياره في الحالين، وفي وجه يثبت إن شرط فقط، واختار الغزالي الثبوت مطلقاً.»

(٦) الروضة (٤/٢٣١ - ٢٣٢) والمغني (٤/٥٨٠ - ٥٨١).

عليها، بل الذي يظهر رجحانه هو أن ذمته إنما تبرأ بشروط وضوابط منها أن يكون المحال عليه مليئاً وقت الحوالة، كما اشترط ذلك النص النبوي الشريف، ومنها أن لا يموت أو يفلس قبل أداء الدين، وأن لا يشترط المحال حق الرجوع إليه مطلقاً.

الشق الثاني: أن دين السلم في حالة فسخه يبقى في ذمة المسلم عن طريق الثمن، لأنه قد استلم الثمن فعلاً، فإما أن يدفع المسلم فيه بشروطه ومواصفاته وحينئذ يتسلمه المحال كما هو بدلا من دينه الذي كان على المحيل (المسلم إليه) أو تحدث ظروف تؤدي إلى فسخ السلم بشروطه، وحينئذ يتسلم الثمن، وإذا وجد نقص في دينه فإنه يرجع إلى المحيل بناء على الرأي القائل بعدم براءة ذمته - كما سبق.

وهناك حل آخر، وهو جواز الاعتياض عنه، بل بيعه لآخر بشروط كما سبق.

ومن هنا؛ فلا مانع أن يشترط في الحوالة على دين السلم، أو به أن يوضع هذا الشرط، وهو أنه في حالة نقص المتسلم عن الدين فإن المحال يرجع إلى المحيل تحقيقاً للعدالة، كما أن المحال ينبغي أن يحتاط لنفسه فلا يقبل إلا في حدود الثمن إلا إذا كان المسلم مليئاً معروفاً بقدرته على الوفاء.

الاحتمال الرابع: أنه إذا فسخ عقد السلم بإقالة^(١)، أو غيرها، فهل يجوز أن يأخذ عن دين السلم عوضاً من غير جنسه؟

هذه المسألة ذكر فيها العلامة ابن القيم وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز ذلك حتى يقبضه، ثم يصرفه فيما شاء وهذا اختيار الشريف أبي جعفر، وهو مذهب أبي حنيفة.

والثاني: يجوز أخذ العوض عنه، وهو اختيار القاضي أبي يعلى، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو مذهب الشافعي، وهو الصحيح، فإن هذا عوض مستقر

(١) جاء في المغني (٣٣٦/٤): «قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الإقالة في جميع ما أسلم فيه جائزة، وأما في بعضه فمحل خلاف».

في الذمة فجازت المعاوضة عليه كسائر الديون من القرض وغيره، وأيضا فهذا مال رجع إليه بفسخ العقد فجاز أخذ العوض عنه كالثمن في المبيع، وأيضا فحديث ابن عمر في المعاوضة عما في الذمة صريح في الجواز^(١).

وهؤلاء المانعون استدلوا بالحديث السابق وهو: «من أسلم في شيء؛ فلا يصرفه إلى غيره» وقد سبق أن الحديث ضعيف جدا لا ينهض حجة، وأنه يحتمل معاني أخرى كما سبق، قال ابن القيم «ولو صح لم يتناول محل النزاع، لأنه لم يصرف المسلم فيه في غيره وإنما عاوض عن دين السلم بغيره، فأين المسلم فيه من رأس مال السلم»^(٢).

واستدلوا كذلك بأنه مضمون على المسلم إليه بعقد السلم فلم تجز المعاوضة عليه قبل قبضه وحيازته كالمسلم منه.

ويجاب عنه بأن قياسكم المنع على نفس المسلم فيه، فالكلام فيه أيضا قد تقدم، وأنه نص يقتضي المنع، ولا إجماع ولا قياس.

قال ابن القيم: «ثم لو قدر بتسليمه لكان الفرق بين المسلم فيه، ورأس مال السلم واضحا، فإن المسلم فيه مضمون بنفس العقد، والثمن إنما يضمن بعد فسخ العقد فكيف يلحق أحدهما بالآخر فثبت أنه لا نص في المنع، ولا إجماع، ولا قياس»^(٣).

ثم بين ابن القيم أن حكم رأس المال في السلم بعد الفسخ حكم سائر الديون، ولذلك لا يجوز أن يجعل سلما في شيء آخر، وأنه إذا أخذ فيه أحد النقدين عن الآخر وجب قبض العوض في المجلس، لأنه صرف بسعر يومه، لأنه غير مضمون عليه، وإن عاوض عن المكيل بمكيل، أو عن الموزون بموزون من غير جنسه كقطن بحرير، أو كتان وجب قبض عوضه في مجلس التعويض، وأن يبيع بغير مكيل، أو موزون كالعقار والحيوان فهل يشترط القبض في مجلس التعويض؟ فيه وجهان:

(١) شرح سنن أبي داود للحافظ ابن القيم بهامش عون المعبود (٣٦٠/٩) ويراجع مذهب أبي حنيفة في: حاشية ابن عابدين (٢٠٩/٤)، لكنه أجاز الاستبدال في حالة كون عقد السلم فاسدا.
(٢) شرح سنن أبي داود لابن القيم «٣٦٠/٩ - ٣٦١» ويراجع المذهب الشافعي في: الروضة (٤٩٣/٣).

أصحهما: لا يشترط، وهو منصوص أحمد .

والثاني: يشترط^(١).

قال ابن القيم: ونظير هذه المسألة: إذا باعه ما يجري في الربا كالحنطة مثلا بثمن مؤجل فحل الأجل فاشترى بالثمن حنطة أو مكيلا آخر من غير المجلس مما يمتنع ربا النسا بينهما، فهل يجوز ذلك؟ فيه قولان: أحدهما: المنع، وهو المأثور عن ابن عمر، وسعيد بن المسيب، وطاوس، وهو مذهب مالك، واسحاق.

والثاني: الجواز، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة^(٢)، وبه قال جابر بن زيد، وسعيد بن جبير، وعلي بن الحسين، وهو اختيار صاحب المغني^(٣) وشيخنا^(٤).

ثم قال: «والصحيح الجواز، لما تقدم، قال عبد الله بن زيد: قدمت على علي بن الحسين، فقلت له: «إني أجد نخلي، وأبيع ممن حضرني التمر إلى أجل فيقدمون بالحنطة وقد حل الأجل فيوقفونها بالسوق، فأبتاع منهم، وأقاصهم؟ قال: لا بأس بذلك، إذا لم يكن منك على رأي» - يعني إذا لم يكن حيلة مقصودة - فهذا شراء للطعام بالدراهم التي في الذمة بعد لزوم العقد الأول، فصح، لأنه لا يتضمن ربا بنسيئة ولا تفاضل، والذين يمنعون ذلك يجوزون أن يشتري منه الطعام بدراهم، ويسلمها إليه، ثم يأخذها منه وفاء أو نسيئة منه بدراهم في ذمته، ثم يقاصه بها، ومعلوم أن شراءه الطعام منه بالدراهم التي في ذمته أيسر من هذا، وأقل كلفة والله أعلم^(٥).

والخلاصة: إن الإقالة جائزة في عقد السلم بالاتفاق، وأن المسلم إليه (المشتري) له الحق في أن يأخذ بدل رأس ماله (دينه) أي شيء من المسلم،

(١) شرح سنن أبي داود لابن القيم بهامش عون المعبود (٣٦١/٩).

(٢) يراجع: حاشية ابن عابدين (٢١٠/٤) والروضة (٤٩٣/٣)، وج٤/٢٩، ويراجع المدونة (٦٩-٧٩).

(٣) المغني لابن قدامة (٣٢٧/٤).

(٤) شرح سنن أبي داود بهامش عون المعبود (٣٦١/٩).

(٥) المصدر السابق (٣٦١-٣٦٢).

مع ملاحظة قواعد الصرف فيما لو كان رأس ماله نقداً، ويأخذ الآن نقداً
آخر مكانه، أما لو كان رأس ماله عينا فيسترد مثله إن كان مثلياً، وقيمته إن
كان قيمياً.

وكذلك له الحق في أن يشتري برأس مال السلم - بعد فسخه - أي
شيء آخر مع ملاحظة قواعد الربا في النقود والطعام، ولكنه لا يجوز له أن
يشتري به ديناً نسيئاً، لأنه لا يجوز بيع الدين النسيء.

وله الحق في الحوالة، والتولية والإشراك، والصلح ونحو ذلك، كما
سبق.

أبيض

صور من بيع الدين المعاصر بناءً

على ما أسند إلى الشافعية

يلاحظ أن بعض البلاد التي يسود فيها المذهب الشافعي تقوم بعض مؤسساتها المالية الإسلامية ببيع دين المرابحة، وحتى بعض علمائها حل معاملات شبيهة بخصم الكمبيالات (سندات الدين) التجارية، فمن هذه الصور أن يقوم المصرف اليوم ببيع سلعة بالمرابحة إلى أحمد بثمن مقدر بعشرة آلاف دولار (مثلاً) لمدة سنة، وحينئذ يتحول الثمن إلى دين يستحق الأداء بعد سنة موثق بسندات القبض، وعندئذ يقوم المصرف ببيع تلك السندات على محمود حالاً أو في أقل من السنة مثلاً بمبلغ أقل من دين المرابحة، ثم يقوم محمود باستيفاء الدين كاملاً (قيمة الصفقة السابقة بين المصرف وأحمد) بعد انتهاء مدته.

تحقيق مذهب الشافعية في بيع الديون:

وبالرجوع إلى المصادر المعتمدة في المذهب الشافعي نرى أن خلافه ليس في بيع الدين بالدين على التفصيل الذي ذكرناه، وإنما خلافة في بيع الدين بالعين، كما ظهر ذلك مما نص عليه الشافعي وفقهاء المذهب، فقد جاء في الأم (من سلف في طعام موصوف فحل السلف، فإنما له طعام في ذمة بائعه، فإن شاء أخذه به كله حتى يوفيه إياه، وإن شاء تركه كما يترك سائر حقوقه إذا شاء، وإن شاء أخذ بعضه وأنظره ببعض، وإن شاء أقاله منه كله). ثم قال: (فالقياص والمعقول مكتفى به فيه) كما ذكر عدة آثار تدل على ذلك^(١).

وقد لخص الأئمة: الشيرازي والرافعي والنووي مذهب الإمام الشافعي في بيع الديون، جاء في المهذب؛ (وأما الديون فينظر فيها فإن كان الملك عليها

(١) الأم ط دار المعرفة ببيروت (١٣٢/٣).

مستقراً كغرامة المتلف، وبديل القرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، لأن ملكه مستقر عليه، فجاز بيعه كالمبيع بعد القبض، وهل يجوز من غيره؟ فيه وجهان: أحدهما: يجوز، لأن ما جاز بيعه ممن عليه جاز بيعه من غيره كالوديعة. والثاني: لا يجوز، لأنه لا يقدر على تسليمه إليه، لأنه ربما منعه، أو جحده، وذلك غرر لا حاجة به إليه فلم يجز.

والأول أظهر، لأن الظاهر أنه يقدر على تسليمه إليه من غير منع ولا جحود، وإن كان الدين غير مستقر نظرت؛ فإن كان مسلماً فيه لم يجز بيعه، وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قال في الصرف: «يجوز بيعه قبل القبض لما روى ابن عمر، قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع^(١) بالدنانير فأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم فأخذ الدنانير، فقال رسول الله - ﷺ -: «لا بأس بذلك ما لم تتفرقا وبينكما شيء»^(٢) ولأنه لا يخشى من انفساخ العقد فيه بالهلاك فصار كالمبيع بعد القبض.

وروى المزني في جامعه الكبير أنه لا يجوز^(٣).

وقال النووي في شرحه «وهل تجوز الحوالة به بأن يحيل المسلم إليه المسلم بحقه على من له عليه دين قرض، أو إتلاف أو الحوالة عليه بأن يحيل المسلم من عليه قرض دين أو إتلاف على المسلم إليه؟ فيه ثلاثة أوجه: أصحها: لا، والثاني: نعم، والثالث: لا يجوز عليه، ويجوز به. ثم قال: «فإذا باع بدراهم أو دنانير في الذمة ففي الاستبدال عنها طريقان:

أحدهما: القطع بالجواز، وأما الأجرة فكالتمن، وأما الصداق وبديل الخلع، فكذلك إن قلنا: إنهما مضمونان ضمان العقد وإلا فهما كبديل الإتلاف. ثم قال: «وإن جوزنا الاستبدال فلا فرق بين بدل وبدل، ثم ينظر إن

(١) جاء في المجموع (٢٧٣١٩) وقوله بالبقيع هو بالباء الموحدة وإنما قيدته لأنني رأيت من يصحفه.
(٢) الحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي والحاكم وغيرهم وصححه النووي وغيره كما سبق وضعفه الألباني في الإرواء (١٧٢/٥).
(٣) المهذب مع شرحه المجموع (٣٧٢/٩).

استبدال ما يوافقهما في علة الربا كدنانير عن دراهم اشترط قبض البديل في المجلس، وكذا إن استبدل عن الحنطة المباعة شعيراً إن جوزنا ذلك».

وفي اشتراط تعيين البديل عند العقد وجهان:

أحدهما: يشترط، وإلا فهو بيع دين بدين.

وأصحهما: لا يشترط كما لو تصارفا في الذمة، ثم عينا وتقابضا في المجلس. إن استبدل مالميس موافقاً لها في علة الربا كالطعام والثياب عن الدراهم نظر: إن عين البديل والاستبدال جاز وفي اشتراط قبضه في المجلس وجهان:

صحح الغزالي وجماعة الاشتراط هو ظاهر نصه في المختصر.

وصحح الإمام البغوي عدمه، قلت هذا الثاني أصح، وصححه الرافي في المحرر، وإن لم يعين بل وصف في الذمة؛ فعلى الوجهين السابقين، وإن جوزناه اشترط التعيين في المجلس وفي اشتراط القبض الوجهان:

ثم قال: وأما دين القرض والإتلاف فيجوز الاستبدال عنه بلا خلاف كما لو كان له في يد غيره مال بغصب، أو عارية فإنه يجوز بيعه له، ولا يجوز استبدال المؤجل عن الحال ويجوز عكسه.

وهذا الذي ذكرناه كله في الاستبدال وهو بيع الدين ممن هو عليه، فأما بيعه لغيره كمن له على رجل مئة فاشترى من آخر عبداً بتلك المئة، ففي صحته قولان مشهوران: أصحهما: لا يصح لعدم القدرة على التسليم.

والثاني: يصح بشرط القبض في المجلس.

ثم قال: «ولو كان له دين على إنسان ولآخر مثله على ذلك الإنسان فباع أحدهما ماله عليه بما لصاحبه، لم يصح سواء اتفق الجنس أم لا، لنهيهِ - ﷺ - عن بيع (الكالء بالكالء)»^(١).

وهذا الكلام هو ملخص لما ذكره الرافي في شرح الوجيز^(٢) وعليه

(١) المجموع (٢٧٣/٩-٢٧٥).

(٢) فتح العزيز (٤٢١/٨-٤٢٩).

نصوص الكتب الشافعية^(١) حيث تدل على أنه ليس هناك خلاف للشافعية في عدم جواز بيع الدين بالدين، وأن قواعد الصرف تتسحب على كل التعامل الذي يجري بالدين حيث يشترط فيه التماثل والتقابض في المجلس إذا كانا من جنس ربوي واحد، والتقابض في المجلس إذا كانا من جنسين ربويين مختلفين، أما إذا كانا من غير ذلك فتطبق عليه القواعد العامة في البيع، بأن كان الدين دراهم ودنانير (النقود) والمستبدل عنه طعاماً، أو غيره من القيميات، أو المثليات (ماعداء النقود) فيجوز البيع زيادة ونقصاناً ودون الحاجة إلى القبض في المجلس.

وأما إذا كان الدين غير النقود؛ بأن باع بغيرها في الذمة مثل أن باع جملة بسيارة موصوفة في الذمة، فيجوز الاستبدال عنها بأي شيء آخر على أحد الوجوه^(٢).

جاء في المنهاج للنووي وشرحه للمحلي: (ولا يشترط في الأصح القبض للبدل ما لا يوافق في العلة للربا كثوب عن دراهم، كما لو باع ثوباً بدراهم في الذمة، لا يشترط قبض الثوب في المجلس والثاني يشترط لأن أحد العوضين دين، فيشترط قبض الآخر في المجلس كرأس مال السلم^(٣)).

وأما بيع الدين لغير من عليه الدين؛ ففيه خلاف بين الشافعية على قولين، أحدهما يصح، والآخر لا يصح مع خلاف في الترجيح لأحدهما، وعلى القول بالصحة قال المحلي: (يشترط عليه قبض العوضين) في المجلس، فلو تفرقا قبل قبض أحدهما بطل البيع كذا في الروضة وأصلها كالتهديب، وفي المطلب أن مقتضى كلام الكثيرين يخالفه^(٤) قال القليوبي معلقاً على ما هو المعتمد في الروضة وأصلها: (وعلم أنه لا فرق بين ما اتفقا في علة الربا وعدمه على المعتمد الذي اقتضاه كلام الشيخين)^(٥) ولكن النووي في زيادات

(١) روضة الطالبين (٥١٢/٣) والمنهاج مع شرحه للعلامة المحلي، وحاشيتي القليوبي وعميرة، ط عيسى الحلبي القاهرة (٢١٤/٢).

(٢) فتح العزيز (٤٣٥/٨).

(٣) شرح المنهاج للمحلي (٢١٥/٢).

(٤)، (٥) شرح المحلي مع حاشية القليوبي وعميرة (٢١٥/٢) ويراجع الروضة (٥١٣/٣).

الروضة قال: (الأظهر صحة) أي دون الحاجة إلى القبض في المجلس^(١).

الخلاصة :

لقد علم مما سبق؛ أن ما يجري من تلك الدولة من بيع الدين المؤجل لشخص آخر بثمن معجل أقل من الدين لا يجوز أبدا عند الشافعية، وليس عليه أي قول من أقوال الإمام الشافعي ولا وجوه أصحابه، وإنما هو نابع من عدم فهم بعض العبارات المطلقة الواردة في جواز بيع الدين دون الخوض في مرادها وما تتطلبها قواعد المذهب في مسائل الصرف ونحوها.

كما أن ذلك لا يجوز عند أحد من الفقهاء السابقين - حسب علمي - بل هو داخل في ربا النسيئة ولا يختلف عن سندات الدين التي صدر بحظرها قرارات المجامع الفقهية. هذا والله أعلم.

(١) الروضة (٥١٤/٢).

أبيض

خلاصة أحكام التصرف في الدين

ينقسم التصرف في الدين إلى تصرف من الدائن، وتصرف من المدين، ثم إن التصرف من الدائن قد يكون مع المدين نفسه أو مع غيره.

١- تصرف الدائن في دينه، للمدين نفسه أو لغيره:

التصرف في الدين إذا كان بتمليكه للمدين نفسه فإما أن يكون الدين مملوكا للدائن بصورة مستقرة، كبذل القرض وثمان المبيع والمهر بعد الدخول وإما أن يكون ملكه له غير مستقر كالأجرة قبل استيفاء المنفعة والمهر قبل الدخول.

١/١ تصرف المدين في الدين للمدين نفسه فيما ملكه مستقر عليه:

لا خلاف بين الفقهاء في جواز تملك الدائن للمدين نفسه دينا استقرت. ملكيته، لأن ذلك التصرف يقع من المالك فيما استقر ملكه عليه وهو من قبيل الاستبدال (البيع) أو الهبة (الاسقاط) والدليل على ذلك من السنة قول ابن عمر - رضي الله عنه - : كنت أبيع الإبل بالدنانير وأخذ مكانها الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ مكانها الدنانير، فأتيت النبي - ﷺ - فسألته عن ذلك فقال: «لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء».

٢/١/١ ويستثنى من جواز تملك الدين بعوض (عند جمهور الفقهاء) بدل الصرف ورأس مال السلم، فلا يجوز التصرف فيهما قبل القبض، لأن ذلك يخل بشرط صحتهما وهو القبض قبل الافتراق وإذا باع الذهب الذي في الذمة بفضة اشترط قبضها في المجلس.

١/٢/١/١ وفي تملك الدين للمدين يجوز عند بعض الفقهاء أن يكون العوض نفسه دينا ويسمى ذلك (تطرح الدينين) وهو أن يبيع دينا له بدين عليه للمدين ولكن شريطة حلول أجل الدينين وبراءة الذمتين، إذ يُعد حلول الأجلين بمثابة التقابض، ولذا يسمى هؤلاء الفقهاء هذه المعاملة (الصرف في

الذمة) وأما حديث النهي عن بيع الكالء بالكالء - أى الدين بالدين - فالمراد الدين الواجب أى السلف المؤجل من الطرفين، وها هنا دينان ساقطان، وليس في تحريم ذلك نص ولا تترتب في هذا مفسدة بيع الدين بالدين (حيث تبقى الذمة مشغولة مع وجود العقد، والمقصود من العقود القبض فلم يحصل)، أما هنا؛ فقد حصلت بالبيع براءة كل منهما من دين صاحبه.

٢/٢/١/١ كما يجوز أيضا عند بعض الفقهاء تملك الدين بجعله رأس مالك للمسلم، لأنه قبض حكمي، فلم يتحقق فيه انتقاء قبض رأس مال السلم، لأنه بالتمليك للمدين صار مقبوضا فارتفع المانع ويسمى هذا (بيع الساقط بالواجب).

٣/٢/١/١ في حالة بيع الدائن دينه إلى المدين نفسه بشيء موصوف في الذمة يشترط قبض العوض قبل التفرق كيلا يكون بيع دين بدين أما إذا كان العوض شيئا معينا فلا يشترط قبضه اكتفاء بتعيينه.

٢/١ تصرف المدين في الدين للمدين نفسه فيما لم يستقر ملكه عليه التصرف من الدائن مع المدين في دين غير مستقر الملك، كالأجرة قبل استيفاء المنفعة، والمسلم فيه، والمهر قبل الدخول إذا كان بغير عوض فهو جائز، لأنه إسقاط، أما بعوض فيختلف الحكم في السلم عن غيره.

١/٢/١ بيع السلم

يجوز عند بعض الفقهاء الاعتياض عن الدين المسلم فيه إذا كان بثمن المثل أو دونه لا أكثر منه، لأنه لا يندرج بهذا القيد في جر منفعة بالسلف، أما إذا كان بأكثر ففيه ذلك المحذور، وبعض الفقهاء منع ذلك مطلقا لأن دين السلم غير مستقر لاحتمال فسخه بانقطاع المسلم فيه فلا يصح البيع أصلا.

٢/٢/١ غير دين السلم من الديون التي لم يستقر ملك الدائن لها

يجوز الاستبدال عن تلك الديون.

٢/ تملك الدائن دينه لغير مدينه

يجوز عند بعض الفقهاء تملك الدائن دينه لغير مدينه بعوض وبغير عوض إذا انتفى غرر العجز عن تسليمه، ولم يقترن به شيء من المحظورات كريا النسيئة، وبيع الدين بالدين.

٣/ تصرف المدين في دينه

يجري هذا عن طريق الحوالة، وأحكامها معروفة.

■ وفي جميع الأحوال لا يجوز بيع الدين لغير من هو عليه بأقل من قدره نظير الأجل الذي ينتظر إليه مشتري الدين، (خصم الكمبيالات والسندات) لأن هذا من الربا المحرم.

أبيض

بيع الديون وحالاته المعاصرة بالمنظور الفقهي

إعداد الدكتور

سامي حسن حمود

المدير العام

المركز العالمي للاستشارات التمويلية والمصرفية الإسلامية

عمان الأردن

صفحه بيضاء

(قبس من نور الكتاب المبين)

يقول الله تعالى في محكم التنزيل:

﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم﴾ [١٣] ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين﴾ [١٤] ﴿[النساء] صدق الله العظيم

نقحة من نسمات الحديث النبوي:

عن النعمان بن بشير - رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (إن الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب) متفق عليه^(١).

(١) انظر: الإمام النووي، رياض الصالحين الطبعة الأولى بالترتيب الجديد (دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢) ص ٢٦٧.

مقدمة البحث:

المشكلة في إطارها العام:

يتفق أهل الإسلام في الجملة على أن البيع حلال وأن الربا حرام وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

غير أن مفهوم البيع الذي أحله الله قد اتسع نطاقه عند بعض المتأولين ليشمل أنواعاً من المعاملات التي تدور حولها الشبهات وكان من أخطر تلك الشبهات في العصر الحاضر موضوع بيع الديون التي محلها النقود. فقد يقع التداين بالأموال المثلية حيث تشغل الذمة بصاع من القمح أو عشرين طناً من الأرز، ثم يكون هناك تباع لما هو في الذمة مما تختلف فيه الآراء. أما حين يكون محل الدين نقوداً، فإن التباع يصبح مبادلة نقد بنقد مع الزيادة أو النقصان.

ورغم وضوح هذا الأمر إلا أنه وجد من يقول بجواز البيع في كل شيء دون أن يفرق هؤلاء بين البيع الذي هو مبادلة مال بمال وبين الصرف الذي هو بيع النقد بالنقد وفق شروط مخصوصة بينها الشرع بصورة واضحة وقد تفتشت هذه الظاهرة بصورة بيع الديون في عدد من البلاد الإسلامية من أهلنا في جنوب شرق آسيا بدعوى؛ أن مذهب الإمام الشافعي - رحمه الله - يجيز مثل تلك البيوع ولم يقف الأمر عند حدود التعامل الفردي، بل إن الأمر تعدى إلى أن يصبح عملاً مؤسسياً تقوم به البنوك والمؤسسات الإسلامية التي تعلن عن التزامها بالأحكام الشرعية.

ولما كانت هذه المعاملات التي يتم إجراؤها من بنوك ومؤسسات مالية تعمل بالمسمى الإسلامي، فقد صارت المسألة بحاجة إلى توضيح وتجلية. وقد أحسن المجمع الفقهي الإسلامي صنعا بإدراج هذه المسألة على جدول

موضوعات البحث وذلك ليقول أهل العلم الشرعي كلمتهم توضيحاً وتصحيحاً. وإذا كانت أحكام الشريعة تدور مع المصلحة، كما يقول ابن القيم بأنه حيث توجد المصلحة فثم شرع الله، فإن العكس كذلك يستقيم وهو أنه حيث يكون شرع الله فثم - أيضاً - مصلحة العباد والبلاد.

يقول الإمام الشاطبي في الموافقات بأن: «قصد الشارع من الملّكف أن يكون قصده في العلم موافقاً لقصد الله في التشريع، فكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل^(١)».

لذلك فقد توجه البحث لتفصيل عقد البيع وبيان أقسامه وحالاته التي تدور مع طبيعة العقود عليه ثم بيان حكم الدين، وما هو رأي الفقه الإسلامي عموماً في موضوع: «بيع الدين وبخاصة البيع لغير من هو عليه» لبيان ضوابط البيع عند من يجيز ذلك من مختلف المذاهب الإسلامية المعتبرة، ثم عرض الصور والحالات التطبيقية المعاصرة على هذه الضوابط، وذلك بغية الوصول إلى معرفة وجه الصواب والعمل على طرح الحل العملي البديل بما يتفق مع ضوابط الشرع القويم.

المنهج والمسار:

وقد سار البحث - بناء على تصوير المشكلة ودوافع بحثها - على منهج محدد لاستكشاف ما ينطبق عليه مفهوم البيع وتحديد أثر المبيع في تصوير حقيقة العقد؛ ذلك أن الفقه الإسلامي يرتب الأحكام وفق واقع الحال،

(١) انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مراجعة محمد عبدالله دراز، الجزء الثاني (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى) ص ٣٣٣.

فالببيع الواقع على مبادلة النقود بالنقود يسمى صرفاً ويأخذ حكم الصرف وضوابطه وإن كان التعاقد واقعاً تحت مظلة البيع بوجه عام. وبناء على ذلك فقد قسّم البحث إلى أربعة فصول وخاتمة:

أما الفصل الأول: فقد اتجه فيه الاهتمام لتحديد مفهوم البيع في الاصطلاح الفقهي، وتقسيماته من حيث طبيعة المعقود عليه وبيان مايتعلق به من أحكام، وبخاصة إذا كان المعقود عليه من الديون بأنواعها المختلفة سواء أكانت ديوناً من النقود أم ديوناً من المثليات مع بيان الشروط الخاصة بالمبيع في النظر الفقهي العام، ثم استخلاص نتيجة البحث في معنى البيع، ومايفيده اللفظ المطلق وبيان مايتقيد به هذا اللفظ عندما يكون المعقود عليه نقوداً أو سلعة سلم، أو مقايضة.

وأما الفصل الثاني: فقد تعرض البحث فيه لتعريف الدين وبيان أسباب ثبوته ومايقبل الثبوت في الذمة من الأموال وحالات تصرف الدائن في الدين سواء بالبيع لذات المدين أو البيع لغير من هو عليه ومايحكم هذه التصرفات من ضوابط.

وأما الفصل الثالث: فقد تعرض لأسلوب بيع الديون في التطبيقات المعاصرة نقلاً عن التجربة الماليزية كما يصفها أصحابها حيث ثم بيان أوجه الموافقة والمفارقة بالنسبة للمفهوم الفقهي حول مايجوز وما لا يجوز مع محاولة بيان طرائق التصحيح المطلوب حيثما دعا لذلك الحال.

وأخيراً:

فقد تضمنت الخاتمة خلاصة ماتوصل إليه البحث من نتائج ومايراه الباحث من توصيات مع الدعاء إلى الله العلي القدير؛ أن يوفقنا لما فيه الخير.

عمان في غرة محرم عام ١٤٢١هـ الباحث الدكتور سامي حسن حمود.

أبيض

الفصل الأول مفهوم البيع وتقسيماته وأحكامه وشروط المحل فيه

تحديد مفهوم البيع:

يطلق البيع على المبادلة بين شيئين، فمن يبيع يعطي شيئاً ليأخذ بدله شيئاً آخر، وهو من أسماء الأضداد. ولكن إذا أطلق لفظ البائع فالمتبادر للذهن أنه يراد بذلك باذل السلعة^(١). أما في الاصطلاح الفقهي فقد اختارت مجلة الأحكام العدلية؛ أن تعرف البيع بأنه: «مبادلة مال بمال»^(٢)(م١٠٥).

وقد أوضح شارح المجلة المرحوم علي حيدر، المراد من ذلك في تعليقه على هذه المادة بقول: «إن البيع هو تمليك مال مقابل مال على وجه مخصوص» وإن هذا القيد يقصد به إخراج التبرع والهبة بشرط العوض^(٣). أما تعريف البيع عند المالكية فهو دفع عوض في معوض^(٤) وجاء في المقدمات؛ أن البيع نقل الملك عن عوض^(٥).

كما عرفه الشافعية بأنه: مقابلة مال بمال على وجه مخصوص^(٦) وأورد القليوبي تعريفاً للبيع بقوله: «عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة

(١) انظر: المسوعة الفقهية - مادة بيع، الجزء التاسع الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ١٩٨٧م.

(٢) انظر: مجلة الأحكام العدلية، المسادة ١٠٥.

(٣) انظر: علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، الكتاب الأول بيروت: دار النهضة دون تاريخ ص ٩٢.

(٤) انظر: الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الجزء الرابع الطبعة الثانية (مصر، مطبعة

السعادة ١٩٧٨م، ص ٢٢٢.

(٥) انظر: ابن رشد (الجد) المقدمات الممهديات، (القاهرة: مطبعة السعادة بلا تاريخ) ص ١٨٦.

(٦) انظر:

على التأييد لا على وجه القرية^(١).

أما الحنابلة عرفوا البيع بأنه: «مبادلة - ولو في الذمة - أو منفعة مباحة بمثل أحدهما على التأييد غير ربا وقرض كما عرفه بعضهم بأنه مبادلة المال بالمال تملكاً وتملكاً^(٢)».

فالبيع هو إذن مبني على المبادلة وذلك على أساس المعاوضة عنه مايمثله في نظره قيمة، وذلك على سبيل التراضي وبهدف التمليك والامتلاك القاطع، فالبياع يعطي السلعة والمشتري يقدم الثمن وهما يقصدان تمليك بعضهما البعض مايقدمه كل منهما عن رضا وعن اختيار.

وبدهي أن المبادلة تعني المغايرة حيث لايعطي الإنسان العاقل شيئاً ليأخذ مثل ما أعطى وذلك لأنه لايستفيد بذلك شيئاً، فإذا حدث ذلك وقدم زيد تمراً مثلاً من نوع متوسط؛ فإنه يطمع في أن يعطيه عمرو تمراً أكثر من النوع الجيد مثلاً، وهنا يتدخل الشرع الإسلامي ليمنع بيع التمر بالتمر مع زيادة أحد البديلين عن الآخر، وذلك لأن بيع التمر بالتمر يشترط فيه أن يكون مثلاً بمثل، ويداً بيد، وإلا وجد الربا المحرم.

ومن هنا يمكن للناظر فهم كلام الإمام الشافعي بأن الله سبحانه وتعالى قد ذكر البيع في غير موضع من كتابه الكريم بما يدل على إباحته، فاحتمل أن يكون هناك معنيان:

أحدهما: أن يكون (الله سبحانه وتعالى) أحل كل بيع تبايعه المتبايعان جائزي الأمر فيما تبايعاه عن تراض منهما، وهذا أظهر معانيه.

والثاني: أن يكون الله عز وجل أحل البيع إذا كان مما لم ينه رسول الله

(١) انظر: ابن قدامة، المغني .

(٢) انظر: البهوتي : كشاف القناع .

- صلى الله عليه وسلم - المبين عن الله - عز وجل - معنى ما أراد، فيكون هذا من الجمل التي أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف هي على لسان نبيه أو من العام الذي أراد به الخاص. أو من العام الذي أباحه إلا ما حرم على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم منه وما في معناه^(١).

فأصل البيوع - كما يقول الإمام الشافعي - كلها مباح إذا كانت برضى المتبايعين الجائزي التصرف في الأمر فيما تبايعا إلا مانه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وما كان في معنى مانه عنه^(٢) فالبيع إذن هو مطلق المبادلة تملكاً وامتلاكاً، ومحلّه هو ما يقع عليه التعاقد.

ثانياً: بيان أقسام البيع من حيث المحل:

ينقسم البيع من حيث محلّه أي الشيء المعقود عليه إلى أربعة أقسام وذلك وفق ما بينته مجلة الأحكام العدلية في المواد من ١٢١-١٢٣، وهذه الأقسام هي.

(أ) بيع المال بالثمن أي مبادلة المثلثات بالأثمان وذلك مثل بيع السيارة بعشرة آلاف دولار وهذا القسم هو أشهر أنواع البيوع وهو الذي يسمى بيعاً عند إطلاق الوصف (م ١٢٠).

(ب) بيع النقد بالنقد وهو المسمى بالصرّف كما عرفته المادة ١٢١ من مجلة الأحكام العدلية، ويخضع هذا البيع لأحكام الصرّف من حيث اشتراط المماثلة عند اتحاد الجنس مع الفورية في تقابض البدلين (كالذهب مثلاً بمثل وكذلك اشتراط الفورية لتقابض البدلين فقط عند اختلاف الجنس (كالذهب بالفضة والدولار بالريال).

(ج) بيع العين بالعين وهذه هي المقايضة أي مبادلة المال بالمال من غير النقدين حسب تعريف المادة ١٢٢.

(١) انظر: الإمام الشافعي، كتاب الأم المجلد السادس، الطبعة الأولى (دمشق: دار قتيبة، ١٩٩٦م) ص ٥-٦

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس المجلد والصفحة.

(د) بيع السلم وهو مبادلة آجل بعاجل أي بيع مؤجل بمعجل حسب تعريف المادة ١٢٣ .
ويدل هذا التقسيم أن البيع رغم أنه مباح في الجملة إلا أن ما يندرج
تحتة من أقسام إنما يخضع للشروط التي تخص كل عقد بحسب طبيعته .
فالتبادل في البيع المطلق يجيز مثلاً تعجيل الثمن أو تأجيله أو تقسيطه،
أما في بيع السلم فإنه لا بد من تعجيل أداء رأس المال . فإذا كان الأمر بيع
صرف، فإنه لا بد من فورية التقابض في البديلين المتصارف بهما إذا اختلفا
جنساً كالذهب بالفضة أو الدولار بالريال أما إذا اتحدا في الجنس، فإنه
لا بد من المماثلة كذلك فالقول بحل البيع يعني جواز المعاملة ولكن في حدود
ما أحل الله ورسوله .

ثالثاً: حكم المبيع إذا كان من الديون

قد يكون المبيع ديناً في الذمة، وهذا الدين يحتمل أن يكون مبلغاً من
النقود أو مالا مثلياً مما يمكن أن يتعلق بالذمة كالقمح والشعير والتمر والملح
والزبيب والأرز والشاي وذلك حسب الوصف والنوع والجودة في كل حال .
فإذا كان الدين مبلغاً من النقود فإن بيع هذا النقد يخضع لأحكام
الصرف - كما سبق أن بينا - حيث يشترط في حال المماثلة تساوي البديلين
وفورية التقابض، فالديون بالدولار إذا بيعت بالدولار فإنها تتطلب أداء البديل
المماثل دون زيادة ولا نقصان مع فورية الأداء بحيث يكون المدفوع معجلاً .
أما إذا لم يتيسر الوفاء بالدولار وكان هناك ريال سعودي مثلاً فإن البيع
هنا يأخذ صورة الصرف في الذمة حيث يباع الدولار بسعر السوق في يوم
إتمام المصارفة وهذا هو البيان الذي بين فيه رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - حدود التصرف الذي تقره الشريعة وذلك عندما سأله عبدالله بن
عمر عن حكم اقتضاء الدينانير بدل الدراهم وعكس ذلك يقول عبدالله: كنت

أبيع الإبل في البقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ
الدنانير، فوقع في نفسي من ذلك، فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وهو في بيت حفصة (شقيقة عبدالله بن عمر) أو قال: حين خرج من بيت
حفصة، فقص على النبي - صلى الله عليه وسلم - موضع السؤال، فقال له
النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفرقا
وبينكما شيء»^(١).

فالواضح من السياق أن أصل العملية مشروع وهو بيع الإبل، ولكن البيع
قد تم فانتقل الحال إلى الذمة، فالمشتري مدين بالثمن وهو بالدنانير مثلاً،
ويريد الوفاء ولكن عنده دراهم، فكيف يكون الوفاء؟

يبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الوفاء يكون بسعر ذلك
اليوم أي بما تساويه الدنانير من الدراهم حسب السعر الرائج يوم الوفاء.
أما إذا كان الدين كمية من السلع المثلية كالطن الواحد من القمح أو الإردب
من الذرة أو القنطار من القطن، فإن هذه السلع تأخذ حكم ما تمثله من
حيث مبدأ جواز البيع، ولكن تبقى نقطة بالنسبة لوجودها في الذمة، وما إذا
كان هذا الوجود الاعتباري الخاص يسمح بالتعامل كما لو كانت موجودة في
الواقع، وما يهمننا في هذه المرحلة هو استجلاء رأي الفقه الإسلامي بالنسبة
للشروط الخاصة بالمبيع بوجه عام، وهذا هو ماتجيب عليه الفقرة التالية:

رابعاً: الشروط الخاصة بالمبيع:

اشتراط الفقهاء في المبيع وهو محل التعاقد في عقد البيع شروطاً
متفاوتة، وقد أوجزتها الموسوعة الفقهية في خمسة شروط عامة وأضافت

(١) انظر: البيهقي: السنن الكبرى، الجزء الخامس، الطبعة الأولى (حيدر أباد: دائرة المعارف النظامية
١٣٤٤هـ) ص ٢٨٤.

لها شرطين خاصين أما الشروط العامة فهي^(١).

(أ) أن يكون المبيع موجوداً حين العقد فلا يصح بيع المعدوم باتفاق الفقهاء، ويستثنى من ذلك بيع السلم للنص عليه بالحديث النبوي المروي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع ماليس عند الإنسان ورخص في السلم.

(ب) أن يكون المبيع مالاً فلا يباع ماليس بمال، كالميتة مثلاً.

(ج) أن يكون المبيع مملوكاً للبائع فلا يجوز بيع ماليس بمملوك للبائع سواء أكان من الأموال العامة أم من أملاك الغير.

(د) أن يكون المبيع مقدور التسليم فلا يجوز بيع ماليس مقدوراً على تسليمه ودخل في هذا الاعتبار كون المبيع من الديون، فهل يستطيع المشتري انتزاع المبيع من ذمة المدين؟

(هـ) أن يكون المبيع معلوماً لكل من العاقدين، فلا يصح بيع المجهول جهالة تفضي إلى المنازعة.

(و) وزاد المالكية والشافعية في شروط المبيع طهارة عينه فلا يجوز بيع ما كان نجساً.

(ز) كما ذكر المالكية شرطين آخرين: يمكن إدماجهما في شرط واحد وهو أن لا يكون المبيع مما هو منهي عن بيعه كالكلب مثلاً، أو كون المبيع طعاماً لم يقبضه مالكه حتى يستطيع أن يبيعه.

خامساً: خلاصة القول:

يستخلص مما سبق أن البيع بلفظه المطلق يعنى المبادلة على سبيل التمليك بالتراضي لما يقبل حكمه أي حكم التمليك، وأن هذا اللفظ المطلق في البيع يعنى مبادلة ثمن بمثل، وهنا يكون مدخل الديون في التعامل حيث

(١) انظر: الموسوعة الفقهية، مادة بيع.

يمكن أن يكون الدين محلاً للبيع سواء بصفة ثمن أم بصفة مبيع، لكن لا يجتمع دينان في عقد واحد حيث تصبح المسألة واقعة تحت محظور بيع الدين بالدين وهو الكالئ بالكالئ^(١).

أما الصرف؛ فإن بيع الدين فيه مغلق من بداية الطريق وذلك لأن الديون من النقود لاتباع إلا بالمثل والفورية في حالة اتحاد الجنس وبالفورية بسعر يوم التبادل عند اختلاف الجنس.

وأما السلم فإن الدين لا يصلح أن يكون رأس مال سلم إلا إذا قبض وصار نقوداً. وأما المقايضة فلا تصح إلا في السلع الحاضرة شريطة أن لا تكون من الأموال الربوية كالقمح والشعير والتمر والملح وما هو في حكمها من حيث العلة المعتبرة. وبذلك ينحصر موضوع احتمال تطبيق بيع الدين في الحالة الأولى وذلك حيث يدور التعامل حول إمكان بيع الدين على أساس أنه من المثلثات. فما هو رأي الفقه الإسلامي في جواز بيع الدين سواء بالنسبة لمن هو عليه أم لغير من هو عليه؟

هذا ما يرد البحث عليه في الفصل الثاني.

(١) حديث النهي عن بيع الكالئ أو بيع بالدين فيه كلام في الإسناد ولكن هذا الحديث رغم ضعف سنده قد تلقته الأمة بالقبول انظر في ذلك نزيه كمال جماد، بيع الكالئ بالكالئ، الطبعة الأولى (جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ١٩٨٦م) ص ١٠.

أبيض

الفصل الثاني الدين وحالات التصرف فيه

أولاً: تعريف الدين:

الدين في اللغة - كما في المعجم الوسيط - القرض ذو الأجل.^(١) أما في الاصطلاح فقد اختارت الموسوعة الفقهية ماقاله ابن نجيم بأن الدين لزوم حق في الذمة^(٢) وهذا تعريف واسع يشمل الحقوق غير المالية مما يثبت بذمة المكلف. لذلك يهمننا تحديد المراد بأنه الدين المرتبط بالحقوق المالية مثل الدين الناشئ عن قرض أو بيع أو إجارة أو إتلاف.. الخ^(٣).

وقد أمر الله - سبحانه وتعالى - بكتابة الدين في آية هي الأطول في القرآن الكريم حيث ابتدأها بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ويذكر المفسر الشيخ عبدالرحمن السعدي أن هذه الآية تدل على جواز المعاملات في الديون سواء أكان دين سلم أم شراء ما كان مؤجلاً ثمنه^(٤) ويقتضي تحديد اصطلاح الفقه في تعريف الدين بأنه «ماوجب من مال في ذمة المدين» أن يتعلق الدين بذمة المدين ولا يتعلق بشيء من أمواله وذلك سواء كانت هذه الأموال مملوكة للمدين عند ثبوت

(١) انظر: المعجم الوسيط، الجزء الأول، الطبعة الثانية كلمة الدين ص ٣٠٧.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية، الطبعة الثانية الجزء الحادي والعشرين كلمة دين مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الدينية بالكويت.

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس المرجع.

(٤) انظر: عبدالرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الطبعة الخامسة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م) ص ٩٨.

الدين أم كانت مما ملكه من أموال بعد ذلك، ولا يكون وجود الدين مانعاً له من التصرف فيما يملك^(١).

ثانياً: أسباب ثبوت الدين

الأصل في الإنسان أنه بريء الذمة، ولكن قد تشغل ذمته بأحد الأسباب الموجبة لاعتباره مديناً. وقد ردت الموسوعة الفقهية أسباب وجوب الدين في ذمة الإنسان إلى تسعة أسباب^(٢) يمكن تقسيمها عند التحقيق إلى ثلاث زمر:

(أ) دين ناتج عن تعاقد وذلك مثل الديون الناتجة عن ثمن الشراء ودين السلم والقرض والإجازة والزواج والطلاق على مال والكفالة وهذه هي ديون الالتزامات التعاقدية.

(ب) دين ناتج عن الاستحقاق أو التصرف المنفرد كالديون التي تستحق على العباد مثل الزكاة حيث يصبح المستحق من الزكاة ديناً في ذمة المكلف، وكذلك نذر المال بوجه مشروع والوقف والوصية في الحدود المقبولة شرعاً وتصرف الفضولي والأداء عن الآخر بطلبه أو دون طلبه. وهذه هي ديون الاستحقاقات.

(ج) دين ناتج عن ضمان مثل إتلاف ملك الغير والتفريط في حفظ الأمانة والوديعة والعاية وهذه هي ديون الضمانات.

وبذلك تنحصر أسباب ثبوت الديون في ذمة من يتحملها في أحد ثلاثة أسباب هي: التعاقد، الإرادة المنفردة، الضمان.

(١) انظر: الموسوعة الفقهية، مرجع سابق /ص ١٠٦.

(٢) الموسوعة الفقهية، مرجع سابق ص ٢٣/ ٣٧.

ثالثاً: مايقبل الثبوت في الذمة (دينا) من أموال

يتبين مما سبق! أن مايقبل الثبوت في الذمة دينا من أموال إنما يرتبط بالسبب الموجب لذلك الثبوت، فالدين الناتج عن الشراء مثلاً فإن ما يثبت في الذمة هو ثمن الشراء وهو غالباً من الأثمان كذا دينار أو كذا ريال. أما الدين الناتج عن السلم فهو الشيء المسلم فيه كمئة طن من القمح أو ألف أردب من الأرز. والقرض قد يكون من النقود أو السلع المثلية كالقمح أو الشعير أو الأرز.. الخ.

وأما الدين الناتج عن ضمان المتلفات فإن الأصل أن يرد الشيء بمثله، فإذا تعذر رد الأصل يصار إلى البديل، والبديل في العادة هو القيمة، وأما الديون التي تثبت بالاستحقاق فإنها تكون تابعة لموجب الاستحقاق، فالزكاة عن النقود تكون نقوداً والزكاة عن الغنم بنسبة عددها من الشياه أو الإبل، كما ورد في الحديث النبوي: في كل أربعين شاة، شاة واحدة^(١) وهكذا.

فإذا اقتصرنا على ديون حقوق العبادة فيما يجري بينهم من معاملات فإنه يلاحظ أن لهذه الديون خصائص أوضحها الشيخ العلامة مصطفى أحمد الزرقا عند تناوله نتائج التمييز بين الدين والعين بقوله إنه يترتب على التمييز بين الأعيان المالية والديون نتائج هامة فيما يلي^(٢).

١- الديون أمور اعتبارية محلها الذمم التي تشغل بالتزاماتها وليس لها وجود خارجي أما الأعيان المالية فهي أموال ذات وجود خارجي.

(١) انظر:

(٢) انظر: مصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، الجزء الثالث، الطبعة

السادسة (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، بلا تاريخ) في ص ١٧٢-١٧٨ بتصرف

٢- الديون لا يكون محلها إلا مالا مثاليا وذلك لأن المال المثلي هو الذي يقبل الثبوت في الذمة. وقد استثنى الفقهاء من ذلك الأموال القيمة المنضبطة الوصف (كالأقلام المصنعة وأجهزة الكمبيوتر من رقم محدد وهكذا)، كما استثنوا المهر في عقود النكاح حيث أجازوا أن يكون فيه من الأموال القيمة.

٣- الديون الثابتة في الذمم لا تقبل القسمة إلا بعد أن تقبض، فلا يحق لأحد الشركاء في الدين المشترك أن يستأثر بما قبضه من الدين في مقابل حصته بل يكون لشركائه في الدين أن يقاسموه في المقبوض بحسب حصصهم.

٤- الديون في الذمم لا تعد محلاً صالحاً لعقود التمليك والمعاوضة، فلو باع إنسان من آخر دينه الذي على ثالث فالبيع باطل، ولو وهبه دينه الذي على شخص آخر لم تجز الهبة إلا أن يوكله بقبضه، فحينئذ يقبضه من المدين بحكم الوكالة ثم يملكه بحكم الهبة. ثم أورد فضيلة الشيخ الزرقاء القاعدة الفقهية أنه (لا يجوز تمليك الدين لغير من عليه الدين) نقلاً عن الدر المختار أول فصل التخرج من كتاب الصلح^(١).

٥- عقد الحوالة لا يجري إلا في الديون دون الأعيان لأن الأعيان إنما تستوفى بذواتها لا بأمثالها.

٦- الديون يجري فيها التقاص وبذلك فإنها تقضى بأمثالها، أما الأعيان فلا تجري فيها المقاصة. فإذا ثبت للمدين عند الدائن مثل ما للدائن عليه جنساً وصفة واستحقاقاً تقع المقاصة حكماً وذلك بخلاف ما لو كان لشخصين عين مفضوبة عند الآخر وهما متمثلتان، فإن لكل منهما أن يطالب الآخر بالعين التي تخصه حيث لاتقع المقاصة بينهما.

(١) تحتاج هذه المسألة إلى تدقيق حيث أن الغالب، إن هذا هو الرأي الفقهي المعتمد في المذهب الحنفي ولا يشمل سائر المذاهب

٧- الإبراء إنما يتعلق بالديون ولا يتعلق بالأعيان وذلك لأن الإبراء إسقاط وملكية العيان لاتقبل ذلك.

٨- إن الدعوى بالعين لاتقام إلا على ذي اليد أما الدعوى بالدين فإنها يمكن أن ترفع على غير المدين.

هذه هي مجمل خصائص الدين بالمنظور الفقهي الشامل حيث تتبين طبيعة هذا الالتزام وأنه يمثل في الفقه الإسلامي حقاً شخصياً مرتبطاً بذمة المدين وأن هذا الحق محله الذمة وأنه يقبل أن يكون مملوكاً تجوز فيه الهبة وهي تمليك وتجاوز فيه الوصية^(١).

ويعبر الفقه الإسلامي عن الدين غالباً بالالتزام الملتزم بالنقود أو ما في حكمها من الأشياء المثلية التي تثبت في الذمة من المكيلات أو الموزونات أو المذروعات أو العدييات المتقاربة (مجلة الأحكام العدلية م١٥٨).

فما هو مدى مايسمح به الفقه الإسلامي لصاحب الحق الشخصي (الدائن)؛ أن يتصرف بالدين الذي يملكه بالبيع سواء أكان ذلك البيع لمن هو عليه الدين أم كان بيعاً لغير من هو عليه؟
هذا مايتضمنه الفصل التالي.

(١) قالوا إن من أوصى بثلث ماله وله دين وعين يدخل الدين في وصيته على الرأي الراجح. انظر: ابن عابدين رد المختار، باب الوصية، عن مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي، ج ٣ ص ١٦٩.

أبيض

الفصل الثالث

الأحكام الفقهية في بيع الديون بوجه عام

تمهيد:

يختلف النظر الفقهي في بيع الدين بين حالة بيع الدين لمن هو عليه أو بيعه لغير من هو عليه. ويقرر الفقه الحنفي - كما يصور الشيخ مصطفى أحمد الزرقا - أن الدين هو وصف في الذمة. واختلف النظر الفقهي الحنفي من حيث اعتبار الدين ملكاً لصاحبه وهو في الذمة، حيث رجح الشيخ الزرقا النظر الأول باعتبار الدين ملكاً لصاحبه بدليل جواز هبة الدين للمدين وهي تملك وكذلك اعتبار الدين للمشتري من قبيل شركة الملك.

أما بالنسبة لاعتبار الدين مالا، فيقول الشيخ الزرقا - رحمه الله - بأن الدين بالمفهوم الاصطلاحي في الفقه الحنفي لا يعتبر كذلك، إلا أن فقهاء الحنفية قد يصفون الدين بأنه مال حكومي - كما في الأشباه والنظائر لابن نجيم - حيث يقال: إن الدين عندهم هو مال من حيث المال.

أما بالنسبة للمفهوم الفقهي الأعم، فإن تعريف المال هو ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعاً معتاداً. ويقرر الشيخ بدران أبو العينين بدران ثبوت المالية للأشياء بتمول الناس لها أو بتمول بعضهم، كما أن الشيء نفسه قد يكون مالا في حق البعض وهو ليس بمال في حق الآخرين وذلك كالخمر والخنزير فإنها تعتبر أموالاً بالنسبة لغير المسلمين وهي ليست أموالاً بالنسبة للمسلمين.

(١) انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام - الجزء الثالث (دمشق: مساديع ألف باء الأديب، ١٩٦٨) ص ١٠٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٣) انظر: بدران أبو العينين بدران، الشريعة الإسلامية، تاريخها ونظرية الملكية والعقود (القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة) ص ٢٢٦.

(٤) انظر: المرجع السابق

(٥) انظر: علي الحفيف: أحكام الشرعية (البحرين: بنك البركة الإسلامي) ص ٢٢٦.

ويرى الشيخ علي الخفيف - رحمه الله - أن شرط الحيابة لا يحول دون اعتبار المنافع أمولا حيث يعد الشافعية والمالكية والحنابلة المنافع أمولا وذلك لأن الإحراز ليس بلازم بل يكفي أن يحاز الأصل الذي تتولد عنه المنفعة المقصودة.

وقد أخذ القانون المدني الأردني المستمد من أحكام الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه بهذا المفهوم الواسع حيث عرف المال بأنه: كل عين أو حق له قيمة مالية في التعامل (المادة رقم ٥٣) وبذلك يعتبر مالا كل ما كانت له قيمة مادية في تعامل الناس سواء أكان من الأعيان أم من الحقوق المالية كالديون وفصلت المادة ٥٤ من القانون المدني الأردني ذلك الأمر بالقول إن كل شيء يمكن حيازته مادياً أو معنوياً والانتفاع به انتفاعاً مشروعاً ولا يخرج عن التعامل بطبيعته أو بحكم القانون يصح أن يكون محلاً للحقوق المالية.

وبناء على ذلك فإن الديون بأنواعها - سواء كانت ديونا تتضمن تعهدا بأداء مبلغ معين من النقود في تاريخ محدد أو تسليم كمية من الحبوب معينة الوصف والقدر- فإن هذه الديون جميعا تصلح أن تكون محلاً للتصرف فيها. وقد مر آنفا مانقلناه عن الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا من ناحية ما يقرره الفقه الحنفي في جواز هبة الدين للمدين رغم أن الهبة تملك وكذلك اعتبار الدين المشترك من قبيل شركة الملك.

وبذلك فإنه تكاد تتلاشى الأهمية النسبية للتفريق بين الرأي الحنفي وغيره من المذاهب الفقهية حيث تصبح الديون في النتيجة كأنها أموال وهي تعامل على هذا الأساس.

فهل يصح بيع هذه الأموال وهي ديون في الذمة؟

للجواب على ذلك فإنه يحسن التفريق بين حالتين هما:

١- بيع الدين لمن هو عليه الدين أي للمدين.

٢- بيع الدين لغير من هو عليه.

الفرع الأول - بيع الدين لمن هو عليه

يتفق الفقه الإسلامي عموماً على جواز بيع الدين ممن هو عليه وهبته والمصالحة عليه بالأقل.

وقد أورد الأستاذ العلامة الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، صور بيع الدين بالنقد لمن هو عليه بأن يكون لشخص على آخر مئة أردب قمح من قرض فيبيعها بكذا جنيهاً نقداً، فقال - حفظه الله - بأن هذا البيع جائز عند جمهور الفقهاء لأن المانع من بيع الدين هو عدم قدرة البائع على التسليم، والتسليم في هذه الصورة لا حاجة إليه لأن مافي ذمة المدين - المشتري - سلم إليه^(١).

كما يبين الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي؛ بأن جمهور الفقهاء أئمة المذاهب الأربعة أجازوا بيع الدين لمن عليه الدين وكذلك هبته له لأن المانع من صحة بيع الدين هو العجز عن التسليم وليست هنا حاجة إليه حيث إن مافي ذمة المدين مسلم إليه من الأساس^(٢). ولم يخرج عن المنهج المنطقي عدا ابن حزم حيث منع ذلك لأنه بيع مجهول وأنه بيع مالا يدري عينه وأنه من باب أكل المال بالباطل^(٣).

فعندما يكون الدين مبلغاً من النقود فإن البيع بالأقل هنا هو إبراء فإذا

(١) انظر: الصديق محمد الضرير، حكم بيع الدين في الفقه الإسلامي، عن ورقة جوابية مقدمة لمجمع رابطة

الفقه الإسلامي بدورته الخامسة عشرة على الآلة الكاتبة ص ٣.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته الجزء الرابع (دمشق: دار الفكر) ص ٤٣٣.

(٣) انظر: ابن حزم، المحلى، الجزء الثامن (بيروت: دار الفكر) ص ٥٠٤.

قال الدائن لمدينه أبيعك المئة ريال التي لي عليك بثمانين ريالاً فإنما هو في الحقيقة يبرئ ذمة المدين من عشرين ريالاً، وإذا كان الدائن يملك المسامحة في كل ماله من الديون، فإن المسامحة بجزء من الدين تجوز من باب أولى.

وكذلك لو كان لزيد على عمرو دين من السمسسم مثلاً من غير السلم كمائة أردب مثلاً؛ فإنه يمكن أن يبيع السمسسم إلى عمرو بسعر السوق دون الحاجة للاستلام والتسليم باعتبار؛ أن السمسسم متعلق أصلاً بذمة عمرو.

ومن قبيل ذلك المصارفة في الذمة كما في حديث عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - حينما سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيعه الإبل بالدرهم واقتضائه الثمن بالدنانير وكذلك العكس حيث قال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لا بأس أن تبيعها بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء.

فهذه المصارفة هي بيع لجنسين مختلفين والثمن نقد حاضر والمبيع دين في الذمة وقد أدى المدين الثمن للدائن بسعر الصرف في ذلك اليوم.

ويفيد تقييد البيع بين الدائن والمدين بالأقل إبعاد عنصر الريا وإدخال مفهوم الإبراء والإسقاط، إذ لو سمح ببيع الدين بالأكثر لكان ذلك هو الريا.

فالدائن يمكن أن يباع لمن هو عليه (أي للمدين) إذا كان بالمثل أو بالأقل على سبيل المصالحة في كل حال.

والواقع أن بيع الدين للمدين فيه معنى الاستيفاء، فإذا كان لبكر على زيد مائة كيس بوزن خمسين كيلو للكيس الواحد من الأرز. وقال بكر لزيد أبيعك المائة كيس التي لي عليك بسعر السوق وهو ألف ريال للكيس وقبل

(١) انظر: البيهقي، السنن الكبرى، الجزء الخامس (حيدرآباد- بالهند، دائر المعارف النظامية، ١٣٤٤) ص ٢٨٤.

زيد هذا العرض، فإن البيع ينعقد، وليست هناك حاجة إلى التسليم لأن مافي ذمة زيد هو مسلم إليه من الأساس وهو ليس بيع مجهول بل هو بيع معلوم بالوصف المانع للجهالة والنزاع.

فإذا رضي بكر أن يبيع بأقل من سعر السوق مثل تسعمئة ريال مثلاً فإن ذلك يكون من باب التسامح والرفق، وكما أن بكرأ يملك أن يسمح زيداً في بعض الدين الذي هو عليه فإنه يملك أن يبيع بالأقل إذا شاء.

الفرع الثاني - بيع الدين لغير من هو عليه

اختلفت الآراء الفقهية في موضوع بيع الدين لغير من هو عليه اختلافاً واسعاً وهو ما يتطلب تفحص المسألة بشكل دقيق.

فقد عرضت الموسوعة الفقهية الكويتية موضوع اختلاف الفقهاء في حكم تمليك الدين لغير من هو عليه حيث أوردت في ذلك أربعة أقوال هي:

أولها: رواية عن أحمد ووجهه عند الشافعية وهو أنه يجوز تمليك الدين من غير من عليه الدين بعوض وبغير عوض.

الثاني: قول الحنفية والحنابلة ورأي الشافعية في الأظهر أنه لا يصح تمليك الدين لغير من هو عليه سواء أكان بعوض أم بغير عوض كأن يقول شخص لآخر: وهبتك الدين الذي لي على فلان فيقبل، ويقول له اشتريت منك كذا بمالي من دين على فلان فيقبل أو يقول له استأجرت منك كذا بالدين الثابت لي في ذمة فلان فيقبل، فهذا كله غير جائز؛ لأن الواهب أو المشتري أو المستأجر يهب أو يبيع ماليس في يده ولا له من السلطة شرعاً ما يمكنه من قبضه منه فكان بيعاً لشيء لا يقدر على تسليمه إذ ربما ضيعه المدين أو جحده وذلك غرر فلا يجوز.

الثالث: قول الشافعية - صححه كثير من أئمتهم كالشيرازي في المهذب والنووي في زوائد الروضة واختاره السبكي وأفتى به زكريا الأنصاري وغيره وهو أنه يجوز بيع سائر الديون - عدا دين السلم

(١) انظر: الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية، الجزء الحادي والعشرين، ص ١٣١.

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

لغير من عليه الدين، كما يجوز بيعها للمدين ولا فرق، وذلك إذا كان الدين حالاً والمدين مقراً مليئاً أو عليه بينة لا كلفة في إقامتها وذلك لانتهاء الغرر الناشئ عن عدم قدرة الدائن على تسليم الدين إليه. ثم أضافت الموسوعة قيدها ما وإن كان يحتاج إلى توضيح وهو قولها وكما اشترط التقابض في المجلس في بيع الدين للمدين إذا كان مما لا يباع به نسيئة - كالربويات ببعضها - فإنه يشترط كذلك في بيع الدين لغير من هو عليه.

الرابع : رأي المالكية وهو أنه يجوز بيع الدين لغير المدين بشروط تباعد بينه وبين الغرر وتنفي عنه سائر المحظورات الأخرى حيث أوردت الموسوعة ثمانية شروط أهمها بالنسبة لموضوع البحث منع بيع الدين بجنسه مع اشتراط التساوي إذا كان بجنسه.

وقد أوضح الشيخ السيد سابق؛ أن بيع الدين لغير من هو عليه لا يصح عند الأحناف والحنابلة والظاهرية بسبب أن البائع لا يقدر على تسليم المبيع فإذا شرط على المدين التسليم فإن البيع لا يصح كذلك لأن فيه شرطاً بالتسليم على غير البائع فيكون شرطاً فاسداً يفسد به البيع.

أما الظاهرية فقولهم معروف، حيث إنهم لم يجيزوا بيع الدين للمدين من الأساس لأنه بيع مجهول وأنه بيع مالا يدري عينه وأنه من باب أكل المال بالباطل - كما سبق بيان ذلك.

وأما الحنفية فإنهم يرون هذا البيع أنه بيع لاقدرة فيه على التسليم، إذ

(١) انظر: الموسوعة الفقهية، المرجع السابق، ص ١٣٠

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر: السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثالث جدة ١٩٨٤، ص ٦٣

المال عندهم وهو دين إنما هو مال حكمي في الذمة وأنه ليس في مقدور البائع أن يسلم ما لا يملكه فإذا شرط التسليم على المدين فإن البيع يفسد من جهة الشرط وذلك لأن البائع يشترط على غيره.

كما فصل الأستاذ العلامة الصديق محمد الأمين الضريير الرأي المالكي في جواز بيع الدين لغير من هو عليه بشكل جلي وواضح فقد بين فضيلته أن المالكية قد وضعوا لهذا البيع شروطاً تباعد بينه وبين الغرر وأي محذور آخر ممنوع في الشرع، وقد ذكر من هذه الشروط مايلي:

١- أن يكون المدين حاضراً في البلد ليعلم حاله من فقر أو غنى لأن عوض الدين يختلف باختلاف حال المدين.

٢- أن يكون المدين مقراً بالدين، فإن كان المدين ميتاً أو غائباً عن البلد أو حاضراً في البلد ولكنه لم يقر بالدين، فلا يجوز بيع دينه ولو ثبت ذلك الدين بالبينة حسماً للنزاعات.

٣- أن يكون المدين ممن تأخذه الأحكام حتى يمكن تخلص الدين منه إذا امتنع.

ثم أورد فضيلة العلامة الشيخ الصديق في حاشية نفس الصفحة باقي الشروط في بيع الدين لغير من هو عليه وهي الشروط الأهم والأدق ولا سيما الأول منها حيث أضاف مايلي:

٤- أن يباع الدين بغير جنسه أو بجنسه بشرط المماثلة (إذا كان من جنسه).

٥- ألا يكون ذهباً بفضة أو فضة بذهب.

٦- ألا يكون بين المشتري والمدين عداوة.

٧- أن يكون الدين مما يجوز بيعه قبل القبض.

(١) انظر: المراجع السابق، نفس الملجد والصفحة.

(٢) انظر: الصديق محمد الأمين الضريير: الغرر وأثره في العقود (البحرين: بنك البركة الإسلامي، ١٩٨٤) ص ٣٣٤.

وينتهي العلامة الشيخ من ذلك كله إلى جواز بيع الدين مطلقاً سواء أكان البيع للمدين أم لغير من هو عليه بنقد أو بدين؟ مادام البيع خالياً من الربا وهو يعلل لذلك أنه لم يرد نص يعتمد عليه في منع أية صورة من هذه الصور، وأن دعوى عدم القدرة على التسليم (التي يقول بها الفقه الحنفي) غير مسلمة بسبب أن الكلام هو في دين معترف به.

ويستطرد فضيلته بالقول: «إن بيع الدين قد تدعو الحاجة إليه وفيه مصلحة ظاهرة للمتعاقدين، فلا يصح التضيق عليهم بمنعه» وينتهي من ذلك إلى القول بأن دعوى الإجماع على منع الدين بالدين ليست مسلمة بدليل ما جوزه بعض المالكية في بعض صورته إلى أن يقول فضيلته «ولعل الصورة المجمع على منعها في بيع الدين بالدين هي ما كان فيه الدين من الأموال الربوية» وهذا هو بيت القصيد الذي يغلق الباب أمام كل محاولات التوصل من خلال بيع الدين إلى منافذ بيع النقود الآجلة بالنقود الحاضرة أي بيع الديون النقدية وهو مالم يقل به أوسع من توسع في جواز بيع الدين لغير من هو عليه في الفقه المالكي قديماً وحديثاً.

وأما بالنسبة للمذهب الشافعي فقد عرض الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي للمسألة في كتابه الجامع عن الفقه الإسلامي وأدلته حيث بين أن الشافعية يجوزون في الأظهر عندهم بيع الدين المستقر للمدين ولغير المدين قبل القبض. وكان المأمول أن يفصل فضيلة الأستاذ وهبة الزحيلي هذا النقل الموجز بمثل ما فعلت الموسوعة الفقهية الكويتية على الأقل.

فقد بينت الموسوعة أنه كما يشترط التقابض في المجلس في بيع الدين

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٣) انظر: وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص ٤٣٤.

للمدين إذا كان بما لا يباع به نسيئة - كالربويات ببعضها - فإنه يشترط كذلك في بيع الدين لغير من هو عليه أي أن الموسوعة ترى أن الشافعية يطبقون على بيع الدين لغير من هو عليه أحكام التعامل بالأصناف الربوية، فالنقود ببعضها يشترط فيها التماثل عند اتحاد الجنس مع التقابض الفوري أو التقابض الفوري دون مماثلة عند اختلاف الجنسين.

وإن هذا الرأي الذي تنقله الموسوعة الفقهية عن الشافعية هو ما يؤيده واقع القول في أمهات كتب الفقه الشافعي وهو الأمر الذي كان يحتاج إلى التوضيح والبيان منعا للالتباس ودفعاً للإيهام.

فقد أورد أبو إسحق الفيروز آبادي الشيرازي في كتابه المهذب في فقه الإمام الشافعي هذه المسائل المتعلقة ببيع الديون وفصلها بقوله -رحمه الله تعالى كما يلي -

«ولا يجوز بيع مالم يستقر ملكه كبيع الأعيان المملوكة بالبيع والإجارة والصداق وما أشبهها مع المعوضات قبل القبض وأما الديون؛ فينظر فيها، فإن كان الملك عليها مستقراً كغرامة المتلف وبدل القرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض لأن ملكه مستقر عليه فجاز بيعه كالمبيع بعد القبض، وهل يجوز من غيره فيه وجهان:

أحدهما: يجوز لأن ما جاز بيعه ممن هو عليه جاز بيعه من غيره كالوديعة.

الثاني: لا يجوز لأنه لا يقدر على تسليمه، لأنه ربما منعه أو جحده وذلك غرر لا حاجة به إليه فلم يجز.

(١) انظر: محمد بن علي الفيروز آبادي الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، الجزء الأول (جاكارتا:

شركة نور الثقافة الإسلامية ص ٣٦٢-٢٦٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

والأول أظهر لأن الظاهر أنه يقدر على تسليمه إليه من غير منع ولا جحود. أما إذا كان الدين غير مستقر كالمسلم مثلاً؛ فإنه لا يجوز بيعه.

واستطرد صاحب المذهب في تفصيل المسألة عندما يكون المبيع ثمناً حيث طبق عليه قواعد الصرف مستدلاً في ذلك بحديث عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - حيث نقله بلفظ: كنت أبيع الإبل بالبقيع بالدنانير فأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم فأخذ الدنانير، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا بأس ما لم تتفرقا وبينكما شيء، وروى المزني في جامعه الكبير أنه لا يجوز لأن الملك غير مستقر.

وقد بين الإمام محيي الدين بن شرف النووي موضوع بيع الدين لغير من هو عليه نقلاً عن الإمام الرافعي، فأوضح أن بيع الدين لغير من هو عليه مقصود به المغايرة في البديل مثل من له على رجل مئة فاشتري من آخر عبداً بتلك المائة حيث قال: إن في صحة ذلك قولين.

ويستدل من هذه النقول بكل وضوح أن للشافعية في مسألة بيع الدين لغير من هو عليه الدين لا يختلفون عن المالكية من ناحية الحرص على عدم الوقوع في الربا وذلك بدليل التصريح بالمغايرة في البيع، إما صرفاً كالذهب بالفضة أو الفضة بالذهب - كما في حديث عبدالله بن عمر - السابق بيانه أو بيعاً في مبادلة العبد بالمئة كما في كتاب المجموع. وإن هذا الاستدال مؤيد بالشروح الوافية في أكثر من مؤلف من مؤلفات الفقه الشافعي.

يقول الإمام النووي في كتاب روضة الطالبين وعمدة المفتين أنه إذا باع

(١) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: محيي الدين بن شرف النووي، كتاب المجموع شرح المذهب تحقيق محمد نجيب المطيعي، الجزء التاسع (جدة، مكتبة الإرشاد) ص ٣٣٢.

الرجل مالا بمال فله حالان:

أحدهما: أن لا يكونا ربويين

والثاني: أن يكونا .

فالحال الأول يشمل ما إذا لم يكن فيهما ربوي وما إذا كان أحدهما ربويا، وعلى التقديرين في هذا الحال لاتجب رعاية التماثل ولا الحلول ولا التقابض في المجلس سواء اتفق الجنس أم اختلف حتى لو باع حيوانا بحيوانين من جنسه أو أسلم ثوبا في ثوبين من جنسه جاز .

وأما الحال الثاني: فتارة يكونان ربويين بعلتين (الثمانية والطعم) وتارة بعة (الثمانية مثلا أو الطعم) فإن كانا بعلتين مثل أن يسلم أحد النقيدين في الحنطة أو يبيع الحنطة بالذهب أو بالفضة، نقدا أو نسيئة فإن ذلك يجوز حيث لاتشترط المائلة والا التقابض ولا الحلول .

وان كانا بعة واحدة فإن اتحد الجنس بأن باع الذهب بالذهب والحنطة بالحنطة، ثبتت أحكام الربا الثلاثة فتجب رعاية التماثل والحلول والتقابض في المجلس .

وإن اختلف الجنس، كالحنطة بالشعير والذهب بالفضة لم تعد المماثلة وتعد الحلول والتقابض في المجلس .

وإن هذا الكلام الذي يورده الإمام النووي واضح تماما في تطبيق أحكام الصرف حيثما توافر علة الربا .

كما يفصل الإمام الماوردي المسألة بنفس المفهوم عن الصرف، حيث يقول بأن الصرف إنما يختص ببيع الذهب بالفضة أو الفضة بالفضة والذهب بالذهب، وشروط الصرف التي لا يتم إلا بها ثلاثة لازمة ورابع يختلف باختلاف الصرف .

(١) انظر: النووي، روضة الطالبين، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م)

أما الثلاثة اللازمة: فأولها إطلاق العقد من غير أجل مشروط فيه،
وثانيهما أن يكون من غير خيار، وثالثها أن يتم التقابض قبل الافتراق فإن
تفرق قبل القبض كان الصرف باطلاً. هذه هي الشروط اللازمة، وأما
الشروط الرابع الذي يختلف باختلاف الشرط فهو يتعلق بالمماثلة فإن كان
الجنس واحداً كالذهب بالذهب كانت المماثلة شرطاً معتبراً وإن اختلف
الجنسان كالذهب بالفضة لم تكن المماثلة شرطاً معتبراً.

ويمضي الإمام الماوردي - رحمه الله - في تفصيل المسألة بقوله: ثم
الصرف ينقسم أقساماً أربعة:

القسم الأول: جنس بمثله كالفضة بالفضة والذهب بالذهب وجنس بغيره
كالفضة بالذهب فهذا يصح بشروطه المعتبرة فيه.

القسم الثاني: بيع دين بدين وهذا باطل للنهي عنه كرجل باع دراهم له
على زيد دينا بدنانير أو بدراهم للمشتري على عمرو دينا.

القسم الثالث: بيع عين بدين وهذا باطل وهو الصرف الآجل.

القسم الرابع: (وهذا هو موضوع الاعتبار) بيع دين بعين، كرجل له على
رجل ألف درهم يبيعهما عليه بمئة دينار يأخذها منه عينا،
فإن كان الدين حالا صح بشروط صحة الصرف لحديث
عبدالله بن عمر وإن كان مؤجلا لم يصح لأن المؤجل
لا يملك المطالبة به فلم تجز المعاوضة عليه».

وهكذا يبدو جلياً أن الفقه الشافعي هو كالفقه المالكي في تقييد جواز
بيع الدين لغير من هو عليه بالشروط التي تباعد بينه وبين الربا بدلالة
ما فعله الإمام الماوردي في القسم الأول أعلاه.

(١) انظر: المرجع السابق، نفس الجزء، ص ١٤٧.

هذه هي خلاصة ما تمضنه الفقه الإسلامي من آراء في مسألة بيع الدين وحالات التصرف فيه. فالدين في الفقه الإسلامي لم يخرج عن.... في الحال فهو كذلك في المآل وهذا المال حكمه في الفقه الإسلامي هو حكم سائر الأموال. فإن كان من الأثمان أي نقوداً من ذهب أو فضة أو عملات ورقية بالدينار أو الدولار أو الريال فحكمه هو حكم الأثمان ويكون البيع فيه بمثله خاضعاً لشروط الصرف في المماثلة والفورية في التقابض يداً بيد، أما إذا كان غير مماثل مع اتحاد الجنس كالدولار بالريال فإن المماثلة تنتفي ويبقى شرط الفورية في تقابض البديلين يداً بيد وكذلك الحال إذا كان الدين طعاماً من الربويات كالقمح والشعير، فإن بيع القمح بالقمح يتطلب المماثلة كيلاً بكيل مع فورية التبادل دون المماثلة. والجامع في ذلك كله بين مختلف المذاهب الفقهية هو أن لا يكون مؤدى البيع في أي دين أنه يصبح ربا فيما تجري فيه المبادلة أو أن يكون هناك غرر من حيث سلامة الدين واستقراره.

كما أنه من الجدير بالملاحظة أن الإمام الشافعي الذي قيل عنه بجواز بيع الدين لغير من هو عليه حسب الرأي الأظهر في مذهبه يبدو هو الأحوط في مسائل الصرف وذلك عندما يقترب الأمر من الربا الحرام. والدليل على ذلك أنه لم يجز تصارف الرجلين لدينين من الدينير والدرهم في ذمة كل منهما تجاه الآخر، سواء حلت هذه الديون أم لم تحل بينما أجاز الإمام مالك هذه المصارف إذا كان الدينان قد حلا معاً^(١).

وفي ذلك دليل على أن التصرف بالدين بالبيع ونحوه إنما يراد به في الفقه الإسلامي عند من يجيزه هو: البيع بشروطه الشرعية وأحكامه الفقهية. فالدينار يُشترى به من السلع ما يشاء المشتري ولكن لا يُشترى

(١) انظر: الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ص ٥٨.

بالدينار ديناراً ولا دراهم إلا بشروط الصرف وأحكامه سواء في ذلك
الحاضر الموجود أو القائم في الذمة من الديون بالنقد المعدود .
فما هي بيوع الدين لغير من هو عليه مما يجري عليه التعامل في بعض
البلاد الإسلامية بدعوى القول إن المذهب الشافعي يجيز ذلك البيع؟
وهذا ما نتجه إليه بالدراسة والتفصيل في الفصل الرابع تالياً بعون الله .

أبيض

الفصل الرابع بيع الديون في التطبيقات المعاصرة

مقدمة وتمهيد

انتشر في بعض دول جنوب شرق آسيا انطلاقاً من ماليزيا نوع من الأدوات المالية القائمة على أساس مفهوم الدين وجواز بيعه كأنما هو سلعة تباع وتشتري بالنقود وقد صدرت بهذه الأدوات عدة صور كان آخرها الإصدار الكبير في عام ١٩٩٦م لمطار كوالالمبور الدولي بمبلغ ٢,٢ بليون دولار ماليزي لمدة عشرين عاماً وبعائد ٧,٧٥٪ بضمانة الحكومة الماليزية^(١). وقد تعددت وجهات النظر حول هذه الأدوات التي أطلق عليها الوصف الإسلامي أحياناً كما حدث ذلك في إصدار شركة شل البترولية في عام ١٩٩٠م حيث جرت تسمية هذه السندات Islamic Debt Instrument وتم طرحها في استحقاقين مدتهما خمس وثمانين سنوات بالتتابع وبعائد قدره ٧,٥٪ و ٧,٧٥٪ على التوالي^(٢) ثم أعقب ذلك في ديسمبر من نفس العام صورة مماثلة حيث أصدرت شركة شل في إقليم ساراواك (ماليزيا الشرقية) إصدارين أولهما بمبلغ ٢٤٠ مليون دولار ماليزيا والثاني بمبلغ ٣٢٠ مليون دولار ماليزي^(٣).

وقد انتشرت أخبار التجربة الماليزية وتطلع الباحثون لفهم الأسس التي اعتمد عليها في إصدار هذه الأدوات، وكان من أوضح العروض التي يمكن الركون إليها هو العرض الذي قدمه وفد ماليزيا إلى الملتقى الذي قامت

(١) انظر: Philip Moore, Islamic Finance (London: Euromoney publications 1997) P.139

(٢) انظر: Ibid.

(٣) انظر: Ibid.

بتنظيمه اللجنة الاستشارية العليا بالتعاون مع بنك الكويت المركزي والبنك المركزي الماليزي والمنعقد في الكويت من ٩-١٢ مارس ١٩٩٦م. وقد مثل الجانب الماليزي عشرة محاضرين يمثلون مختلف إدارات البنك المركزي الماليزي ومدير عام بنك إسلام ماليزيا. وقد شمل العرض الأدوات المالية الحكومية وأدوات بيع الدين التي يتعامل بها بنك إسلام ماليزيا^(١). وحيث إن العنوان الذي تسوق به هذه الأدوات واقع تحت مدلول بيع الديون، فقد اختيرت التجربة الماليزية للدراسة وتطبيق ما توصل إليه من ناحية الموقف الفقهي من مسألة بيع الديون. والغرض من ذلك هو تفهم حقيقة هذه الأدوات وبيان مدى توافقها أو تعارضها مع أحكام الفقه الإسلامي، فإن كانت متفقة كان الخير في تعميمها وإن كانت غير متفقة مع القواعد والضوابط الشرعية فإنه لابد من بيان ذلك وتقديم الحل البديل دون إغفال واجب النصح الجميل لإخواننا في الدين.

(١) انظر: ملتقى التجربة الماليزية في العمل المصرفي الإسلامي كتاب مطبوع (الكويت: اللجنة الاستشارية العليا، ١٩٩٦م) ص ٢٢٨ص.

الفرع الأول:

شهادات الاستثمار الحكومية: عرض السيد وان إسماعيل، من البنك المركزي الماليزي، بمحاضرة ألقاها في ملتقى التجربة الماليزية بدولة الكويت عام ١٩٩٦م. موضوع أول سند إسلامي يصدر في ماليزيا وفقا لقانون برلماني وهو قانون الاستثمار الحكومي لسنة ١٩٨٣م^(١).

وهذا السند رغم أنه صادر وفق قانون الاستثمار إلا أنه بحسب ما يصرح به المحاضر عبارة عن سند اقتراض لصالح الحكومة على أساس القرض الحسن (ظاهراً)^(٢). ويعلل المحاضر لذلك الافتراض بقوله: «إن ذلك هو السبيل لمعاونة الحكومة على استغلال العائد من تلك القروض في الإنفاق على مشروعات التنمية وكذلك لتمويل التنمية الاقتصادية بما يخدم مصلحة الأمة، كما أن أصحاب هذه الأموال لا ينتظرون أي عائد قروضهم ولكن تكفل الحكومة لهم إعادة رؤوس أموالهم عند الاستحقاق^(٣).

ويستطرد المحاضر الأستاذ وان إسماعيل في كلامه مبيناً أنه شكلت لجنة تتضمن ممثلين من وحدة التخطيط الاقتصادي وشعبة الشؤون الدينية برئاسة الوزراء ومن وزارة المالية والبنك المركزي الماليزي لتقديم المشورة للحكومة حول معدل العائد الذي يتم إعلانه فقط عند استحقاق الشهادات، حيث تكون مدة هذه الشهادات سنة واحدة^(٤) ويصرح السيد وان إسماعيل،

(١) انظر: ملتقى التجربة الماليزية في العمل المصرفي الإسلامي، كتاب مطبوع (الكويت: اللجنة الاستشارية

العليا ١٩٩٦م) ص ٢٢٨

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق

(٤) انظر: المرجع السابق..

أن الأرباح المعلنة التي تم تحقيقها من استثمارات وشهادات الاستثمار الحكومية ذات الاستحقاق من ١-٥ سنوات تدرجت خلال الفترة من ١٩٨٩م-١٩٩٥م من ٥,٥% إلى ٨,٥% (١).

تكييف العملية وحكمها:

تقع العملية حسب وصف مقدمها في نطاق القرض المضمون الأداء مع وجود عائد غير محدد سلفاً ولكنه معروف ومستمر. وحيث إن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، فإن وجود العائد المستمر في القرض المضمون يجعل من هذه الأدوات المالية واقعة تحت الربا الحرام. فهي لا تختلف بهذه الصورة عن أي قرض آخر ذي فائدة ربوية، كما أن القول بعدم إعلان معدل الفائدة إلا عند الاستحقاق لا يغير من الواقع شيئاً وذلك لأن هذا التحديد مفهوم ضمناً ومتوقفاً بدلالة ما حدث واقعياً خلال فترة الممارسة السابقة من عام ١٩٨٩م إلى عام ١٩٩٥م.

هل هناك من حل بديل؟

إن الحل البديل يتمثل في أن تصدر السندات وفقاً لمنطوق القانون الذي صدرت بموجبه وهو قانون الاستثمار الحكومي لعام ١٩٨٣م وأن تخصص الأموال المتحصلة لكي تستثمر في مشروع أو مشروعات معينة ذات عائد اقتصادي، وعندئذ يكون ما يعطى للمالكي الأدوات الاستثمارية عبارة عن ريع حقيقي أو عائد مشاركة وليس عائد قرض لا... حسناً طالما أن فيه متعارفاً عليه. ومادام الحل الشرعي ميسراً؛ فلماذا يعدل عنه إلى مسار الشبهات؟

(١) انظر: المرجع السابق.

الفرع الثاني - سندات الديون

(أ) - سندات الدين الخاصة:

ظهرت سندات الدين الخاصة لأول مرة في ماليزيا عام ١٩٩٠م حيث أطلق عليها وصف (IDS) كمصدر بديل وأداة إضافة للتمويل في ظل مفهوم «البيع بثمن آجل» كما يقول المحاضر السيد وان إسماعيل وهي عبارة عن شراء موجودات ثم بيعها لمالكها السابق بثمن آجل^(١).

وقد تم تصوير إصدار هذه السندات في المحاضرة التوضيحية بالكويت بشكل غير دقيق^(٢) ولكن مؤلف كتاب التمويل الإسلامي كان واضحاً في الإفصاح عن طبيعة هذه الأدوات التي سبقت الإشارة إليها وهي التي صدرت لصالح شركة شل الماليزية في يونيو ١٩٩٠م وذلك تحت اسم: أدوات دين إسلامية (حسب المسمى) (IDS Islamic Debt Instruments) باستحقاقين لخمس وثمانين سنوات وبعائد ٥, ٧٪ و ٧, ٧٥٪ على التوالي، ثم تبع ذلك في نفس العام بشهر ديسمبر إصدار أدوات من ذات النوع لصالح شركة شل في ساراواك باستحقاقين - أيضاً - أولها بمقدار ٢٤٠ مليون دولار والثاني ٣٢٠ مليون دولار ماليزي^(٣).

وبذلك نكون هنا أمام صورتين، إما شراء موجودات ثم بيعها لمالكها الذي باعها ولكن على أساس الثمن الآجل أو أن تكون هذه السندات قد صدرت من الابتداء كقرض بفائدة حسب النسبة المئوية المعلنة.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) Philip Moore, Islamic Banking, Page 193.

التكييف والحكم الفقهي:

إذا صح الوصف الأول في أن العملية شراء للموجودات من المصدر الأول (شركة البترول) ثم بيع هذه الموجودات إلى ذات المصدر بثمن آجل يتضمن هامش ربح محدد سلفاً، فإن ذلك يقع تحت نطاق بيع العينة. والمعروف أن بيع العينة غير مرفوض عند الفقه الشافعي وهو ليس محل الكلام في هذا المقام، فإن العملية رغم كونها من بيوع العينة؛ إلا أنها تمثل بيع موجودات حقيقية. وأما المشكلة هنا فإنها تتمثل في عملية تداول السندات التي تمثل ديناً على الشركة فالسندات المتداولة عبارة عن ديون من النقود الآجلة الاستحقاق. والبيع يعني مبادلة السند الآجل بقيمة حاضرة من النقود هي أقل. ومعلوم أن بيع النقد بالنقد مع التفاضل هو من الربا المحرم. زماً إذا صح الوصف الثاني في أن العملية قرض ذو عائد محدد بالنسبة المعلنة فإن ذلك واضح بالنسبة لربوية المعاملة من الأساس.

والبديل الشرعي عندما تكون لدينا موجودات حقيقية ميسر، حيث يمكن بيع الموجودات بعقد بيع مستقل ومن ثم عرض استئجار الموجودات على أساس الإيجار المنتهي بالتمليك. وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي هذه المعاملة في شراء الموجودات ثم تأجيرها بصورة الإيجار المنتهي بالتمليك وذلك في معروض رده على استفسارات البنك الإسلامي للتنمية المقدمة في مؤتمره السنوي الثالث المنعقد في عمان بالأردن عام ١٩٨٦م^(١).

(١) انظر: قرار رقم واحد البند ب، بخصوص عمليات الإيجار المبحوثة في دورة مجمع الفقه الإسلامي للمؤتمر الثالث المنعقد في عمان/ الأردن، ٨-١٣ صفر ١٤١٧هـ وتساوي ١١-١٦ أكتوبر ١٩٨٦م.

(ب) سندات كاجماس

قام مجلس الرهن الوطني Cagamas Berhard بإصدار مشروع أسهم ديون الإسكان الإسلامية أو سندات كاجماس للمضاربة وذلك - كما يقول المحاضر السيد وان إسماعيل - لتمويل ديون الإسكان الإسلامية والتي تبلغ ٣٠ مليون رنجيت ماليزي (١٢ مليون دولار أمريكي) عن طريق المؤسسات التي زودت عملاءها وموظفيها بالتمويل الإسكاني الإسلامي^(١).

وفي ظل هذا المشروع يقوم «كاجماس» بشراء ديون الإسكان الموجودة والمتعاقد عليها في ظل مشروع العمل المصرفي الإسلامي وبدوره يصدر سندات كاجماس للمضاربة لتمويل الشراء، ويجري التفاوض على شراء الديون على أساس المشاركة في الربح أو المضاربة ويتشارك كل من حملة السندات وكاجماس في الأرباح بناء على نسبة معينة من المشاركة في الربح^(٢).

ومع هذا الوصف المعقد فإن العملية إذا كانت شراء لموجودات مشاريع الإسكان بهدف المشاركة في الربح المتحقق من البيع فإن العمل مشروع ويحتاج إلى تفصيل الوجه الصحيح أما إذا كانت القضية شراء الديون التي تمثل ثمن المساكن الآجلة بنقد حاضر فإن هذا هو شراء النقد الآجل بالنقد الحاضر وهو العمل المحرم في كل الأحوال.

الفرع الثالث: - أدوات الديون المصرفية لدى بنك إسلام ماليزيا

قدم البنك الإسلامي الماليزي في معرض ممارسته العمل... من المعاملات التي لا تقدم عليها البنوك الإسلامية في الغالب، وظلت هذه المعاملات غامضة على الأفهام وذلك إلى أن صدر بها كتاب مطبوع يبين أسس ممارسات بيع الديون ضمن سلسلة الإجراءات المصرفية الإسلامية^(٣).

(١) انظر: ملتقى التجربة الماليزية، مرجع سابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر: Islamic Banking Practices. (K.L Islamic bank Malaysia) Page 155

وتقوم فكرة البنك الإسلامي الماليزي فيما يقدمه من أدوات الديون على أساس توريق الديون الناتجة عما يقوم به من عمليات كالمراجحة وتمويل الصادرات وذلك كما يتضح من الأمثلة التالية:

(أ) الكمبيالات الإسلامية المقبولة I.A.B Islamic Accepted Bills
عندما يكون هناك دين على العميل ويكن ناتجا عن مراوحة سابقة مع ذلك العميل، فإن البنك يحزر سند سحب (كمبيالة) بالقيمة ويجري قبولها من قبل المسحوب عليه بمبلغ يشمل أصل الدين ويسمح البنك المركزي الماليزي لهذه الكمبيالة الإسلامية المقبولة أن تتم المتاجرة فيها في السوق الثانوية والمتاجرة هي البيع والشراء لهذه الكمبيالة والآجلة الاستحقاق بنقود حاضرة تقل عن القيمة الاسمية تبعاً لزمان استحقاقه.

تكييف العلاقة وحكمها الشرعي:

تعرف هذه الورقة التجارية بمسمى سند السحب المقبول وهو عبارة عن أمر يصدره الدائن إلى مدينه لدفع مبلغ معين من النقود في تاريخ محدد وذلك إما تسديداً لدين سابق أو وفاء لثمن بضاعة أو بدل خدمة مقدمة. وهذا السند معروف في القوانين التجارية ويسمى سند السحب ويجري فيه القبول أي قبول الدفع بالتاريخ المعين.

فإذا كان المدين المسحوب عليه مقراً بالدين فإنه يكتب على وجه السند عبارة القبول «مقبولة الدفع بتاريخ.....» وهذا القبول يعطي للكمبيالة قوة التداول في سوق الخصم. والخصم هو عبارة عن شراء الدين الذي تحدده الكمبيالة بسعر أقل وذلك على أساس حساب الفائدة بمقدار الزمن الذي يقع بين تاريخ الشراء وتاريخ الاستحقاق فإذا أصدر الكمبيالة مثلاً بمبلغ ألف ريال في ١٥/١/١٩٩٨م وقبلت في ٢٠/١/١٩٩٨م على أساس أنها

تستحق في ٢٠/٨/١٩٩٨م فإن تقديمها للخصم يوم ٢٠/٢/١٩٩٨م يعني قبول البائع بأن يتسلم القيمة مخصوصاً منها فائدة المبلغ من تاريخ ٢٠/٢/١٩٩٨م إلى تاريخ ٢٠/٨/١٩٩٨م. فإذا كان سعر الفائدة هو ١٦٪ مثلاً فإن ما يتسلمه البائع هو:

$$١٠٠٠ - (١٠٠٠ - ١٦/١٠٠ - ٦/١٢) = ٩٩٢٠ \text{ ريال.}$$

فإذا شاء المشتري الذي يحوز الكمبيالة أن يبيعه من جديد بعد ثلاثة شهور مثلاً من حيازتها فإنه يعرضها للبيع من جديد حيث يمكن له أن يتسلم مايلي: ١٠٠٠ - (١٠٠٠ - ١٦/١٠٠ - ٣/١٢) = ٩٩٦٠ ريال.

وطالما أن الخصم هو شراء دين من النقود بأجل معين على أساس دفع الأقل حاضراً فإن النقود بالنقود مع التفاضل هو من الربا المحرم. ومايقوم به بنك ماليزيا من توريق الديون أي جعل الدين ورقة تجارية لا يغير من الوضع شيئاً وذلك لأن الدين هو كل التزام في الذمة، وطالما كان هذا الالتزام من النقود فإن بيع النقد بالنقد خاضع لضوابط الصرف وذلك فيما بينه الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - في حديث عبادة بن الصامت وهو الحديث الذي يقول فيه الإمام السكبي بأنه: «أتم الأحاديث وأكملها» ولذلك جعله الشافعي العمدة في هذا الباب^(١).

روى البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر مثلاً بمثلاً، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد^(٢)».

(١) انظر: السكبي، تكملة المجموع شرح المهذب الجزء العاشر (القاهرة: زكريا علي يوسف، دون تاريخ ص ٥٦).

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى الجزء الحادي عشر (القاهرة: المطبعة العصرية ومكتبتها ١٣٩٤هـ) ص ١٤.

كما روى أبو سعيد الخدري عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء»^(١).

وروى أبو هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل، الفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فهو ربا»^(٢).

ومعلوم أن الذهب والفضة هما جنسا النقود وأن كل نقد يسري عليه ما يسري عليهما، فالدولار بالدولار ولا زيادة والريال بالريال ولا زيادة، فإذا وجدت الزيادة وجد الربا.

(ب) كمبيالات الصادرات:

ونعود لما يقوم به بنك ماليزيا الإسلامي بخصوص أدوات الديون لنرى أنه يطبق ذات المبدأ على كمبيالة للعميل للصادرات وهي عبارة عن سند السحب الذي يصدره العميل المصدر في ماليزيا مسحوباً على عملية المستورد في اليابان مثلاً لدفع قيمة البضائع المصدرة والبالغة مائة ألف دولار مثلاً بتاريخ ٣١ ديسمبر ١٩٩٨م فإذا أصدر هذا السحب وجرى قبوله من المستورد الياباني فإنه يصبح ورقة تجارية قابلة للتداول، حيث تتم المتاجرة بها في السوق الثانوية، فإذا كانت البضائع المصدرة واقعة ضمن نطاق ماهو مطلوب تشجيعه فإن البنك الإسلامي الماليزي يبيع هذه

(١) انظر: المرجع السابق نفس الجزء، ص ١٤-١٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الجزء، ص ١٥.

الكمبيالة للبنك المركزي الماليزي بشرط تفضيليه^(١) أي بسعر فائدة أقل من سعر السوق وإن سميت الفائدة هامش ربح.

إن الأمر المستغرب هو بساطة إمكان إيجاد الحل الإسلامي السليم في حالة الصادرات حيث يمكن ترتيب نوع من بيوت الأمانة على أساس المواضعة ليقبض المصدر ثمن بضائعه المصدرة ويتولى البنك الإسلامي عملية التصدير ويتسلم القيمة بالكامل أما التداول، فإن تداول أدوات الدين يمكن أن يتم من خلال تشكيل وحدة استثمارية من الموجودات تكون أغلبها من الأعيان والمنافع. وذلك انسجاماً مع قرار مجمع الفقه الإسلامي بهذا الخصوص^(٢).

إن الأمر المؤسف حقاً، هو أن يجري إقحام الوصف الإسلامي لسندات يتم تداولها على أساس الخصم وذلك بطريق حساب الفرق الزمني لقيمة المبلغ الذي يتم خصم قيمته. وهذا الفرق الزمني يمثل عدد الأيام بين تاريخ الاستحقاق وبين تاريخ التقديم للخصم.

وبذلك تتضح صور تطبيقات بيع الديون في نطاق العمل المصرفي الإسلامي بماليزيا وأنها مجرد تغيير للألفاظ بالنسبة لما هو معروف لدى النظام المصرفي التقليدي من ناحية خصم الكمبيالات، وإن إضافة الوصف الإسلامي لهذه الكمبيالات المخصوصة لا يزيد شيئاً على الواقع الربوي للمعاملة إلا الألم والأسى على حال المسلمين وهم يفرضون على الإسلام ما ليس منه ويصرون على عدم اتباع ما هو أوفق لمقتضيات الأحكام الشرعية.

(١) انظر: أحمد تاج الدين: دراسة بنك ماليزيا، مرجع سابق ص ١١٣.

(٢) انظر: القرار رقم ٥ مجمع الفقه الإسلامي بدورة انعقاده في المؤتمر السنوي الرابع، في جدة/السعودية، من ١٨-٢٣ جماد الآخرة ١٤٠٨هـ (١١٠٦- فبراير ١٩٨٨م) العنصر الثالث- بند التداول.

أبيض

الخاتمة

ونقف الآن مع خاتمة البحث لنتبين أهم النتائج فيما أمكن التوصل إليه ومايخرج به البحث من توصيات. أما النتائج المستخلصة فإنها تتمثل في النقاط التالية:

أولاً:

إن البيع الذي أحله الله - سبحانه وتعالى- مرتبط بتحريم الربا من حيث الأساس، ذلك أن في سياق الآية قد جاء رداً على من قالوا بالمماثلة بين الربا والبيع كما يدل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] ويستتج من ذلك أن البيع الذي يوصل إلى الربا أو يتوصل به إليه حرام كحرمة الربا، فإن الشارع الحكيم ماكان ليغلق باب الحرام من جهة ثم يفتح له المنافذ من الجهات الأخرى.

ثانياً:

إن الدين الذي أشار إليه الفقهاء كل ما يثبت في الذمة من ذهب، أو فضة أو من الأوراق النقدية المعتبرة ثمناً بالاصطلاح والتعامل بين الناس. وأن البيع الذي يقع على شيء من الأشياء يأخذ حكمه، فالبيع للسلع مثلاً نقداً أو ديناً جائز ولكن البيع للأثمان كالنقود فإنه يأخذ حكم الصرف، فإذا تماثل النقدان اشترط التساوي والتقابض الفوري للبدلين وإذا اختلف النقدان اشترط التقابض الفوري للبدلين فحسب.

وكذلك المقايضة فإذا كانت السلع أصنافاً مختلفة كالجمل بالخراف مثلاً جاز التفاوت ولم تشترط الفورية في التقابض، أما إذا كانت السلع من الأصناف الربوية كالقمح بالقمح والشعير بالشعير فإن التماثل يصبح شرطاً

من التقابض الفوري المتبادل ولكن إذا اختلف الصنفان كالقمح والشعير فإن التماثل لا يعود قائماً ويبقى التقابض الفوري المتبادل ومن ذلك نستج أن البيع هو مبادلة مال بمال على وجه مخصوص، ولكن المال المستبدل يأخذ حكم ما يبدل به ليكون بيعاً مطلقاً أو بيع صرف أو بيع سلم أو مقايضة... وهكذا.

ثالثاً:

وبناء على ذلك يبنى الفهم الحقيقي لما قال به المالكية والشافعية من ناحية جواز بيع الدين لغير من عليه الدين فإذا تجاوزنا مفهوم عدم القدرة على تسليم المبيع عندما يكون ديناً في الذمة وفق ما ذهب إليه الحنفية والحنابلة والظاهرية، فإن المالكية قد وضعوا شروطاً من أهمها أن يكون البيع الواقع على الدين هو من غير جنس المبيع ومن أهمها أن لا يكون من أموال الصرف كالذهب بالفضة أو الفضة بالذهب أو لا يكون دولاراً بالريال حسب لغة العصر، كما قيد الشافعية بيع الدين لغير من هو عليه بشرط خلو البيع من الربا، بل إن الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - يسير على منهج التحفظ في بيع الديون لدرجة أنه لا يجيز الصرف في الذمة للديون من الدينار والدرهم سواء حل أجل الدينين أم لم يحل. وبذلك يكون بيع الأموال الربوية هو مما هو مجمع على منعه بالنسبة لجميع حالات بيع الدين بالدين لغير من هو عليه.

رابعاً:

ومجمل القول أن بيع الديون المثبتة بصورة نقود كما هو الوضع المعاصر بخصوص الكمبيالات التجارية وسندات السحب والسندات الإذنية وسندات القروض يقع تحت طائلة المنع لسبب جوهرى واضح وهو أن النقود عندما تباع بالنقود فإنها تأخذ حكم الصرف، وأن الصرف يشترط فيه التماثل

والتقايض الفوري في الجنس الواحد، كما يشترط فيها التقايض الفوري فقط عند اختلاف الأصناف. وبما أن هذا التماثل يفقد العملية الجارية غايتها عند من يقوم بها فإن البيع يصبح غير ذي جدوى في الأساس.

خامساً: إن التجربة الماليزية في بيع الديون تحتاج إلى تفصيل على النحو التالي:

أ- شهادات الاستثمار الحكومية الصادرة وفقاً لقانون الاستثمار الحكومي لسنة ١٩٨٣م هي في الواقع سندات اقتراض بفائدة ليست مشروطة ولكنها متعارف عليها بدليل استمرار الحكومة في أداء الفوائد سنوياً.

وإن الاقتراض بالفائدة سواء كان مشروطة، أم من باب المعروف عرفاً بين الناس هو من الربا المحرم، أما التصحيح فإنه ميسر من الباب الإسلامي الواسع... سماها القانوني شهادات الاستثمار وفقاً للقانون الذي تصدر بموجبه وإن ما يجب عمله هو أن يجري استثمار الأموال المتجمعة في مشاريع معينة وذلك على أساس أن ينال المشاركون حصة شائعة من الربح تلك المشروعات.

وطالما كانت المشاريع مدروسة والمحاسبة عليها قائمة تحت المراقبة، وطالما كانت الأنشطة متنوعة فإن احتمالات الربح تكون أعلى من احتمالات الخسارة.

وبذلك تكسب الحكومة في ماليزيا ثقة المواطنين بالمساهمة في تمويل المشروعات ويتعود المدراء على ترشيد الاستثمار لأن هناك من ينتظر محاسبتهم لأخذ حصته من الأرباح ويكون وراء ذلك استعمال أمثل... وأخيراً هو الالتزام بشرع الله وحكمته البالغة.

ب - سندات الدين الخاص وهي السندات الصادرة عن شركات بترولية على

أساس بيع موجوداتها ثم شرائها كحيلة للاقتراض تقع تحت دائرة... ربوياً. وهذا الأمر ليس له لزوم لأن باب الشريعة واسع لمن أراد الحلال الواضح. فالشركة البترولية ذات الموجودات يمكنها بيع موجوداتها بقيمتها السوقية وذلك على أساس اعتبار المشتريين أنهم قد أصبحوا رب المال في شركة مضاربة وأن لهم نصيباً من الربح حسب الحصص المعلنه بشكل شائع كما يمكن بيع الموجودات ثم استئجارها بطريق الإجارة المنتهية بالتملك وتكون السندات التي تمثل الموجودات في كل الأحوال قابلة للتداول بالبيع والشراء أما مالك السندات فإن له نصيباً من الربح المتحقق أو عائد الإيجار المقرر وإن في هذا الحلال المتنوع غنى عن الحرام المحصور والمكشوف من تحت الغطاء الشفاف.

ج - أدوات الديون المصرفية القائمة على أساس التوريق تعد أدوات الديون المصرفية من الكمبيالات المقبولة في بيوع المرابحة وكذلك السحوبات في حالات التصدير أنها صورة من خصم الكمبيالات التجارية التي تتعامل بها البنوك التقليدية، وإن إطلاق الوصف الإسلامي لا يغير من حقيقة الواقع الربوي للمعاملة ذلك أن الدين النقدي ولو كان أصله معاملة حلال هو مما لا يجوز بيعه بالأقل أو بالأكثر.

أما حل المشكلة فإن رحابة الفقه الإسلامي تتسع لإيجاد البدائل الشرعية والحلال.

فالصادرات التي تسحب بها الكمبيالات يمكن للبنك الإسلامي أن يدخل فيها كوسيط مرابحة أو مواضعة فيشتري السلع المصدرة بسعر البيع ناقصاً

ما يتم الاتفاق على وضعه (أي تنزيهه من رأس الثمن)، حيث يستكمل البنك إجراءات التصدير وبذلك يستفيد المصدر بالقبض المبكر للثمن ويستفيد البنك من فارق السعر، ويكون البيع حقيقياً لبضائع مصدرة وليس لأوراق تمثل ديوناً محررة بالنقود.

وأما المراجحات الداخلية فإن تجاوب الحكومة الماليزية مع تطلعات تطوير العمل المصرفي الإسلامي يمكن أن يفتح الباب لإيجاد الأسواق الثانوية للعمل المصرفي الإسلامي حيث يصبح البنك الإسلامي من الدرجة الأولى قادراً على أن يعيد التمويل في المراجعة بطريق المراجح (بفتح الباء) يراجح وذلك تماماً كما لو كان المضارب يضارب.

فإذا جاءت الخطوط الماليزية تريد شراء طائفة بالمراجحة وبهامش ربح ١٤٪ مثلاً لمدة عام، فإن البنك الإسلامي الماليزي يمكن أن يقصد البنك الاستثماري لصفقات الجملة ليشتري الطائفة، بالمواصفات المطلوبة وبهامش ربح ١٢٪ وبذلك يستفيد البنك الأول من فارق السعر حيث لم يقدم المال وإنما قام بتنظيم العملية والتوسط فيها.

وأخيراً... فإن شرع الله فيه النجاة، ولا تكون مع المخالفة لما أمر الله بركة ولا مصلحة ولا منفعة، ويكفي أن يتذكر الإخوة الماليزيون ما حل بالبلاد من أزمات مالية في مطلع عام ١٩٩٨م، ولو أن الدارسين بحثوا الموضوع واستقصوه لأدركوا مدى علاقة هذه الأزمة الطاحنة بإغراق البلاد بسندات الديون المتداولة على خلاف شرع الله.

ونسأل الله أن يوفقنا إلى طريق الخير وأن يبصرنا بما هو أنفع لنا في ديننا ودنيانا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حرر في أول محرم ١٤٢١هـ الباحث: الدكتور سامي حسن حمود

أبيض

المراجع :

سعدي

عبدالرحمن بن ناصر السعدي

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان / الطبعة الخامسة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م).

نووي

محيي الدين زكريا بن شرف النووي.

رياض الصالحين، الطبعة الأولى

(دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م)

بيهقي

أحمد بن الحسين بن علي البيهقي

السنن الكبرى، الطبعة الأولى

(حيدر آباد - الهند: دائرة المعارف النظامية)

(أ) - الفقه الحنفي

ميرغيناني

برهان الدين علي بن أبي بكر الميرغيناني

كتاب الهداية شرح بداية المبتدي، الطبعة الأولى

(مصر: المطبعة الخيرية، ١٣٢٦هـ)

سرخسي

شمس الدين السرخسي

كتاب المبسوط، الطبعة الثانية

(بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر)

حيدر

علي حيدر

درر الحكام شرح مجلة الأحكام (الكتاب الأول)

(بيروت: دار النهضة) تعريف فهمي الحسيني

(ب) - الفقه المالكي

ابن رشد (الجد)

محمد بن أحمد بن رشد

المقدمات الممهدات

(القاهرة: مطبعة السعادة)

حطاب

محمد بن محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب

مواهب الجليل مختصر خليل، الطبعة الثانية

(مصر: مطبعة السعادة، ١٩٧٨م)

مالك الإمام مالك بن أنس الأصبحي

المدونة الكبرى - رواية سحنون عن ابن القاسم عن الإمام مالك طبعة أوفست عن أول

طبعة (بيروت: دار صادر)

(ج) الفقه الشافعي

شافعي

محمد بن إدريس الشافعي

كتاب الأم - الطبعة الأولى (دمشق: در قتيبة، ١٩٦٢م)

شيرازي

محمد بن علي الفيروز آبادي الشيرازي

المهذب في فقه الإمام الشافعي

(جاكرتا: شركة نور الثقافة الإسلامية)

نووي

محيي الدين بن شرف النووي

كتاب المجموع شرح المهذب، تحقيق محمد نجيب المطيعي

(جدة: مكتبة الإرشاد)

نووي

محيي الدين بن شرف النووي

روضة الطالبين، الطبعة الثالثة، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م)

ماوردي

علي بن محمد حبيب الماوردي

الحاوي الكبير، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)

(د) - الفقه الحنبلي

ابن تيميه

أحمد بن تيمية (شيخ الإسلام)

القواعد الفقهية النورانية، الطبعة الأولى، تحقيق محمد حامد الفقي

(القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١م)

القاري

أحمد بن عبدالله القاري

مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد، الطبعة الأولى

(جدة: دار تهامة، ١٤٠١هـ)

ابن قدامة

عبدالله بن أحمد قدامة

المغني، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار المنار، ١٢٦٧هـ)

(هـ) - الفقه الزيدي

سياغي

شهاب الدين الحسن بن أحمد السياغي

الروض النفير شرح مجموع الفقه الكبير، الطبعة الثانية

(الطائف: مطبعة المؤيد، ١٩٦٨م)

(و) - الفقه الجعفري

شقرائي

محمد الجواد بن محمد الحسين العاملي الشقراني

مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (مصر: مطبعة الفجالة، ١٣٦٦هـ)

(ز) - الفقه الأياضي

إطفيش

محمد بن يوسف إطفيش

شرح النيل، طبعة الباروني

(ح) - الفقه الظاهري

ابن حزم

علي بن محمد بن سعيد بن حزم

المحلى

(بيروت: دار الفكر)

الموسوعة الفقهية الكويتية

الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية

مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الدينية (الكويت)

زرقا

الشيخ مصطفى أحمد الزرقا

المدخل الفقهي العام

(دمشق: مطابع آلف باء الأديب، ١٩٦٨م)

بدران

الدكتور بدران أبو العينين بدران

الشريعة الإسلامية

(القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة)

خفيف

الشيخ علي الخفيف

أحكام المعاملات الشرعية

(البحرين: بنك البركة الإسلامي)

زحيلي

الدكتور وهبة الزحيلي

الفقه الإسلامي وأدلته

(دمشق: دار الفكر)

سابق

الشيخ سيد سابق

فقه السنة

(جدة، ١٣٤٤هـ)

- ضريير
الدكتور الصديق محمد الأمين الضريير
الغرر وأثره في العقود
(البحرين: بنك البركة الإسلامي، ١٩٨٤م)
حمود
الدكتور سامي حسن حمود
أ) الأدوات التمويلية الإسلامية للشركات المساهمة، الطبعة الأولى (جدة: المعهد
الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٩٦م).
ب) مستقبل النجاح لإقامة سوق رأس المال الإسلامي.
مقال منشور في كتاب أسواق المال الخليجية صادر عن بنك الخليج الدولي البحرين عام
١٩٨٧م
مجمع
مجمع الفقه الإسلامي
دورة مؤتمره السنوي الرابع (جدة - ١٩٨٨م)
أ) ملتقى التجربة الماليزية في العمل المصرفي الإسلامي
منشور من قبل اللجنة الاستشارية العليا لاستكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية
(عام ١٩٩٦م) الكويت
ب) القوانين
الكويت
- قانون التجارة الكويتي رقم ٨٦ لسنة ١٩٦٠م.
- قانون الدين العام لسنة ١٩٧١م.
- قانون البنك الإسلامي الأردني رقم ١٣ لسنة ١٩٧٨م.
الباكستان
- قانون شركات المضاربة لسنة ١٩٨٠م.
البحرين
- القرار الوزاري رقم ١٧ لسنة ١٩٨٦م.
مصر
القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٩٢.
ج) مراجع باللغة الإنجليزية
Islamic Banking Practice
Tariqullan
Practices Nd Performance of Mudaraba Companies in Pakistan

أبيض

حصري شامل لعناصر موضوعات بيع الدين

بقلم الأستاذ الدكتور
الصديق محمد الأمين الضريير

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم
النبيين، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين.

وبعد:

١- فقد طلب مني الأخ العزيز الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، الأمين العام
للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة إعداد حصر شامل لعناصر
موضوعات «بيع الدين» بغية معرفة الجوانب التي تعرض لها مجمع جدة،
ومدى الاتفاق بينها وبين العناصر التي اشتملت عليها البحوث المقدمة
للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، مع بيان الجوانب والموضوعات
التي تدخل في موضوع بيع الدين، ولم يتطرق لها أي من المجمعين.

وأرسل مع الخطاب بالخطة المفصلة التي أعدتها الأمانة العامة للمجمع
الفقهي الإسلامي، وبخمسة أبحاث كتبت في الموضوع وقدمت للمجمع،
وأشار إلى أن الموضوع عرض في وقت سابق في مجمع الفقه الإسلامي
بجدة، وقد كتب فيه آخرون في كتب ومجلات علمية.

واستجابة لهذا الطلب أكتب هذا البحث سائلاً المولى - جل جلاله -؛

أن يوفقني إلى الصواب وأن يجنبني مواطن الزلل، إنه سميع مجيب.

٢- موضوع بيع الدين عرض على مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في مكة
المكرمة في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم
السبت ١١ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٣١/١٠/١٩٩٨م، ورأى المجلس تأجيل
البت فيه نظراً لتعدد صورته القديمة والمعاصرة، وضرورة البحث في إيجاد
البدائل المشروعة في حالة التحريم، وكذلك للاطلاع على ما كان قد صدر
من قرارات وتوصيات بهذا الصدد عن الجامعات والندوات الفقهية.

وقد قرر المجلس تكليف لجنة من أعضاء المجلس وخبرائه لدراسة هذا
الموضوع دراسة مستفيضة، وتقديم نتائج هذه الدراسة إلى المجلس في دورته

القادمة، وذلك من أصحاب الفضيلة الآتية أسماؤهم...^(١).

أقول: في اللجنة عضوان من أصحاب الأبحاث الخمسة التي أرسل بها إليهما فضيلة الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي، وفضيلة الدكتور علي محيي الدين القره داغي.

ولا علم لي بما توصلت إليه اللجنة، وربما يكون عند العضوين المحترمين علم بذلك.

٣- وعرض الموضوع أيضاً على مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الحادية عشرة المنعقدة من ٢٥-٣٠ رجب ١٤١٩ هـ - ١٤-١٩ نوفمبر ١٩٩٨ م (أي بعد أربعة عشر يوماً من عرضه على مجلس المجمع الفقهي بمكة المكرمة) تحت عنوان:

بيع الدين^(٢) وسندات القرض

وبدائلها الشرعية في مجال القطاع العام والخاص
وكتب معه التصور التالي:

التعامل بالديون له أحكام شرعية خاصة تبعده عن صور الربا والغرر وغيرهما من المحظورات الشرعية، وقد وقع الاشتباه لدى بعض البيئات بحسب منشأ المديونية، وصور بيع الدين لدى الفقهاء كثيرة، وفيها اختلافات، ولها ضوابط شرعية لتمييز الجائز منها وغير الجائز، فضلاً عن صورة بيع الدين المتمثلة في حسم الكمبيالات ونحوها.

ويتصل ببيع الدين التعامل بسندات القرض التي أوصت الدورة الرابعة للمجمع بدراستها وتقديم البدائل الشرعية لها، سواء في مجال القطاع العام لتمويل العجز في الموازنة، أم في مجال القطاع الخاص لزيادة الطاقة المالية للبنوك، أو تمويل رأس المال العامل للشركات.

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي ص «٢٧».

(٢) هذا هو العنوان الذي في المخطط، ولكن الذي في مجلة المجمع هو بيع الدين بالدين والفرق واضح بين العنوين.

ملحوظة:

التصور الوارد في هذه الورقة للموضوع وجوانبه هو للاستثناس،
وللأستاذ المستكتب حرية التقدير والتصرف بحسب متطلبات البحث.
قدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة ستة أبحاث^(١) في هذا الموضوع،
واتخذ المجمع بشأنه القرار التالي:

قرار رقم ٩٢ (١١/٤)

بشأن

بيع الدين^(٢)، وسندات القرض، وبدائلها الشرعية

في مجال القطاع العام والخاص

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين
وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فان مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر
الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الحادي عشر بالمانامة في دولة البحرين من
٢٥-٣٠ رجب ١٤١٩هـ ١٤-١٩ نوفمبر ١٩٩٨ بعد اطلاعه على الأبحاث
المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع (بيع الدين، وسندات القرض وبدائلها
الشرعية في مجال القطاع العام والخاص) وفي ضوء المناقشات التي وجهت
الأنظار إلى أن هذا الموضوع من المواضيع المهمة المطروحة في ساحة
المعاملات المالية المعاصرة.

قرر ما يلي:

أولاً: إنه لا يجوز بيع الدين المؤجل من غير المدين بنقد معجل من
جنسه، أو غير جنسه، لإفضائه إلى الربا، كما لا يجوز بيعه بنقد مؤجل من

(١) ثلاثة من هذه الأبحاث ضمن خمسة الأبحاث التي قدمت للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة.

(٢) هذا ما في الصفحة ٤٢٩، والذي في صفحة ٥٣، ٦١٦ «بيع الدين بالدين...».

جنسه أو من غير جنسه، لأنه من بيع الكالئ بالكالئ المنهي عنه شرعاً، ولا فرق في ذلك بين كون الدين ناشئاً عن قرض، أو بيع آجل.

ثانياً: التأكيد على قرار المجمع رقم ٦/١١/٦٠ بشأن السندات في دورة مؤتمره السادس بالمملكة العربية السعودية بتاريخ ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٤-٢٠ مارس ١٩٩٠م، وعلى الفقرة (ثالثاً) من قرار المجمع رقم ٧/٢/٦٤ بشأن حسم (خصم) الأوراق التجارية في دورة مؤتمره السابع بالمملكة العربية السعودية بتاريخ ٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢هـ الموافق ٩-١٤ مايو ١٩٩٢م.

ثالثاً: استعرض المجلس صوراً أخرى لبيع الدين ورأى تأجيل البت فيها لمزيد من البحث، والطلب من الأمانة العامة تشكيل لجنة لدراسة هذه الصور، واقتراح البدائل المشروعة لبيع الدين ليعرض الموضوع ثانية على المجمع في دورة لاحقة وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم^(١).

أقول: لم يعرض الموضوع على المجمع حتى الآن، واللجنة التي شكلت هي اللجنة التي شكلها المجمع الفقهي في مكة المكرمة مضافاً إليها بعض أعضاء من مجمع الفقه الإسلامي بجدة.

٤- اهتم المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية - جدة - بهذا الموضوع أيضاً فأرسل خطاباً إلى عدد من الأساتذة بتاريخ ١٤/٩/١٤٢٠هـ ٢٢/١٢/١٩٩٩م يقول فيه إنه يخطط بمشيئة الله - تعالى - إلى عقد ندوة حوار حول ثلاث من القضايا الهامة المتعلقة بالتعامل المصرفي الإسلامي، وذلك للنشر في مجلة المعهد وذكر من تلك القضايا: «التصرف في الديون»، وحدد محاوره بالآتي:

- ١- بيع الدين من المدين ومن غير المدين به.
- ٢- رهن الدين.
- ٣- حوالة الدين.
- ٤- كفالة الدين.
- ٥- صور الوفاء بالدين.

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الحادي عشر الجزء الأول صفحة ٤٢٩، ٤٣٠.

وكتب خمسة أبحاث في هذا الموضوع، أحدها بحثي، ولكني لا أعلم شيئاً عن الندوة.

٥- بحث هذا الموضوع - أيضاً - في مجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية تحت عنوان «بيع الدين» في اجتماعه السادس في شهر صفر ١٤٢٢هـ مايو ٢٠٠١م بالمدينة المنورة، وأرجأ اتخاذ القرار النهائي فيه إلى اجتماع المجلس الشرعي السابع في شهر رمضان ١٤٢٢هـ نوفمبر ٢٠٠١م.

وقد اهتم المجلس الشرعي ببحث جانب واحد من بيع الدين هو صور بيع الدين المختلفة، وبيان حكمها الشرعي، وقد أوصل هذه الصور إلى ست وخمسين صورة.

يتبين من هذا الحصر لموضوع الدين أنه حظي بعدد من البحوث، ولكنه لم يحظ باتخاذ القرارات الكافية، كما يتبين أن الخطة التي وضعها المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة هي أكثر الخطط جمعاً لعناصر الموضوع، تليها خطة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ولهذا فإني أرى أن يعتمد المجمع في بحثه على الخطة التي أعدها، وقدمت على أساسها خمسة الأبحاث^(١) التي أرسل بها إلي، مع إضافة العناصر التالية:

١- توثيق الدين بالكتابة والإشهاد والرهن والكفالة.

٢- صور الوفاء بالدين.

٣- الديون في أصول (موجودات) البنوك الإسلامية.

والله الموفق والهادي إلى الصواب.

١١ شعبان ١٤٢٢هـ الصديق محمد الأمين الضرير

أستاذ الشريعة الإسلامية ٢٩/١٠/٢٠٠١م

كلية القانون/جامعة الخرطوم

(١) يلحظ: أن بعض الأبحاث لم يلتزم بالخطة التزاماً كاملاً، ولكن الأبحاث يكمل بعضها البعض.



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السادسة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين
٢١ - ٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ
٥ - ١٠ يناير ٢٠٠٢ م

المجلد الأول
الجزء الثاني



الموضوع الثاني

مدى مشروعية قيام المراكز الإسلامية وما في حكمها بتطبيق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محكمة غير إسلامية

ويشتمل على أربعة بحوث:

- ١- تطبيق المراكز الإسلامية في الخارج
المرأة المسلمة التي تطلقها محكمة غير إسلامية
إعداد/ فضيلة الشيخ محمد رشيد قباني - مفتي لبنان
- ٢- تخويل المراكز الإسلامية حق التفريق بين الزوجين
إعداد/ الشيخ الدكتور عبد الله ولد بيه
عضو هيئة التدريس في جامعة الملك عبد العزيز - جدة
- ٣- فسخ نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية
أحمد تقي العثماني
قاضي المجلس الشرعي للمحكمة العليا في باكستان
ونائب رئيس دار العلوم بكراتشي
- ٤- حكم تولي المراكز والجمعيات الإسلامية عقود تزويج المسلمين وفسخ أنكحتهم
بحث أعده/ د. حمزة بن حسين الفخر
كلية الشريعة - جامعة أم القرى

أبيض

تطبيق المراكز الإسلامية في الخارج المرأة المسلمة التي تطلقها محكمة غير إسلامية

إعداد

فضيلة الشيخ محمد رشيد قباني
مفتي الجمهورية اللبنانية

أبيض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن اهتدى بهديه ودعا بدعوته إلى يوم الدين، وبعد:

فإن تكريم المرأة في الإسلام جزء لا يتجزأ من تكريم بني آدم والجنس الإنساني كله وفيه الرجل والمرأة على السواء، وهو مبدأ قرره الله تعالى في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]

وإذا كان الإسلام قد كرم المرأة والرجل من بني آدم على السواء في هذه الدنيا، وفضلهم على كثير ممن خلق فيها، فقد جعل التقوى معياراً للتكريم ليس لجنس الذكورة أو الأنوثة فضل أو تمييز في ذلك، لينال كل الثواب الذي يستحق بحسب عمله وإخلاصه لله فيه، وهو معنى قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]؛ يشهد لذلك أيضاً قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

فثبت بذلك أن الانسان - بشطريه الذكر والأنثى - مخلوق مكرم في الإسلام وفي القرآن الكريم كتاب الله عز وجل ودينه، دون أن يكون للذكورة أو الأنوثة سبب في زيادة هذا التكريم أو نقصانه بينهما، وأن التفاوت بينهم هو في الجزاء بحسب العمل خيراً بثواب، وشرّاً بعقاب.

وفي القرآن تقرير لحقيقة خلق الرجل والمرأة في الأصل من نفس واحدة، ثم تناسل البشرية منهما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

وقد جعل الله خلق الرجل والمرأة من نفس واحدة أساساً للسكن النفسي ونمو المودة والرحمة بالزواج بينهما بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ

أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لْتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿[الروم: ٢١]؛ وجعل الطلاق علاجاً حين يتعذر الوفاق بينهما من كل وجه، وجعله بيد الزوج في الأصل، وبيدها بتفويض الزوج لها، وبالتوافق بالخلع بينهما، وبيد الحكمين في التفريق بينهما للشقاق والنزاع، وبيد القاضي في حالة الضرر، وتعذر تحصيل النفقة، وعيوب الزوجين، وغيبة الزوج عنها. وفيما يلي تعريف بالطلاق ومشروعيته وحكمته، ثم بيان لحكم تطليق الزوجة موضوع هذا البحث، وصلاحيية المراكز الإسلامية في البلدان الأجنبية في ذلك أو لا:

تعريف الطلاق، ومشروعيته، وحكمته

أما تعريف الطلاق لغةً: فهو حل القيد والإطلاق. وشرعاً: هو حل قيد النكاح، أو حل عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه^(١).

ثم الطلاق مشروع بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

(أ) - أما الكتاب: فقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمَا سَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١].

(ب) - وأما السنة: فقول النبي - ﷺ - : «أبغض الحلال إلى الله: الطلاق»^(٢).

(ج) - وأما الإجماع: فقد أجمع المجتهدون من أمة محمد - ﷺ - في سائر الأعصار على مشروعية الطلاق في الإسلام.

(د) - وأن المعقول: فإنه ربما فسدت الحال بين الزوجين، فيصير بقاء الزواج بينهما مفسدة محضة، وضرراً مجرداً بإلزام الزوج النفقة والسكنى، وحبس المرأة معه مع سوء العشرة، والخصومة الدائمة من غير فائدة، فاقتضت حكمة الله شرع ما يزيل الزواج عند الحاجة، لتزول المفسدة

(١) فتح القدير ٣/٢٢٥.

(٢) أخرجه أبو داود وابن ماجه.

الحاصلة منه، عندما يتعذر الوفاق بين الزوجين من كل وجه.

وأما حكمة تشريع الطلاق في الإسلام: فتظهر من الحاجة إلى الخلاص عند تباين الأخلاق، وظهور البغضاء الموجبة عدم إقامة حدود الله تعالى بين الزوجين، فكان تشريعه رحمة منه - سبحانه وتعالى -، حيث يكون العلاج الحاسم، والحل الأخير لما يستعصي على الحل بين الزوجين من أهل الخير أو الحكمين أو القاضي، بسبب تباين الأخلاق، وتنافر الطباع، وذهاب المحبة والمودة، وتولد الكراهية والبغضاء بين الزوجين، فيكون الطلاق حينذاك منفذاً للخلاص من المفسد والشور الحادثة.

فالطلاق إذاً ضرورة لحل مشكلات استعصت على الحل، وهو مشروع للحاجة، ويكره عند عدم الحاجة لقول النبي - ﷺ - في حديثه الشريف: «ليس شيء من الحلال أبغض إلى الله من الطلاق»؛ وقوله - ﷺ -: «أيما امرأة سألت زوجها الطلاق في غير ما بأس، فحرام عليها رائحة الجنة»^(١).

والطلاق ليس أبداً بداية الحل، فالصبر والتحمل له دور كبير في حل المشكلات بين الزوجين، وقد رغب الشرع الأزواج في الصبر وتحمل الكراهية عند حدوثها، لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، وقد جاءت الوصية بذلك للرجال في قول الله - تعالى - في القرآن الكريم: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩].

لقد أقام الشرع طرقاً ودية لحل ما يثور من نزاع بين الزوجين، من وعظ وإرشاد، وهجر في المضجع وإعراض، وإرسال حكمين من قبل القاضي إذا عجز الزوجان والأهل عن الإصلاح وإزالة الشقاق بينهما، وهي كلها طرق مأخوذة من آيات ثلاث في القرآن الكريم وهي:

(أولاً) - قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٢٨].

(١) أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه.

(ثانياً) - قوله تعالى - أيضاً - : ﴿ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴾ [النساء: ٣٤].

(ثالثاً) قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ [النساء: ٣٥].

فلا يلجأ الزوج إلى الطلاق لأول وهلة، ولأهون سبب، كما يفعل بعض الجهلة الذين يقدمون على الطلاق لطيش أو حماقة، أو غضب، أو شهوة جارفة، أو هوى مستبد، فذلك كله خلاف تعاليم الإسلام وأخلاقه وآدابه، والرجل مأمور بالإحسان إلى زوجته وعدم الإضرار بها يقول النبي - ﷺ - : «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي»، وإنما الطلاق تشريع استثنائي للضرورة عند الحاجة، بعد المعاشرة بالمعروف والصبر وتحمل الأذى، والوعظ والهجر في المضجع المفيد في الحال، وإرسال الحكمين عند الشقاق والنزاع، وإصلاح القاضي.

وبحثنا هنا هو في تفريق القاضي بين الزوجين إذا غاب الزوج عن زوجته في سفره عنها، وهو ما سنفصله في الصفحات التالية إن شاء الله تعالى^(١).

الفرقة بسبب الغيبة:

اختلف الفقهاء في حكم التفريق بين الزوجين بسبب غيبة الزوج عن زوجته وسفره عنها:

- فذهب الحنيفة والشافعية إلى عم التطلق بسبب غيبة الزوج إذا ترك لها ما تنفقه على نفسها، وذهب المالكية والحنابلة إلى حق الزوجة في طلب تطليقها من القاضي في حالة غيبة زوجها وسفره عنها واشتروا لذلك:

١ - أن تكون الغيبة طويلة. وقد اختلف الفقهاء في مدتها:

(أ) - فذهب الحنابلة إلى أن الزوج إذا غاب عن زوجته مدة ستة أشهر

(١) الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية/٢٩١، وما بعدها بتصرف.

فأكثر كان لها طلب التطليق عليه من القاضي، استدلالاً بما روى أبو حفص بإسناده عن زيد بن أسلم - رضي الله عنه -، قال: «إن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بينما كان يحرس المدينة مر بامرأة في بيتها وهي تقول:

ألا طال هذا الليل وازور جانبه وليس إلى جنبي خليل ألاعبه
فوالله لولا الله تخشى عواقبه لحرك من هذا السرير جوانبه

فسأل عمر - رضي الله عنه - عنها فقيل له: هذه فلانة زوجها غائب في سبيل الله تعالى، فأرسل إلى امرأة تكون معها، وبعث إلى زوجها فأقفله، ثم دخل على حفصة أم المؤمنين - رضي الله تعالى عنها - فقال: يا بنية كم تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: سبحان الله أملك يسأل مثلي عن هذا؟ فقال: لولا أنني أريد النظر للمسلمين ما سألتك، قالت: خمسة أشهر، ستة أشهر، فوقت للناس في مغازيهم ستة أشهر، يسيرون شهراً، ويقىمون أربعة أشهر ويسيروا شهراً راجعين».

(ب) - وذهب المالكية: في المعتد عندهم: إلى أنها سنة فأكثر، وهذا مبني منهم على الاجتهاد والنظر.

٢ - أن تخشى الزوجة على نفسها الضرر بسبب هذه الغيبة. والضرر هنا: هو خشية الوقوع في الزنى كما نص عليه المالكية، وليس اشتهاؤ الجماع فقط. والحنابلة وإن أطلقوا الضرر هنا إلا أنهم يريدون به خشية الزنى كالمالكية، إلا أن هذا الضرر يثبت بقول الزوجة وحدها لأنه لا يعرف إلا من جهتها، إلا أن يكذبها ظاهر الحال.

٣ - أن تكون الغيبة لغير عذر، فإن كانت لعذر كالحج والتجارة وطلب العلم لم يكن لها طلب التطليق عند الحنابلة. أما المالكية فلا يشترطون ذلك كما تقدم، ولهذا يكون لها حق طلب التطليق عندهم إذا طالت غيبته لعذر أو لغير عذر على السواء.

٤ - أن يكتب القاضي إليه بالرجوع والحضور إليها، أو نقلها إليه، أو

تطليقها، يمهله مدة على ما ذكر فقهاء الحنابلة والمالكية إذا كان له عنوان معروف، فإن عاد إليها أو نقلها إليه أو طلقها حصل المراد، وإن أبدى عذراً لغيابه لم يفرق عليه القاضي عند الحنابلة، وفرق عند المالكية. وإن أبى الزوج ذلك كله، أو لم يرد شيئاً وقد انقضت المدة المضروبة، أو لم يكن له عنوان معروف، أو كان عنوانه لاتصل الرسائل إليه، طلق القاضي عليه بطلبها.

- نوع الفرقة للغيبة، وطريق وقوعها:

اتفق الفقهاء القائلون بالتطليق للغيبة على أنه لا بد فيه من قضاء القاضي لأنه أمر مجتهد فيه، فلا ينفذ بغير قضاء، ثم اختلفوا بعد ذلك هل هذه الفرقة هي فرقة فسخ أم فرقة طلاق، فنص الحنابلة على أن الفرقة للغيبة فسخ، ونص المالكية على أنها طلاق، وهل هي طلاق رجعي أم بائن؟ لم نر من المالكية من صرح بشيء في ذلك، إلا أن إطلاقاتهم تفيد أنها طلاق بائن، فقد جاء في رسالة ابن أبي زيد القيرواني قوله: «إن كل طلاق يوقعه الحاكم طلاق بائن إلا طلاق المولي وطلاق المعسر بالنفقة»، ثم إنه طلاق للضرر - وهو بائن عندهم كما تقدم - إلا أن الدسوقي وهو من علماء المالكية أورد الفرقة للغيبة في ضمن الكلام عن الفرقة للإيلاء، وهي طلاق رجعي، فاحتمل أن تكون مثلها طلاقاً رجعياً، إلا أن الاحتمال الأول وهو البائن هو الأرجح.

وقال ابن قدامة الحنبلي: «إذا غاب الزوج عن زوجته بغير عذر كان لها طلب التفريق»^(١)؛ وهذا يعني عدم ثبوت هذا الحق لها إذا كان غيابها لعذر. وذهب المالكية: «إلى استدامة الوطاء حق للزوجة مطلقاً، وعلى ذلك فإن الرجل إذا غاب عن زوجته مدة، كان لها طلب التفريق منه، سواء أكان سفره هذا لعذر أم لغير عذر، لأن حقها في الوطاء واجب مطلقاً عندهم»^(٢).

(١) المغني لابن قدامة المقدسي ٢٣٤/٧.

(٢) الدسوقي والشرح الكبير للدردير ٣٣٩/٢.

الخاتمة

بناء على نصوص الفقهاء المتقدمة فإن سفر الزوج عن زوجته قاطعاً بذلك كل معاني الروابط الأسرية من مودة، وقوامة، ومعاشرة، ونفقة، وموقفاً الضرر المعنوي والحسي بها، من شأنه أن يعطي الزوجة حق الطالبة بالفرقة وفسخ عقد الزواج رفعا للضرر النازل بها، وهذا المنحى عند الفقهاء ينبع من الانسجام مع مبدأ إزالة الضرر، فالمصلحة الزوجية تتحقق بحصول شروط العلاقة بين الزوج والزوجة في الزوجية بينهما، وبها يكون السكن الذي نطقت به الآية الكريمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

فاذا فقد الزوج هذه الشروط والأسس التي هي صمام أمان الأسرة كان للزوجة الحق في طلب تحرير نفسها من علاقة فقدت كل معنى المودة والسكن النفسي الذي أراده الله سبحانه وتعالى.

وفيما يتعلق بقيام المراكز الإسلامية بالعمل بأحكام المحاكم غير الإسلامية التي طلقت بعض النساء من أزواجهن وبتطبيق الأحكام الشرعية المتعلقة بهجر الأزواج لبيوت الزوجية وتمنعهم عن الطلاق نبين التالي:

حكم تولية القضاء في بلاد غير المسلمين

قال ابن عابدين: «وأما البلاد التي عليها ولاية كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد فيها، ويصير القاضي قاضياً بتراضي المسلمين؛ قال في الفتح: وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين التي غلب عليهم الكفار كقرطبة الآن فيجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً فيولي قاضياً ويكون هو الذي يقضي بينهم.. وهذا هو الذي تطمئن إليه النفس»^(١).

(١) رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٣٦٩/٥.

النظر في المسألة

لما كان لا بد في القضاء من سلطان يولي من يقوم بأمر القضاء بين الناس، فقد جعل اتفاق المسلمين على من يولونه القضاء في بلاد غير المسلمين يقوم مقام تولية السلطان قاضياً عليهم. لكن المسألة تختلف في شأن المراكز الإسلامية في الخارج وإن كان يمكنها اتخاذ هذا القول أصلاً للبناء عليه مع الضوابط له، فقد تكون المراكز أكثر من واحد في مدينة واحدة مع تعدد الجهات التي أنشأتها والمشرقة عليها، وهل يقضي المكلف في المركز في أمور الأسرة والعائلة كلها وفي ذلك ما فيه من تعرض نفسه للمسؤولية في بلد له نظامه، لذلك لا بد من تحديد أمورٍ ضرورية وأساسية في عقد الزواج وما ينشأ عنه يمكن إجراؤها أمام المركز والقائم فيه بتلك المهمة، لا تثير نزاعاً مع قضاء تلك الدولة أو مشكلات معها بتجاوز سلطاتها وصلاحياتها على أرضها. وقد تكون المطالبة بحقوق للمركز في البلد المعني في الأمور الأساسية في شئون الزواج وما ينشأ عنه وسيلة مهمة تحقق أموراً لا غنى للمسلم عنها في عقد زواجه وما ينشأ عنه، وقد تلاقي المراكز الإسلامية في تلك الدول أو بعضها تجاوباً يسهل مهمتها في كثير من المسائل.

أما ما ينشأ عنه، وقيام المحكمة الهولندية - موضوع البحث - بتطبيق الزوجة المسلمة من زوجها المسلم ولو لم يوافق الزوج على الطلاق واعتبار هذا الحكم غير نافذ لكون المحكمة غير مسلمة، وسؤال المركز الإسلامي هناك عن إمكانه فسخ هذا النكاح بينهما بناء على فسخ المحكمة الهولندية ليكون للفسخ سند شرعي في ذلك، فعلى المركز أن ينظر إذا كانت حالة الفسخ المذكورة له، وحينئذ يمكن للمركز الإسلامي أن يقضي في المسألة المذكورة بما ذكر بعد التحقق.

ثم لا تخلو الأحكام التي تصدر عن محاكم غير إسلامية في الخارج عن إحدى حالتين هما موضع النظر في هذا الشأن:

(أ) - حالة الافتراق في الحكم:

إذا قضت المحاكم غير الإسلامية في الخارج حكماً بالطلاق أو غيره لا يوافق الشريعة الإسلامية، فليس له اعتبار في الشريعة لا ديانةً ولا قضاءً، وعلى المراكز الإسلامية في الخارج أن توضح وتبين للمسلمين في المقابل حكم الشريعة الإسلامية في ذلك، وعليها - أيضاً - أن تسعى لتكون لها فرصة تطبيق أحكام الشرعية على زواج المسلمين في تلك البلاد بالتفاهم مع المراجع المختصة في ذلك.

(ب) - حالة الإلتقان في الحكم:

أما إذا قضت المحاكم غير الإسلامية حكماً بالطلاق أو غيره يوافق المعمول به في الشريعة الإسلامية فإن المراكز الإسلامية في هذا الحال تطبق حكم الشريعة في ذلك، والله أعلم، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

أبيض

لائحة بالمصادر والمراجع

- الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية

محمد محيي الدين عبد الحميد
دار الكتاب العربي - بيروت
الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

- الأنوار لأعمال الأبرار

يوسف الأردبيلي
مؤسسة الحلبي وشركاه
الطبعة الأخيرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م القاهرة

- تكملة المجموع

نجيب المطيعي
دار الفلك - لبنان
نسخة مصورة عن الطبعة المصرية

- الجامع لأحكام القرآن

القرطبي
دار الكتب المصرية
الطبعة الثانية ١٩٨٤، ١٣٧٣

- رد المحتار على الدر المختار

ابن عابدين
دار الفكر - لبنان
نسخة مصورة عن الطبعة المصرية

- شرح فتح القدير

ابن الهمام
دار إحياء التراث العربي - بيروت
نسخة مصورة عن الطبعة المصرية

- الفتاوى الكبرى

ابن حجر الهيثمي
دار الفكر - لبنان
مصورة عن الطبعة المصرية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣

- المغني

ابن قدامة
دار الفكر - لبنان
نسخة مصورة عن الطبعة الكويتية

- مغني المحتاج

الخطيب الشرييني
دار إحياء التراث العربي - لبنان
نسخة مصورة عن الطبعة المصرية

تحويل المراكز الإسلامية حق التفريق بين الزوجين

إعداد

الشيخ الدكتور عبد الله ولد بيه
عضو هيئة التدريس في جامعة الملك عبد العزيز - جدة

أبيض

الحمد لله والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه

تحويل المراكز الإسلامية حق التفريق بين الزوجين

وبعد، بناءً على رسالة فضيلة الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي بتاريخ ٥ رجب ١٤٢٢ هـ والتي طلب فيها تقديم بحث

عن:

١- حكم قيام المركز الإسلامي في هولندا بتطبيق زوجات
المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محكمة غير
إسلامية مع رفض الأزواج الطلاق.

٢- وحكم قيام مجلس الشورى الإسلامي بموريشيوس بتطبيق
الزوجات المسلمات اللاتي هجرن أزواجهن.

واستجابة لطلب فضيلته فسنقدم هذا البحث الذي يتألف
من تمهيد وفصلين وخاتمة.

أما التمهيد فيتعلق بأوضاع الأقليات المسلمة في ديار غير المسلمين
وأما الفصلان فأولهما يتعلق بتصرفات المراكز الإسلامية وما في
حكمها كمجلس الشورى الإسلامي في شؤون المسلمين الشرعية ومستنداتها
شراً.

وأما الثاني: فيتعلق بالأحكام التي تصدرها المحاكم غير المسلمة.
وخاتمة فيها خلاصة البحث.

تمهيد:

إن أوضاع الأقلية المسلمة في ديار غير المسلمين يمكن أن توصف بأنها
أوضاع ضرورة بالمعنى العام للضرورة الذي يشمل الحاجة والضرورة بالمعنى
الخاص.

فالأقلية هي: مجموعة ذات خصوصيات تقع ضمن مجموعة بشرية
متجانسة أكثر منها عدداً وأندى صوتاً تهيم على السلطان السياسي

والثقافي والاقتصادي وما يستتبع ذلك من سن القوانين والنظم طبقاً لنظرتها للحياة وغاية الوجود مما يجعل الأقلية في الغالب عرضة للتمييز والتهميش فكيف يحافظ المسلم - في هذا الوضع - على دينه وشعائره ويصح عقوده ومعاملاته ويحفظ في نفس الوقت وسائل عيشه ومصالح دنياه.

للتعامل مع هذه المعادلة على الفقيه استنفار الثروة الفقهية فروعاً وأصولاً وقواعد ومقاصد، وأهم هذه القواعد قاعدة رفع الحرج والأخذ بالتييسير وهي قاعدة معتبرة بنص الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥، ٦] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٢٨].

وفي الحديث: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا» متفق عليه. «وإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين».

ونشأ عن هذه القاعدة الكبيرة التي تمثل مقصداً من مقاصد الشريعة في التشريع وأساساً من أسس البعثة المحمدية الدالة على عبادة الحق والرحمة بالخلق قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].
أي يضع عنهم التكاليف التي ناءت بها الأمم السابقة.

وانطلاقاً من هذا الأصل العظيم انبثقت جملة من القواعد منها:

١- قاعدة الضرورات تبيح المحظورات التي ترجع إلى صريح القرآن الكريم ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

٢- المشقة تجلب التيسير وهي قاعدة تشمل أنواع المشقات وأصناف الصعوبات والمشقة على ثلاثة أقسام كما يقول القرافي.

٣- الأمر إذا ضاق اتسع وهي قاعدة تختلف عباراتها وتتفق دلالاتها وإشاراتهما.

٤- الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة وهي قاعدة في صميم الموضوع ذكرها السيوطي وابن نجيم وغيرهما وأصلها لإمام الحرمين وتلميذه الغزالي.

والحاجة حسب تعريف الشاطبي: ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة.

وكما تنزل الحاجة منزلة الضرورة فقد نزلوا منزلة الضرورة المصلحة العامة وقد عبر عن هذه القاعدة بعبارات متعددة منها عموم البلوى وعسر الاحتراز والغلبة.

٥- وقاعدة النظر في المآلات في الأقوال والأفعال.

٦- وقاعدة ارتكاب أخف الضررين، وجلب المصالح ودرء المفسد فكما يقول ابن تيمية: إن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد وتقليلها وعلى هذا تعطل أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما ويرتكب أخف الشرين والضررين لتفويت أقصاهما.

ويقول الشاطبي: وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة ومثل بمسألة تعزيز الزاني وفيها النطق بالكلمة التي ينهى عنها في غير هذا المقام (٣/٣٣١).

فانطلاقاً من هذه القواعد ومن الأدلة الاجمالية والأدلة التفصيلية وآراء أهل العلم يكون اجتهاد العلماء ترجيحاً انتقائياً أو إبداعياً إنشائياً وإن كنت شخصياً أميل إلى النوع الأول ولا أجسر على النوع الثاني إلا بشاهد أي بنوع من التخريج لأن النوع الأول اختيار من أقوال العلماء لمصلحة اقتضت هذا الاختيار أو لدرء مفسدة قد يؤدي إليها تطبيق القول المتروك وبصفة أكثر

دقة فسيكون الاجتهاد هذا على ثلاثة أضرب: اجتهاد جديد لإحداث قول في قضية جديدة قياساً على المنصوص في الأصلين الكتاب والسنة. واجتهاد في تحقيق المناط وهو اجتهاد لا ينقطع أبداً كما يقول الشاطبي لأنه تطبيق القاعدة المتفق عليها على واقع جديد تنطبق عليه هذه القاعدة وليس كالاكتفاء الأول الذي يختص به المجتهدون بل يستوي فيه المجتهد والمقلد.

أما النوع الثالث فهو اجتهاد ترجيحي وهو اختيار قول قد يكون مرجوحاً في وقت من الأوقات إما لضعف المستند - وليس لانعدامه - فيختاره العلماء لمصلحة اقتضت ذلك وهذا ما يسمى عند المالكية جريان العمل.

فهذا فتسليط الأنواع الثلاثة للاجتهاد يكون في ضوء العناصر الثلاثة التي تحكم الفتوى وهي واقع الأقلية والأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية. من كل ذلك تنشأ الفتوى في جدلية وتداخل وتكامل وتفاعل ينتج منه توازن بين الدليل والواقع يضبط به الفقيه طبيعة الفتوى ويرى به الحكم من خلال مرتبة الحاجة ومرتبة الدليل ومرتبة الحكم.

وسنضرب صفحاً عن القواعد التي أشرنا إليها لنبسطة القول في قاعدة: قيام جماعة المسلمين مقام القاضي وهي موضوع الفصل الآتي:

الفصل الأول

تصرفات المراكز الإسلامية في قضايا

الأقليات المسلمة الشرعية ومستنداتها شرعاً

إن الشريعة الإسلامية رتبت شؤون الناس بناء على حكمة بالغة ومصالح قائمة وفي نفس السياق حددت المسئوليات وأناطتها بجهات معينة مكلفة بما اصطلح على تسميته «بالخطط الشرعية».

ومن هذه الخطط القضاء ويتولاه قضاة يعينهم ولي الأمر بمواصفات معروفة في كتب الفقه أولها العلم والديانة. وحيث أنه لا يوجد في المهجر قضاة شرعيون فإن المراكز الإسلامية يمكن أن تمنح صفة شرعية لفض بعض النزاعات وحسم بعض الخلافات بين المسلمين، طبقاً لما سماه الفقهاء تارة بجماعة المسلمين ومرة بالعدول الذين يقومون مقام القاضي وذلك أن الإمام في الأصل نائب عن الجماعة، فلا يستبعد أن تنوب الجماعة إذا تعذر وجوده لما ورد في الأثر موقوفاً على ابن مسعود ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. وقد صرح العلماء بأن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي عند عدمه وفي حالات نادرة في وجوده كما سنقف عليه.

وقد نص المالكية في باب أحكام زوجة المفقود على أن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي قال خليل في مختصره: (فصل ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي ووالي الماء وإلا فجماعة المسلمين)^٠

قال الحطاب وأما جماعة المسلمين فلا يصح ضربهم الأجل أي لزوجة المفقود إلا عند فقد من ذكر (القاضي - الوالي - ووالي الماء) (مواهب الجليل ١٥٥/٤)^٠

وفي شرح المواق: وقال الفاسي وغيره من القرويين لو كانت المرأة في موضع لا سلطان فيه لرفعت أمرها إلى صالحى جيرانها ليكشفوا عن خبر زوجها ويضربوا لها أربعة أعوام ثم عدة الوفاة وتحل للأزواج لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام. التاج والإكليل ١٥٦/٤.

وقال الزرقاني عند قوله (فلجماعة المسلمين) من صالحى جيرانها وغيرهم العدول من معظم البلد، لأنهم كالإمام عبد الواحد كاف (٢١١/٤)·
علق عليه البناني قائلاً: (وإلا فلجماعة المسلمين الخ) هكذا عبارة الأئمة وعبر بعضهم بقوله: بصالحى جيرانها. فقول الزرقاني تبعاً لعج الواحد كاف لم أرَ من ذكره ولا أظنه يصح (نفس الصفحة).

وقال الدردير في الشرح الصغير على أقرب المسالك: «أو لجماعة المسلمين عند عدمه» ولو حكما كما في زماننا بمصر إذ لا حاكم فيها شرعى ويكفى الواحد من جماعة المسلمين إن كان عدلاً عارفاً شأنه أن يرجع إليه في مهمات الأمور بين الناس لا مطلق واحد، وهو مجمل كلام العلامة الأجهوري وهو ظاهر لا خفاء به والاعتراض عليه تعسف (٦٩٤/٢).

والدردير في آخر كلامه يرد اعتراض البناني على قيام الواحد مقام القاضى وأصل كلام البناني للشيخ المسناوى.

وفي حاشية الخطاب عند قول خليل في باب النفقة: (ثم طلق وان غائباً) فرع فإذا لم يكن حاكم فإنها ترفع للعدول، قال المشذالى في أول كتاب الصلح في خروج أحد الغريمين لاقتضاء دين لهما يكفى الإشهاد ما نصه: جعل هنا جماعة العدول تقوم مقام السلطان ولو كان هناك سلطان، ومثله في أواخر النذور فيمن حلف ليقضين إلى أجل كذا، ومثله في الرواحل في هروب الجمال، ومثله لابن مغيث في المرأة يغيب عنها زوجها أنها تثبت عند العدول ما تثبت عند القاضى فتطلق نفسها.

وقال أبو عمران وابن مغيث تعذر تناول السلطان هكذا وقع هذا، والذي

حكاه الشيخ أبو الحسن هو: أن قال ما ذكره ابن مغيث في مسألة الزوجة وما ذكره أبو عمران من أن جماعة العدول تقوم مقام الإمام في المحارب وفي القصاص إنما ذلك حيث يتعذر تناول السلطان.

قال المشذالي: وهو كلام واضح يوضح الكلام الأول. انتهى.

ومثله فسخ البيع الفاسد: انظر شرح ابن جماعة وكلام أبي الحسن الذي أشار إليه هو في كتاب المكاتب، ونصه بعد أن ذكر عن أبي عمران أن المكاتب إذا بعث لسيدة بكتابه فلم يقبلها لا يخرج عن الرق حتى يقضي عليه القاضي بذلك إلا أن يكون ببلد لا حاكم فيه فليشهد ويكون ذلك كالحكم.

قال الشيخ: انظر جعل أبي عمران هذا الإشهاد مقام الحكم وكذلك في المحارب وكذلك في الهبات. وإذا ترك بنتا وعصبة ولا إمام.

وذكر ابن يونس في كتاب الحمالة أن جماعة العدول تقوم مقام الإمام. انتهى.

وقال البرزلي في أثناء مسائل الأقضية سئل السيوري عن غاب إلى مصر وله زوجة لم يخلف لها نفقة؛ إلا ما لا يفي بصداقها (هكذا) وليس في البلد قاض وربما كان فيه أمين من قبله فحلف بالمشي إلى مكة أنه لا يحكم فيه ولا ينظر في طلاق وربما كان بين البلد والأمير نحو ثمانية أميال والخوف بينهم عام وربما انجلى الخوف وفي بعض الأوقات فهل تقوم الجماعة مقام القاضي في هذه النازلة وغيرها أو يجب على أمينه أن يحث نفسه ويحكم أم لا؟

جوابها لعدم القضاة أو لكونهم غير عدول فجماعتهم كافية في الحكم في جميع ما وصفته وفي جميع الأشياء، فيجتمع أهل الدين والفضل فيقومون مقام القاضي في ضرب الآجال والطلاق وغير ذلك. قال البرزلي قلت: تقدم أن الجماعة تقوم مقام القاضي إلا في مسائل تقدم شيء منها. وانظر مسائل السلم من البرزلي والجهاد من المشذالي وقد ذكر بعض

كلامه في الوصايا وفي الأفضية شيء من ذلك والله أعلم^(١).

وإذا كانت بعض الظواهر تفيد اعتبار الحاكم فقط - دون العدول - (جماعة المسلمين) كقول خليل: وفي إرسالها القول قولها إن رفعت من يومئذ لحاكم لا لعدول وجيران. فإنما ذلك مع وجود السلطان حيث يختلف العلماء في اعتبار العدول مع وجود السلطان كما يشير إليه النقل في هذه المسألة إذ يقول المواق عند النص المتقدم: وأما إن رفعت أمرها إلى عدول بلدها والثقات من جيرانها ولم ترفع أمرها إلى السلطان فأحدى الروايتين أن ذلك ليس بشيء، وعلى هذه الرواية العمل، وبها الفتيا، وصوب الشيخ أبو الحسن الرواية الأخرى وأن رفعها إلى الجيران كرفعها إلى السلطان وكثير من النساء لا ترضى الرفع إلى السلطان، وتراه معرة وفساداً مع زوجها وقدم ابن عرفة الذي استمر عليه قضاة بلدنا أن الرفع إلى العدول كالرفع إلى السلطان.

ويقول ابن فرحون في كتابه «التبصرة»: تتعقد ولاية القضاء بإجماع ذوي الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء، وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك^(٢).

وفي المعيار للونشريسي ما نصه: «إذا لم يكن بالبلد قاض زوج صالحوا البلد من أراد التزويج».

وسئل أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي عن امرأة أرادت التزويج وهي ثيب ولا حاكم بالبلد وأولياؤها غيب ترفع أمرها إلى فقهاء البلد فيأمر من يزوجه، وكيف إذا لم يكن بالبلد عالم ولا قاض أترفع أمرها إلى عدول البلد في البكر والثيب ٥.

فأجاب: إذا لم يكن بالبلد قاض فيجتمع صالحوا البلد ويأمرون بتزويجها.

(١) (مواهب الجليل ٤/١٩٩) .

(٢) (٢٠١/١) بحاشية نوازل عليش . طبعة دار الفكر .

«كل بلد لا سلطان فيه فعُدول البلد وأهل العلم يقومون مقامه في إقامة الأحكام».

وسئل أيضاً عن بلاد المصامدة ربما لم يكن عندهم سلطان وتجب الحدود على السراق وشربة الخمر وغيرهم من أهل الفساد، هل لعدول ذلك الموضع وفقهائه أن يقيموا الحدود إذا لم يكن سلطان وينظرون في أموال اليتامى والغيب والسفهاء؟

فأجاب بأن قال: ذلك لهم وكل بلد لا سلطان فيه أو فيه سلطان يضيع الحدود أو سلطان غير عدل فعُدول الموضع وأهل العلم يقومون في جميع ذلك مقام السلطان.

وسئل - أيضاً - عن بلد لا قاضي فيه ولا سلطان؛ أيجوز فعل عدوله في بيوعهم وأشريتهم ونكاحهم؟

فأجاب: بأن العدول يقومون مقام القاضي والوالي في المكان الذي لا إمام فيه ولا قاضي. قال أبو عمران الفاسي: أحكام الجماعة الذين تمتد إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منها كل ما جرى على الصواب والسداد في كل ما يجوز فيه حكم السلطان وكذلك كل ما حكم فيه عمال المنازل من الصواب ينفذ (المعيار ١٠/١٠٢-١٠٣).

وفي «الدر النثير» لابن الهلال في باب الغصب أن جماعة العدول في البلاد السائبة تنوب عن السلطان حيث يتعذر الإنهاء إليه في كل حكم وكذلك إن كان سلطان غير عدل أو يضيع الحدود.

وفي كتاب «شكر النعمة بنشر الرحمة» للعلامة محمد مولود بن أحمد قال اليعقوبي عند كلامه على شروط تزويج اليتيمة: وفي شرط إثبات موجبات نكاحها عند قاض قولان ثم استطرده قائلاً «تبيه» إن فقد القاضي فالجماعة تقوم مقامه في كل شيء.

وفي مجموع النوازل الموريتانية نوازل نصوا فيها على أن جماعة

المسلمين تقوم مقام القاضي ومنها تطليق الناشز يقول ابن حمى الله
الشنقيطي في نظمه للنوازل:

ولا يحل ترك ناشز على عصيانها والزوج حتما قبلا
فداءها بما أحب ممكنا ألا يطلقها عليه الأمانة

وقاعدة قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي معروفة في المذهب المالكي
على اختلاف دخولها في بعض النوازل.

وفي المذاهب الفقهية الأخرى إشارات نلتقط بعضها باختصار فمن ذلك
قول العلامة أبي يعلى الفراء الحنبلي في الأحكام السلطانية: ولو أن بلدا
خلا من قاض أجمعوا على أن قلدوا عليهم قاضياً نظرت فإن كان الإمام
موجوداً بطل التقليد وإن كان مفقوداً صح ونفذت أحكامه (الأحكام
السلطانية لأبي يعلى ص ٧٣)٠

ويقول ابن عابدين في الحاشية: وفي بلاد عليها ولاية كفار فيجوز
للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضي قاضياً بتراضي المسلمين
(٢٥٣/٣)٠ وقال قبل ذلك: ويتفرع على كونها دار حرب أن الحدود والقود لا
يجري فيها (نفس الصفحة)٠

فيفهم من كلامه أن من تراضى عليه المسلمون يمكن أن يحكم بينهم
فيما سوى الحدود والدماء.

الفصل الثاني

تطبيق القاضي غير المسلم المرأة المسلمة

إن هذه المسألة في كتب الفروع محسومة، فغير المسلم ليس أهلاً للحكم في شؤون المسلمين لا قاضياً ولا حكماً لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ والآية وردت بصورة الخبر ويراد به الأمر كما يقول الشاطبي، وسلب أهلية القضاء والحكم عن غير المسلم أمر لا خلاف فيه فيما أعلم.

ومع ذلك فإن أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين حيث لا يسمح بإنشاء محاكم إسلامية يتحاكمون أمامها وتخضع منازعاتهم بالكلية لقوانين قضاة البلد الذي يقيمون فيه تجعل حالهم مندرجاً ضمن الضرورات التي لها أحكامها والتي تتخذ من المصالح معياراً للحكم، والإمكان والاستطاعة أساساً للتكليف لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ ولهذا رأى المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء أن أحكام المحاكم غير المسلمة ينفذ بالطلاق لما يترتب على عدم ذلك من وجود حالة من التعليق يكون الرجل متمسكاً بعصمة زوجته وتكون فيها المرأة مرسله خارج بيت الزوجية مستندة إلى الحكم الصادر من المحكمة وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى وجعلوا في حيثيات القرار الذي استند إلى تقرير فضيلة الشيخ الفقيه فيصل مولوي أن الزوج بعقده للنكاح في ظل قوانين هذا البلد التي تسمح للقاضي غير المسلم بإيقاع الطلاق كأنه وكّل القاضي غير المسلم بحل العصمة بدلاً منه، وهي وكالة ممتدة طيلة بقاء النكاح بين الزوجين.

وفي هذا التخريج من البعد ما لا يخفى، (فالأعم كما يقول العلماء لا إشعار له بأخص معين) فعقد النكاح في تلك البلاد قد يكون صاحبه ذاهلاً

وغافلاً عن مسألة الطلاق فضلاً عن أن يكون عاقداً توكيلاً - فكل ما احتاج إلى إذن فإنه يحتاج إلى صريحه كما تقول القاعدة - أخذاً من الحديث: الثيب تعرب.

ومع ما تقدم فإن القول بإنفاذ الطلاق لا يبعد وذلك بإيجاب طلاق الزوجة على الزوج وعلى جماعة المسلمين أن يحكموا بهذا الطلاق حتى لا تظل الزوجة على معصية كما قدمنا عن المالكية في الزوجة الناشز درء للمفسدة وتوسيعاً لمفهوم إنفاذ أحكام قضاة الجور المسلمين الموليين من طرف الكفار، ليشمل القضاة الكفار درء للمفسدة التي أشار إليها العز بن عبد السلام في الحالة الأولى حيث قال: ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلباً للمصالح العامة ودفعاً للمفاسد الشاملة إذ يبعد عن رحمة الشرع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها ممن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد (القواعد ١/٦٦).

وحيث يقول - أيضاً - في الشهادة وهي صنو القضاء: (بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم وأصلحهم للقيام بذلك فأصلحهم بناء على أنا إذا أمرنا بأمر أتينا منه بما قدرنا عليه ويسقط عنا ما عجزنا عنه ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل وقد قال شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدَ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة فكذلك المصالح كلها (٢/٢١٩).

وقال سيدي عبدالله الشنقيطي في «طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل» (فرع) شهادة اللفي، حيث وجد المستورون: أما إذا كان أهل البلد كلهم فساقاً فقد نقل القرافي في الذخيرة عن ابن أبي زيد إذا لم يوجد في جهة إلا غير العدول أقيم أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم،

ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم لكيلا تضيع المصالح. قال وما أظن أنه يخالف أحد في هذا فإن التكليف مشروط بالإمكان، وفي المذهب لابن رشد أن الموضوع إذا لم يكن فيه عدل قبلت شهادة أفضلهم ومثل هذا عن أحمد بن نصر (ص ٢٥)٠

والكافر يشهد عند أبي حنيفة على مثله ويشهد في الوصية عند أحمد على المسلم بناء على قوله تعالى: ﴿أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ يراجع القبس (٨٨٤/٣).

وسبق كلام ابن عابدين في أن القاضي في دار الحرب يكون قاضياً بالتراضي بين المسلمين وأضاف: وعلى المسلمين أن يطلبوا منهم أن يعينوا لهم قاضياً٠

وفي الختام

فقد ألقينا في هذا البحث نظرة عجلى على وضع المسلمين في ديار غير المسلمين حيث تبين؛ أن أوضاعهم أوضاع ضرورة بالمعنى العام لهذه الكلمة مما يقتضي اجتهاداً فقهياً بمعنى من معاني الاجتهاد الثلاثة المشار إليها وهو اجتهاد يستتفر النصوص والمقاصد والفروع والقواعد وقد رشحنا جملة من القواعد من خلالها يتعامل الفقيه مع قضايا فقه الأقليات وهي قواعد أساسها التيسير ورفع الحرج بضوابطه وشروطه وركزنا بحثنا في الفصل الأول على إصاق هذه القواعد بموضوع النازلة وهي قاعدة: إقامة جماعة المسلمين مقام القاضي باعتباره مستند تخويل المراكز الإسلامية صلاحية البت في قضايا التنازع بين الزوجين، وبخاصة في دعوى الضرر وإيقاع الطلاق والخلع.

وواصلنا حديثنا بكلمة عن أحكام التطليق والتفريق الصادر من قضاة غير المسلمين حيث اعتبرناها غير شرعية تصحح بأثر رجعي من طرف جماعة المسلمين تجنباً للحرج الديني وابتعاداً عن المفساد بحسب الإمكان.

ولما تقدم فإنه يجوز للمراكز الإسلامية وما في حكمها مما يعد مرجعاً
لجماعة المسلمين؛ أن تقرر تطليق المرأة التي قد صدر لها حكم من محكمة
غير إسلامية أو لم يصدر لها حكم ورفع الزوجان أمرهما إليها .
إلا أن عليها في كل الأحوال أن تراجع كل حالة لإثبات المقتضى وعدم
المنع شرعاً . وأن تحاول الصلح ما وجدت إليه سبيلاً وأن تستعين ببعض
الفقهاء ما أمكن وأن تسأل العلماء حتى تطمئن إلى سلامة إجراءاتها .

والله تعالى ولي التوفيق،،،،

فسح نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية

أحمد تقي العثماني
قاضي المجلس الشرعي للمحكمة العليا في باكستان
ونائب رئيس دارالعلوم بكراتشي

أبيض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد : فقد كثر في زماننا عدد الجاليات المسلمة التي تسكن في بلاد غير المسلمين.

ولا يوجد فيها قاض مسلم، مع أن المسلمين يحتاجون في كثير من القضايا إلى قضاء قاض يرفع النزاع، ولا سيما النساء اللاتي يضطررن إلى فسخ نكاحهن من أزواجهن لأسباب شرعية، وقد ورد على الأمانة العامة للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة سؤال بهذا الشأن من بعض المراكز الإسلامية في بلاد غير مسلمة أنه هل يجوز لامرأة مسلمة أن ترجع إلى محكمة غير إسلامية لفسخ نكاحها من زوجها، وهل يجوز للمراكز الإسلامية أن تقوم مقام القاضي الشرعي في هذا الأمر، فتفسخ نكاحها بأحد الأسباب الشرعية ؟ وفوضت إلي الأمانة العامة للمجمع أن أكتب في هذا الموضوع ليناقدش في دورة المجمع الآتية، وأن السطور الآتية امتثال مني لهذا الطلب، والله سبحانه، هو الموفق.

أما فسخ نكاح المرأة من قبل قاض غير مسلم، فإنه غير معتبر شرعاً، وذلك لقوله عز وجل :

﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١]

وقوله عز وجل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١٤٤].

وقال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تحت هذه الآية :

«واقترضت الآية النهي عن الاستتصار بالكفار والاستعانة بهم والركون

إليهم والثقة بهم، وهو يدل على أن الكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجهه^(١).

وأن الفقهاء متفقون فيما نعلم على أن الكافر لا يجوز أن يكون قاضياً، وعلى أنه لا ينفذ قضاءه على المسلمين، قال ابن رشد رحمه الله تعالى:
القضاء خصال مشتركة في صحة الولاية، وهي أن يكون ذكراً حراً، مسلماً، بالغاً، عاقلاً، واحداً، فهذه ستة خصال لا يصح أن يولي القضاء إلا من اجتمعت فيه، فأولى من لم تجتمع فيه لم تتعد له الولاية^(٢).

وجاء في مجموع شرح المذهب :

«ولا يجوز أن يكون القاضي كافراً، ولا فاسقاً ولا عبداً ولا صغيراً»^(٣).

وقال الشرواني رحمه الله :

«(وشرط القاضي) من تصح توليته للقضاء (مسلم) لأن الكافر ليس أهلاً للولاية، ونصبه على مثله مجرد رئاسة لا تقليد حكم وقضاء، ومن ثم لا يلزمون بالتحاكم عنده ولا يلزمهم حكمه إلا إن رضوا به»^(٤).

وقال ابن قدامة رحمه الله :

«ولا يولى قاض حتى يكون بالغاً عاقلاً مسلماً حراً عدلاً.. إلخ»^(٥).

وجاء في الفتاوى الهندية :

«ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة كذا في الهداية من الإسلام والتكليف والحرية.. إلخ»^(٦).

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى :

وحاصله أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ...

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢٩١/٢ طبع لاهور.

(٢) حكاة عن الحطاب في مواهب الجليل ٨٢/٢

(٣) المجموع شرح المذهب ١٢٦/٢٠

(٤) حواشي الشرواني ١٠٢/١٠

(٥) المغني ٣٨٠/١١

(٦) الفتاوى الهندية ٣٠٧/٣

شروط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها^(١).

وعلى هذا فلا يجوز لمسلمة أن ترجع إلى محكمة الكفار لفسخ نكاحها من زوجها، ولو فعلت لا يفسخ النكاح شرعاً، نعم إذا انفسخ النكاح بطريق شرعي - كما سيأتي إن شاء الله - ولا سبيل لاعتراف الفسخ قانوناً إلا باللجوء إلى محكمة غير مسلمة، فإنه يجوز لها ذلك، ولا يكون إنشاء الفسخ شرعاً، وإنما يكون حكمها لاعتراف بالفسخ في الجهات القانونية.

وأما السؤال الثاني، وهو : هل يجوز للمراكز الإسلامية في بلاد غير مسلمة أن يقوم مقام القاضي الشرعي في فسخ نكاح المسلمات من أزواجهن لأسباب شرعية ؟ فالجواب عنه أن الأصل في النكاح أن عقده بيد الزوج، فلا يجوز للمرأة أن تطلق نفسها، أو تفسخ نكاحها من زوجها في الأحوال العادية، ولكن هناك أحوالاً يجوز لها فيها أن ترفع أمرها إلى قاضٍ شرعي، فيفسخ هو نكاحها من زوجها بولايته العامة، وذلك لأسباب معروفة، على اختلاف الفقهاء فيها، مثل أن يكون الزوج مفقوداً، أو عنينا أو مجنوناً، أو متعتنا لا يتفق على زوجته أو يلحق بها ضرراً لا يتحمل.

ولكن يجب في مذاهب الحنفية والشافعية والحنابلة أن يقع الفسخ من قبل قاضٍ شرعي ولم أجد في مذاهبهم ما يفوض هذه السلطة إلى غير القاضي، فليس في هذه المذاهب ما يحل مشكلة النساء المقيمات في بلاد غير مسلمة لا يوجد فيها قاضٍ شرعي، وأن المذهب الوحيد من بين المذاهب الأربعة، الذي يحل هذه المشكلة هو مذهب المالكية، فإنهم ذهبوا إلى أن جماعة من المسلمين يمكن أن تقوم مقام القاضي الشرعي في فصل الخصومات فيما بين المسلمين، حيث لا يوجد قاضٍ شرعي ترفع إليه الخصومات، وقد صرحت كتب المالكية أن هذا الحكم عام في جميع القضايا، يقول العلامة الدسوقي رحمه الله تعالى :

«اعلم أن جماعة المسلمين العدول يقومون مقام الحاكم في ذلك وفي كل

(١) رد المحتار ٥/٣٥٤.

أمر يتعذر الوصول فيه إلى الحاكم، أو لكونه غير عدل»^(١).

وهذا يدل على أن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي، ليس في بلاد غير مسلمة فقط حيث لا يوجد القاضي الشرعي، بل يجوز لها ذلك أيضاً في بلاد مسلمة يوجد فيها قاض مسلم، ولكنه ليس بعدل، كما تبين بهذا أن قيام جماعة المسلمين مقام القاضي لا يختص لقضية دون قضية، وإنما يجوز ذلك في جميع القضايا إذا تعذر الوصول إلى الحاكم، ولذلك ترى فقهاء المالكية أنهم اعتبروا قضاء جماعة المسلمين كقضاء القاضي في كثير من القضايا، وإليكم بعضها :

قال الحطاب رحمه الله تعالى :

«ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي ووالى الماء، وإلا فلجماعة المسلمين»^(٢).

وجاء في حاشية العدوى :

«فإنها ترفع أمرها إلى الحاكم، والمراد بالحاكم القاضي، كان قاضي الأنكحة أو غيرها، والأولى قاضي الجماعة والوالي وهو قاضي الشرطة. أي السياسة ووالى الماء، أي الذي يأخذ الزكاة، وسموا ولاة المياه لأنهم يخرجون ثم اجتماع الناس على المياه والثلاثة في مرتبة واحدة، لكن القاضي أحوط، فإن لم تجد المرأة واحداً ممن ذكر فترفع أمرها لجماعة المسلمين»^(٣).

وجاء في الفواكه الدواني:

لم ينص المصنف على من ترفع له زوجة المفقود، وقد ذكرنا عن خليل أنه القاضي أو الوالي أو جماعة من المسلمين^(٤).

وقال المواق رحمه الله تعالى:

«وقال الفاسي وغيره من القرويين : لو كانت المرأة في موضع لا سلطان

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥١٩/٢ باب النفقة.

(٢) مواهب الجليل للحطاب ١٥٥/٤.

(٣) حاشية العدوى ١٢١/٢.

(٤) الفواكه الدواني ٤١٠/٢.

فيه لرفعت أمرها إلى صالحى جيرانها يكشفوا عن خبر زوجها ثم ضربوا له الأجل أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة وتحل للأزواج، لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام»^(١).

وقال الدردير رحمه الله تعالى في مسألة الإيلاء :

فالحاصل أنه يؤمر بعد الأجل بالفيئة، فإن امتنع منها أمر بالطلاق، فإن امتنع طلق عليه الحاكم أو جماعة المسلمين^(٢).

وقال أيضاً في مسألة تعيين الوصي :

«واستحسن أن العرف كالنص، كما يقع كثيراً لأهل البوادي وغيرهم أن يموت الأب ولا يوصي على أولاده اعتماداً على أخ أو عم أو جد، ويكفل الصغار من ذكر، فلهم البيع بشروطه، ويمضي ولا ينقض، وينبغي أن يكون ذلك فيمن عرف بالشفقة وحسن التربية، وإلا فلا بد من حاكم أو جماعة المسلمين»^(٣).

وذكر الدسوقي - رحمه الله - قيام جماعة المسلمين مقام القاضي في مسألة الكفالة بالنفس حيث يصح تسليم المضمون للمضمون له في بلد فيه حاكم يمكن به خلاص الحق فقال :

«قوله» : إن كان به حاكم المراد إن كان ذلك البلد الذي أحضر فيه يمكن خلاص الحق فيه، سواء أكان فيه حاكم أم لم يكن، وإنما فيها جماعة المسلمين»^(٤).

وقال رحمه الله تعالى:

«من جملة أمر الغائب فسخ نكاحه لعدم النفقة، أو لتضرر الزوجة بخلو الفراش، فلا يفسخ نكاحه إلا القاضي، ما لم يتعذر الوصول إليه حقيقة أو

(١٣) التاج والاكليل للمواق بهامش الخطاب ١٥٢،/٤

(٢) الشرح الكبير للدردير ٤٣٦/٢.

(٣) المرجع السابق ٣٠١/٣.

(٤) حاشية الدسوقي ٣٤٥،/٣

حكماً، بأن كان يأخذ دراهم على الفسخ، وإلا قام مقامه جماعة المسلمين»^(١).

وتبين بهذا أن الفقهاء المالكية يفوضون سلطة القضاء إلى جماعة المسلمين في جميع الأمور التي تحتاج إلى قضاء، ولا يوجد قاض شرعي عادل.

ولا شك أن في هذا القول سعة للمسلمين القاطنين في بلاد غير المسلمين، ومن المعلوم أن عدد المسلمين الذي توطنوا بلاد الكفار في زماننا عدد كبير، ولا يمكن لهم أن يرفعوا قضاياهم إلى القضاة في بلاد المسلمين، على أن معظم المحاكم اليوم لا تتقيد بالأحكام الشرعية، حتى في الدول المسلمة، وتتضاعف هذه المشاكل للنساء المسلمات في بلاد غير إسلامية فإنهن ربما يواجهن قسوة شديدة من أزواجهن، وقد لا يوجد في تلك البلاد أحد من أقاربهن، ولا يجوز لهن شرعاً أن يرفعن أمرهن إلى القضاة الكفار، فلو لم نأخذ بقول المالكية في هذا الباب لأدى ذلك إلى ما لا يتحمل من التعاسة والشقاء.

وقد أخذ بقول المالكية في هذا الموضوع جماعة موثوقة من الفقهاء المعاصرين، وقد مست الحاجة بذلك في الديار الهندية في زمن الاستعمار البريطاني، حيث إن الاستعمار كان قد قضى على المحاكم الشرعية بتاتا، ونصب قضاة من غير المسلمين لفصل قضايا المسلمين، حتى في أحوالهم الشخصية، وكانت أغلبية سكان الهند من المسلمين على مذهب الحنفية، وبالرغم من ذلك فإن فقهاء الحنفية أفتوا في هذا الباب بمذهب المالكية، وقد ألف مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي - رحمه الله تعالى - في ذلك كتاباً مستقلاً سماه «الحلية الناجزة للحليلة العاجزة» وراجع عند تأليفه كثيراً من أهل الإفتاء من علماء المالكية، وأفتى على قولهم بأن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي في مثل هذه البلاد، يجوز لها أن تفسخ نكاح المسلمات

(١) المرجع السابق ٣/٢٠٢.

لأسباب مجوزة لذلك شرعاً، ووافقه على ذلك جميع علماء الهند، وموافقته
مثبتة في ذلك الكتاب^(١).

وبناء على قول المالكية ومن وافقهم من العلماء المعاصرين، فإني أرى أن
المراكز الإسلامية في بلاد غير المسلمين ينبغي لهم أن يكونوا جماعة تقوم
بهذه المهمة ولكن يجب أن تراعي في ذلك جميع الشروط اللازمة لقبول
حكمهم من الناحية الشرعية.

وفي ضوء ما ذكره الفقهاء المالكية، تتلخص هذه الشروط فيما يأتي :

عدد جماعة المسلمين :

اختلفت أقوال علماء المالكية في تعيين الأشخاص الذين تتكون منهم
الجماعة القائمة مقام القاضي، فذهب بعضهم إلى أن أقل عدد الجماعة
ثلاثة رجال، قال الشيخ محمد عليش رحمه الله تعالى :

«وتعبير المصنف كغيره بجماعة يقتضي أن الواحد لا يكفي، وكذا الاثنين
وبه صرح عج»^(٢) وذكر بعضهم أن أقل عدد الجماعة اثنان، قال الدردير في
الشرح الكبير:

«وأراد بجماعة المسلمين اثنين عدلين فأكثر».

وقال الدسوقي تحته:

«ظاهره أن الواحد عن العدول لا يكفي، والذي في كبير خش وشب نقلا
أن الواحد من جماعة المسلمين يكفي».

ثم ذكر القول الفصل نقلا عن الدردير، فقال:

«قوله : فإن لم توجد عدالة فالجمع على أصله، أي لأن زيادة العدد
تجبر خلل الشهود، وظاهره أنه يكتفي بثلاثة من غير العدول، ولا يسلم هذا،
بل إذا عدت العدول يستكثر من الشهود بحيث يغلب على الظن الصدق

(١) الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة للشيخ أشرف علي التهانوي ص ١٨٥ - ١٩٠.

(٢) فتح الجليل للشيخ عليش ٢/٢٨٥.

المأتي بالعدول كما هو القاعدة»^(١).

فالأحوط أن لا يقل عدد الجماعة من الثلاثة، أما أولاً: فللخروج عن الخلاف وأما ثانياً: فلأن عند النقص في العدالة يجب تكثير العدد، حتى عند من يقول بالاكْتفاء بالواحد أو الاثنين، كما مر آنفاً عن الدردير والدسوقي رحمهما الله تعالى، وأما ثالثاً: فلأن الثقة بهذا العدد أكثر، لا سيما في زماننا، إذ استبداد الواحد بالقضاء ربما يؤدي إلى التهمة، ولأن عدد الثلاثة ظاهر مقتضى لفظ الجماعة.

أوصاف جماعة المسلمين :

أما مؤهلات أعضاء جماعة المسلمين، فلم يذكر فقهاء المالكية منها إلا العدالة، ولم يشترطوا أن تتكون من العلماء دائماً، ولكن من البديهي أن هذه الجماعة لا بد لها من معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالقضية المرفوعة أمامها، فإن كانت الجماعة تحكم في المناكحات، فلا بد لها من معرفة لأسباب الشرعية للفسخ، والطرائق الشرعية للإثبات، وما يتعلق بذلك من المسائل.

وعلى هذا، فمن المناسب جداً أن تتكون هذه الجماعة من علماء الشريعة، وإن لم يتيسر العدد المطلوب منهم، فليكن أحد أعضائها من العلماء، ولا أقل من أن يتعلم الأعضاء كلهم ما يحتاجون إليه من الأحكام الشرعية عن طريق علماء يوثق بهم أو أن لا يحكموا إلا بعد الاستفتاء من الفقهاء.

العمل عند الاختلاف:

فإن تكونت الجماعة من ثلاثة رجال، فهل يجوز أن يصدر بالأغلبية ؟ لم أر من الفقهاء المالكية من تعرض لهذه المسألة، والظاهر من عباراتهم أن حكم جماعة المسلمين لا يصدر إلا باتفاق الأعضاء، وهو مقتضى قياس قولهم في الحكمين، كما جاء في المدونة :

(١) الدسوقي على الشرح الكبير ١٥٣/٢.

«قلت : فلو أنهما اختلفا فطلق أحدهما ولم يطلق الآخر، قال : إذاً لا يكون هناك فراق، لأن إلى كل واحد منهما ما إلى صاحبه باجتماعهما عليه»^(١).

وقال الباجي رحمه الله تعالى:

«ولو حكما جماعة فاتفقوا على حكم أنفذوه وقضوا به جاز، قاله ابن كنانة في المجموعة» ووجه ذلك أنهما إذا رضيا بحكم رجلين أو رجال فلا يلزمهما حكم بعضهم دون بعض»^(٢).

ولئن قسنا جماعة المسلمين على مسألة الحكمين أو جماعة من المحكمين، فإن حكم جماعة المسلمين إنما ينفذ إذا صدر باتفاق الأعضاء، أما إذا كان هناك خلاف بينهم فلا ينفذ الحكم، ولكن إذا نظرنا في العرف القضائي اليوم، حيث يعد الحكم بالأغلبية نافذاً إن فوضت قضية إلى جماعة من القضاة، فالظاهر جواز الحكم بالأغلبية، فإن جماعة المسلمين قائمة مقام جماعة من القضاة، والمسألة مطروحة أمام الفقهاء المعاصرين للبت فيها.

سلطة جماعة المسلمين في فسخ النكاح :

وفي ضوء ما ذكرنا، فالمخلص الصحيح للنساء المسلمات اللاتي يردن فسخ نكاهن في بلد غير مسلم أن يرجعن إلى جماعة مكونة لهذا الغرض من قبل العلماء أو المراكز الإسلامية في ذلك البلد، وأن هذه الجماعة تتولى جميع الإجراءات الشرعية اللازمة في هذا الصدد، وبعد اتخاذ الخطوات اللازمة للتأكد من أن هناك سبب شرعي يبرر الفسخ، فإنه يجوز لها أن تفسخ النكاح، أو تطلق المرأة بالنيابة عن زوجها، أو تحكم بموت الزوج عند كونه مفقوداً، على ما هو مبسوط في كتب الفقه ويعد حكمها نافذاً من الجهة الشرعية، ويجوز للمرأة أن تتكح زوجاً آخر بعد انقضاء العدة.

(١) المدونة الكبرى ٢/٢٥٧.

(٢) المنتقى للباجي ٥/٢٢٧.

وبما أن حكم هذه الجماعة لا يعترف به في الجهات القانونية في البلاد غير المسلمة، فيجوز للمرأة بعد انفساخ نكاحها من قبل جماعة المسلمين، أن ترفع أمرها إلى محكمة تلك البلاد، يحصل منها على حكم الطلاق أو الفسخ، وليس ذلك لكونه فسخاً شرعياً، بل تفادياً للمشاكل التي يخشى منها عند عدم الاعتراف القانوني بفسخ نكاحها من الزوج السابق.

أما إذا حصلت المرأة على الطلاق من محكمة غير مسلمة فإن هذا الطلاق غير معتبر شرعاً، ولئن رجعت مثل هذه المرأة إلى مركز إسلامي لإمضاء طلاقها فإنه يجب على المركز الإسلامي أن يتأكد أولاً : هل هناك سبب شرعي يببر فسخ نكاحها فإن لم يكن هناك سبب مبرر شرعاً، فلا يجوز للمركز الإسلامي أن يمضي حكم المحكمة أو يفسخ النكاح، أما إذا كان هناك سبب شرعي للفسخ، مثل أن يكون الزوج مفقوداً أو عنيماً أو مجنوناً أو متعنتاً، إلى آخر ما هو مبسوط في كتب الفقه من أسباب الفسخ، فإنه يجب على المركز الإسلامي، - حينئذ - أن تتخذ جميع الخطوات القضائية من جديد ويحكم بالفسخ بعد التأكد من جميع المتطلبات الشرعية في هذا الشأن وليس له أن يكتفي بإمضاء حكم المحكمة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

حكم تولي المراكز والجمعيات الإسلامية عقود تزويج المسلمين وفسخ أنكحتهم

ببحث أعدده
د / حمزه بن حسين الضعر
كلية الشريعة - جامعة أم القرى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل شرعه الحكيم على رسوله الكريم نوراً وهدى للناس، فصل فيه الأحكام وبين به الحلال من الحرام وحدد فيه الحقوق، والواجبات، وأظهر على ذلك الأدلة والبراهين، فله الحمد كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من أرسله الله رحمة للعالمين وجعله حجة عليهم إلى يوم الدين، فبلغ شرع ربه للخلق وبين وفصل ما يحتاج إلى بيان، وترك الناس على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك.

وبعد: فإن موضوع التفريق بين الزوجين وما يتعلق به من أحكام وتفصيلات من الموضوعات المعروفة المطروقة في كتب الفقه مع ما يوجد من اختلاف بين العلماء في بعض تفاريع هذه الأحكام وقد بحثها الفقهاء - رحمهم الله - باعتبار أنها أحكام خاصة بالمسلمين في ديار الإسلام، واجتهدوا في الوصول إلى الحكم الراجح الذي يحكم به ولي الأمر أو القاضي - الذي ينوب عنه في الفصل في الخصومات بعامة أو في بعضها، وتضمنت بحوثهم كذلك الحكم على غير المسلمين وكذلك بحثوا مسائل الصلح وما يجري فيه وشروطه، ومسائل التحكيم، باعتبار أن هذه من وسائل فصل الخصومات وإن لم تكن من باب القضاء، ولكنهم لم يعنوا ببحث أحكام - الجاليات الإسلامية - التي كثر وجودها في هذا الزمن في غير الديار الإسلامية حيث لا يوجد إمام للمسلمين ولا نائب له، وهؤلاء يحتاجون كغيرهم إلى من يرشدهم ويفتيهم، وإلى من يوثق لهم عقود نكاحهم وطلاقهم، ويصلي على موتاهم، ويطالب لهم ببعض حقوقهم ويدافع عنهم بحسب ما يتيسر في تلك البلاد، وقد يحتاج الأمر إلى تزويج امرأة لا ولي لها أو فسخ نكاح قائم بين زوجين مسلمين بناءً على توافر دواعي هذا التفريق المعروفة عند أهل العلم، والتي يقوم بها القاضي في بلاد المسلمين، فهل من حق هذه المراكز القيام بهذا العمل الذي يحتاج مثله إلى ولاية شرعية تخول لصاحبها القيام به؟

ولذا فقد عازمت على بحث هذه المسألة ورتبت البحث على مقدمة وقسمين، أما المقدمة فهي لبيان أهمية الموضوع وخطة البحث، وأما القسم الأول

فهو للتعريف بالفسخ وبيان أركانه وأنواع الفرق بالنسبة لحاجتها إلى حكم القاضي، وكذلك التعريف بالولاية وبيان شروطها وأنواعها .
وأما القسم الثاني فهو لتكليف العمل الذي تقوم به المراكز والجمعيات في شؤون المسلمين، وبيان الحكم الشرعي فيه .

القسم الأول؛ التعريف بالفسخ والولاية وذكر أنواعهما وشروطهما:

أولاً: تعريف الفسخ وبيان أركانه وشروطه:

أ- تعريف الفسخ:

قال ابن فارس: الفاء والسين والخاء كلمة تدل على نقض شيء، يقال: تفسخ الشيء: انتقض^(١).

ب- وفي الاصطلاح: حل العقد الصحيح، أو القابل للصحة بطريق مشروع، والتقييد بالصحة، لإخراج العقد الباطل وما في حكمه، لأنه لا يحتاج إلى حل بل هو منحل بنفسه، والتقييد بالطريق المشروع لبيان أن المقصود الحل المعتبر شرعاً، وبهذا يخرج ما عداه مما ليس بمعتبر في الشرع^(٢).

والمقصود به هنا حل عقد النكاح الصحيح خاصة.

ج- الفرق بين الفسخ والانفساخ:

فرق الإمام القرافي بين الفسخ والانفساخ بقوله: (الفسخ قلب كل واحد من العوضين لصاحبه، والانفساخ انقلاب كل واحد من العوضين لصاحبه، فالأول فعل المتعاقدين أو الحاكم إذا ظفروا بالعقود المحرمة، والثاني صفة العوضين، فالأول سبب شرعي، والثاني حكم شرعي)^(٣).

(١) معجم مقاييس اللغة، ٤/٥٠٣: القاموس المحيط فصل الخاء باب الفاء، ١/٢٧٦.

(٢) الفسخ في العقود المالية - إبراهيم شامي مطاعن شيبية، رسالة ماجستير من كلية الشريعة في جامعة أم القرى، ص ٥٢.

(٣) الفروق، الفرق الخامس والتسعون والمائة، ٣/٢٦٩.

وهذا التفريق من الإمام القرافي إما هو في العقود المالية؛ لأنها هي التي تشتمل على عوضين؛ ولأن العاقدين فيها يمكن أن يستقلا أو أحدهما بالفسخ أما مانحن فيه - فسخ النكاح - فلا تستقل به الزوجة بل لا بد فيه من حكم الحاكم غالباً^(١)، ولا يشترط فيه رضا الزوج.

د- وبناءً على هذا فإن أركان الفسخ في النكاح أربعة:

١- طالب الفسخ وهو الزوجة البالغة العاقلة المختارة.

٢- الفاسخ وهو الحاكم أو من يقوم مقامه.

٣- المحل وهو عقد النكاح الصحيح.

٤- الصيغة ولا بد أن تكون صريحة مؤدية للمقصود ليعلم الطرف الآخر (الزوج) بالفسخ، وإن لم يشترط قبوله؛ لأن هناك أحكاماً عديدة تترتب على فسخ النكاح؛^(٢) فلا بد أن يعلم الزوج به حتى لا يقع فيما يخالف الشرع^(٣).

أنواع الفسخ بالنسبة للاحتياج لحكم القاضي:

يتنوع الفسخ بهذا الاعتبار إلى نوعين، نوع يحتاج إلى قضاء، ونوع لا يحتاج إلى قضاء، وقبل تحديد هذين النوعين لا بد من بيان فرق النكاح جميعاً حتى يتضح المقصود.

ثانياً: فرق النكاح:

أوصلها الإمام محمد بن عمر بن مكي المعروف بابن الوكيل إلى ثنتين وعشرين فرقة على النحو التالي:

١- فرقة الطلاق لغير سبب.

٢- فرقة الإعسار بالمهر.

(١) سيأتي قريباً بيان الفرق التي لا تحتاج إلى حكم حاكم.

(٢) مثل حرمة الاستمتاع ووجوب العدة، وترتب الحضانة وغيرها.

(٣) انظر: أقوال العلماء في اشتراط علم العاقد الآخر بالفسخ في رسالة الفسخ في العقود المالية لإبراهيم

شامي، ص ٦٧-٧٠.

- ٣- فرقة الإعسار بالنفقة ومايجري مجراها .
 - ٤- فرقة الخلع .
 - ٥- فرقة الإيلاء .
 - ٦- فرقة الحكمين .
 - ٧- فرقة العنة .
 - ٨- فرقة العيب .
 - ٩- فرقة الغرور .
 - ١٠- فرقة العتق تحت رقيق .
 - ١١- فرقة الرضاع .
 - ١٢- فرقة وطء الأصول، أو الفروع بالشبهة .
 - ١٣- فرقة اللمس بشهوة (على قول) .
 - ١٤- فرقة سبي أحد الزوجين، أو إسلام أحدهما .
 - ١٥- فرقة الإسلام على الأختين، أو الزيادة على الأربع .
 - ١٦- فرقة الردة .
 - ١٧- فرقة اللعان .
 - ١٨- فرقة ملك أحد الزوجين الآخر .
 - ١٩- فرقة جهل سبق أحد العقدين .
 - ٢٠- فرقة تمجس الكتابية تحت مسلم .
 - ٢١- فرقة الموت .
 - ٢٢- فرقة الإقرار بشرط مفسد .
- وهي عند السيوطي عشرون فرقة المذكورة عند ابن الوكيل ماعدا فرقة

اللمس بشهوة، وفرقة تمجس الكتابية تحت المسلم.
ولعل السبب في عدم ذكر فرقة اللمس بشهوة كونها غير متفق عليها،
وكذلك تمجس الكتابية تحت مسلم؛ لأنها خروج عن الدين الأصلي فهي بمثابة
الردة.

وجعلها ابن نجيم الحنفي ثلاث عشرة فرقة على النحو التالي:

- ١- فرقة الجب.
 - ٢- فرقة العنة.
 - ٣- فرقة بخيار البلوغ.
 - ٤- فرقة لعدم الكفاءة.
 - ٥- فرقة بنقصان المهر.
 - ٦- فرقة بإبَاء الزوج الدخول في الإسلام.
 - ٧- فرقة اللعان.
 - ٨- فرقة بخيار العتق.
 - ٩- فرقة بالإيلاء.
 - ١٠- فرقة بالردة.
 - ١١- فرقة بتباين الدارين.
 - ١٢- فرقة بسبب ملك أحد الزوجين صاحبه.
 - ١٣- فرقة بسبب النكاح الفاسد^(١).
- والسبب الذي جعل الفرق أقل عند الحنيفة أنهم لا يرون التفريق بالغيبة، ولا

(١) الأشباه والنظائر، ص ١٧٧

بالإعسار بالصدّاق أو النفقة.

والحنابلة يقولون بالفرق المذكورة عند الشافعية إلا فرقة لمس من لايجوز الجمع بينها وبين المرأة بشهوة^(١).

والمالكية يرون أنها الفرق المذكورة عند الشافعية إلا فرقة الزنا بالأصول أو الفروع، وفرقة للمس بشهوة فإنه لاتفريق فيهما^(٢).

والفرق المذكورة عند العلماء منها ماهو طلاق ومنها ماهو فسخ، والفسخ منه ما يحتاج إلى قضاء، ومنه مالا يحتاج إلى قضاء، والطلاق يستقل به الزوج، لأنه خالص حقه للحديث: «إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»^(٣) وليس القاضي، ولا من يقوم مقامه نائباً عن الزوج في الطلاق وما يجريه القاضي من تفريق هو من باب الفسخ باعتبار أنه يتصرف بحكم ولايته العامة.

والمقصود من ذكر هذه الفرق بيان ماهو منها من باب الفسخ الذي لا يحتاج إلى قضاء؛ لأن هذا النوع من الفسخ يقع بمجرد من غير حاجة إلى حكم قاض به، ويستوي وقوعه في ديار الإسلام ووقوعه في غيرها، وبيانه تتحرر معرفة الفسخ الذي يحتاج إلى حكم به.

ثالثاً: الفرق التي لاتحتاج إلى قضاء:

اختلف آراء الفقهاء في أنواع الفسخ التي لاتحتاج إلى قضاء القاضي بها على النحو التالي:

أ- يرى الحنفية أنها ست فرق:

(١) الإقناع لشرف الدين الحجاوي المقدسي، ٣/١٩١-٢٦٣، ٤/٢-١٤٨.

(٢) الرسالة لابن أبي زيد القيرواني مع غرر المقالة، ص١٩٨-٢٠٥؛ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للخطاب، ٣/٤٤١-٥٠٦.

(٣) أخرجه ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ وأخرجه الدارقطني من طريق آخر عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الشيخ الألباني: إنه حسن بمجموع الطريقتين إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ٧/١٠٨-١١٠.

١- الفرقة بخيار العتق.

٢- الفرقة بالإيلاء.

٣- الفرقة بالردة.

٤- الفرقة بتباين الدارين.

٥- الفرقة بملك أحد الزوجين صاحبه.

٦- الفرقة بالنكاح الفاسد^(١).

ب- ويرى المالكية أن الفرق التي لاتحتاج إلى قضاء ثلاث:

١- فرقة وقوع النكاح فاسدا من أصله كأن تكون المنكوحه أخته، أو عقد عليها في العدة.

٢- فرقة إسلام أحد الزوجين الكافرين أو إسلام الزوجة الكتابية تحت الكتابي.

٣- فرقة اللعان، فإنها تحصل بمجرد التعانها معا.

٤- فرقة عتق الزوجة الأمة تحت العبد إذا اختارت فراقه.

٥- ملك الزوج زوجته^(٢).

ج- ويرى الشافعية أنها سبع:

١- فرقة اللعان.

٢- فرقة إسلام أحد الزوجين، أو كفره.

٣- فرقة الوطء بالشبه في المصاهرة.

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٧٧.

(٢) الرسالة الفقهية لابن أبي زيد القيرواني مع غرر المقالة للمغراوي، ص ٢٠٠-٢٠٢؛ شرح المسالك لتدريب

المسالك إلى أقرب المسالك للشيخ محمد الشيباني الشنقيطي، ٦٧/٣.

٤- فرقة إرضاع أحد الزوجين كما لو أرضعت زوجته الكبيرة زوجته الصغيرة أو أرضعته زوجته الكبيرة وهو صغير، أو ارتضع أحدهما من امرأة من محارمه .

٥- فرقة تمجس الزوجة الكتابية .

٦- فرقة ملك أحد الزوجين للآخر .

٧- فرقة عتق الأمة تحت العبد إذا اختارت ذلك^(١) .

د- ويرى الحنابلة مثل مايراه الشافعية في الفرق التي ينفسخ بها النكاح ولا تحتاج إلى قضاء^(٢) .

ومن خلال ماتقدم يتبين لنا أن الفرق المذكورة على أنها لا تحتاج إلى قضاء مختلف في بعضها، والمتفق عليه منها:

١- الفرقة بالنكاح الفاسد .

٢- الفرقة بإسلام أحد الزوجين أو كفره .

٣- فرقة عتق الأمة تحت العبد إذا اختارت فراقه .

٤- فرقة ملك الزوج لزوجته .

والضابط الذي ترجع إليه هذه الفرق الأربع، أنه وجد عند العقد ماينافي قيام الزوجية شرعاً، أو طراً بعدها ماينافي استمرارها^(٣) .

وحيث إن الفرقتين الأخيرتين من هذه الفرق وهما: فرقة عتق الأمة تحت العبد إذا اختارت فراقه، وفرقة ملك الزوج لزوجته الأمة لم تعد لها الآن حاجة، لعدم وجود الرقيق وعلى الأخص في البلاد الغربية فإنه لم يبق من هذه الفرق المحتاج إلى معرفتها والتي لا تحتاج إلى قضاء إلا الفرقة

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل ٢١٧/١-٢١٨: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٣١٥ .

(٢) انظر: كتاب الإقناع فيما تقدم .

(٣) انظر: في أحكام الأسرة، دراسة مقارنة للدكتور/ محمد بلتاجي، ٤٦٧/١ .

بالنكاح الفاسد والفرقة بإسلام أحد الزوجين أو كفره والمحتاج إليه من هذه الفرقة بالنسبة للمسلمات في ديار الغرب هو التصريق بارتداد الزوج والعياذ بالله وهو أمر لا يبعد حصوله كثيرا في ديار الغرب.

وعلى هذا فإذا ارتد الزوج فإن النكاح يفسخ من غير حاجة إلى حكم وعلى المرأة أن تعتد بحسب حالها، فإن أسلم الزوج وهي في العدة عادت إليه، وإلا انقطعت العلاقة بينهما بانقضاء العدة وكذلك الفرقة بالنكاح الفاسد كأن يتبين أن من عقد عليها أخته أو أنه عقد عليها في عدة غيره، فإن النكاح يفسخ هنا من غير حاجة إلى زوج ليطلق، لأن الطلاق لا بد لوقوعه من سبق نكاح صحيح، ولا يحتاج إلى حاكم ليفرق، لأنه غير منعقد أصلا^(١).

فلا عبرة إذن بعدم رضا الزوج، وعلى المركز الإسلامي أو الجمعية تعريف المرأة المسلمة التي تتقدم في مثل هذه الأحوال بطلب الفسخ بهذا الحكم الشرعي.

رابعا: تعريف الولاية وبيان أنواعها:

أ- التعريف: الولاية في اللغة كلمة تدل على القرب والدنو.

قال ابن فارس: الواو واللام والياء أصل صحيح يدل على قرب.

ومن ذلك قول الشاعر:

فعادى بين هاديتين منها وأولى أن يزيد على الثلاث

أي: قارب^(٢).

(١) انظر: الفرقة بين الزوجين وما يحصل بها من عدة ونسب للشيخ علي حسب الله، ص ١٧٤-١٨٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ٦/١٤١: القاموس المحيط، باب الواو والياء، فصل الواو، ٤/٤٠٤.

وأما في الاصطلاح الشرعي:

١- فقد عرفها الحنفية بقولهم: «تفويض القول على الغير شاء أم أبى»^(١).
وقد انتقد هذا التعريف بأنه غير جامع لنوعي الولاية وإنما هو قاصر على أحد النوعين وهو «ولاية الإيجاب» أما الولاية على الكبيرة العاقلة؛ فلا تدخل في هذا التعريف^(٢).

٢- وقد عرفها الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله بقوله: «القدرة على إنشاء العقد نافذاً»^(٣).

وهذا يرد عليه بأن هذه القدرة قد يملكها الغاصب أو الإمام الجائر ويمضي بها أموراً لا تصح شرعاً فالتعريف غير مانع من دخول مثل هذا.
٣- ولعل أقرب شيء في تعريفها، أنها: سلطة شرعية تمكن من التصرف في شؤون الغير^(٤).

أنواع الولاية:

للولاية عدة تقسيمات على النحو التالي:

١- ولاية عامة، وولاية خاصة:

مثل ولاية ولي أمر المسلمين فإن ولايته تعم كل مصالح المسلمين، والولاية الخاصة مثل ولاية القاضي فإنها ليست في كل شيء، وقد تكون خاصة في نظر أشياء معينة لاتتعداها إلى غيرها مثل أن يولي النظر في قضايا الزواج أو قضايا الأسواق مثلاً.

(١) حاشية ابن عابدين، ٢/٢٩٦.

(٢) د. عمر الأشقر - أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، ص ١١٨.

(٣) انظر: الشيخ حسن خالد، وعدنان نجا- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة، ص ١٥٩، ١٦٠؛ د. حسن الشاذلي- الولاية على النفس دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ص ٥.

(٤) انظر: الشيخ حسن خالد، وعدنان نجا- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة، ص ١٥٥-١٦٠؛ د. حسن الشاذلي - الولاية على النفس دراسة مقارنة، ص ٥.

٢- ولاية أصيلة، وولاية نيابية:

فالأولى: مثل ولاية الإنسان على ماله وأهله.

والثانية: قد تكون عامة مثل ولاية ولي الأمر.

وقد تكون خاصة كما تقدم في القاضي.

٣- ولاية تزويج، وهي قسمان: ولاية على الصغيرة وهي ولاية إجبار، وولاية

على الكبيرة، فولاية الإجبار للأب أو وصيته على خلاف في ذلك، وهي في

تزويج الصغير أو المجنون ومن في حكمه.

وأما الولاية الأخرى فهي الولاية على الكبيرة في إمضاء العقد إذا توافرت

أركانه وشروطه ورضيت به المرأة^(١).

٤- ولاية على النفس كما في التزويج، وولاية على المال، مثل ولاية الوصي

على مال اليتيم، والولاية على مال السفية والمجنون.

ومما تقدم يتبين أن المرأة التي ليس لها ولي قريب وليس بالبلد التي هي

فيه سلطان مسلم لاتكون مجبرة على النكاح وإنما يحصل باختيارها وموافقتها.

والولاية في مثل هذا الزواج نيابية خاصة.

(١) الولاية على النفس، د. حسن الشاذلي ص٦

القسم الثاني: تكييف العمل الذي تقوم به الجمعيات والمراكز الإسلامية في شؤون المسلمين:

تبين مما سبق ذكره أن هذه المراكز والجمعيات ليست في بلاد للمسلمين عليها سلطان، وليس القائم عليها ولي أمر للمسلمين ولا نائباً وأن القائمين عليها من بلدان إسلامية متعددة في الغالب وليس للمسلمين في هذا الزمن ولي أمر واحد يرجعون إليه بل أهل كل بلد من بلدان المسلمين لهم حاكم يتولى أمرهم ويستقل بتصريف شؤونهم بحسب نظام الحكم السائد في تلك البلاد، فهم بذلك ينتمون إلى حكومات مختلفة ليس لبعضها ولاية على بعضهم الآخر، وليس من السهل اليسير والحالة هذه أن يفوض إليهم من ولي أمر المسلمين النظر في شؤون المسلمين وحل ما يعترضهم من مشكلات وهم إنما قاموا من أنفسهم بإنشاء هذه المراكز والجمعيات في بلاد لا يحكمها الإسلام غيرة على دينهم، وخدمة لإخوانهم المسلمين، ورعاية لشؤونهم، ومما يقومون به أنهم يعقدون الزواج بين المسلمين الموجودين في تلك البلاد، ويتولون أمر النساء المسلمات اللاتي ليس لهن ولي فيزوجونهن ممن يتقدم لهن مع أنهم ليسوا من أهل الولاية المعهودة^(١).

وبعض هذه المراكز والجمعيات تنظر في المشكلات الزوجية وقد تقوم بالتفريق بين الزوجين في بعض الصور التي يرى أنها تستدعي ذلك.

(١) ذكر العلماء أن أسباب الولاية في النكاح ثلاثة:

١- القرابة، والمقصود بهم عصابات الإنسان، وهم أصول الإنسان، أبوه وجده... وفرعه، أبنائه، وأبنائهم، وإخوانه، وأبنائهم، وأعمامه وأبنائهم وهم على درجات الأقرب بالأقرب.

٢- الملك، فيزوج السيد أمته وعبد الصغير.

٣- المعتق وعصبته المتعصبون بأنفسهم.

٤- السلطان في حال عدم وجود الأولين.

وللعلماء خلاف في ترتيب القرابة، انظر: المقدمات الممهدة لابن رشد، ٤٧٢/١، وتبيين الحقائق للزيلعي،

١١٧/١: الأنوار لأعمال البرار للأردبلي، ٧٩/٢-٨١: الإقناع في فقه الإمام أحمد، ١٧٢/٣.

فهل لولايتها على المسلمين في هذه الأمور من مستند شرعي يجعلها صحيحة ويجعل ما يصدر عنها نافذا أم أنها غير ذلك؟

أولاً: إجراء عقود الزواج، وتولى تزويج من لا ولي لها:

بالنسبة لإجراء عقود الزواج فإنه لا حرج في قيام المركز الإسلامي بالعقد للزوجين مع وجود الولي والشهود، لأن أركان العقد في ذلك مكتملة، فالولي موجود والزوجان المسلمان والشهود، ولكن لا بد من توافر شروط هذه الأركان.

فيشترط في الولي أن يكون ذكراً حراً مسلماً مكلفاً.

ويشترط في الزوج والزوجة خلوهما من الموانع التي تمنح صحة النكاح كما لو كان الزوج كافراً أو متزوجاً بأربع حتى لو طلق واحدة منهن ولم تنتقض عدتها بعد، وأن لا يكون مكرهاً ونحو ذلك.

ويشترط في الزوجة أن تكون خلية عن زوج، وأن لا تكون في عدة طلاق أو وفاة وأن لا تكون مطلقة ثلاثاً لمن يزيد نكاحها قبل التحليل ونحو ذلك.

ويشترط في الشهود البلوغ والعقل والإسلام، والحرية والعدالة، والذكورة والسمع والبصر والنطق، ومعرفة لسان المتعاقدين حتى تصح شهادتهما عليهما ونحو ذلك.

ويشترط في الصيغة أن تكون منجزة، وأن يتقدم الإيجاب على القبول وأن يقعا في مجلس واحد، وأن لا يكون الإيجاب أو القبول مؤقتاً بمدة^(١).

وأما تولى تزويج من لا ولي لها من المسلمات في ديار الغرب فإنه يجوز من باب الضرورة والحاجة، وليست ولاية المركز هنا أصيلة كولاية القريب ولا نيايية عامة كولاية الإمام الذي يتولى شؤون المسلمين وليس نائباً عن الإمام كالقاضي

(١) انظر: تبين الحقائق للزليعي، ٩٦/٢-١٠١؛ مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ٤١٩/٣-٤٢٩؛ الأنوار للأردبيلي، ٦٨/٢-٧٧؛ شرح منتهي الإرادات، ١١/٣-٢٦.

ولابد للمسلمين في هذه الديار من وجود من يتولى أمورهم في أمثال هذه القضايا، وليس ثم غيرهم.

ثانياً: الأدلة على مشروعية هذه العمل:

١- دفع الحاجة ورفع الحرج ولاشك أن ترك تزويج المرأة المسلمة الصالحة للزواج الراغبة فيه أمر تترتب عليه مفسد عظيمة وبخاصة في المجتمعات الغربية والمجتمعات التي تتساوى معها في عدم تحكيم شرع الله، وقد تنزلق المرأة بسبب ذلك في هاوية الفاحشة، وهذا أمر فيه مضرة عليها في دينها وفي دنياها، وإن فرض أنها استطاعت الصبر عن التزوج مع الرغبة فيه فلن يحصل ذلك إلا بحرج شديد، ولابد للناس من النكاح طلباً للإعفاف الحلال، وطلباً للولد الذي جعل الله محبته والرغبة في تحصيله أمراً مركزاً في نفوس البشر، وبه يبقى النوع البشري وتستمر عمارة الأرض كما ذكر ذلك الحق تبارك وتعالى في قوله: ﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: ١٤].

قال الإمام الجويني في كتابه الغياثي: «فأما القول في المناكحات فإننا نعلم أنه لا بد منها، كما أنه لا بد من الأقوات، فإن بها بقاء النوع كما بالأقوات بقاء النفوس، والنكاح هو المغني عن السفاح... والمناكح في حق عامة الناس في حكم ما لا بد منه»^(١).

ومن المعلوم أن مثل هذه الحاجة ليست نادرة بل هي في ديار الغرب ومجتمعات الأقليات المسلمة من الأمور الشائعة فهي حاجة عامة، وقد ذكر العلماء أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس.

يقول الإمام الجويني رحمه الله «... بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل

(١) ص ٣٦٩، وانظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٧٦/٣.

منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر؛ فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدى الكافة الحاجة من خوف الهلاك مافي تعدى الضرورة في حق الأحاد.....»^(١).

٢- تزويج المركز للمسلمة التي ليس لها ولي في مثل هذا المجتمع يدفع ضررا راجحا يلحق بها في حال عدم التزويج ورفع الضرر أصل عظيم في الشريعة المطهرة استفيد من أدلة عديدة أفادت بمجموعها القطع بثبوت هذا الأصل ومن ذلك قوله تعالى في شأن الزوجات ﴿وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ٢٣١] وقوله ﴿لَا تَضَارُّ وَالِدَةَ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهَا بَوْلِدِهِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقوله: ﴿مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يُوَصِّي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢] وقوله ﴿وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

وقد حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - على رجل كانت له شجرة في أرض غيره - كان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة أن يقبل منه بدلها، وأن يتبرع له بها فلم يقبل صاحب الشجرة فأذن النبي عليه السلام لصاحب الأرض في قلع الشجرة، وقال لصاحبها: «إنما أنت مضار»^(٢).

وقد ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما رواه عنه عدد من أصحابه رضوان الله تعالى عليهم منهم عبادة بن الصامت وابن الصامت وابن عباس وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وغيرهم قوله: (لا ضرر ولا ضرار)^(٣)، أي: لا يضر نفسه ولا يدخل الضرر على غيره.

وقد جعل العلماء - رحمهم الله - هذا الحديث قاعدة من قواعد الفقه الكلية وفرعوا عليها جملة من القواعد والضوابط ومن ذلك قوله:
(أ) الضرر يزال.

(١) الغياثي، ص ٣٤٥؛ وانظر أيضا: المنشور للزرزكي ٢/٢٤

(٢) أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب رضي الله عنه. انظر: بذل المجهود للسهارنفوري، ١٥/٣٢١، وما بعدها.

(٣) رواه عدد من أصحاب السنن والإمام مالك في الموطأ والإمام أحمد في المسند وغيرهم وقد جمع طرقه الحافظ ابن رجب في كتابه (جامع العلوم والحكم، ص ٢٨٦-٢٩٣) وهو حديث حسن بمجموع طرقه.

(ب) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

(ج) يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام^(١).

وكل مافيه أذى أو مفسدة فدفعه داخل في معنى نفي الضرر.

ويستفاد من أدلة الشريعة أنها تسعى إلى منع الضرر قبل وقوعه وإلى رفعه بعد وقوعه^(٢).

ولاشك أن ترك تزويج المسلمة الصالحة للزواج التي ليس لها ولي في مكان مثل هذا يلحق بها الضرر، فالسعي إلى منع وقوع هذا الضرر بتزويجها يحقق هذا الأصل الشرعي العظيم وما يحصل فيه من افتتات على الولي الغائب الذي يتعذر أو يصعب الوصل إليه ضرر أخف من الضرر الحاصل بسبب فوات الزوج الصالح أو الوقوع في الفاحشة فيدفع الضرر الأشد بارتكاب الضرر الأخف.

٣- الآيات التي تدل على أن المؤمنين أولياء لبعضهم ومن ذلك قوله تعالى: وقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥] قوله ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وهاتان الآيتان تثبتان ولاية المؤمن، والولاية جنس تدخل تحته كل ولاية تبيح التصرف في شؤون الآخر في النفس أو المال أو غير ذلك.

وولاية المسلم على المرأة المسلمة في المكان الذي ليس فيه ولي قريب ولا سلطان مما يدخل تحت هذا اللفظ.

وقد نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن الإمام ابن خويز منداد - رحمه الله - أن قد روى عن الإمام مالك رحمه الله في بعض أقواله في تفسير الأولياء من هم قوله: كل من وضع المرأة في منصب حسن فهو وليها، سواء أكان من العصابة أم من ذوي الأرحام أم الأجانب أم الإمام أم الوصي^(٣).

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٩٢؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٨٥-٨٩.

(٢) انظر: موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، ١/٥٥-٦٠؛ فقد ذكر في هذا كلاما نفسيا عن عدد من العلماء منهم ابن عبد البر والشاطبي وابن العربي وغيرهم.

(٣) تفسير القرطبي، ٣/٧٥.

ونقل القرطبي - رحمه الله - أيضا عن إسماعيل بن إسحاق قوله: لما أمر الله سبحانه بالنكاح جعل المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فقال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] والمؤمنون في الجملة هكذا يرث بعضهم بعضا، فلو أن رجلا مات ولا وارث له لكان ميراثه لجماعة المسلمين، ولو جنى جنيا لعقل عنه المسلمون ثم تكون ولاية أقرب من ولاية، وقرابة أقرب من قرابة، وإذا كانت المرأة بموضع لا سلطان فيه ولا ولي لها فإنها تصير أمرها إلى من يوثق به من جيرانها، فيزوجها، ويكون هو وليها في هذه الحال، لأن الناس لا بد لهم من التزويج، وإنما يعملون فيه بأحسن ما يمكن، وعلى هذا قال مالك في المرأة الضعيفة الحال: إنه يزوجه من تسند أمرها إليه؛ لأنها ممن تضعف عن السلطان، فأشبهت من لا سلطان بحضرتها، فرجعت في الجملة إلى أن المسلمين أولياؤها^(١).

وقد تقرر عند المالكية أنه يمكن لجماعة من المسلمين العدول أن يقوموا مقام الحاكم في أمر النكاح، وفي كل أمر يتعذر فيه الوصول للحاكم^(٢).

وجاء في فتاوى الإمام ابن حجر الهيتمي الشافعي أنه سئل عن امرأة لا ولي لها ولت أمرها رجلاً فزوجها فهل يصح نكاحها أم لا؟.

فأجاب: يصح نكاحها إذا ولت أمرها رجلاً؛ لأن يونس بن عبد الأعلى روى عن الشافعي - رضي الله تعالى عنه - أنه قال: إذا كان في الرفقة امرأة لا ولي لها فولت أمرها رجلاً فزوجها جاز، واختاره الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله، قال ابن مأمون، وكان رجلاً مشهوراً من جلة أصحاب الشافعي - رضي الله تعالى عنه - : سمعت المزني يقول: سمعت الشافعي يقول: إذا كانت المرأة في جوار قوم ليس لها زوج، ولا هي في عدة من زوج، ولا لها ولي حاضر، فولت

(١) تفسير القرطبي، ٧٦/٣

(٢) انظر: الدسوقي على الشرح الكبير، ٥٠٨/٢-٥١٩.

أمرها رجلا من صالحى جيرانها فزوجها تزويجاً صحيحاً فالنكاح جائز قال:
المزنى: فقلت للشافعى، فإننا نحفظ عنك فى كتبك أن النكاح باطل فقال
الشافعى: إن الأمر إذا ضاق اتسع...

قال الإمام الأزرق: وحكم المواضع التى لاحاكم فيها، ولايمتد إليها أمر
الحكام من الرفقة فيما يظهر لى فى جواز تولي أمرها إلى عدل^(١).

وجاء - أيضا - فى فتاوى الرملى بأنه سئل عما لو حكمت امرأة لا ولي لها
إلا الحاكم عدلا فى تزويجها وليس بمجتهد فهل يجوز له تزويجها؟

فأجاب بأنه لايجوز تزويجه إياها إلا عند فقد القاضى: إذا الضرورة تتقدر بقدرها،
وهذا يفيد جواز تزويج العدل للمرأة التى لا ولي لها عند فقد القاضى^(٢).

وقد ذكر ابن قدامة - رحمه الله - فى المرأة التى لا يوجد لها ولي ولا
ذو سلطان أنه روى ابن قدامة رحمه الله ما يدل على أنه يزوجه رجل عدل
بإذنها فإنه قال فى دهقان^(٣)، قرية: يزوج من لا ولي لها إذا احتاط لها فى
المهر والكفء، إذا لم يكن فى الرستاق^(٤). قاض^(٥).

وجاء فى مجموع فتاوى الإمام ابن تيمية - رحمه الله - أنه سئل عن
أعراب نازلين على البحر وأهل البادية، وليس عندهم ولا قريبا منهم حاكم
فهل يصح عقد أئمة القرى لهم مطلقا لمن لها ولي ولمن ليس لها ولي؟

فأجاب بأن من كان لها ولي من النسب فهو وليها الذى يزوجه، وإن
كانت معتقة فمعتقها هو الولي.

وأما من لا ولي لها فإن كان فى القرية أو الحلة نائب حاكم زوجها

(١) انظر: كفاية الأخيار لتقى الدين الحصنى الشافعى، ٨٨/٢.

(٢) انظرها فى الجزء الثالث من حاشية فتاوى لابن حجر الهيئى، ١٥٧/٢.

(٣) الدهقان: زعيم فلاحي العجم.

(٤) الرستاق: القرية، القاموس المحيط، باب القاف، فصل الرء، ٢٤٣/٣.

(٥) المغنى: ٣٦٢/٩.

هو وأمير الأعراب ورئيس القرية، وإذا كان فيهم إمام مطاع زوجها
- أيضا - بإذنها^(١).

٤- ومما يستأنس به أيضا في هذا المقام لصحة تولي المراكز
والجمعيات الإسلامية في بلاد الأقليات عقد النكاح للمرأة المسلمة التي ليس
لها ولي ما يلي:

(أ) ما ذكره العلماء من جواز تولي رجل من المسلمين إمارة الجيش
الإسلامي في حال عدم وجود قائد أو موته، كما ثبت ذلك في معركة
مؤتة في عهد النبي - ﷺ - حيث أمر النبي عليه الصلاة والسلام على
الجيش زيد بن حارثة رضي الله عنه، وقال: إن قتل زيد فجعفر، وإن
قتل جعفر فعبد الله بن رواحة وعقد لهم اللواء ودفعه إلى زيد بن حارثة
- رضي الله عنه -، ثم سار المسلمون إلى قتال الروم في البلقاء، وفي
المعركة قتل الأمراء الثلاثة وأخبر بهم النبي - عليه السلام - أصحابه
وهو في المدينة وقال: «حتى أخذ الراية سيف من سيوف الله، حتى فتح
الله عليهم»^(٢).

(ب) ذكر العلماء أنه إذا تُوفي رجل لا وصي له ولا حاكم في بلده جاز أن
يتولى رجل من المسلمين أمره^(٣).

وبالنظر إلى ما تقدم فإنه يتبين جواز تولي المراكز والجمعيات
الإسلامية المؤهلة^(٤)، لعقود أنكحة المسلمين، وتزويج النساء المسلمات
الموجودات في ديار غير إسلامية، وليس لهن ولي يزوجهن.

(١) مجموعة الفتاوى، ٢٢/٣٥-٤٢، وهذا الأمر خاص بالمذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة، وأما
الحنفية فإن وجود الولي عندهم على المفتى به ليس شرطا ولا ركنا في النكاح، انظر: تبيين الحقائق
للزيعلي، ١١٧/٢.

(٢) صحيح البخاري - باب غزوة مؤتة من أرض الشام، ٢/٦١١؛ وانظر: السيرة النبوية الصحيحة للدكتور/أكرم
العمري، ١/٤٦٧-٤٦٩.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة، ٨/٥٦١.

(٤) المقصود بهذا أن يكون فيها من يحسن أحكام الشريعة ويعرف كيفية تنزيلها على الوقائع الحادثة.

ثالثاً: حكم فسخ نكاح المرأة المسلمة من زوجها المسلم من قبل الجمعيات والمراكز الإسلامية في الأحوال التي تستدعي ذلك:

وهذا الأمر يقال فيه بالجواز كما قيل في سابقه استدلالاً بما يلي:

١- القياس على ثبوت حق التزويج لها، فيقال: لما جاز للمراكز والجمعيات الإسلامية القيام بعقود الزواج للمسلمين، وتولى تزويج المسلمات اللاتي لا يوجد لهن ولي في المكان الذي يردن الزواج فيه، فإنه يجوز لها فسخ النكاح في الحالات التي تستدعي ذلك بجامع كون كل من الأمرين - التزويج، والفسخ، لدفع الضرورة أو الحاجة، ورفع الحرج عن المسلمين.

٢- لو لم نقل بذلك لأدى الحال بكثير من المسلمات اللاتي يهجرهن أزواجهن أو يظلمونهن حقوقهن الزوجية إلى الانحراف والوقوع في الرذيلة وعلى الأخص في بلاد الكفر، وفي المجتمعات التي تشيع فيها الفواحش، وتكثر فيها الفتن، ومن المعلوم أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، وثبوت الولاية للمسلمين على بعضهم يقتضي فعل ما فيه مصلحة دينية، أو دنيوية، أو هما معا مما يصلح لذلك في حال عدم وجود إمام مسلم، أو نائبه.

٣- من أسباب التخفيف في الشريعة: العسر، وعموم البلوى والجزئيات المفرعة على هذا السبب مردها إلى أمور ضرورية أو حاجية، وجميعها تؤكد أن المشقة الناتجة عنها خارجة عن المعتاد^(١). والحاجة إلى فسخ النكاح في مثل هذه الحال يجتمع فيها الأمران، العسر، وعموم البلوى.

أما العسر؛ المؤدي للحرج والمشقة فهو في اشتراط كون الفسخ أمام سلطان، أو نائب للسلطان، ومن المعلوم أنه ليس للمسلمين سلطان على هذه الديار.

كما أنها مسألة عمت بها البلوى من حيث انتشار وجود الأقليات المسلمة في الديار غير الإسلامية، وظهور حاجات عديدة، ومسائل جديدة فيها تقتضي إعطاءها حكماً شرعياً مناسباً، وبناء على ذلك فإنه يقال بوجوب

(١) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، د. يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ص ٤٣٤-٤٣٥.

التحاكم إلى القضاة في الديار التي يحكمها الإسلام وذلك عن طريق السفر إليها، أو أن يقال بجواز التحاكم في مثل هذا لدى المحاكم الوضعية الموجودة هنالك، أو أن يقال بإعطاء الحق في النظر والفصل في هذه الخصومات للمراكز والجمعيات المؤهلة لذلك في تلك الديار.

وبالنظر إلى الأول؛ فإننا نجد أنه غير ممكن في كثير من الأحوال، وتكتنفه صعوبات عديدة بعضها يرجع إلى المتقاضين نفسيهما كأن يرفضاً أو أحدهما السفر أو أن يرفض مبدأ التقاضي في غير البلد التي يعيش فيها، وبعض هذه الصعوبات قد يرجع إلى أنظمة الدول التي يريدون السفر للتقاضي فيها، ناهيك عما يقتضيه السفر من تكاليف مادية ونفسية وما يفوته من مصالح على المسافر.

وبالنظر إلى الثاني، فإننا نجد أنه مرفوض، لأن تحاكم المسلم إلى غير المسلم في الشؤون التي تخص المسلمين لا يجوز، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]. ولقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعَمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠]. إلى غير ذلك من الأدلة التي تمنع صحة تحاكم المسلم إلى غير المسلم.

فلم يبق بعد ذلك إلا القول بجواز النظر والفصل في أمثال هذه الخصومات من قبل الجمعيات والمراكز الإسلامية المؤهلة لذلك في ديار غير المسلمين، وعدم القول بذلك قد يؤدي بكثير من الزوجات المسلمات إلى رفض الشريعة والرضا بالتحاكم إلى قوانين الكفر.

قال الإمام الشاطبي - رحمه الله - مبينا القصد من رفع الحرج في الشريعة: «إعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع عن الطريق، وبغض العبادة، وكراهية

التكليف، وينتظم هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله، أو ماله، أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع..»^(١).

٤- عقد الزواج يحتاج إلى توافر أركانه المعروفة والتي سبق ذكرها وهي:

١- الولي.

٢- الزوجان الخاليان عن الموانع التي تمنع صحة النكاح.

٣- الصيغة (الإيجاب والقبول).

٤- الشهود، ويشترط له شروط عديدة منها (التراضي) وغيره، ومع خطورة شأنه وتعدد أركانه فإنه يجوز للجمعيات والمراكز الإسلامية المؤهلة القيام به، وتزويج المسلمة التي ليس لها ولي.

بينما الفسخ لا يحتاج إلى توافر ذلك كله، فلا يحتاج إلى ولي ولا شهود ولا قبول، فالقول بجوازه لهذه الجهات أقرب من القول بالعقد للمسلمة التي ليس لها ولي.

وقد ذكر العلماء عددا من القواعد الفقهية التي يمكن أن يستفاد منها ثبوت حق التفريق بفسخ النكاح من قبل المراكز والجمعيات الإسلامية إذا طلبته المرأة في الأحوال التي تستدعيه شرعاً ومن ذلك ما يلي:

(أ) القاعدة المشهورة «لا ضرر ولا ضرار» وقد تقدم الكلام على هذه القاعدة.

(ب) الفسوخ يغتفر فيها ما لا يغتفر في العقود، قال الإمام السيوطي - رحمه الله - توضيحاً لهذه القاعدة: ومن ثم لم يحتج - الفسخ - إلى قبول، وقبلت الفسوخ التعليقات، دون العقود، ولم يصح اختيار من أسلم على

(١) الموافقات: ١٣٦/٢.

أكثر من أربع؛ لأنه في معنى العقد ولا فسخه، لأنه يتضمن اختيار الباقي، وجاز توكيل الكافر في طلاق المسلمة لا في نكاحها^(١).
(ج) المشقة تجلب التيسير^(٢)، وقد مر ذكر أحد أسباب التخفيف والتيسير المبني على هذه القاعدة وهو العسر وعموم البلوى.

رابعاً: وإذا تقرر هذا فإن من حق المراكز والجمعيات الإسلامية في البلاد التي توجد فيها أقليات مسلمة وأهلها غير مسلمين أن تتولى ولاية ضرورة النظر فيما يحصل بين الزوجين من نزاع، وإذا ثبت لديهم ما يقتضي الفسخ مما يتوقف على حكم الحاكم في البلاد المسلمة ولم تتفع مساعي الإصلاح والتوفيق بينهما فإن لها أن تفسخ النكاح بناء على طلب الزوجة المتضررة، ولكن يشترط لإعطائها هذا الحق وجود من يعرف الأحكام الشرعية وكيفية تنزيلها على الواقع من طلاب العلم، لأن هذا الأمر يتعلق بحل عصمة النكاح القائمة بين الزوجين بسبب شرعي فلا بد من اليقين بحصول ما يستدعي ذلك، ولا يناط هذا إلا بأهل العلم الذين أمرهم الله بالبلاغ والبيان بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وأمر الله من لا يعلم حكم الشرع أن يلجأ إلى أهل العلم، فيسألهم ويعمل بما بينوه له من حكم الله حيث قال جل ذكره: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيد الأولين والآخرين وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) الأشباه والنظائر، ص ٣١٨.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٤؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧٥.

أبيض

أهم مصادر ومراجع البحث

- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة: الشيخ حسن خالد، عدنان نجا، ط٢، ص١٣٩٢، دار الفكر، بيروت.
- أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة: د/عمر الأشقر، ١٤١٨هـ، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن.
- أحكام الأسرة دراسة مقارنة: د/محمد بلتاجي، ط٢، ١٤٠٣هـ، مكتبة دار العروبة بالكويت.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط١، ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- الأشباه والنظائر: محمد بن عمر بن مكي المعروف بابن الوكيل، ط١، ١٤١٨هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
- الأشباه والنظائر للسيوطي: ط عيسى البابي الحلبي.
- الأشباه والنظائر لابن نجيم: مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: شرف الدين الحجاوي المقدسي، المكتبة التجارية الكبرى.
- الأنوار لأعمال الأبرار: يوسف الأردبيلي الشافعي، ط١، ١٣٩٠هـ، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة.
- بذل المجهود في حل أبي داود: الشيخ خليل أحمد السهارنفوري - دار اللواء - الرياض.
- تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق: الزيلعي - دار المعرفة - بيروت.
- جامع العلوم والحكم: لابن رجب الحنبلي، ط٢، عام ١٣٨٢هـ، مكتبة ومطبعة الحلبي بالقاهرة.

- **الجامع الصحيح:**
محمد بن إسماعيل البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- **الجامع لأحكام القرآن للقرطبي:**
ط ٣، ١٣٨٧هـ، دار الكتاب العربي - القاهرة.
- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير:**
دار الفكر - بيروت.
- **رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين:**
دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- **الرسالة الفقهية لابن أبي زيد القيرواني مع غرر المقالة شرح غريب الرسالة للمغراوي:**
ط ١، ١٤٠٦هـ، دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية - دراسة أصولية تأصيلية.**
د/يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ط ٢، ١٤١٦هـ، دار النشر الدولي.
- **السيرة النبوية الصحيحة:**
د/أكرم ضياء العمري، مركز بحوث السنة والسيرة، قطر، ١٩٩١م.
- **شرح تبين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك:**
محمد الشيباني بن محمد الشنقيطي، ط ١، ١٤٠٩هـ، دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- **شرح منتهى الارادات:**
المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- **غياث الأمم في التياث الظلم:**
لأبي المعالي الجويني، دار الدعوة - الاسكندرية.
- **فتاوى ابن تيمية:**
ط ١٣٩هـ، دار العربية للنشر والتوزيع - بيروت.
- **فتاوى ابن حجر الهيتمي:**
ط ١٤٠٣هـ، دار الفكر العربي.
- **فتاوى شمس الدين الرملي بهامش فتاوى ابن حجر الهيتمي:**
ط ١٤٠٣هـ، دار الفكر، بيروت.

- **الفرقة بين الزوجين وما يحصل بها من عدة ونسب:**
الشيخ علي حسب الله، ط ١، ١٣٨٧هـ، دار الفكر العربي - مصر.
- **الفروق:**
أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة - بيروت.
- **الفسخ في العقود المالية:**
إبراهيم شامي مطاعن شيبية، رسالة ماجستير، ١٤٠٩هـ.
- **القاموس المحيط للفيروز آبادي:**
ط ٢، ١٣٧١هـ، مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- **كفاية الأختار في حل غاية الاختصار:**
لتقي الدين الحصني الشافعي، ط الشؤون الدينية لدولة قطر.
- **معجم مقاييس اللغة:**
أحمد بن فارس، ط ٢، ١٣٩٠هـ مصطفى البابي الحلبي.
- **المغني شرح مختصر الخرقى:**
لموفق الدين ابن قدامة المقدسي الحنبلي، ط ١، ١٤١١هـ، هجر للنشر والتوزيع.
- **المقدمات الممهيات:**
ابن رشد - دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- **المنثور في القواعد للزركشي:**
ط ١، ١٤٠٢هـ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- **الموافقات:**
للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- **موسوعة القواعد والضوابط الفقهية:**
د/علي أحمد الندوي، شركة الراجحي المصرفية.
- **مواهب الجليل شرح مختصر خليل:**
محمد بن أحمد الخطاب، مكتبة النجاح - ليبيا.
- **الولاية على النفس، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي:**
للدكتور حسن الشاذلي ط ١، ١٣٩٩هـ، دار الطباعة المحمدية - القاهرة.

أبيض

الموضوع الثالث

مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين

ويشتمل على خمسة بحوث..

١- مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين شروطها وضوابطها الشرعية

إعداد/محمد بن عبد الله السبيل

إمام وخطيب المسجد الحرام - عضو المجمع الفقهي في الرابطة

٢- مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلم من الناحية التشريعية والفقهية في الشريعة الإسلامية

أ.د. نصر فريد واصل

مفتي الديار المصرية

٣- الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

تأليف الدكتور/عبد الكريم زيدان

٤- مشاركة المسلم في الانتخابات

أ.د. وهبة الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه

جامعة دمشق - كلية الشريعة

٥- مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين

أعدده/القاضي مجاهد الإسلام القاسمي

عضو المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين شروطها وضوابطها الشرعية

إعداد

محمد بن عبد الله السبيل
إمام وخطيب المسجد الحرام
عضو المجمع الفقهي في الرابطة

أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد وآله وصحبه، وبعد:

فبناءً على ما عرض علينا في جدول أعمال الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي، برابطة العالم الإسلامي، المنعقدة في الفترة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ ولما تتضمنه هذه الدورة من بحث حول حكم (مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين)؛ فقد رأيت إيضاح حكم هذه المسألة بشيء من البسط والتفصيل.

فأقول وبالله التوفيق: إن مسألة مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين في القضايا النازلة، التي شغلت الكثير من علماء المسلمين، فضلاً عن عامتهم، وقد ظهرت حاجة المسلم إلى معرفة حكمها في ظل قواعد الشريعة ومقاصدها.

وينبغي لنا قبل الحكم عليها، أن نقرر فنقول: إن علماء الأمة قد اتفقوا على عدم ثبوت ولاية الكافر على المسلم فلا يكون للكافرين سلطان على المسلمين بنص قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١] وهذا هو الأصل والقاعدة في الشريعة الإسلامية.

وقال الشيخ ابن سعدي رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: أي لن يجعل الله عز وجل للكافرين على المؤمنين تسلطاً واستيلاءً، بل لاتزال طائفة من المؤمنين على الحق منصوراً لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، ولا يزال الله يحدث من أسباب النصر للمؤمنين، ودفع لتسلط الكافرين ما هو مشهود بالعيان حتى إن بعض المسلمين الذين تحكّمهم الطوائف الكافرة، قد بقوا محترمين لا يتعرضون لأديانهم ولا يكونون مستصغرين عندهم، بل لهم العز التام من الله، فله الحمد

أولاً وآخرأ وظاهرأ وباطناً^(١).

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلاماً في وجوب ولاية الناس والإمارة عليهم حيث قال: (يجب أن يعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض)^(٢).

إلى أن قال رحمه الله: (فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله)^(٣).

وقال رحمه الله في موضع آخر: (فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب الوسع، فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة مايمكنه من دينه ومصالح المسلمين وأقام فيها مايمكنه من الواجبات واجتنب مايمكنه من المحرمات لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار، ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد ففعل مايقدر عليه من النصيحة بقلبه، والدعاء للأمة ومحبة الخير، وفعل مايقدر عليه من الخير لم يكلف مايعجز عنه، فإن قوام الدين بالكتاب الهادي والحديد الناصر كما ذكره الله تعالى)^(٤).

فإذا ثبت أن المسلمين هم تحت ولاية دولة غير إسلامية قد بقوا محترمين وممكنين لايتعرض لهم ولا لدينهم في شيء بل لهم عزتهم وكرامتهم ففي هذه الحالة هل يجوز لهم المشاركة والدخول في الانتخابات أم لا؟

ولبيان الجواب فيما يظهر لنا، لابد من عرض هذه المسألة على منهج الكتاب، والسنة، وأقوال أهل العلم، في وقائع مماثلة وأحداث مشابهة، حتى يتبين وجه الحق بإذنه تعالى، وفق أحكام الشريعة ومقاصدها، والتي نستطيع من

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ص ٢١٠.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/٣٩٠.

(٣) المرجع السابق ٢٨/٣٩١.

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/٣٩٦.

خلاله الحكم عليها، وعلى هذا فيمكن الاستدلال لها بأدلة من الكتاب والسنة والمصلحة.

أولاً: فمن الكتاب قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن يوسف عليه السلام طلب من نظام كافر على الأصح أن يمنحه الولاية على خزائن الأرض، لأنه سيكون في موضع حسب قدرته أن يقيم العدل بين الناس ويحفظ مصالحهم، ويرعى حقوقهم، وبذلك يكون عليه السلام قد شارك في حكم ذلك المجتمع المخالف لما كان معروفاً من شريعة بني إسرائيل آنذاك.

وقد قال بعض أهل العلم: في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر والسلطان الكافر بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل لا يعارضه فيه فيصلح منه ما شاء، وأما إذا كان عمله بحسب اختيار الفاجر وشهواته وفجوره فلا يجوز ذلك^(١).

ثانياً: ويمكن الاستدلال من الكتاب بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّرْحِ الْعَظِيمِ﴾ [الروم: ١٥].

ووجه الاستدلال من هذه الآيات: أن الله عز وجل أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن الروم ستغلب فارس في بضع سنين وأن المؤمنين سيفرحون ويسرون بذلك.

وقد ذكر أهل العلم^(٢) أن سبب سرور المؤمنين بغلبة الروم وفرحهم أن تغلب على فارس، وكون المشركين من قريش على ضد ذلك إنما هو لأجل أن الروم أهل كتاب كالمسلمين فهم أقرب مودة من عبدة الأوثان كالفرس ومشركي قريش، ومن

(١) تفسير القرطبي ٢١٥/٧.

(٢) تفسير القرطبي ٥/١٤.

ثم كانت مشاركة المسلمين للروم في فرحة النصر نوعاً من المشاركة المشروعة .
وقد علل ابن عطية رحمه الله في تفسيره عند هذه الآية بقوله: (ويشبه أن يقال ذلك بما يقتضيه النظر من محبة أن يغلب العدو الأصغر لأنه أيسر مؤونة ومتى غلب الأكبر كثر الخوف منه فتأمل هذا مع ماكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ترجاه من ظهور دينه وشرع الله الذي بعثه به وغلبته على الأمم وإرادة كفار مكة أن يرميه الله بملك يستأصله ويريحهم منه)^(٢).

ثالثاً: ويستدل من السنة بموقف النجاشي الذي بالرغم من أنه كان مسلماً^(٣) إلا أنه كان يحكم بنظام يقوم على غير شرع الله وذلك ظاهر من الحالة التي كانت سائدة في دياره والعقبات التي تعترض رغبته في الحكم بشرع الله .

ففي كتاب النجاشي إلى رسول - صلى الله عليه وسلم - الذي يصرح فيه بإسلامه واستعداده للمجيء إذا أمره صلى الله عليه وسلم بذلك حيث قال: (فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى، فورب السماء والأرض إن عيسى مايزيد على ما ذكرت، وقد عرفنا ما بعثت به إلينا، وقد قربنا ابن عمك وأصحابه فأشهد أنك رسول الله صادقاً مصداقاً، وقد بايعتك، وبايعت ابن عمك وأسلمت على يديه لله رب العالمين، وقد بعثت إليك، يا نبي الله، بأريحا بن الأصحم بن أبجر، فأني لا أملك إلا نفسي، وإن شئت أن آتيك فقلت يا رسول الله، فأني أشهد أن ماتقول حق)^(٣).

ووجه الاستدلال من قصة النجاشي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(١) تفسير ابن عطية ٤٢٥/١١ .

(٢) أما كونه مسلماً فتدل عليه أحاديث عدة من سنة المصطفى - صلى الله عليه وسلم - منها حديث جابر بن عبد الله الأنصاري - رضي الله عنه - قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - حين مات النجاشي: (مات اليوم رجل صالح فقوموا على أخيكم أصحمة) وفي رواية أخرى عن جابر أيضاً: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى على النجاشي فصففنا وراءه فكنت في الصف الثاني أو الثالث) رواهما البخاري في صحيحه ص ٧٩٣ .

(٣) البداية والنهاية للحافظ ابن كثير ٧٣/٣

وسلم - لم يأمره بالتخلي عن الملك ولا الهجرة إلى المدينة ورضي منه بإسلامه ومساعدته المسلمين بما يستطيع إذ بقاؤه حاكماً على شعب نصراني يحقق بعض المصالح ويدراً بعض المفسد كما أنه عليه الصلاة والسلام لم يلزمه بتطبيق جميع أحكام الشريعة وقد مات النجاشي في السنة التاسعة للهجرة على قول الأكثر^(١) وبعد نزول كثير من الأحكام ومع هذا لم يعده - صلى الله عليه وسلم - كافراً أو مخالفاً لعدم تطبيقه بعض الاحكام الشرعية، بل عذره - صلى الله عليه وسلم - لأنه غير قادر ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وما يصدق على النجاشي هنا، قد يصدق على بعض المسلمين الآن في غير بلاد الإسلام، فليس بمقدورهم تغيير الحكم كما أن تركهم المشاركة في الانتخابات يفوت عليهم المصلحة ويوقعهم في المفسدة فلا يمكن تطبيق جميع أحكام الإسلام على المسلمين وغيرهم في بلاد الكفار إلا بعد انتقال الحكم وتولي الأمر من قبل المسلمين، والمشاركة قد تساعد على ذلك وهذا مبرر لجوازها .

رابعاً: ويستدل - أيضاً - بالمصلحة فيقال: إن عدم المشاركة معهم لن يغير الحكم الوضعي إلى حكم إسلامي ولكن مع المشاركة قد تنقص من مفسد هذا الحكم الوضعي، وقد تتحقق بعض المصالح المشروعة للمسلمين، كما أن المشاركة تتيح للدعوة الإسلامية الانتشار في هذه البلاد مما يقوي شوكة المسلمين ويوسع من رقعة الإسلام حتى يعم حكمه ولو بعد حين .

الرأي المختار:

وبعد العرض المتقدم من أقوال أهل العلم، وما سبق بيانه وإيراده من أدلة ووقائع يترجح لنا - والعلم عند الله - جواز مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين، بشروط وضوابط شرعية يقررها العلماء العارفون بأحوال المسلمين في تلك البلاد من تحقيق المصالح وتكميلها، ودفع المفسد وتقليلها، مع

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٩١/٧ .

تمكن المسلمين في تلك البلاد من إظهار شعائرهم الإسلامية، دونما خوف يرهبهم، أو أذى يلحقهم، أو تسلط يمنعهم، وعليه فتكون المشاركة جائزة في مثل هذه الظروف.

وفي هذا يقول الماوردي رحمه الله: (إنه إذا قدر - المسلم - على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار الإسلام بالإقامة فيها أفضل من الرحلة عنها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام)^(١).

ومما يؤيد جواز المشاركة أن الله عز وجل قد يدفع عن عباده من المفسد والشورر بأسباب وأمور قد يجهلها المسلم ومن ذلك قوله سبحانه في قصة شعيب عليه السلام مع قومه حيث يقول عز من قائل: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ﴾ [هود: ٩١].

قال الشيخ ابن سعدي رحمه الله عند تفسير هذه الآية وما فيها من الفوائد والعبر: إن الله يدفع عن المؤمنين بأسباب كثيرة قد يعلمون بعضها وقد لا يعلمون شيئاً منها وربما دفع عنهم بسبب قبيلتهم أو أهل وطنهم الكفار كما دفع الله عن شعيب رجم قومه بسبب رهطه، وأن هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها بل ربما تعين ذلك لأن الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان.

فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدينية وكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدينية وتحرص على إبادتها وجعلهم عملة وخدماء لها نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة^(٢).

(١) فتح الباري ٢٣٠/٧، نيل الأوطار، كتاب الجهاد والسير، باب بقاء الهجرة إلى الإسلام ٢٢/٨.

(٢) تيسير الكريم في تفسير كلام المنان ص ٢٨٩.

وكما في صلح الحديبية الذي كان بين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبين مشركي مكة حينما قبل - صلى الله عليه وسلم - الشروط التي قد يظن في بادئ الأمر أن فيها ظلماً وعدواناً بالمسلمين، فمنها حذف البسمة وعدم ربط اسمه صلوات الله وسلامه عليه بالرسالة، ومنها مارواه أنس - رضي الله عنه - أن قريشاً لما صالحوا النبي - صلى الله عليه وسلم - فاشترطوا عليه أن من جاء منكم لاندره عليكم ومن جاء منا رددتموه علينا فقالوا: (أي الصحابة - رضوان الله عليهم -) أنكتب هذا؟ قال: (نعم، إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله ومن جاء منهم سيجعل الله له فرجاً ومخرجاً)(^١).

فجاء عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يارسول الله ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: بلى قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى قال: فلم نعطي الدنية في ديننا إذن؟ قال: (إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري)(^٢).

قال الإمام الشوكاني: وقد جمع هذا الحديث فوائد كثيرة منها أن مصالحة العدو ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائزة للحاجة والضرورة دفعا لمحذور أعظم منه(^٣).

ومن ثم فإن عدم مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين قد يحصل فيها ضيم على المسلمين، فإذا أذنت أنظمة تلك الدول للمسلمين أن يشاركوا في الانتخابات وكان لهم تأثير في اختيار حكومة ولو غير مسلمة، لكنها تدافع عن حقوق المسلمين وتراعي شعائهم، فالمصلحة الشرعية في هذه الحالة جواز المشاركة دفعا لمحذور قد يكون أعظم من هذا ولاسيما مع وجود مسلمين من أبناء تلك الدولة وهم ليسوا من المهاجرين ولا يمكن في

(١) صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، حديث رقم (٣٣٣٧).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٧٣٣/٨ وانظر: مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ص ١٦١-١٦٢.

(٣) نيل الأوطار ٨/١٩٠.

الوضع القائم أن يطالبوا بالهجرة من بلادهم لعدم إمكانية استقبالهم في بلاد إسلامية فهو أولى، ولكن مع عدم الإمكان، فالقاعدة الشرعية هي دفع أكبر الضررين بأدناهما وتحصيل كبرى المصلحتين.

ولعل من أهم الضوابط الشرعية التي يجب تحقيقها
ومراعاتها عند المشاركة في الانتخابات مع غير المسلمين ما يأتي:

أولاً: ضابط النية والمقصد ومعنى ذلك أن تكون المشاركة بقصد تخفيف الظلم وتقليل الفساد ومناصرة الحق ومراغمة الباطل بحسب الإمكان لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ودليل هذا الضابط قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقوله - صلى الله عليه وسلم -: (إنما الأعمال بالنيات)^(١). والقاعدة الفقهية المشهورة (الأمور بمقاصدها)^(٢).

فما دام قصد الإنسان المسلم في ذلك العمل هو الخير وتحقيق مصالح المسلمين ورفع شأن الإسلام بالمشاركة فهي جائزة ومشروعة، ومن يقوم بها موفق صالح، وإما إذا كان الغرض والمقصد من المشاركة إشباع الهوى والرغبة العاجلة فلا شك أن ذلك مفسدة فلا تجوز مشاركتهم.

ثانياً: ضابط تحقيق المصالح ودفع المفسد لأن مبنى الشريعة قائم على تحصيل المصالح وتكميلها ودرء المفسد وتقليلها ومن ذلك ما أشار إليه العز بن عبد السلام - رحمه الله - وهو يتعلق بهذه المسألة النازلة بصلة قريبة - أنه قال: (ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلباً للمصالح العامة ودفعاً للمفسد الشاملة. إذ يبعد عن رحمة المشرع ورعايته لمصالح عبادة تعطيل المصالح العامة وتحمل المفسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليها لمن هو أهل لها)^(٣).

ثالثاً؛ إنه يتعين على المسلم إذا شارك في الانتخابات التعاون على البر والتقوى لاعلى الإثم والعدوان وأن يسعى لمناصرة الإسلام والمسلمين كما يحرم عليه مؤازرة غير المسلمين أو التعاون معهم ضد الإسلام أو في مواجهة شرائعه وأحكامه أو ما يترتب عليه ضرر وظلم على المسلمين.

رابعاً: ويشترط لجواز المشاركة في الانتخابات عدم تعارض مع أحكام

(١) صحيح البخاري: كتاب بدأ الوحي، باب كيف كان بدء الوحي حديث رقم (١) ص ١.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٨.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٨٧/١، ٨٦/١.

الشريعة الإسلامية سواء أكانت بالتحليل أم التحريم؟ فإن كانت تؤدي إلى ذلك؟ فحينئذ يجب على المسلم الامتناع عن المشاركة والموافقة عليها .

خامساً: كما يشترط - أيضاً - لجواز المشاركة في الانتخابات مع غير المسلمين أن يكون المسلم باستطاعته إظهار دينه، وعمل الواجبات الشرعية دون تحفظ من أحد، لأن حقوق الله تعالى أولى أن تستوفى، وفروضه أحق أن تؤدي، مع إعلانه لمن هو بين أظهرهم أن الإسلام هو الدين الصحيح، وهو دين الحق، وماسواه من الأديان فهو باطل، ودعوتهم إلى الإسلام بالتي هي أحسن .

سادساً: إنه متى علم أن المشاركة في الانتخابات لا تراعى فيها الحقوق الإنسانية، وإنما تبقى مجرد شعارات زائفة، وليس في توجهها تحقيق العدل والمساواة بين أفرادها، فترك المشاركة والامتناع عنها أمر مطلوب لعدم وجود الفائدة منها .

ثم إن الضابط العام في ذلك كله أن هذه المسألة وهي مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين تدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر الحكم فيها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، فما رجحت مصلحته على مفسدته أجزى، وما غلبت مفسدته على مصلحته منع، والفتوى قد تتغير بتغير الأحوال والأزمان والأماكن والنيات، وهذا الأصل يعم سائر الأمور التي يسلكها المسلم في الدول غير الإسلامية من التعامل مع غير المسلمين أو عيادة مرضاهم، أو تولي وظائفهم، مع مراعاة الأصول الشرعية والعلل المرعية، والمصالح التي جنسها مراد الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - .

وبالجملة نقول: إنه لا يحسن لأحد أن يتوهم، بأن من قال بجواز مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين بشروطها وضوابطها الشرعية أنه مؤيد للكفر وأهله، بل إنما ذلك لمصلحة المسلمين ودفع الضرر عنهم لامحبة للكفار، أو مودتهم، أو الميل إليهم، ومعنى جواز المشاركة هو في اختيار الأشخاص المؤثرين والنافعين للإسلام والمسلمين في مواقعهم .

وفي الختام أسأل الله - سبحانه - العفو عن زلة قلم أو نبوء فهم، كما أبتهل إلى المولى جل شأنه أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، وصلى اللهم على نبينا محمد وآله وصحبه

كتبه

محمد بن عبدالله السبيل

أهم المصادر والمراجع

- ١- تفسير الطبري.
- ٢- تفسير ابن عطية.
- ٣- تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. لابن سعدي
- ٤- صحيح البخاري.
- ٥- صحيح مسلم.
- ٦- مسند الإمام أحمد
- ٧- مصنف ابن أبي شيبة.
- ٨- فتح الباري بشرح صحيح الباري لابن حجر العسقلاني.
- ٩- نيل الأوطار للإمام الشوكاني.
- ١٠- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- ١١- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام.
- ١٢- البداية والنهاية. لابن كثير.
- ١٣- مختصر سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لشيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب.

أبيض

مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلم
من الناحية التشريعية والفقهيّة في الشريعة الإسلامية

أ.د. نصر فريد واصل
مفتي الديار المصرية

أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المسلمين سيدنا محمد بن عبد الله الهادي الأمين وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد:

فإن الدين عند الله الإسلام. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين. وقد جاء الإسلام وحياً سماوياً عقيدة وشريعة من الله لكل عباد الله المكلفين من الإنس والجان في كل زمان وفي كل مكان. إلى أن يشاء الله بقيام الساعة في آخر الزمان التي لا يعلم وقتها إلا الله وحده العليم العلام بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ [الأعراف: ١٨٧].

وقد جاء الإسلام عقيدة وشريعة منهجاً من الله لتحقيق العبودية الخالصة من العباد المكلفين لله وحده دون أحد من خلفه ولو كان ملكاً مقرباً أو نبياً مرسلأ لأن هذه العبادة هي الغاية من خلق العباد لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ٥٦ ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾ ٥٧ ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ ٥٨ [الذاريات]. ولأن هذه العبادة الخاصة هي التي منها يتحقق للإنسان خلافته الشرعية للأرض في هذه الحياة الدنيا وتمكنه منها ومن تسخيرها كما أمر الله وأراد لتحقيق المنافع المادية والمعنوية التي يحتاجها الإنسان وبيتيها في حياته المادية والمعيشية لتستمر له الخلافة التي تعمر الأرض وتستمر في إصلاحها لكل خلق الله أجمعين إلى أن يشاء الله بعيداً عن الإفساد فيها وذلك لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].

وقد جاء الإسلام هكذا عقيدة وشريعة مع كل أنبياء الله ورسله أجمعين

من آدم إلى خاتمهم محمد بن عبد الله عليهم جميعاً أفضل الصلاة والتسليم وذلك بما يناسب الزمان والمكان وإن اكتمل الإسلام بشريعة خاتمهم محمد بن عبد الله - عليه الصلاة والسلام - وأصبح الإسلام بذلك خاتم الرسالات السماوية وصالحاً للتطبيق العملي بين البشر جميعاً في كل زمان وفي كل مكان ليحقق لهم جميعاً بهذا التطبيق العملي الإخوة الإنسانية الكاملة والعبودية الخالصة لله الواحد الأحد والخلافة الشرعية لهم جميعاً على الأرض مع الخير والسلام والأمان الذي ينشده ويبغيه كل كائن حي ومخلوق من الإنس والجان.

ولم يكره الإسلام أحداً من المكلفين على الإيمان به أو الدخول فيه وذلك لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وقوله تعالى لرسوله - ﷺ -: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]. وما على الرسل إلا البلاغ والإرشاد ودعوة الناس والعباد المكلفين إلى عبادة الله ليختاروا بدون إكراه الإيمان بالله ودينه وشريعته الغراء لتكون هداية لهم في كل مجالات الحياة وذلك لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ [٤٥] ﴿وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً﴾ [٤٦] ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً﴾ [٤٧] [الأحزاب: ٤٧]. والإسلام بشريعته الغراء نظام كامل متكامل يحكم الحياة البشرية في كل مراحل وجودها وتطويرها وبما يوافق عقول الإنسانية ومداركها الحياتية والاجتماعية في كل زمان وفي كل مكان وبذلك تواءم الإسلام في نطاقه التشريعي بما لا يتعارض مع منهج الحياة البشرية الذي معه تتحقق الخلافة الشرعية على وجهها الكامل للإنسان على هذه الأرض التي يعيش فيها ويحيا بأمر الله.

ولما كان هذا الإنسان المستخلف على الأرض كائناً اجتماعياً وكان ذلك النظام الاجتماعي ضرورة من ضرورات دوام الإنسان ومعيشتة واستمرار خلافته الشرعية ووظيفته في الحياة. فقد كان التعاون بينهم في تحقيق

مناطق هذه الوظيفة الاجتماعية أمراً فطرياً ضرورياً في نفس الوقت باعتبارهم جميعاً بفطرتهم السوية نفس واحدة ومن نفس واحدة يكمل بعضها بعضاً ولا غنى لأحد منهم عن الآخر سواء أكان ذلك بطريق مباشر أم غير مباشر؟ فالنفس مع النفس الأخرى كالعضو من البدن مع عضوه الآخر الذي يكمل بعضه البعض. وهذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. وقوله - ﷺ - في شأن المؤمنين: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»^(١). وقوله - أيضاً - : «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(٢).

ومن ذلك قول القائل العربي:

الناس للناس من بدو وحاضر ... بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم
ولما كان النظام الاجتماعي الذي هو من ضرورات الحياة لا يصلح إلا
بقائد يقوده وينظمه من الناحية العملية لأن ذلك سنة الحياة الفطرية مع كل
الكائنات فقد كان القائد والحاكم من المسلمات التي تدين بها العقول
البشرية الفطرية لاستمرار ودوام الحياة الإنسانية وفي ذلك يقول القائل:
لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهّالهم سادوا
وإذا كان خضوع البشر لحكم حاكم بينهم أمر فطري وضروري لتحقيق استمرار
كيانهم الاجتماعي وقدرتهم على التمكن من الحياة المعيشية فإن ذلك الحكم ومنهجه
في التطبيق العملي تدرج في سير الحياة الإنسانية حسب تدرج العقول البشرية
والاجتماعية ومدى قربها عن النظم التشريعية السماوية أو الوضعية.

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

وقد جاء الإسلام عقيدة وشريعة صالحا لكل النظم الاجتماعية التي منها تحقق الخلافة الشرعية ويتحقق معها العدل بينهم في كل أمور الحياة وفي كل الحقوق والواجبات الدينية أو الدنيوية. بما في ذلك الحياة النيابية التي من خلالها يتحقق الحكم العادل بينهم من خلال حاكم لهم من بينهم تحكمه قواعد الشورى التي جاء بها الإسلام وجعلها أساس كل النظم النيابية الصحيحة التي تحقق العدالة الاجتماعية والسياسية والتشريعية والقضائية بين الحاكم والمحكوم. وبينهم جميعاً.

ولذلك فإن الدولة في نظر الإسلام من الأمور الاجتماعية النظامية المسلم بها والتي تعد ضرورة من ضرورات استقرار الحياة للإنسان وتمكينه من أداء شؤون وظيفته الحياتية في أمور دينه ودنياه.

وتعرف الدولة بأنها: جماعة من الناس استقر بها المقام على وجه الدوام في إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة تتولى شؤونهم في الداخل والخارج. ولا بد لهذه الدولة من أركان أساسية تقوم عليها وهي ثلاثة: السكان (الشعب)، والمكان (الإقليم من الأرض)، والتنظيم الحاكم (السلطة)^(١).

ولما كان البحث يتعلق بمشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين من خلال مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها في الشريعة والنظم الوضعية فإننا سوف نسير في بحثنا لهذا الموضوع حسب خطة البحث المفترضة التي جاءت في فصلين: الأول في مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها. والثاني مشاركة المسلم في الانتخابات.

(١) دكتور محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة. حلمي الطبعة السادسة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ص ٩ د/حسن السيد بسيوني الدولة ونظام الحكم في الإسلام نشر مكتبة عالم الكتب بمصر الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ سنة ١٩٨٥م ص ١٣.

الفصل الأول

مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها

ويشمل على مبحثين كالتالي:

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية وصورها

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين كالتالي:

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية

الديمقراطية: هي حكم الشعب لنفسه أي أن تكون السيادة للشعب يباشرها إما بنفسه مباشرة. أو بواسطة مندوبين عنه أو بما يجمع بين المباشرة والنيابة معاً.

فالنظام الأول من الحكم هو الديمقراطية المباشرة. وأما الثاني فهو نظام الديموقراطية النيابية. وأما الثالث فهو الديمقراطية شبه المباشرة^(١).

وليست الديمقراطية من المذاهب السياسية الحديثة بل هي نظام قديم قدم المجتمع الإنساني نفسه ولعل أول من كتب عنها تفصيلاً هم فلاسفة الإغريق - أفلاطون - أرسطو - ولكن هذه الديمقراطية الإغريقية لم تكن حكم الشعب بجميع طبقاته بل كانت حكم أقلية من أفراد الشعب لهم التمتع بالحقوق السياسية وعلى ذلك سارت النظم الوضعية^(٢). ثم جاء الإسلام فخطا بالديمقراطية والإنسانية خطوات بعيدة المدى إلى الأمام وأقام نظاماً ديمقراطياً سليماً يستند إلى دستور كامل للحياة بين الناس يحقق المساواة والشورى فيما بينهم على أساس حرية القول والنقد ومقاومة المنكر وإقرار مقاومة طغيان الحكام في أي زمان وفي أي مكان. وإن كان ذلك النظام المتكامل الأركان من الناحية العملية والتطبيقية الذي طبق في صدر الإسلام لم يدم إلا في عصر الخلفاء الراشدين ومن سار على نهجهم من الحكام

(١) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي ص ١٤٩.

(٢) د/محمد فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام طبعة جامعة الكويت سنة ١٩٧٤م ص ٧١ وما بعدها.

المسلمين ثم بدأ رويداً رويداً يتلاشى في نظم الحكم المطلق المستبد والذي معه اغتيلت الحقوق السياسية والحريات التي جاء بها الإسلام وأمر بها الحكام والناس جميعاً في كل زمان وفي كل مكان.

ولعل خطاب أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - عندما آلت إليه الخلافة عن طريق البيعة خير مثال على ديمقراطية الإسلام. إذ قال في أول خطبة له بعد توليه الخلافة على المسلمين: «قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتُموني على الحق فأعينوني، وإن رأيتُموني على باطل فردوني وقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»^(١).

المطلب الثاني: صور الديمقراطية

صور الديمقراطية من الناحية النظرية والتطبيقية العملية لا تخرج عن صور ثلاث وهي الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، والديمقراطية شبه المباشرة وسوف نبين هذه النظم بالإيضاح فيما يلي:

النظام الأول: الديمقراطية المباشرة

والديمقراطية المباشرة بمعناها العام الشامل تعني حكم الشعب نفسه بواسطة نفسه أي حكم الشعب بالشعب وهذا يعني على وجه الدقة أن تصدر القرارات الخاصة بشؤون الحكم والدولة والأفراد على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي في وقت السلم أو الحرب بإجماع الشعب، كما يعني ذلك أن يشترك الجميع في أعمال الحكم والسيادة في الدولة. وإذا كان ذلك في الواقع العملي مستحيل كما يستحيل اتفاق جميع أفراد الشعب على القرارات فلا أقل من أن يكون إصدار القرارات الخاصة بالشعب أو بشؤون الحكم والسيادة فيه باتفاق الأغلبية من الشعب أو أغلبية الأفراد الذين لهم الحق في استعمال الحقوق السياسية ومباشرة هذا الانتخاب، لأن ما لا يدرك كله لا يترك كله وبذلك تكون الديمقراطية المباشرة على النحو السابق

(١) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي مقارنة بالنظم الوضعية المرجع السابق ص ١٤٨.

وهي ديمقراطية الأغلبية هي أقرب الصور إلى الديمقراطية المباشرة بمعناها الدقيق عند علماء السياسة والقانون الدستوري^(١).

وقد دافع «جان جاك روسو» عن الديمقراطية المباشرة (في كتابه عن العقد الاجتماعي) وانتقد الديمقراطية النيابية التي كانت مطبقة في بريطانيا، لأن السيادة في رأيه وحدة لا يجوز التنازل عنها والإدارة العامة للشعب لا تقبل الإنابة أو التمثيل، لذلك يعد نظام الديمقراطية المباشرة أقرب النظم إلى الديمقراطية الصحيحة أي حكم الشعب بواسطة الشعب.

وفي النظم الديمقراطية المباشرة يجتمع أفراد الشعب العاملون في جمعية شعبية. ويقومون بأهم الشؤون العامة دون وساطة نواب عنهم فيصوتون على القوانين التي تتعلق بالدولة وبالحكم فيها والتي تحدد الحقوق والواجبات العامة أو الخاصة. ويعينون الموظفين والقضاة بطريق مباشر، ويفصلونهم بطريق مباشر في القضايا الهامة^(٢).

وهذا النظام هو أقدم نظم الديمقراطية ظهوراً وهو الذي كانت تأخذ به المدن الإغريقية القديمة (أثينا وأسبارطة) ولكنه أصبح أقل صور الديمقراطية في العصر الحاضر الذي نعيشه الآن إذ لا وجود له الآن إلا في بعض المقاطعات السويسرية. وإن اختلفت صور التطبيق العملي عندها.

وفي الولايات السويسرية التي تأخذ بهذا النظام يجتمع المواطنون الذين لهم حق ممارسة الحقوق السياسية في شكل جمعية شعبية في أحد الميادين الفسيحة أو في إحدى الكنائس الكبيرة حيث ينتخبون هيئة للقيام بالأعمال التنفيذية والإدارية في الولايات كما ينتخبون كبار المواطنين والقضاة. ثم تعرض على هذه الجمعية موازنة الولاية وحسابها الختامي عن العام المنصرم كما تعرض عليها مشروعات القوانين التي قام بإعدادها وتحضيرها المجلس

(١) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي المرجع السابق ص ١٥٠، د/عاصم أحمد عجيلة، د/محمد رفعت عبد الوهاب النظم السياسية، الطبعة الخامسة سنة ١٤١٢هـ - سنة ١٩٩٢م ص ٢١٧ وما بعدها.
(٢) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة المرجع السابق ص ١٥٠، د/محمد فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام المرجع السابق ص ٨١.

المنتخب في العام السابق. وكان لهذه الجمعية حتى القرن الثامن عشر الميلادي اختصاصات قضائية في المنازعات الهامة والقضايا الجنائية الكبرى - ولكنها تنازلت عن هذا الاختصاص وتركت هذه الوظيفة للقضاة الذين تنتخبهم^(١).

عيوب الديمقراطية المباشرة

وتتلخص عيوب هذا النظام في نظر علماء القانون الدستوري والسياسي في الأمور الأربعة التالية:

١- تعذر تطبيقها في الدول الكبيرة المساحة أو العدد في السكان والواقع العملي والحس العقلي يشهد لذلك في عصرنا الحاضر.

٢- في هذا العصر تعددت وظائف الدولة وتشعبت أعمالها والمسائل التشريعية في الغالب تحتاج إلى خبرة فنية ومستوى معين من العلم والمعرفة ولا يتحقق ذلك إلا مع قلة متخصصة معينة من أفراد الشعب، لأن فاقده الشيء لا يعطيه.

٣- الديمقراطية المباشرة من حيث التطبيق أفرزت نتائج سيئة وعكسية ضد الديمقراطية وتتعارض مع مصلحة الشعب حيث ثبت من خلال الممارسة والتطبيق أن مناقشة الجمعيات الشعبية للأمور المعروضة عليها لم تكن جدية ولا مفيدة نظراً لتعذر بحث الأمور ومناقشتها بدقة وذلك لتأثر الجماعة برأي رجال الدين ورجال الأعمال وكبار الموظفين بما كان يتجه بالقرارات إلى الاتجاهات الشخصية أو المصلحة والنفعية وهذا ما يتعارض مع ما تتطلبه الديمقراطية المباشرة التي يراد بها تحقيق العدالة في كل قراراتها الشعبية^(٢).

٤- الهيئة التنفيذية في الغالب هي التي تقوم بالسيطرة على عمليات

(١) د/محمود حلمي المرجع السابق ص ١٥١، د/عاصم أحمد عجيل، د/محمد رفعت النظم السياسية المرجع السابق ص ٢٢٠.

(٢) د/محمود حلمي المرجع السابق ١٥٢، د/فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام المرجع السابق ص ٨١.

التصويت في جمعية الشعب، لأن أعضاء الهيئة التنفيذية أي الحكام هم الذين يقومون بتحضير مشروعات القوانين التي تعرض على جمعية الشعب للتصويت، ويجري التصويت بصورة علنية وهو في غالب الأحيان يكون بدون مناقشة جديدة.

وإذا كانت بعض المقاطعات السويسرية ماتزال تأخذ به حتى الآن مع هذه العيوب فإن ذلك راجع إلى ضآلة عدد المواطنين في كل ولاية من تلك الولايات التي تأخذ به حيث لا يزيد تعداد أحد هذه الولايات على ١٧ ألف نسمة منهم ٣٥٠٠ ثلاثة آلاف وخمسمئة لهم حق ممارسة الحقوق السياسية.

وهذا فضلاً من أن النظام الفيدرالي الذي تأخذ به سويسرا جعل الاختصاص بالمسائل الكبرى للولايات والدولة في يد الحكومة المركزية تحقيقاً للصالح العام، وقصر اختصاصات الولايات على المسائل المحلية الخاصة^(١).

النظام الثاني

الديمقراطية النيابية

وهذا النظام هو ما يعرف بالنظام النيابي في نظم الحكم الوضعية أي حكم الشعب للشعب بواسطة نواب يختارهم من آن لآخر يتولون الحكم لمدة محددة باسمه ونيابة عنه. وفي ظل هذا النظام لا يزاول الشعب سلطانه بنفسه بطريق مباشر يقتصر دوره على اختيار نواب عنه حيث تعد بعد ذلك إرادة هؤلاء النواب معبرة عن إرادة الناخبين لهم. أي إرادة الشعب بواسطة النائبين عنهم^(٢).

أركان النظام النيابي

والنظام النيابي هذا يقوم على أركان أربعة هي:-

١- هيئة نيابية منتخبة بواسطة الشعب لها اختصاص يتفق وإدارة

الحكم.

(١)، (٢) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي المقارن ص١٥٣، د/محمد فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام المرجع السابق ص٨٢ وما بعدها.

٢- يمثل النائب المنتخب الأمة كلها وإن اقتصر انتخابه على موطنه الانتخابي المخصص له فقط.

٣- استقلال الهيئة النيابية قانوناً عن هيئة الناخبين.

٤- انتخاب الهيئة النيابية لميقات معلوم من الزمن^(١).

حيث يجب في هذا النظام أن يكون انتخاب الهيئة النيابية التي ستحكم نيابة عن الشعب لمدة معينة تختلف باختلاف الدساتير وظروف الدولة السياسية والتاريخية والاجتماعية، وبحيث لا تكون مدة النيابة طويلة لدرجة تضعف معها الرقابة الشعبية على الحكام المنتخبين، ولا تكون قصيرة لدرجة أن يخضع النواب للناخبين لتحقيق مصالحهم الشخصية على حساب المصالح العامة لكل الشعب وبذلك تفقد الهيئة النيابية استقلالها الذي هو أهم أركان النظام النيابي للحكم النيابي في كل الدساتير النيابية، ومعظم الدول العربية تأخذ بهذه الصورة من صور الديمقراطية وهي الديمقراطية النيابية وذلك بصفة أصلية. ويأخذ بعضها الآخر بمظهر واحد من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة وهو نظام الاستفتاء^(٢).

النظام الثالث الديمقراطية شبه المباشرة

النظام الثالث من نظم الديمقراطية في الحكم هو الديمقراطية شبه المباشرة وهي التي تجمع بين النظام النيابي المباشر والنظام النيابي غير المباشر وهو المنتخب فهو مزيج بين النظامين معاً لتفادي المسالب والمآخذ والعيوب التي أخذت عليهما معاً، لأنه إذا استحال في الواقع العلمي غالباً تطبيق الديمقراطية المباشرة ولما أخذ أخرى سبق بيانها فإنه كذلك أخذ على النظام النيابي وهو الديمقراطية النيابية أن هذا النظام يعتمد على حد كبير على الرأي العام ومدى رقابته للهيئة النيابية المنتخبة منه نيابة عنه. ذلك أن دور الشعب في الديمقراطية النيابية يقتصر على اختيار نوابه - فقط -

(١)، (٢) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة المرجع السابق ص ١٥٢، ١٥٤ د/عاصم عجيله، د/محمد رفعت النظم السياسية المرجع السابق ص ٢٢٢ وما بعدها.

ثم لا يشترك معهم في الحكم في أي نوع من الاشتراك مما يؤدي إلى ابتعاد النظام النيابي عن الديمقراطية الصحيحة التي هي حكم الشعب بالشعب ونجاحه في ظل المجتمعات التي يغلب عليها الأمية في أغلب شؤونها الثقافية والعلمية والسياسية والاقتصادية والدستورية ومن أجل ذلك اتجهت كثير من الدول العصرية إلى الأخذ بنظام وسط يجمع بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية والمزج بينهما للوصول إلى نظام الديمقراطية شبه المباشرة التي يقوم على أساس مجلس نيابي منتخب من الشعب للشعب لحكم الشعب بطريق النيابة مع الرجوع إليه مباشرة في الأمور الهامة والقضايا العامة الخطيرة التي يعود أثرها الإيجابي أو السلبي على كل أفراد الشعب وذلك على أساس أنه صاحب السيادة ومصدر السلطان للفصل في بعض الأمور الهامة^(١).

مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة

وللديمقراطية شبه المباشرة مظاهر عملية تدل عليها عند التطبيق وقد حصرها فقهاء القانون الدستوري في المظاهر الستة التالية وهي: الاستفتاء، والاعتراض، والاقتراح، والإقالة، والحل، والعزل^(٢).

١- الاستفتاء الشعبي: على أمر من الأمور بنعم، أو لا. أو موافق أو غير موافق. وهذا الاستفتاء إما تشريعي أو دستوري أو سياسي. والتشريعي يكون على مشروع قانون، والدستوري يكون على تعديل الدستور، والسياسي يكون لإقرار خطة معينة أو لاتباع سياسة جديدة أو معينة في مباشرة الحكم.

ويختلف الاستفتاء في نظم الحكم النيابية من حيث وقته فقد يكون سابقاً على صياغة القانون وتحضيره يكون على الفكرة أو المبدأ القانوني الذي تقوم الحكومة أو المجلس النيابي بتحضير المشروع وعرضه على الهيئة

(١) وبهذا النظام أخذت بعض الدول العربية كمصر، والمغرب وتتص المادة ١٥٢ من دستور جمهورية مصر العربية منذ سنة ١٩٧١م على أن لرئيس الجمهورية أن يستفتي الشعب في المسائل الهامة التي تتصل بمصالح البلاد العليا.

(٢) د/محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي المقارن ص١٥٧ وما بعدها.

التشريعية لإقراره إذا كان متفقاً مع المبدأ الذي وافق عليه الشعب في الاستفتاء العام المباشر. وقد يكون الاستفتاء المباشر لاحقاً وهذا هو الغالب في معظم الدساتير النيابية حيث يقصد به استفتاء الشعب على مشروع قانون كامل الصياغة أقرته الهيئة التشريعية والاستفتاء في ظل النظم الديمقراطية شبه المباشرة وهو إما أن يكون إجبارياً حيث يشترط الدستور عدم نفاذ التشريع قبل عرضه على الاستفتاء العام. وقد يكون جوازياً بناء على طلب المجلس النيابي أو عدد معين من أعضائه أو بطلب رئيس الدولة أو بناء على طلب عدد معين من الناخبين^(١).

والاستفتاء في النظم الدستورية التي تأخذ به ينقسم إلى استفتاء ملزم يتقيد المجلس النيابي بنتيجته واستفتاء استشاري غير ملزم للمجلس النيابي بنتيجته. وإن كان الآن على خلاف ذلك من الناحية العملية والتطبيقية حيث تتقيد المجالس النيابية بنتيجة الاستفتاء الشعبي وإن كانت نتيجة استشارية وذلك تحقيقاً لمبدأ النظام النيابي الذي يقصد منه الوصول إلى الديمقراطية شبه المباشرة للوصول إلى حكم الشعب بنفسه وهي الغاية المقصودة من كل النظم الدستورية للديمقراطية.

٢- الاعتراض الشعبي: وهو من الحقوق الدستورية لعدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صدر من الهيئة التشريعية في خلال مدة زمنية معينة من تاريخ نشره، وإذا جرى الاعتراض في المدة القانونية يكون على الحكومة عرضه على الاستفتاء الشعبي ويتوقف مصير القانون على نتيجة هذا الاستفتاء إما بالقبول أو الرفض^(٢).

٣- الاقتراح الشعبي: وهو نظام دستوري يساهم الشعب به مساهمة فعالة في التشريع إذ يستطيع عدد معين من الناخبين أن يتقدموا للمجلس النيابي باقتراح مشروع قانون فيلتزم بمناقشته. وقد اشترط الدستور أن

(١) وبهذا أخذ دستور جمهورية مصر العربية سنة ١٩٧١م في المادة ١٥٢ والفصل الثاني والسبعون من دستور المملكة المغربية الصادر في ١٢ ديسمبر سنة ١٩٦٢م.
(٢) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة المرجع السابق ص ١٥٩.

يعرض قرار المجلس النيابي في موضوع الاقتراح على الشعب في استفتاء عام، سواء كان القرار بالموافقة أو بالرفض أو بوضع قانون آخر مغاير لموضوع الاقتراح.

وللاقتراح الشعبي صورتان:

إحدهما: أن يقوم الاقتراح في صورة مشروع قانون كامل الصياغة.
والثانية: أن يقتصر الاقتراح على مجرد بيان المبدأ القانوني أو الموضوع ويطلب من الهيئة النيابية وضع مشروع قانون يتضمن هذا المبدأ أو الموضوع^(١).

٤- حق الناخبين في إقالة النائب:

وهذا يتحقق في حالة ما إذا أقر الدستور أن يجوز لعدد معين من الناخبين أن يطلب إقالة النائب قبل انتهاء مدة النيابة القانونية فيعيد الانتخاب في الدائرة من جديد^(٢).

٥- الحل الشعبي:

وهو نظام دستوري يخول بموجبه الدستور لعدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابي بأسره، وعندئذ يعرض الأمر على الشعب للاستفتاء فإذا وافق على هذا الأمر انحل المجلس القائم وأجريت الانتخابات من جديد لمجلس نيابي جديد، وتأخذ بعض ولايات سويسرا بهذا النظام^(٣).

٦- حق العزل:

وهذا الحق أعطاه بعض الدساتير للشعب حيث بمقتضاه يحق للشعب في حدود معينة يحددها الدستور على وجه الحصر، وبناء عليه إذا طلب هذا العدد المعين من الناخبين عزل رئيس الجمهورية عرض الأمر على الشعب في استفتاء عام يتقرر فيه مصير رئيس الجمهورية^(٤).

(١) المرجع السابق ص ١٦١، د/عاصم عجيلة، د/محمد رفعت النظم السياسية المرجع السابق ص ٢٧٢.

(٢) المرجعين السابقين نفس الموضوع.

(٣)، (٤) د/عاصم عجيلة، د/محمد رفعت النظم السياسية المرجع السابق ص ٢٧٤، ٢٧٥.

مزايا الديمقراطية شبه المباشرة وعيوبها من وجهة نظر علماء القانون الدستوري

للميمقراطية شبه المباشرة مزايا كما أن لها عيوباً أخذت عليها
أما مزاياها فقد جمعها فقهاء القانون الدستوري في خمس هي: (١)

١- أنها أقرب النظم إلى تحقيق المثل الأعلى للميمقراطية من النظام
النيابي.

٢- أنها تؤدي إلى التخلص من سيطرة الأحزاب السياسية.

٣- أنها تؤدي إلى الاستقرار السياسي حيث ينتخب الشعب للمجلس
النيابي من يمثله من أصحاب الكفاءات ممن يقدر هو كفاءتهم بصرف النظر
عن مبادئهم السياسية.

٤- أنها صمام أمن وسلام في البلاد إذ تمنع تذمر الشعب ومقاومته
للقوانين التي تصدرها الهيئات النيابية ولا توافق عليه أغلبية الشعب لما تراه
من أنها تتعارض مع مصالحه العامة حيث يستطيع الشعب بواسطة هذا
النظام الميمقراطي من تحقيق رغباته وتنفيذها بطريق سلمي بواسطة
النظم التي يكفلها له الدستور مما يترتب عليه استقرار الأوضاع السياسية
في البلاد.

٥- يحد هذا النظام من سيطرة رأس المال على الحكم وعلى أعضاء
الهيئة النيابية.

مسائل الديمقراطية شبه المباشرة

وإذا كان للميمقراطية شبه المباشرة مميزات عدة سبق ذكرها فإن لها
- أيضاً - مسائل حصرها رجال الفقه السياسي والدستوري في خمسة
أمور أو مظاهر عند التطبيق وهي:

(١) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي المقارن ص ١٦١ وما بعدها، د/عاصم عجيله، د/محمد رفعت النظم
السياسية المرجع السابق ص ٢٢٠ وما بعدها.

- ١- عدم كفاءة أغلبية الشعب وقدرتها على القيام بمشاركة الهيئة النيابية في الحكم مشاركة جدية مما يترتب على الأخذ بهذا النظام ضرر للشعب يعود عليه أكبر من نفعه.
- ٢- أن الجماعات الشعبية خطيرة من حيث إمكان تحكم رجال الدين والمحافظين والرجعيين على آرائها وقراراتها.
- ٣- إن اشتراك الشعب في الترشيح ينال من هيبة المجالس النيابية ويقلل من نفوذها.
- ٤- أن الشعب قد يرهق الموازنة العامة في الإسراف في اقتراح القوانين التي تكلف الدولة نفقات باهظة.
- ٥- إن تصويت الشعب على القوانين لا تسبقه، مناقشة كافية^(١).

نظام الحكم النيابي ومفهوم الديمقراطية في التشريع الإسلامي

إن نظام الحكم في الإسلام يعتمد في كل مبادئه وقواعده الرئيسية على نظام الشورى^(٢) التي تشمل في مجال التطبيق وتجمع بين محاسن كل النظم الديمقراطية والنيابية السابقة وذلك بطريقة مرنة بما يوافق الزمان والمكان ومصالح الناس وأعرافهم وعاداتهم وبما يتحقق معه العدالة بين الحاكم والمحكوم في جميع الحقوق والواجبات العامة والخاصة وبما لا يتعارض مع نص قطعي تشريعي أمرت به الشريعة الإسلامية في مجال الفعل أو الترك ولا يهم مع ذلك أن يكون شكل الحكم ملكياً أو جمهورياً ما دامت الشورى كانت من المبادئ الدستورية الأساسية في نظام الحكم وكان العمل بموجبها تشريع دستوري واجب يلتزم به الحاكم والمحكوم في الحقوق والواجبات وذلك لأن الشورى في نظام الحكم الإسلامي من الواجبات الملزمة للأمة الإسلامية

(١) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي المرجع السابق ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) الشيخ محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام طبعة الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر سنة ١٣٧٩هـ - سنة ١٩٥٩م ص ٢٥٩، الشيخ أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية طبعة دار المختار الإسلامي للطباعة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م، د/محمد عمارة. معركة الإسلام وأصول الحكم طبعة دار الشروق سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م ص ٢٨٦.

في كل العصور الإسلامية حيث وردت بذلك النصوص القطعية الصريحة في القرآن والسنة، فمن الكتاب الكريم قوله تعالى لرسوله - ﷺ -: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقد جاء النص القرآني في هذه الآية صريحاً بأمر من الله لنبيه - ﷺ - بالشورى في شؤون الحكم وإن كان الأمر بالشورى في حق النبي - ﷺ - حسبما تقتضيه الآية الكريمة يتعلق بشؤون الحكم في الأمور الدنيوية - فقط - دون الدينية، لأن الأمور الدينية المتعلقة بالعقيدة والعبادة لا دخل للشورى فيها لأن مردها إلى الرضا والسمع فليس الرسول - ﷺ - في شؤون الدين الخاصة إلا مبلغاً وبشيراً وما أفراد الأمة الإسلامية فيها إلا مطيعون ومنفذون وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤].

وجاءت السنة القولية والعملية بهذه الشورى التي جاء الأمر بها في القرآن الكريم في الآية السابقة وفي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨].

ومن السنة القولية بالأمر بالشورى للمسلمين لقوله ﷺ «استعينوا على أموركم بالمشاورة»، «وما استغنى مستبد برأيه، وما هلك أحد عن مشورة»، «وما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم»، «وما ندم من استشار وما خاب من استخار»^(١)، وروي عن سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة قال: «اجمعوا له من المتعاملين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي أحد»^(٢).

(١) رواه الطبراني في الأوسط.

(٢) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي المقارن المرجع السابق ص ١٦٣.

ولقد سار الرسول - ﷺ - على مبدأ الشورى وطبقها طوال حياته وكان في كثير من الأحيان يأخذ برأي مشاوريه على خلاف رأيه كما في مسألة منزل المجاهدين في بدر حيث نزل على رأي الحباب بن المنذر الأنصاري وترك المنزل الذي نزل الجيش به أولاً بناء على أمره - ﷺ - كما أخذ النبي بالشورى في أسرى بدر من المشركين المقاتلين ونزل فيه على رأي أبي بكر - رضي الله عنه - بالفداء.

وقد سار الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم على هديه - ﷺ - في الشورى حيث التزموا بها في كل أمر من أمورهم التي تتعلق بالحكم وكذلك في كل ما يتعلق بأمورهم المدنية والاجتماعية العامة أو الخاصة التي تحتاج إلى الرأي والمشورة إذا لم تكن من القضايا المقطوع بها والتي تخرج عن دائرة الاجتهاد والشورى، فلم يكن الخلفاء الراشدون ليبرموا أمراً في مجال الحكم ومصالح الأمة إلا بعد المشاورة معهم والرجوع إليهم كما فعل خليفة المسلمين أبو بكر فحين أراد أن يجهز الجيش إلى الشام، دعا عمر وعثمان وعلياً وعبد الرحمن بن عوف وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص وأبا عبيدة بن الجراح، ووجوه المهاجرين والأنصار من أهل بدر وغيرهم وشاورهم، وكذلك شاور الصحابة في جمع المصحف بعد وفاة النبي - ﷺ - حيث كان مفرقاً، كما شاور الصحابة في حرب المرتدين، وكذلك استشار عمر في خلافته الصحابة في أرض سواد العراق واستشار أهل الرأي في ذلك وحاجهم حتى نزلوا على رأيه في عدم تقسيمها ووقفها على مصالح المسلمين، وهكذا فعل كل الخلفاء الراشدين في حكمهم اتباعاً لسنة النبي وصحابته من بعده والتزاماً بما ورد بشأنها في القرآن الكريم^(١).

ومع أن الخلاف الفقهي يتعلق بالشورى من حيث حكمها الشرعي هل يجب الالتزام بها، والالتزام في مجال الحكم بتطبيقها بحيث تعد واجباً على

(١) د/محمود حلمي نظام الحكم الإسلامي المرجع السابق ١٦٣ وما بعدها، د/محمد إبراهيم الجيوش، نظام الحكم في الإسلام مطبعة الحسين الإسلامية الطبعة الثالثة سنة ١٤١١هـ - سنة ١٩٩٠م ص ٥٠ وما بعدها.

الحكام المسلمين مع محكومهم أي تعد فرضاً محتوماً عليهم أم أنها تعد من المندوبات التي يتخير الحاكم معها بين الأخذ أو الترك والاقتصار على حكمة فقط في القضايا التي تتعلق بشؤون الحكم والسياسة العامة بدون الرجوع إليهم وذلك على قولين ولكل منهم دليله الذي يستدل به وإن كانت حجة الموجبين للشورى في الحكم والسياسة هي الأقوى حيث إن ظاهر النصوص الشرعية القطعية والظنية تساندتهم فيما ذهبوا إليه، أما الضريق الآخر المخالف لرأي جمهور الفقهاء فقد استند إلى ما جرى عليه خلفاء المسلمين وحكامهم في العصور المتأخرة من إهمال للشورى واستخدامهم سلطانهم المطلق في شؤون الحكم بين العباد والبلاد بدون مشاورة منهم: والذي رجحه المعاصرون من الفقهاء هو أن الشورى واجبة بالقرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين، ونزلوا قول من قال بعدم الوجوب على الرخصة لا العزيمة وذلك للظروف العصرية والاجتماعية والسياسية التي اقتضت فيها المصلحة العامة للأمة الإسلامية في نظر حكامهم بترك الشورى بناء على اجتهادهم الشرعي المخول لهم من الشريعة الإسلامية بمقتضى سلطتهم الولائية حسبما وصل إليه اجتهادهم بجواز ترك هذه الشورى، وبذلك يظل الحكم العام للشورى في العزيمة هو الوجوب دون الندب لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وتطبيق الرسول - ﷺ - لها قولاً وعملاً وكذلك الخلفاء الراشدين الذين التزموا بها في خلافتهم وحكمهم من بعده ﷺ.

كيفية الشورى في النظام الإسلامي؟

لم تبين النصوص التشريعية في الإسلام لا في الآيات القرآنية ولا في الأحاديث النبوية أسلوباً معيناً يجب الالتزام به في مجال العمل بالشورى بل تركت ذلك على السعة بما يناسب الزمان والمكان والحال لصالح الإسلام والمسلمين والحكام والمحكومين وبما يتحقق معه العدل في الحكم في كل شؤون الدين والدنيا بين المسلمين في ظل دولتهم الإسلامية التي يخضعون

لسلطانها، ولم يرد في القرآن الكريم والسنة وعمل الصحابة والتابعين إلا نماذج عملية فردية للاسترشاد بها عند الأخذ بنظام الشورى في شؤون الحكم في الدولة الإسلامية.

فلم تبين النصوص القرآنية أو أحاديث الرسول - ﷺ - الأسلوب الذي يتبع في شأن الشورى وكيفيةها ولم يوجب الرسول - ﷺ - سنة معينة في كيفية الشورى يجب العمل بها حيث كان - ﷺ - أحياناً يجتمع ببعض صحابته ممن يعتقد فيهم الرشيد والمعرفة ويشاورهم، فإذا كان الأمر من الدقة والأهمية طلب أن يرفع إليه رأس المسلمين جميعاً عن طريق نوابهم كما في مسألة الخروج لقتال المشركين في بدر.

أهل الشورى في النظام النيابي الإسلامي

أهل الشورى في الإسلام الذين يرجع إليهم في مشاكل التشريع والتنظيم حين يستعصي الحل ويكون الأمر موضع الاجتهاد والنظر إلى أولي الأمر وهم أصحاب الرأي وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة المختلفة والذين هم أهل الاختصاص والتخصص الدقيق والبحث العميق في سائر مصالح الأمة وشؤونها المختلفة السياسية العامة والخاصة الداخلية والخارجية، وشؤون الحرب والسلام وشؤون المال والاقتصاد، وشؤون الزراعة والصناعة والتجارة الداخلية، والخارجية، وشؤون القضاء، وفصل الخصومات، وشؤون الدين والدنيا مما يتعلق بالمسلمين وغير المسلمين في ديارهم وخارج ديارهم في حال السلم وحال الحرب، وفي كل شأن من هذه الشؤون رجال هم أولوا الأمر فيها عرفوا بنضح الرأي، وعمق التفكير وقوة البحث وحسن الإنتاج، وتعرفهم الأمة بآثارهم وإنتاجهم الصالح المادي والعلمي والفكري ويمنحهم الرأي العام من المسلمين والمواطنين العقلاء ثقته وتقديره، لأنهم أهل الخبرة في كل المجالات التي تقوم عليها مصالح الأمة والدولة والذين تشير إليهم الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

ومجموع هؤلاء الرجال الأعلام والأفذاذ هم أولوا الأمر من الأمة وهم
وسيلتها وعمادها في أمور الحكم والسياسة وتديير كل شؤونها^(١).

(١) والدكتور حسني إبراهيم - النظم الإسلامية ص ١٣٥، والدكتور إبراهيم عبد الحميد متولي نظام الحكم في الإسلام ص ٦٦١ وعبد الرحمن عزام: الرسالة الخالدة ص ٢١٣ ونظام الحكم الإسلامي للدكتور محمود حلمي . ١٦٨

المبحث الثاني

كيفية تعامل الدولة الديمقراطية مع الأقلية المسلمة بناء على ديمقراطيتها
ومدى أحقيتها في فرض قوانين عليهم باسم الديمقراطية؟

تمهيد:

من المسلم به عند علماء القانون الدستوري والسياسي وفقهائه القانونيين في كل النظم السياسية الدولية والمحلية أن الديمقراطية في الحكم والسياسة تعني حكم الشعب بنفسه وأن اختلفت مناهج العلماء في طريقة تطبيقها عملياً بما يحقق حكم الشعب لنفسه بطريقة ديمقراطية سليمة وذلك على طرائق ثلاث هي الديمقراطية المباشرة، والنيابية، وشبه المباشرة، وذلك على ضوء ما ظهر لكل طريق منها من مميزات ومسالب في التطبيق العملي لهذه النظم الديمقراطية في الدول المختلفة قديماً وحديثاً، وهكذا اختارت كل دولة ما يناسبها من هذه النظم وبما ترى معه في تطبيقها لهذا النظام من تحقيق وكفالة الحقوق والواجبات العامة والخاصة للجميع الحاكم والمحكوم.

وقد بينا أن الديمقراطية بمفهومها العام الشامل مبدأ معترف به ومقرر في الإسلام من أول عهده التشريعي في الدول الإسلامية منذ نشأتها في زمن الوحي والتشريع زمن النبي - ﷺ - في حياته وزمن الخلفاء الراشدين من بعده بعد مماته ﷺ ومن سار من حكام المسلمين من بعدهم على نهجهم. وقد طبقت هذه الديمقراطية تطبيقاً كاملاً محققاً للهدف المقصود منها تحت مفهوم الشورى الذي أمرت به الشريعة الإسلامية المسلمين في كل شؤون الدولة في مجال الحكم والسياسة في ظل مبادئ سته وهي: الحرية، والعدل، والمساواة، والشورى، والمعارضة، والنقد الذاتي^(١).

وقد نشأت الشورى في الإسلام نشأة مفاجئة وأمر بالالتزام بها عقيدة

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي - ظافر القاسم ص ٦٣ وما بعدها، صالح ذياب هندي، دراسات في الثقافة الإسلامية طبعة جمعية عمال المطابع التعاونية عمان الأردن الطبعة الثامنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ص ٨٩، د/محمد إبراهيم الجيوش: نظام الحكم في الإسلام المرجع السابق ص ٥٠.

وشريعة بين الحاكم والمحكوم بالنصوص التشريعية القطعية في الكتاب والسنة وذلك على خلاف نشأة الديمقراطية عند الأمم الأخرى غير الإسلامية ذلك لأن الشورى عند الأمم الأخرى قديماً وحديثاً كانت ثمرة جهاد طويل وصراع بين الحاكمين وهيأت لها أفكاراً من آثار الكتاب والمصلحين والحكماء والفلاسفة ومؤلفاتهم وأخذت في الانتشار رويداً رويداً غالباً بالعنف والقتل والدم ونادراً باللين والحكمة، وإذا كانت فرنسا أوضح الأمثلة على ذلك فإن تاريخ الشورى فيها لا يتعد نهاية القرن الثامن عشر الميلادي من حيث نشأته^(١)، أما من حيث الدعوة إليه فاعلعه قد بدأ في أساطير لا قوانين خلال القرن السابع عشر الميلادي، ثم جاء المفكرون المصلحون في القرن الثامن عشر من أمثال فولتير ومنتسكيو وروسو وغيرهم وأخذوا ينبهون الأمة إلى حكم نفسها بنفسها أو إلى حكم الشورى كل على طريقته وبما أختار من أسلوب الدعوة إليها ولقى بعضهم من الاضطهاد والإبعاد ما يلقي معظم المصلحين في كل عصر ومصر حتى اندلعت الثورة الفرنسية ورافقتها الدماء وشهدت الأمة الفرنسية من الظلم والجور من الحكام للشعب ما لم تلق من قبل وأصبح مشهد المعضلة من المشاهد اليومية التي ألفها الشعب، ونادى المصلحون بالقانون الأساسي وبحقوق الإنسان وظلت فرنسا قرناً وبعض القرن حتى استقامت فيها الأمور ووطد نظام الشورى على النحو الذي نراه اليوم فيها وفي كثير من الدول المتحضرة وأصبح في دم كل مواطن لا يرى عنه بديلاً.

وليس هناك قانون أساسي في العالم على مختلف أنظمتها قد وصل إلى الشورى أو الديمقراطية بالمصطلح الحديث إلا بعد جهاد طويل ممزوج بالدماء والدموع والألم على عكس ما كانت عليه الشورى في ظل الدولة الإسلامية من أول مراحل عهدها والتي كانت أساساً وركناً من أركان قيام الدولة الإسلامية

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي - ظافر القاسم ص ٦٣ وما بعدها، وصالح ذياب هندي، دراسات في الثقافة الإسلامية طبعة جمعية عمال المطابع التعاونية عمان الأردن الطبعة الثامنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م ص ٨٩، د/محمد إبراهيم الجيوش: نظام الحكم في الإسلام ص ٥٠.

في عقيدة المسلم وشريعته والتي يجب الإيمان بها وجوباً إلزامياً في كل زمان ومكان بالنسبة للمسلمين في إطار دولتهم التي يحكمون أنفسهم فيها طبقاً لعقيدتهم وشريعتهم الإسلامية بما يوافق الزمان والمكان في إطار الشورى وبما لا يتعارض مع نص قطعي من نصوص الشريعة الإسلامية.

ومن حقوق الإمام أي الحاكم في الدولة الإسلامية أن يشرع للناس فيما لم يرد فيه نص في الكتاب أو السنة، وهذا أمر قد تتعرض له الدولة أية دولة في كل يوم وربما تعرضت له مرات في اليوم الواحد وفي هذا قال ابن القيم: «إن النصوص تنتهي والحوادث لا تنتهي ولا بد لكل حادثة من حكم شرعي»^(١).

ومن المفروض أن يلتزم الحاكم حين عزمه على تشريع ما في ظل الحكم الإسلامي القواعد التي نص عليها في الكتاب والسنة ومن أهمها الشورى فليس حق الحكم والتشريع حقاً مطلقاً للحاكم في الإسلام يمارسه كيف شاء وأراد وإنما عليه أن يستعين بكل ذي علم وخبرة في الموضوع الذي يعالج لصالح الأمة، وقد التزم الخلفاء الراشدون بهذه القاعدة من خلال نظام الشورى، وعلى سبيل المثال وجدنا خليفة المسلمين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قد أُلّف مجلساً خاصاً من عشرة من الأنصار، ليقرر ما ينبغي أن يكون في الأرض المفتوحة في العراق والشام، وأنه إنما اختار الأنصار، لأنهم ذو خبرة في شؤون الزراعة، فكانوا بمثابة مجلس نواب للأمة ليسنوا التشريعات نيابة عنهم ويصدق عليها الإمام لئتم الحكم بها ويلتزم بها الجميع الحاكم والمحكوم لصالح المسلمين جميعاً.

ولا يحق للإمام أن يصدر تشريعاً يخالف في نصه وروحه ما ورد في القرآن والسنة وهذا ما يسمى في علم الحقوق دستورية القوانين وقد عرفها المسلمون أيام حكم عمر وخلافته للمسلمين^(٢).

(١) ظافر القاسم، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي المرجع السابق ص ٦٤، ٣٥٧، ٣٥٦.
(٢) ظافر القاسم، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، د/محمد فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام المرجع السابق ص ١٩٩، الشيخ محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام المرجع السابق ص ٥٢٩.

كيف تتعامل الدول الديمقراطية مع الأقلية المسلمة بناء على ديمقراطيتها؟

وهل تفرض عليهم قوانين باسم الديمقراطية؟

أولاً: التصور والعمل في الدول الإسلامية:

علمنا أن الديمقراطية مفهوم عام وشامل ولا يختلف عليه أي نظام قانوني أو تشريعي من حيث إنه هو المحقق للعدالة في حكم الشعب للشعب وإن اختلفت نظم التطبيق العملي للحكم لتحقيق هذه الديمقراطية للوصول إلى تحقيق المساواة لجميع الأفراد في الحقوق والواجبات الدستورية من خلال تشريع دستوري يكون ملزماً للجميع وهو ما يعبر عنه بدستورية القوانين. والمراد به أن تصدر القوانين من مجلس نيابي مع وجوب ألا تخالف نص الدستور أو روحه. ووضعت قيود شديدة في الدساتير النيابية للمحافظة على هذا المبدأ في ظل النظم الوضعية وذلك لحرصها على قدسية الدستور وعدم جواز خرقه.

وقد طبقت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ من خلال نصوصها التشريعية الملزمة بذلك للحاكم والمحكومين جميعاً ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] . وقوله تعالى: ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥] . ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧] .

أما فيما يتعلق بمراجعة القوانين أو رقابتها فليس هناك في النظام الإسلامي من قيد يقيد حرية الناس في طلب الإبطال إذا صدر القانون مخالف لأحكام كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ.

ومن أعظم الوقائع والحوادث الدالة على احترام المسلمين لمبدأ دستورية القوانين ما وقع لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في ظل حكمه وخلافته للمسلمين في موضوع تحديد المهور. فقد رأى - رضي الله عنه - تغالي الناس في مهور النساء حين اتسعت دنياهم في عصره فخاف عاقبة ذلك فنهى الناس أن يزيدوا فيها على أربعمئة درهم. فاعترضت له امرأة من

قريش فقال: «أما سمعت ما أنزل الله بقوله: ﴿وَأْتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء: ٢٠].»

فقال عمر: اللهم اغفر أكل الناس أفقه من عمر؟

وفي رواية أنه قال: «أصاب امرأة وأخطأ عمر وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن قوله...»^(١).

وجاء في كتاب تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة^(٢)،
للسلطان والخليفة على الأمة عشرة حقوق:

الحق الأول: بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً، وفي كل ما يأمر به أو ينهى عنه إلا أن يكون معصية قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وأولي الأمر هم: الإمام ونوابه عند الأكثرين. وقيل هم العلماء وقال - ﷺ - : (السمع والطاعة على المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية).

الحق الثاني: بذل النصيحة له سرّاً وعلانية قال رسول الله - ﷺ - :
(الدين النصيحة. قالوا: لمن؟ قال: لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)
فخص ولادة الأمر بالنصيحة لما فيه من أداء حقهم وعموم المصلحة بهم.

الحق الثالث: القيام بنصرتهم ظاهراً وباطناً ببذل الجهود في ذلك لما فيه من نصرة المسلمين وإقامة حقوق الدين وكف أيدي المعتدين.

الحق الرابع: أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره فيعامله الناس بما يجب له من الاحترام والإكرام وما جعل الله له من الإعظام ولذلك كان العلماء الأعلام من أئمة الإسلام يعظمون حرمتهم ويلبون دعوتهم مع زهدهم وورعهم، وعدم الطمع فيما لديهم.

الحق الخامس: إيقاظه عند غفلته، وإرشاده عند هفوته، شفقة عليه وحفظاً لدينه وعرضه، وحياته لما جعل الله إليه من الخطأ فيه.

(١) ظافر القاسم نظام الحكم في الشريعة الإسلامية المرجع السابق ص ٣٥٨.

(٢) ظافر القاسم نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي المرجع السابق ص ٣٥٩.

الحق السادس: تحذيره من عدو يقصده بسوء أو حاسد يرومه بأذى أو خارجين يخاف عليه منهم، أو من غيرهم ومن كل شيء يخاف عليه منه على اختلاف أنواع ذلك وأجناسه فإن ذلك أكثر حقوقه وأوجبها.

الحق السابع: إعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمة بهم لينظر في نفسه في خلاص ذمته وللأمة في مصالح ملكه ورعيته.

الحق الثامن: إعانتته على ما تحمله من أعباء مصالح الأمة ومساعدته على ذلك بقدر المكنة قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] وأحق من أعين على ذلك ولاة الأمور.

الحق التاسع: رد القلوب النافرة عنه إليه وجمع محبه الناس عليه لما في ذلك من مصالح الأمة وانتظام أحوال الملة.

الحق العاشر: الذب عنه بالقول والفعل وبالمال والنفس والأهل في الظاهر والباطن وفي السر والعلانية.

وهذا من الناحية العملية والتطبيقية يتحقق بين المسلمين في ظل الدولة الإسلامية التي لهم السيادة عليهم في الحكم من خلالهم جميعاً أو من خلال بعضهم ولا فرق بين الأقلية والأكثرية، لأن الجميع ملتزم بأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية سواء أكان مواطناً له حق المواطنة الكاملة أم وافداً حسب المصطلحات الدستورية والدولية المعاصرة والتي أصبحت واقعاً عملياً بين المسلمين الآن؟ ولكن المشكلة تكمل في مجال الأقليات الإسلامية التي تعيش في الدول غير الإسلامية في ظل ديمقراطيتها الوضعية حيث لامتلكة إطلاقاً للأقليات غير الإسلامية في الدول الإسلامية في ظل الديمقراطية الإسلامية التي تسع جميع الناس مهما اختلفت أجناسهم وعقائدهم وألسنتهم، لأن دستور الإسلام يقرر لهم ما للمسلمين من الحقوق والواجبات فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم إلا بما تقتضيه وتوجبه العقائد الدينية الخاصة، لأنه لا إكراه في الدين في ظل نظام الإسلام، وهذا

ماسار عليه المسلمون قديماً وحديثاً الذين التزموا بدستور الإسلام ومبادئه الإسلامية عقيدة وشريعة.

وما شذ عن ذلك في التطبيق العملي في بعض بلاد المسلمين فلا دخل للإسلام وشريعته فيه وإنما هو خروج من بعض المسلمين عليه وعلى دستوره جهلاً أو تعصباً أو ضعفاً منهم لأسباب ترجع إليهم أو لغيرهم، لأن الإسلام رسالة عالمية جاء رحمة للعالمين جميعاً ومتمماً أوختاماً لكل الشرائع السماوية.

ثانياً: التصور والعمل والتطبيق في ظل الدول غير الإسلامية:

حسب المفهوم العام للديمقراطية والذي لاخلاف عليه أن الحكم في ظلها يحفظ لجميع الناس الذين يستظلون بها المساواة التامة في جميع الحقوق والواجبات والحريات الكاملة التي تقررها كل الدساتير الديمقراطية، وعلى هذا الأساس والتصور النظري فإن الأقليات الإسلامية التي تعيش في دول غير إسلامية ديمقراطية يجب أن تحصل على كل الحقوق الديمقراطية التي تكفلها هذه الديمقراطية لمواطنيها سواء أكانوا مواطنين يحملون جنسية هذه الدولة أم كانوا مقيمين فيها بطريق مشروع وملتزمين بالقانون الدستوري والتشريعي فيها؟ لأن ذلك من المبادئ العامة لجميع الدساتير الديمقراطية في العالم، وما قرره قوانين حقوق الإنسان العالمية التي أقرته الأمم المتحدة وأوجبت الالتزام بها لكل الدول العالمية التي أقرت بها والدول الإسلامية ضمن إطار الأمم المتحدة وشرعيتها توجب الالتزام بما توجبه الدساتير الديمقراطية فيما لايتعارض مع ما توجبه عقيدتها وشريعته الإسلامية بنص قطعي من الكتاب والسنة.

وبناء على ذلك فلا تعارض إطلاقاً في أن تتعامل الأقليات الإسلامية في ظل الديمقراطية الوضعية بما توجبه هذه الدساتير الديمقراطية من قوانين يجب العمل بها مادامت هذه القوانين الديمقراطية الوضعية لا تتعارض في تطبيقها على المسلمين مع ما توجبه الشريعة الإسلامية عليهم من حقوق أو واجبات عامة أو خاصة بنص قطعي في الكتاب أو السنة، حيث يجب على

المسلمين الالتزام والخضوع لقوانين هذه الدول في مجال الحقوق والواجبات العامة والخاصة وذلك طبقاً للقواعد الإسلامية العامة التي يجب العمل بها في ظل حكم الإسلام لهم في بلادهم الإسلامية ومعاملة بالمثل بالنسبة للأقليات غير الإسلامية التي تعيش في ظل الديمقراطية الإسلامية وفي بلادها حيث إن لهم من الحقوق والواجبات ما للمسلمين وما عليهم ما عليهم إلا فيما توجبه عليهم عقيدتهم وشريعتهم أو تحلها لهم فيتركون وشأنهم فيها لأنه لا إكراه في الدين وهذا من المبادئ الدستورية العامة في الشريعة الإسلامية والتي يجب احترامها والوفاء بها وطبقت عملياً في كل زمان وفي كل مكان في كل العصور الإسلامية وماشذ عنها في أي عصر فهو خروج على نظام الإسلام نفسه ودستوره يسأل عنه من خالف ويحاسب عليه دستورياً ودينياً وهذا شاذ والشاذ لا يقاس عليه فليس ذلك حجة على الإسلام ولا شأن لهذا الإسلام بذلك التقصير والخروج عليه من بعض المنتسبين إليه ومع هذه الحقائق المسلم بها بالنسبة لدساتير الديمقراطية الوطنية فإنه من حيث الواقع العملي والتطبيقي نجد أن الأقليات غير الإسلامية التي تعيش في ظل الديمقراطيات الغربية الوضعية وغير الإسلامية شرقية أو غربية لا تطبق عليها هذه الديمقراطيات حسبما تقتضيها من المساواة والعدالة في الحقوق والواجبات الدستورية العامة والخاصة لكل من يعيش في كنفها حيث كثيراً ما نجد الخروج على ما تقتضيه هذه الديمقراطيات في معاملة الأقليات غير الإسلامية إما نصاً بتشريع يتعارض مع القوانين الديمقراطية السليمة وإما إهمالاً أو تعمداً لعصبية دينية أو سياسية أو عنصرية لاتقرها الشرائع السماوية ولا الدساتير الديمقراطية الوضعية التي تتفق معها في إقرار الحريات العامة والمساواة في الحقوق والواجبات الإنسانية العامة والخاصة.

وهذا ما حصل وظهرت آثاره العملية بطريقة فجأة وشاذة في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول غير الإسلامية مع المسلمين والأقليات الإسلامية التي تعيش فيها بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة ٢٠٠١م مما تعد معه قوانين هذه الدول غير ديمقراطية وتعد قوانينها في

ظل هذا السير في الحقوق والواجبات بين مواطنيها قوانين عنصرية وغير ديمقراطية وأكبر دليل على ذلك اتهام المسلمين جميعاً دون غيرهم من المواطنين بأنهم إرهابيون وبأن الإسلام دين إرهاب مع أن الإسلام دين السلام والأمن والأمان لكل إنسان مهما اختلفت بين الناس العقائد والأجناس والألسنة والألوان في كل زمان وفي كل مكان، لأن الإسلام والسلام وجهان لعملة واحدة ولأن السلام هو كل مكونات الإسلام لفظاً ومعنى، هو اسم من أسماء الله الحسنى، ولأن السلام تحية المسلمين مع أنفسهم ومع كل بني جنسهم في معاملاتهم وعاداتهم ومع خالقهم في عباداتهم وفي كل صلواتهم وفي حياتهم وعند اللقاء في الآخرة عند ربهم وكل ذلك حقائق إيمانية وعقدية ثابتة بنصوص تشريعية قاطعة في الكتاب والسنة وإجماع علماء وفقهاء الأمة الإسلامية ومعمول بها في الدول الإسلامية التي تتمسك بديمقراطيتها الإسلامية ولا تحيد عنها بأي حال من الأحوال ومن الأدلة القطعية على ذلك وعلى أن السلام في نظر الإسلام والمسلمين جميعاً حق مقرر ومصون لكل الناس وأن الاعتداء على هذا الحق ولو مع نفس واحدة بطريق غير مشروع يعد إفساداً في الأرض واعتداء على البشرية كلها لقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

أبيض

الفصل الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين كالتالي

المبحث الأول

نوع الانتخابات

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين كالتالي:

المطلب الأول

مشاركة المسلم في الأنظمة والقوانين

حسبما ذكرناه من قبل في الفصل الأول من أن مفهوم الديمقراطية الشامل البعيد عن العنصرية في مجال التشريع أو التطبيق مفهوم عام شامل وأن هذا المفهوم مطبق في ظل أحكام الشريعة الإسلامية تحت مفهوم الشورى التي أوجب الإسلام الالتزام بها في الحكم والسياسة على المستوى الإقليمي أو الدولي بين المسلمين وغيرهم من بني جنسهم في أي زمان وفي أي مكان باعتبار أن ديمقراطية الإسلام جاءت للناس جميعاً وأنها تظلمهم بعدها في أي عصر من العصور التاريخية سواء في ظل الحكم الإسلامي أم في ظل الديمقراطيات الوضعية غير العنصرية.

وعلى ذلك فإنه لا حرج على الأقليات الإسلامية من المشاركة في الانتخابات الديمقراطية لجهة تملك سن الأنظمة والقوانين التشريعية بل قد يكون ذلك واجباً دينياً بأن تترتب على هذه المشاركة تحقيق العدالة التشريعية وتمكن المسلمون بذلك من تحقيق السلام الاجتماعي والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات الدستورية بما لا يتعارض مع توجيه عقيدتهم الإسلامية من حقوق عامة أو خاصة وذلك إن لم توجب هذه القوانين مشاركة المسلمين فيها حيث يكون الإحجام عنها فيه مخالفة دينية

وقانونية معاً وذلك للأضرار التي تصيبهم بسبب هذا الإحجام وتؤثر على حقوقهم السياسية والدينية وذلك طبقاً للقاعدة الشرعية العامة وهي: ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً والضرر منهي عنه بالنص بقوله - ﷺ -: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» والواقع العملي أثبت أن تخلف الأقليات الإسلامية في الدول الغربية وغير الإسلامية عن المشاركة في الانتخابات التشريعية لهذه الدول وعدم التفاعل معها وتفرقهم شيعاً وأحزاباً هو الذي أضعف قوتهم وشوكتهم وضيع حقوقهم القانونية والدستورية التي كان يجب أن يكفلها لها القانون والدستور والتشريع الديمقراطي لو أنهم كانوا على مستوى المسؤولية الدينية والاجتماعية بما يفرضه عليهم دينهم الإسلامي وعقيدتهم الإسلامية وشريعتهم التي تتفاعل مع كل الثقافات البشرية والإنسانية وذلك بنصوص القرآن القطعية مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ [النساء: ١] وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وقوله ﷺ في خطبة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود أو أحمر إلا بالتقوى كلكم لآدم وآدم من تراب».

المطلب الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين:

ماسبق بيانه بالنسبة لمشاركة المسلم مع الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية في الانتخابات النيابية لفئة تملك سن القوانين ينطبق هنا جملة وتفصيلاً خاصة أن هذه الانتخابات كثيرة ماتكون ممهدة أو موصلة لأصحابها إلى التدرج إلى فئة من لهم حق تملك سن الأنظمة والقوانين وذلك بطرق الانتخابات الديمقراطية، وعلى المسلم أن يكون فطناً في كل أموره وحياته المعيشية وبخاصة إن كان بين غير المسلمين، لأن المسلم يجب أن يكون

مؤثراً في غيره لا متأثراً، لأن المسلم الحق لا يؤثر في غيره إلا بعمل الخير في كل شؤون الدين والدنيا، لأنه مأمور بتبليغ الدعوة الإسلامية بين غير المسلمين بالحكمة والموعظة الحسنة بطريق مباشر أو غير مباشر حسب ما يقتضي الحال والمقام والمسلم كيس فطن كما قال النبي - ﷺ - : «ولكل مقام مقال» قال - ﷺ - : «خاطبوا الناس على قدر عقولهم».

أبيض

المبحث الثاني

أنواع مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين كالتالي:

المطلب الأول

مشاركة المسلم مع المسلمين مقابل غير المسلمين

مشاركة المسلم مع المسلمين في انتخابات نيابية مقابل غير المسلم إن كان ذلك يتعلق باختيار الحاكم العام أو الإمام للمسلمين في ظل الديمقراطية الإسلامية وفي داخل الدولة الإسلامية فإنه لا يجوز لمسلم أن ينتخب غير المسلم، لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم في ظل العمل بدستور وأحكام الشريعة الإسلامية وهذا لا ينفذ عملياً إلا في ظل الدول الإسلامية التي يعيش فيها مواطنون غير مسلمين أقلية وهذا لاخلاف فيه بالنص التشريعي وذلك في حال العزيمة وهو الحكم الشرعي الأصلي أما في حال الرخصة - وهو الحكم الشرعي الاستثنائي- لتسلطه أي غير المسلم بالقوة وبمعاونة غير المسلمين فهو لا يقر شرعاً ولا يخضع له المسلمون بل يجب عليهم اتخاذ كل الوسائل الشرعية لعودة الحق إلى نصابه والرجوع إلى العزيمة، والرخصة مقدرة بقدرها حسبما تقتضيه مصلحة المسلمين العامة والضرر الأقل يتحمل في سبيل دفع الضرر الأكبر وارتكاب أخف الضررين واجب في ظل التشريع الإسلامي والضرورة تقدر بقدرها.

أما إذا كانت المشاركة الانتخابية من المسلم في مقابل غير المسلمين في غير بلاد المسلمين في ظل ديمقراطية نيابية سليمة فلا حرج على المسلم أن ينتخب غير المسلم إن تحققت معه الأمانة النيابية والعدالة والخبرة التي لا تتوافر مع المسلم، لأن الإسلام لا يعرف العصبية أو العنصرية بل هو مع العدل أينما وجد صاحبه لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] وقوله تعالى ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] ولأن خضوع المسلم لغير

المسلم في ظل الدولة غير الإسلامية مع ديمقراطية نيابية جائز شرعاً ولا حرج فيه بحال حيث يجب أن يخضع لحكمه المسلم التزاماً بالقانون الدستوري والتشريعي الذي تتساوى فيه الحقوق والواجبات وتسمح له بممارسة ما توجبه عليه عقيدته وشريعته الخاصة وبما لا يتعارض مع الحقوق العامة الملزمة للجميع.

فإن فضل المسلم على غير المسلم وجب انتخاب المسلم، وإن تساوى غير المسلم مع المسلم في الشروط المؤهلة للنيابة فالواجب على المسلم انتخاب المسلم لتحقيق العدالة التشريعية مع المسلم في وظيفته النيابية والتشريعية في جميع الأحوال بمقتضى ما توجبه عليه عقيدته وشريعته الإسلامية بخلاف غير المسلم حيث لا يتحقق معه دوام العدالة والقيام بواجب الوظيفة النيابية والتشريعية بل ذلك مظنون معه في الغالب وما كان يقيناً من حيث العقيدة والشريعة يقدم على ما كان مظنوناً ولا يعد ذلك الانحياز من باب التعصب الديني، وذلك لأن الأساس من وراء ذلك التفضل في الاختيار هو مراعاة المصلحة العامة والمحافظة على أداء الوظيفة النيابية والتشريعية على وجهها بالكامل صيانة للحقوق الديمقراطية والدستورية السليمة لجميع المواطنين.

المطلب الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين مقابل المسلمين

إذا كانت مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين مقابل المسلمين تتعلق بالتشريعات النيابية أو الدستورية وتؤثر على المسلمين وعلى حقوقهم العامة أو الخاصة التي تكفلها لهم شريعتهم الإسلامية وعقيدتهم الدينية فإنه لا يجوز للمسلم المشاركة فيها وسواء تعلق هذا الضرر بالمسلمين في بلادهم غير الإسلامية أم في بلادهم الإسلامية.

أما إذا كانت هذه المشاركة لا تؤثر بحال على حقوق المسلمين أو واجباتهم العامة أو الخاصة وغلب على الظن أن ذلك يحقق مصلحة أكبر

للمسلمين في الدول غير الإسلامية فلا حرج على المسلم من مشاركة غير المسلمين مقابل المسلمين مراعاة للمصلحة المحققة على المظنونة وذلك مع مراعاة توافر شروط الأمانة والقدرة على تحملها والمحافظة عليها بالنسبة للوظيفة النيابية التي يشترك المسلم فيها مع غير المسلمين فإن كانت المصلحة في جانب المسلمين وجب المصير إليها وحرّم على المسلم مشاركة غير المسلمين في الانتخابات النيابية أو غير النيابية مقابل المسلمين وذلك كله مع مراعاة مقتضى الحال وأن ذلك في العزيمة وهو الحكم الشرعي الأصلي دون الرخصة وهو الحكم الاستثنائي.

والرخصة تقدر بقدرها وهذا يرجع إلى اجتهاد المسلم وفطنته بما يرى منه صلاحاً للمسلم والمسلمين والإسلام في كل زمان وفي كل مكان.
وفي الختام ندعو الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه إنه نعم المولى ونعم النصير وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تم بحمد الله وتوفيقه

صفحة أبيض

أهم مراجع البحث

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) صحيح البخاري.
- (٣) صحيح مسلم.
- (٤) المعجم الوسيط للطبري.
- (٥) الشيخ محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام طبعة الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر سنة ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م.
- (٦) الشيخ أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية طبعة دار المختار الإسلامية للطباعة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م.
- (٧) الدكتور محمد حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارنة بالنظم المعاصرة الطبعة السادسة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- (٨) الدكتور/ حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام نشر مكتبة عالم الكتب بمصر الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- (٩) الدكتور/ محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام طبعة جامعة الكويت سنة ١٩٧٤م.
- (١٠) الدكتور/ عاصم أحمد جيله والدكتور محمد رفعت عبدالوهاب: النظم السياسية الطبعة الخامسة سنة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- (١١) الدكتور/ محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم طبعة دار الشروق سنة ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
- (١٢) الدكتور/ محمد إبراهيم الجيوشي: نظام الحكم في الإسلام مطبعة الحسين الإسلامية الطبعة الثالثة سنة ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- (١٣) الدكتور حسني إبراهيم النظم الإسلامية.
- (١٤) عبدالحميد متولي: نظام الحكم في الإسلام.
- (١٥) عبدالرحمن عزام: الرسالة الخالدة.
- (١٦) ظافر القاسم: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي.
- (١٧) صالح ذياب هندي: دراسات في الثقافة الإسلامية طبعة جمعية عمال المطابع التعاونية عمان الأردن الطبعة الثامنة سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

صفحة أبيض

الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

تأليف
الدكتور/ عبد الكريم زيدان

أبيض

ملخص البحث في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

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

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

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

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

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

١٣) للمرأة حق المشاركة في الانتخابات.

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

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

١٦) نقد الديمقراطية ببيان عيوبها.

١٧) دفاع أنصار الديمقراطية عنها ضد منتقديها.

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

تجوز للمسلم بشرطين الأول : تكوين هذه الجهة بصورة سليمة يقرها الشرع الإسلامي، وأن تكون أعمالها وتصرفاتها وأغراضها سليمة ومقبولة شرعاً فإن تحقق هذان الشرطان جازت المشاركة في الانتخابات لهذه الجهات وإلا لم تجز، وسواء هذا الحكم بالنسبة لدار الإسلام، أم دار الحرب.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين

د/ عبد الكريم زيدان

٢٧ ربيع ثاني ١٤٢٢هـ

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

١- تمهيد ومنهج البحث.

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

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

الفصل الثاني: بيان حكم الإسلام في الديمقراطية.

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

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

أبيض

الفصل الأول

التعريف بالديمقراطية وما يتعلق بها

المبحث الأول

التعريف بالديمقراطية وبيان نشأتها

٢- تعريف الديمقراطية:

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

٣- نشأة الديمقراطية:

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

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

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

٤- خصائص الديمقراطية^(١).

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

أولاً: الخصيصة الأولى.

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

ثانياً: الخصيصة الثانية.

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

ثالثاً: الخصيصة الثالثة.

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

رابعاً: الخصيصة الرابعة.

أنها تُعنى بحقوق الأفراد وحياتهم العامة وتقرر لها الحماية اللازمة

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

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

خامساً: للديمقراطية التقليدية صبغة اجتماعية.

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

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

أبيض

المبحث الثاني

صور تطبيق الديمقراطية

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

٦- أولاً: الديمقراطية المباشرة.

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

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

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

٧- ثانياً: الديمقراطية شبه المباشرة.

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

٨- ثالثاً: الديمقراطية النيابية.

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

٩- الانتخاب من متطلبات تطبيق الديمقراطية.

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

(١) المرجع السابق ص ٣٤٦.

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

١٠- تنظيم الانتخاب ومتعلقاته^(١).

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

الشرط الأول: أن يتمتع بجنسية الدولة.

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

الشرط الثاني: الذكورة.

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

الشرط الثالث: بلوغ سن معينة.

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

الشرط الرابع: الصلاحية التقليدية.

ويشترط في الناخب سلامته من الأمراض العقلية كالجنون وما ينزل

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

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

الشرط الخامس: الصلاحية الأدبية والخلقية.

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

١١- كيفية إجراء الانتخاب.

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

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

المبحث الثالث نقد الديمقراطية ببيان عيوبها

١٢- أولاً: الديمقراطية ليست حكم الشعب^(١).

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

١٣- ثانياً: الديمقراطية لا تحقق حكم أغلبية الشعب^(٣).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١٤- ثالثاً: نواب الأمة لا يعبرون عن مصالح الأمة ولا يمثلونها^(١).

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

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

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

١٥- رابعاً: أثر الأحزاب السياسية^(١).

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

١٦- خامساً: الديمقراطية تنتقص الكفاءات^(٢).

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

١٧- سادساً: المساواة السياسية لا تحقق المساواة الفعلية^(٣).

الديمقراطية النيابية تعطي حق الانتخاب بالتساوي بين الذين توافر

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

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

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

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

١٨- سابعاً : مظهر الديمقراطية خلاف مظهرها^(١):

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

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

١٩- رد أنصار الديمقراطية على خصومها^(٢):

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

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

(٢) [الطماوي ص ١٤٥-١٥٢].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثاني حكم الإسلام في الديمقراطية

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

٢١- أولاً: من ناحية أساسها الفكري^(١).

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

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

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

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

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

(أ) إن الحكم لله وحده ولا معقب لحكمه.

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

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

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

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

(١) الطماوي ، المصدر السابق ، ص ١٣٧

(ب) وإن الأمر لله وحده لا لغيره.

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

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

(ج) وإن الرسل والمؤمنين ينفذون أمر الله.

قال تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا

اللَّهُ رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]. وقال تعالى مخاطباً رسوله سيدنا محمداً ﷺ:

﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾ [الرعد: ٣٦]. وقال تعالى مخاطباً

رسولنا محمد ﷺ: ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [الشورى: ١٥]. وقال

تعالى عن المؤمنين: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ

الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى

اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١].

(د) لا شريك لله في حكمه وأمره وشرعه.

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

[الشورى: ٢١].

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

[الكهف: ٢٦].

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

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

[الأعراف: ٣].

وقال تعالى مخاطباً رسوله - ﷺ - وأمرأ له باتباع شرعه "والأمر له

بذلك أمر لأمته، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجمانية:

١٨]. وقال تعالى مخاطباً رسول الله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾

[الأعراف: ٢٠٣]. وأن الخيرية التي حازتها الأمة الإسلامية كانت بسبب أمرها

بالمعروف وهو ما أمر الله به، وبمنهياها عن المنكر وهو ما نهى الله عنه، قال

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

(و) القانون الواجب التطبيق هو ما شرعه الله.

قال تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]. ولهذا فإن من لا يحكم بشرع الله يعتبر كافراً وظالماً وفاسقاً قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]. ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

(ز) شرع الله هو المرجع عند النزاع.

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

٢٣- الخلاصة.

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

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

٢٤- ثانياً: الديمقراطية من حيث نوابها.

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

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

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

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

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

٢٥- ثالثاً: ومن جهة الأحزاب.

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

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

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

أغراض معينة، ولكن يشترط لقيام هذه الأحزاب ما يأتي:

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

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

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

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

٢٦- ب: من جهة السعي إلى الحكم.

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

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

الفصل الثالث

المشاركة في انتخابات الديمقراطية النيابية

٢٧- تمهيد وتقسيم الفصل.

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

وبناء على ما تقدم أقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول - شروط الناخب

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

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

أبيض

المبحث الأول شروط الناخب

٢٨- تمهيد .

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

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

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

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

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

السن من معرفة الصالح لانتخابه.

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

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

المبحث الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية

٢٩- تأصيل مشروعية المشاركة.

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

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

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

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

(١) تفسير ابن عطية ج ٣ ص ٢٥٤.

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

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

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

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

(١) تفسير ابن عطية ج ٣ ص ٣٩٧.

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

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

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

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

(١) تفسير القاسمي ج ١٤ ص ٣١٧ .

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

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

الاعتراضات على المشاركة في الانتخابات :

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

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

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

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

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

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

٣٠ - الرد على هذه الاعتراضات :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣١- اعتراض من المجيزين للانتخاب :

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

٣٢- الرد على هذا الاعتراض :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) أحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٤١٣ .

(٣) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ج ٤ ص ٤١ .

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

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

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

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

المبحث الثالث

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

٣٣ : تمهيد :

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

المطلب الأول

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

الفرع الأول

التعريف بدار الإسلام ودار الحرب

٣٤ : أولاً المقصود بدار الحرب :

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

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

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

٣- دار الحرب هي الدار التي شوكتها لأهل الكفر ولا ذمة للمسلمين عليها^(٣).

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

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

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

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

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

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

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

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

الفرع الثاني

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

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

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

(٢) المغني ج٣ ص ٥٢٣ .

(٣) المبسوط ج٢ ص ١٩٩ .

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

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

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

٣٦- حكم الخروج من دار الحرب بالنسبة للمسلم :

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

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

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

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

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

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

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

جاء في المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة تلخيص جيد لهذه المسألة، خلاصة هذا التلخيص^(٣):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣٩- تجنس المسلم بجنسية (دولة غير إسلامية) :

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

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

٤٠- اللجوء السياسي واللجوء الإنساني :

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

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

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

٤١- مدة اللجوء السياسي أو الإنساني :

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

المطلب الثالث

حكم الإسلام في مشاركة المسلم في الانتخابات الديمقراطية

النيابية في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية)

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

الأدلة :

٤٣- جواز انتقاء جزئية نافعة من نظام الكفار :

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

هذه الأمثلة ما يأتي:

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

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

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

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

رابعاً: ولما رجع المهاجرون المسلمون من الحبشة إلى مكة لما بلغهم خفة إيذاء قريش للمسلمين، وتبين فيما بعد أن ما بلغهم من خفة أذى قريش غير صحيح لم يدخل من دخل منهم مكة إلا بجوار أو مستخفياً وكان ممن دخل بجوار عثمان بن مظعون - رضي الله عنه - دخل بجوار المغيرة وهو كافر^(٤).
خامساً: أجار العاص بن وائل السهمي عمر بن الخطاب في مكة بعد أن علمت قريش بإسلامه^(٥).

٤٥- الحكمة والدلالة في أخذ المسلم بجوار الكافر.

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

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

٤٦- ومن أدلة جواز مشاركة المسلم في الانتخابات بدار الحرب إضافة إلى ما قلناه :

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

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

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

٤٨- انتخاب المسلم أحد المسلمين لعضوية البرلمان :

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

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

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

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

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

أبيض

الفصل الرابع

مشاركة المسلم في الانتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين

٤٩- التعريف بهذه الجهة :

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

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

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

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

الشرط الثاني : أن تكون أعمالها وأغراضها جائزة شرعاً.

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

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

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

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

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

أبيض

مراجع البحث

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

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

مشاركة المسلم في الانتخابات

أ.د. وهبة الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه
جامعة دمشق - كلية الشريعة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

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

فإن أنماط مشاركة المواطنين في الحكم السياسي قديماً وحديثاً هي واحدة في غايتها ومقصدها، وهي التعبير عن الإرادة والحرية والوجود، في مستوى القاعدة الشعبية، ومن أجل تحمل قسط من المسؤولية، سواء في حال الرخاء والانتصار، أم في وقت الشدة والأزمة والتعرض لنوع من الانهزام.

وإنما الاختلاف بين الماضي والحاضر إنما هو في الشكل والأسلوب، ففي الماضي: كان الاعتماد على آراء أهل العلم والخبرة والجاه والنفوذ، وفي الحاضر: اتسعت قاعدة التصويت والترشيح لتشمل جميع المستويات، الصالحين والمفسدين، العلماء والجهال، وهذا ما وجهت إليه الأنظمة الديمقراطية التي يكون التأثير فيها في الواقع للأقوياء، على حساب الضعفاء، سواء في داخل الدولة أم خارجها.

ففي الداخل نجد ونلمس مظاهر التحكم للزعامات والقيادات والفعاليات الاقتصادية القوية وللأحزاب ذات الشعارات المختلفة، وفي الخارج يذعن الضعيف للقوي، فيقلده في كل مظهر من مظاهر حياته، ويكاد الاتجاه الديمقراطي هو الغالب في الساحة الدولية، وإن اختلفت أساليب تطبيقه بين الدول والشعوب.

ولم يعدّ التوجه الإسلامي - بسبب الضعف وارتقاء القيادة السياسية في أحضان الدولة أو الدول القوية أو الكبرى - هو المرعي من القادة المحليين أو العالميين، لأسباب معروفة تتلخص في ضرورة تحجيم الوجود الإسلامي

والفكر الإسلامي النير بتخطيط الغرب بزعامة أمريكا، سواء في البلاد الإسلامية ذاتها، أم حال وجود المسلمين بصفة الأقلية في بلاد غير إسلامية.

وهذا التطور أو التغيير ينعكس أثره مباشرة على ظاهرة مشاركة المواطنين في الحكم السياسي من خلال ما يسمى بالانتخابات. ودورنا أن نبين هنا إيجابيات هذه الظاهرة وسلبياتها، ومقارنتها بالاتجاه الإسلامي النظري لا الواقعي، من خلال هذا البحث العلمي عن ((مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين)) في ضوء الخطة الآتية:

الفصل الأول: مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: كيفية تطبيق الديمقراطية في واقع الدولة.

المبحث الثاني: كيف تتعامل الدولة مع الأقلية المسلمة بناء على

ديمقراطيتها، وهل تفرض عليهم قوانين باسم الديمقراطية؟

الفصل الثاني: مشاركة المسلم في الانتخابات، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نوع الانتخابات، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: انتخابات لجهة تملك سن الأنظمة والقوانين.

المطلب الثاني: انتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين

(الإدارة المحلية، والمؤسسات والشركات ونحوها).

المبحث الثاني: نوع المشاركة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مشاركة المسلم مع المسلمين مقابل غير المسلمين.

المطلب الثاني: مشاركة المسلم مع غير المسلمين مقابل المسلمين.

المطلب الثالث: مشاركة المسلم مع غير المسلمين مقابل جهة مختلطة.

ملحق أول - هل يسمح لغير المسلم من الذميين المعاهدين بممارسة

الحقوق السياسية؟

ملحق ثانٍ - هل للمرأة المسلمة حق الانتخاب وحق الترشيح للبرلمان؟

الفصل الأول

مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها

الديمقراطية: مبدأ دستوري قديم، عرفته الأديان من خلال نظام الشورى، وبعض الأنظمة السياسية في مواجهة حكم الفرد والاستبداد والتسلط المتمثل في النظام الملكي القديم المستبد الذي يزعم استناده إلى تفويض إلهي مقدس في ممارسة شهوة الحكم المتسلط، وتعطيل إرادة الشعب، وإبعاد حرمة القانون والنظام الجماعي.

والديمقراطية: كلمة إغريقية تعني في الفقه الدستوري: حكومة الشعب، أو حكم الشعب بالشعب وللشعب. ثم أصبح للديمقراطية في العصر الحديث مفاهيم متنوعة، بحسب النظرة إلى فهم حكومة الشعب، وصارت تدور في محورين أساسيين وهما: الديمقراطية السياسية، والديمقراطية الاجتماعية. وشعار الأولى: أنها حكومة بواسطة الشعب، وشعار الثانية: أن الحكومة لصالح الشعب.

وتقوم الديمقراطية في نوعيها على أساس احترام الحقوق والحريات العامة، دون معارضة النظام والصالح العام. وتركز الديمقراطية الاجتماعية على حماية المصالح الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين.

والشعب يحكم نفسه في النوعين، تارة بطريقة مباشرة (الديمقراطية المباشرة) وأخرى بواسطة نواب ينتخبهم لذلك (الديمقراطية النيابية) وتارة ثالثة يختار حلاً وسطاً (وهو الديمقراطية نصف أو شبه المباشرة)^(١).

وتعتمد الديمقراطية على أساسين:

الأول: هو تحقيق معنى الديمقراطية بالنوعين السابقين.

(١) القانون الدستوري د. عثمان خليل و- د. سليمان الطحاوي: ص ١٠٧.

والثاني: توفير الحقوق والحريات، وهي هدف كل حكم ديمقراطي وغايته.

والواقع أن الديمقراطية كالثيوقراطية مجرد حلم أو خيال، فهي في ظل التطبيق لا تحقق لشعبها إلا المظاهر والشعارات والشكليات والذي لا يفيد، وتتخذ الشعوب في هذا، ويظل النظام الديمقراطي ستاراً في الغالب للاستبداد المبطن، والتسلط باسم الشعب الذي لا يملك من الأمر شيئاً.

وتلتقي الديمقراطية في جانبها السياسي (وهو أن تكون الحكومة بواسطة الشعب) مع الديمقراطية الإسلامية القائمة على نظام الشورى، مع احترام المبدأ، ومراعاة مقتضيات الحرية والمساواة نظرياً وعملياً.

وهناك فروق أخرى من أهمها:

١- أن هدف الديمقراطية الغربية تحقيق أغراض مادية أو دنيوية، من طريق فرض ضرائب متنوعة وفرص متعددة للدخل، حربية كانت أو صناعية أو اقتصادية.

أما الديمقراطية الإسلامية: فلها غرضان أساسيان وهما: تحقيق مصالح الناس الدينية والمدنية، أو الأخروية والدنيوية معاً. ويترتب عليه أن الشورى في الإسلام مرتبطة بقيم دينية وأخلاقية نابعة من نظام الدين أو شرع الله - تعالى - نفسه، فهي ثابتة غير متقلبة ولا متأثرة بالأهواء الخاصة. أما الديمقراطية الغربية أو المعاصرة فلا ثبات فيها في القيم، وإنما هي نسبية توجهها رغبات الأكثرية.

ويترتب على ذلك احتمال تسلط شعوب الديمقراطية الغربية أو الشرقية على بعضها، بينما تحتفظ الديمقراطية الإسلامية بنظرتها الإنسانية غير المتعصبة أو المغلقة أو العنصرية، وتحترم حقوق الإنسان بالفعل، على عكس النظام الديمقراطي الشرقي أو الغربي الذي يردد الشعارات الزائفة - فقط - دون مراعاتها في الواقع، وعلى سبيل المثال تُخنق الحرية على أيدي رجال الأمن (المخابرات) الذين يحكمون العالم في

الواقع، وتصادر المساواة لصالح فئة أو طائفة معينة تتسلط على حساب الأكثرية بقوة الإرهاب أو الحديد والنار، ولا يؤبه لغير مصالح هذه الفئة، والأمثلة كثيرة وواضحة للناس جميعاً.

ومن المعلوم أن الحقوق العامة السياسية ترجع في تقدير واضعي الدساتير إلى دعامتين أساسيتين وهما: الحرية والمساواة.

وأوجه العبث بهاتين الدعامتين تتضمنها قوانين الانتخاب المباشر وغير المباشر، من طريق حصر ترتيبات معينة بالدوائر الانتخابية، كما أن ظاهرة الرشاوى، وسيطرة النفوذ تؤديان في الغالب إلى تعيين الحكومة من تريد وتبعد من تشاء، وقد تعلن الأصوات الانتخابية بنحو مزور أو بتكديس أوراق معدة وإلقائها في الصناديق الانتخابية لخدمة أو صالح جهة حزبية أو فلان، أو بشراء أصوات الناخبين مما يجعل عملية الانتخابات مهزلة تاريخية، وقد تكون نتيجة التصويت معدة سابقاً، وفيها نسبة نجاح خيالية لا يصدقها الواقع، والويل كل الويل عن طريق أجهزة الأمن لمن يشكك أو يصرح بخلاف البيانات الجاهزة قبل أو بعد فرز الأصوات شكلاً، أو دون فرز، والمثل الشائع: الذي بيده القلم لا يكتب نفسه من الأشقياء.

ومظاهر المساواة أربعة وهي: مساواة أمام القانون، وأمام القضاء، وفي التوظيف، وفي التكاليف العامة من ضرائب ورسوم وخدمة عسكرية.

وأنواع الحرية في الغالب تسعة وهي: حرية شخصية، وحق أو حرية التملك، وحرمة المسكن، وحرية العمل، وحرية العقيدة والعبادة، وحرية الرأي والتعبير والاجتماع، وتكوين الجمعيات، وحق التعليم وحرية التعلم والتعليم، وحق التظلم أو تقديم العرائض.

ويصعب في الواقع أمام تدخل السلطة وإرهاب أجهزة أمنها احترام أنواع المساواة والحرية بنحو عملي، فتصبح الديمقراطية ستاراً مقنعاً للاستبداد والدكتاتورية، وأين المفر؟! ومن الصعب جداً اللجوء إلى أراضي دولة أخرى، لكثرة عراقيل الدخول والتنقل، والحصول على تأشيرات الدخول.

إن واقع تطبيق الديمقراطية كئيب جداً، فالسجون كثيرة وملاى بالمعتقلين، وألوان التعذيب الوحشية للرجال والنساء متنوعة ويتفنن بها متخصصون مجرمون، وحوادث القتل والمدافن الجماعية تملأ الساحات والقفار والبوادي، فأين الديمقراطية يا صانعيها؟!

وفي هذا الفصل مبحثان:

المبحث الأول - كيفية تطبيق الديمقراطية في واقع الدولة:

نظراً لأن الديمقراطية هي حكومة الشعب- كما تقدم- فلا بد من أمرين هما:

أولاً - ضرورة إصدار كل القرارات المتعلقة بشؤون الدولة بإجماع الشعب، أو أغلبية الشعب، لأن الإجماع أمر مستحيل إلا في الأنظمة الاستبدادية.

وثانياً- ضرورة اشتراك الجميع في ممارسة أعمال السيادة في الدولة، أي تحقق الاتحاد المطلق بين الحكام والمحكومين.

لكن الواقع أن الديمقراطية لا تحقق حتى حكم الأغلبية، لأنه لا يشترك في الانتخابات إلا بعض أفراد الشعب، وهم الناخبون دون الباقين، ولأن الاقتراع بالأغلبية وهي الطريقة الشائعة الآن يؤدي إلى تمثيل مشوه للشعب، لأن البرلمان قد لا يمثل إلا أقلية الناخبين، وهؤلاء بدورهم قد لا يكونون إلا أقلية ضئيلة في مجموع السكان، كما تقدم بيانه، ولأن اجتماعات المجالس النيابية عادة تصح بحضور أكثر من نصف الحاضرين، وتصدر القرارات عادة بأغلبية أكثر من نصف الحاضرين.

وهذا يبين حقيقة الديمقراطية من الناحية العملية التي تغاير تماماً الصورة المثالية وهي الديمقراطية المباشرة^(١).

وبه يتبين أن الديمقراطية الإسلامية تحقق نتائج أفضل في ممارسة

(١) القانون الدستوري، المرجع السابق: ص ١٢٩-١٣١.

الشعب حقه السياسي، حيث يجري الترشيح من أعيان الأمة وعلمائها ووجهائها وقادتها، وهم أهل الحل والعقد، ثم تجري بيعة الحاكم في المساجد والساحات العامة مباشرة. ويكون اقتراح الأنظمة والقرارات من جماعة أهل الحل والعقد المتميزين بالاجتهاد والخبرة وإدراك مقتضيات المصلحة، بالتعاون مع أهل الشورى من الرجال والنساء المتميزين الذين لرأيهم وزن واعتبار وفائدة، على عكس ما نشاهده من بعض نواب البرلمان الذين تؤازرهم بعض الأحزاب، أو يمثلون بعض القبائل والعشائر، وربما يكون الواحد منهم عامياً أمياً جاهلاً، لا يدري حقيقة القرار وغايته وقيّمته في الحاضر والمستقبل.

وهناك سلبيات عملية كثيرة تصادم آمال الشعوب في تطبيق الديمقراطية، حيث تفتقد المصادقية التي يتميز بها نظام الحكم الراشدي في الإسلام.

أثر تاريخي مهم في استشارة النساء والأولاد الصغار في بيعة الحاكم الراشدي:

وبالمناسبة يجدر التنبيه إلى أن التشاور في اختيار الحاكم (الإمام الأعلى) يشمل النساء. ففي مهمة لجنة الشورى الستة الذين ولّاهم عمر - رضي الله عنه - بعد طعنه، وهم (عثمان، وعلي، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف) جعل أهل الشورى الأمر بالتشاور إلى عبد الرحمن بن عوف، ليجتهد للمسلمين في أفضلهم، ليؤتيه.

فسأل من يمكنه سؤاله من أهل الشورى وغيرهم فلا يشير إلا بعثمان أو بعلي، ونهض عبد الرحمن يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين المتمثل برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعاً وأشتاتاً، مثنى وفرادى، ومجتمعين، سراً وجهرًا (وهذا هو الانتخاب في اصطلاح العصر).

حتى خلص إلى النساء المخدّرات (المتحجبات) في حجابهن، وحتى سأل الولدان (الصغار) في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، في مدة ثلاثة أيام بلياليها (وهذه هي الديمقراطية المباشرة).

فلم يجد اثنين يختلفان في تقديم عثمان بن عفان، إلا ما ينقل عن
عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود: أنهما أشارا بعلي بن أبي طالب - رضي
الله عنه - ثم بايعا مع الناس^(١).

بهذا يظهر الفارق الملموس بين الديمقراطية الإسلامية المباشرة في
ممارسة حق الانتخاب، وبين الديمقراطية الغربية الواقعية التي لا تتجاوز
المئات بحسب نسبة حضور نواب البرلمان، وعدد المشاركين فعلاً في
الانتخاب، وعدد المؤهلين للانتخاب في كل دولة.

تطبيق الديمقراطية على أرض الواقع:

تطبق الديمقراطية في الدولة الحديثة من خلال إيجاد الدولة المستقلة
ذات السيادة، التي تعمل بموجب دستور دائم فيها^(٢) ورئاسة رئيس أعلى لمدة
مؤقتة تتراوح بين أربع أو سبع سنوات، وتشكيل حكومة من رئيس ووزراء
معينين يصدر قرار بتعيينهم من رئيس الدولة، وهي تمارس السلطة التنفيذية
في البلاد، وتعدّ مسؤولة أمام البرلمان، وهذه الحكومة من حيث خضوعها
 للقانون نوعان: استبدادية وقانونية، فالأولى لا يوجد فيها قانون أو لا تخضع
 للقانون، والثانية تخضع للقانون الموضوع لها، وهذه الحكومة القانونية إما
 حكومة مطلقة تتركز فيها السلطة في يد فرد واحد أو هيئة واحدة كالنظام
 الملكي المطلق، وإما حكومة مقيدة، تكون السلطة فيها موزعة قانوناً بين عدة
 هيئات تراقب كل واحدة منها الأخرى، كنظام الملكيات الدستورية، ورئيس
 الدولة فيها يستمد حقه من الوراثة. وينتخب رئيس الدولة في النظام
 الجمهوري من البرلمان أو بواسطة الشعب مباشرة أو بواسطة هيئة خاصة.

وأساس الحكومة الديمقراطية: سيادة الأمة (الشعب) وقد تكون السيادة
 شعبية مباشرة وهي نظام الديمقراطية المباشرة، أو بواسطة ممثلين للشعب

(١) البداية والنهاية لابن كثير ٨/١٤٥-١٤٦، مكتبة المعارف، ومكتبة النصر- بيروت، شذرات الذهب لابن العماد
 الأصفهاني ١/٤٢، دار الكتب العلمية- بيروت.
(٢) الدستور: هو إما مجموعة القواعد الأساسية في الدولة أو الوثيقة المتضمنة للقواعد الأساسية في الدولة،
 والتي يتم وضعها وتعديلها بطرق خاصة.

وهو النظام النيابي في نظام الديمقراطية النيابية، وفي النظام النيابي إما مجلس واحد وهو مجلس النواب، وإما مجلسان وهو مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

والهيئات التي ينظمها الدستور ثلاث سلطات عامة، وهي: السلطة التشريعية لسنّ القوانين ووضع الأنظمة، والسلطة التنفيذية وهي الحكومة أو مجلس الوزراء والسلطة القضائية. وتعمل هذه السلطات إما بحسب مبدأ الفصل بين السلطات لصون الحرية ومنع الاستبداد وتحقيق شرعية الدولة، وإما بحسب نظام اندماج السلطات، لكن أكثر النظم انتشاراً هو النظام البرلماني الذي يفصل بين السلطات دون إسراف ويقرب بينها دون الوصول إلى درجة الإدماج، أي هو نظام التوازن والتعاون بين سلطات منفصلة، فتوجد هيئة منتخبة أي برلمان. ويوجد وزراء يعينهم رئيس الدولة، ويرأسهم رئيس مجلس الوزراء، ويسألون عن السلطة الفعلية أمام البرلمان، لذا سمي هذا النظام بالنظام البرلماني.

ويتم انتخاب أعضاء السلطة التشريعية من الشعب، وحق الانتخاب في رأي بعض القانونيين يجمع في الواقع بين فكرتي الحق (أي إن الانتخاب حق شخصي يستمد من الطبيعة بحكم كونه آدمياً) والوظيفة الاجتماعية كسائر الحقوق السياسية، أي إنه في الأصل حق فردي قائم على الحرية، ولكن له صفة اجتماعية، فالناخبون مثلاً لا يعملون لحسابهم، وإنما للمجموع وللصالح العام، وعندما يقترعون لا يصوتون عن أنفسهم، وإنما عن غيرهم. ولا يتضمن مبدأ الاقتراع العام شروطاً خاصة بالناخب من علم وكفاية، أو تملك نصاب مالي معين.

ولا يتعارض مع مبدأ الاقتراع العام شرط الجنسية، أي قصر حق الانتخاب على المواطنين دون الأجانب، ولا شرط الجنس، أي قصره على الذكور دون الإناث، ولكن أكثر الدول منحت المرأة حق الانتخاب ومختلف الحقوق السياسية. ولا شرط للسن وهو تحديد سن معينه للناخب مثل ١٨

سنة، ولا شرط الأهلية الأدبية، أي ألا يكون الناخب محكوماً بجريمة تخلّ بالشرف وتسقط الاعتبار.

أما الديمقراطية المباشرة فهي شبه معدومة، والغالب المعروف في العالم الغربي هو ظاهرة الديمقراطية غير المباشرة وهي تقوم على مبادئ أهمها؛ سيادة الأمة، والحكومة النيابية، وفصل السلطات، وسمو الدستور وإقرار الحقوق والحريات العامة، وتعدد الأحزاب^(١).

ويلاحظ أن الديمقراطية الإسلامية تجعل الانتخاب والترشيح بيد جماعة أهل الحل والعقد، وهؤلاء موصوفون بصفات لها وزنها وقيمتها في الاختيار، والتجرد والموضوعية، وملاحظة مصلحة الأمة العليا، والالتزام بضوابط شرع الله - تعالى - ومناصحة الحاكم بحسب القواعد الشرعية والآداب المرعية ومنها مراعاة أصول النصح والحكمة والاعتدال والنقد البناء.

والنظام الإسلامي يرضى مبدأ التعاون بين السلطات، لكن يجعل حق التنظيم أو التشريع بيد الإمام الحاكم المجتهد ومشورة أهل الاختصاص والتقيد بضوابط الشريعة، واحترام القيم الأخلاقية، لا مجرد مراعاة النواحي المادية فحسب، والانفتاح القائم على أساس من الأخوة والتعاون والتواصي بالحق والصبر، لا التأثير بفكر حزب معين والتعصب لجهة معينة، بل والالتزام بقيم الإسلام كلها وتطبيقها بجمالها وتفصيلها، أي إن نظام الإسلام يقوم على التقيد بالشريعة. ونظام الديمقراطية الغربية يجعل سلطة الأمة ومجالسها النيابية مطلقة في حدود الدستور، حتى وإن خالفت الدين والمصالح الإنسانية. ومع ذلك، هناك أوجه تشابه بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية أهمها الاعتماد على نظام الشورى، وصلاحيه تقرير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي لا تتصادم مع المصلحة العامة العليا، والانطلاق من شرع معين، وإحساس المسؤولين بعمق المسؤولية وكونهم يمثلون الأمة، وأنهم مشاهير الأمة وذوو

(١) أهل الحل والعقد- صفاتهم ووظائفهم د. عبد الله الطريقي: ص٢٠٧.

النفوذ فيها، وضرورة توافر صفة الأهلية الكاملة من تكليف (بلوغ وعقل) ورشد^(١).

والنظام الإسلامي في جعل السلطة بيد الخليفة (رئيس الدولة) والاعتماد على وزراء يعينهم أقرب إلى ما يعرف في الديمقراطية بالنظام الرئاسي، مع الاعتماد على مشورة أهل الحل والعقد (أهل الشورى).

المبحث الثاني - كيف تتعامل الدولة مع الأقلية المسلمة بناء على

ديمقراطيتها، وهل تفرض عليهم قوانين معينة باسم الديمقراطية ؟ القاعدة العامة في الديمقراطية قيامها على مبدأي المساواة والحرية بين جميع المواطنين، وألا تفرقة بينهم بسبب الدين، أو المذهب، أو العنصر أو الأصل وغير ذلك من أنواع التفرقة.

وهذا يقتضي ألا تعامل الأقليات الإسلامية في بلد أو دولة غير إسلامية معاملة خاصة، لا في ممارسة الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ولا في غيرها، ومنها حق الانتخاب والترشيح.

ولكننا نجد أن بعض الأنظمة الديمقراطية على الرغم من علمانيتها تشترط في رئيس الدولة انتماءه لدين معين كالسيحية، بل ومذهب معين كالكاثوليكية، كما هو مقرر في دساتير أمريكا وبريطانيا وفرنسا والأرجنتين. وبعض هذه الدول تمنع الفتاة المسلمة - مثلاً - من ارتداء الحجاب الإسلامي أو غطاء الرأس، كما حدث في فرنسا منذ سنوات، وقد تقييد الأقلية المسلمة بقيود معينة .

وأما الأنظمة الشيوعية أو الاشتراكية التي تدعي الديمقراطية وبخاصة في بدء ظهورها فتحارب الإسلام كنظام، وتمنع الأسماء الإسلامية كما في بلغاريا، أو تضيف إليها إضافة تصبغها بالصبغة القومية السائدة فيها كما في روسيا، ولا تسمح للمسلمين بتعلم القرآن وأحكام الدين، كما هو الحال

(١) المرجع السابق، وكتاب الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث: ص ٩١-٩٦.

إلى الآن في الصين الشعبية، ولا تتورع عن مطاردتهم وتهجيرهم وقتلهم وإرهابهم بوسائل مختلفة كمذابح المسلمين في روسيا في عهد ستالين، وفي يوغوسلافيا السابقة، وفي العهد الحالي المشاهد من إضعاف المسلمين وتحجيمهم وسلب أراضيهم في البوسنة والهرسك، وكوسوفو، والشيشان، والبلقان في المؤامرة الحالية، وما تقوم به بعض منظمات النازية المعاصرة في ألمانيا ضد المسلمين.

كل هذا يحدث إما بقوانين معلنة، أو سرية، أو بممارسات وحشية أو بمؤتمرات ومخططات دنيئة وغير ذلك من الأساليب العدوانية ضد المسلمين بالذات.

بل إن بعض هذه الأنظمة الديمقراطية أو أكثرها تمنع المسلمين من تطبيق شريعتهم وتنظيم قضاء خاص بهم كالهند وغيرها في مسائل أحكام الأسرة والميراث (أحكام الأحوال الشخصية) وتجد التعصب الديني المقيت واضح المعالم على أشده كما في الهند ذاتها، وما تفعله بعض منظماتهم من السخ و الهندوس بالاعتداء السافر على مساجد المسلمين ومصادرتها أو هدمها أو تلويثها أحياناً بأشلاء الخنازير ودمائها.

وكل هذا وغيره مشاهد للعيان في أعمال الصهاينة في فلسطين المحتلة حيث القتل والهدم والتهجير والطرء ومنع العمل والتجوع والقمع والحجر والحصار، والاعتداء المتكرر على المساجد والكنائس، ومصادرة الأراضي والمنازل بغير حق، لا لشيء إلا إعلان العداوة والكراهية والتعصب والعنصرية ضد المسلمين، على الرغم من إدعاء الديمقراطية في إسرائيل.

وقد تقوم بعض الأنظمة الديمقراطية بإصدار قرارات إدارية تنظيمية تحدّ من حرية المسلمين ومساواتهم مع غيرهم ، فتمنعهم من بناء بعض المساجد مطلقاً أو في أماكن خاصة، وقد تمنعهم من إقامة المآذن في المساجد أو من رفعها فوق علوِّ معين. وقد تهمل مناطقهم السكنية من بعض الخدمات الصحية وغيرها إمعاناً في بقاء تخلفهم. وقد تفرض عليهم كما

في بعض الدول الاشتراكية (روسيا) تعلّم نظام المادة وإنكار الإله وفلسفة الإلحاد أو العلمنة وقد تحرم بعض الأنظمة الأقلية المسلمة وغيرها من ممارسة حق الانتخاب والترشيح، لأن الحكومة النيابية للأغلبية فقط. ودوافع كل هذا واضحة وهي الحقد والبغضاء والكراهية والتعصب ومعاداة الإسلام. وقد يحملهم هذا على إلصاق تهمة التدمير والتخريب بالمسلمين وهم برآء. وفي سويسرا الدولة الحيادية لا تسمح بدفن المسلم الميت إلا برسوم عالية، فإذا لم تدفع أحرقت الجثة.

وقد تأخذ بعض الدساتير الديمقراطية بتمثيل معين للأقلية الدينية المسلمة وغيرها، ولا سيما في الدول الشرقية، أو للأقلية الجنسية المنتشرة في أكثر دول أوروبا الوسطى، بخلاف حال الأقليات السياسية، لأن هذه الأقليات السياسية تجمعهم وحدة المبادئ السياسية، أما الأقليات الدينية والجنسية فلا تجمعهم وحدة المبدأ، والنائب يمثل فقط هذه الأقلية. ثم عدلت أغلب الدساتير الحديثة عن هذه الفكرة العتيقة، تمشياً مع روح التسامح الديني من ناحية، ومع تيار العواطف الوطنية التي طفت على هذه الفوارق الجنسية والدينية^(١).

(١) القانون الدستوري: ص ٢١٨، المرجع السابق.

أبيض

الفصل الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول - نوع الانتخابات، وفيه مطلبان:

المطلب الأول- انتخابات لجهة تملك سن الأنظمة والقوانين:

تختلف الغاية من الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية، فقد تكون الانتخابات في النظام النيابي أو الديمقراطية النيابية من أجل إيجاد السلطة التشريعية أو البرلمان الذي يقوم بوضع القوانين و سن الأنظمة الاقتصادية كقانون الضرائب، والاجتماعية كقانون التأمينات الاجتماعية، والتعليمية والتربوية كالنظام التعليمي وغيرها، وتقتصر وظيفة الشعب السياسية على اختيار نواب يتولون الحكم لمدة معينة باسمه ونيابة عنه، أي إن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه مباشرة كما في الديمقراطية المباشرة، وإنما يحكم نفسه بواسطة نوابه، فينتخب في نظام الملكيات السلطة التشريعية، وينتخب إلى جانبها هذا في نظام الجمهوريات الرئيس الأعلى أيضاً.

وذلك سواء كان البرلمان من مجلس واحد، أو من مجلسين، فإن جعلت الوزارة مسؤولة أمامه سمي الحكم النيابي برلمانياً، كما في إنجلترا وفرنسا ومصر والعراق وسورية وغيرها.

وأما إن جعلت الوزارة مسؤولة أمام الرئيس الأعلى سمي الحكم النيابي نظاماً رئسياً، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية ومعظم دول أمريكا اللاتينية وغيرها^(١).

(١) المرجع السابق: ص ١٣٣.

وتقوم المجالس النيابية بوضع القوانين المناسبة التي لا تتعارض مع الدستور، ثم يتولى الرئيس الأعلى إصدارها، وتصبح نافذة المفعول من تاريخ إصدارها أو نشرها في الجريدة الرسمية.

هذا ما تقوم به المجالس النيابية في الوقت الحاضر، ومن الملحوظ أن مهام هذه المجالس أوسع بكثير من المأذون به في الديمقراطية الإسلامية، فهذه المجالس تمثل السلطة التشريعية، وسلطة الأمة أو هذه المجالس سلطة مطلقة، فهي صاحبة السيادة، وقراراتها وقوانينها واجبة التنفيذ والطاعة، حتى وإن خالفت الدين والأخلاق والمصالح الإنسانية، فيمكن للأنظمة الديمقراطية إعلان الحرب على شعب دولة أخرى مثلاً لدوافع عنصرية أو اقتصادية، أو استعمارية أو احتكارية، وتُزهق دماء كثيرة في هذا السبيل. وقد تصدر هذه المجالس قانون البنوك التجارية القائم على الفائدة المصرفية أو الربا، وقانون التأمين التجاري ذي القسط الثابت القائم على الغرر أو العقود الاحتمالية، وتحريم الربا والغرر أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية.

أما سلطة الأمة أو مجالس الشورى في الإسلام فهي ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بشريعة الله ودينه وأصوله العامة في الحلال والحرام والأخلاق، فلا تخرج عن إطار الشريعة وأحكامها، وتتقيد هذه الأنظمة بنظام الإسلام، وتكون الأمة محكومة بهذين الأمرين: الشريعة والأخلاق، فلا تملك مجالس الشورى مخالفة نص واضح الدلالة، في القرآن أو في السنة، وإنما تتحرك وتعمل هذه المجالس فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص ظني الدلالة، أو في إطار التنفيذ، أي إصدار القوانين التنظيمية والقرارات، مثل قوانين تنظيم النقابات والتأمينات الاجتماعية، ونظام السير في البر والبحر والجو، وكيفية ضبط المخالفات وتقرير العقوبات المناسبة عليها، وقوانين العمال وحقوق الموظفين^(١).

(١) الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث: ص ٩٣.

والناخبون في الأنظمة الديمقراطية منهم العالم والجاهل، ومنهم المؤمن الصالح والفساق والكافر، حيث لا يشترط الدين ولا العدالة، وقد يكون الناخب والمرشح أو المنتخب لا دينياً، أو لا يعرف شيئاً عن الإسلام، وقد يكون المرشح امرأة.. الخ.

صحيح أن الدستور يقيد الأمة في الديمقراطية المعاصرة، ولكن أغلب الدساتير عنصرية غير إنسانية، وقابلة للتغير، وقد تصادم الدين والأخلاق، أما الدستور الإسلامي بقيمه وأصوله وغاياته ومنطلقاته فهو ثابت وذو مصدر إلهي غير بشري ولا وضعي، وليس قابلاً للتغير والتبدل.

وإنما مرونة الإسلام وقابلية بعض أحكامه للتغير بحسب قاعدة: [تتغير الأحكام بتغير الأزمان] فهي محصورة في الأحكام المصلحية والقياسية والأعراف القائمة على تبدل الزمان أو المصلحة أو التطور.

في الجملة: إن السيادة في الديمقراطية الغربية هي للأمة مطلقاً، وفي الإسلام هي للشريعة والأمة معاً^(١)، وهذا لا يعني أن الإمام الحاكم في الإسلام يحكم بما كان معروفاً في الغرب بمقتضى حق التفويض الإلهي المقدس، وإنما يحكم بإرادة الأمة التي بايعته، ولها حق مراقبته وعزله إن خالف أحكام الشريعة، أو خان مصالح الأمة، أو هدد كيان الدولة بالضياع والخسران والزوال.

هذا الفارق الجوهرى بين النظامين يجعل المسلم في حرج، وعليه الامتناع عن الانتخاب ما دام النائب يملك التحليل والتحرير ومخالفة أحكام الشريعة، لأن المشرع في الإسلام هو الله تعالى مباشرة، أو ما أوحى به إلى رسول الله ﷺ .

المطلب الثاني- انتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين:

وقد تكون الغاية من الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة،

(١) النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الرئيس: ص ٣٣٩.

إدارية بحتة، كانتخاب أعضاء الجمعيات والمؤسسات والغرف التجارية والصناعية والزراعية واتحاد العمال والحرفيين، وأعضاء الإدارة المحلية في المدن والأرياف ونحو ذلك من مظاهرية اللامركزية الإدارية وهي أن سلطة الوزير محصورة على المسائل العامة فقط، وأما المسائل الخاصة فهي للمجالس المحلية.

أما الإدارة المركزية فهي أن يد الوزير تعمل في كل شيء والوزير في الحالتين منفذ، لا مقنن (واضع قوانين).

وهذا كله مشروع بالنسبة للمسلم، إذ العمل مجرد تنظيم إداري وإصدار قرارات، وليس فيه سنّ قوانين وإصدار أنظمة تشريعية.

المبحث الثاني - نوع المشاركة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول- مشاركة المسلم مع المسلمين مقابل غير المسلمين:

المسلمون أمة واحدة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠]. ووردت أحاديث كثيرة تؤكد ضرورة هذا الإخاء ومعناه، مثل قوله ﷺ: (المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يكذبه، ولا يحقره)^(٢) وقوله أيضاً: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)^(١).

ومقتضى الإخاء الديني: التعاون على البر والتقوى وعلى ما يحقق المصلحة الإسلامية في الداخل والخارج، في مواجهة غير المسلمين، حيث إن أمان الفرد المسلم رجلاً أو امرأة أو صبياً أمان على الجميع، وعهد الواحد عهد الجميع، كما جاء في حديث: (ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، وهم يد على من سواهم)^(٣).

وقد وصف الله المؤمنين بالرحمة فيما بينهم، وبالشدة على الأعداء في قوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]. وهذا يوجب على الأمة الإسلامية التضامن والتآزر في كل ما يحقق مصلحتهم، ومن مظاهر الديمقراطية المعاصرة: هو التجمعات العامة، وبناء الدولة بناءً قوياً، ويكون ذلك في عصرنا من طريق الانتخاب، أو الاقتراع العام. فعلى المسلم أن يؤازر بقية المسلمين فيما يحقق مصلحتهم، ويجعل وجودهم قوياً، ودولتهم عزيزة كريمة، ومن المعلوم أن الديمقراطية المعاصرة تعتمد على أغلبية الأعضاء الحاضرين إذا زادوا عن نصف مجموع المجلس المنتخب، وتتخذ القرارات بالتصويت، فإذا تجمع المسلمون واتفقوا على رأي واحد موافق لدينهم، صار قانوناً واجب النفاذ والاتباع على الجميع، وهذا يحقق نصراً للإسلام.

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه أحمد ومسلم عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد وغيره.

المطلب الثاني- مشاركة المسلم مع غير المسلمين مقابل المسلمين:

يحرم على المسلم أن ينضم لفئة من غير المسلمين في الانتخابات وغيرها في مواجهة المسلمين، لما فيه من إضعاف كلمة المسلمين، وتآليب غيرهم عليهم، وتهديد مصالحهم، والنيل من عزتهم وكرامتهم ووحدهم، ولعل أخطر ما أصيب به المسلمون موالاتهم على مستوى بعض الأفراد والجماعات والحكومات لأعدائهم، والارتقاء في أحضانهم، والخضوع لأوامرهم وتوجيهاتهم بسبب الضعف أو الاستضعاف أو الاستخذاء، فإن الأندلس لما انهارت وانتصر الأسباب على المسلمين، كان ذلك بسبب استتصار بعض القادة المسلمين بالفرنجة على المسلمين.

وما أكثر الآيات التي تمنع موالاته غير المسلمين سياسياً وعسكرياً وأمنياً واقتصادياً، كما في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ ﴾ [المتحنة: ١]، وقوله سبحانه: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقوله عز وجل صراحة في أهل الكتاب: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١١٨]. ويلاحظ أن استتصار المسلمين بغير المسلمين أحياناً جائز فقهاً بشرط كون القيادة للمسلمين في تنظيم إدارة المعركة.

والموالاته أو المناصرة لا تكون عقلاً وطبعاً وشرعاً إلا مع المتفقين في الدين والمصلحة والمصير والمستقبل، كما وصف الحق سبحانه هذه الظاهرة بقوله: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]، ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [الأنفال: ٧٣].

وما أعظم كلمة عمر - رضي الله عنه - حين قال: (اللهم إني أعوذ بك من استخذاء القوي وعجز الثقة) والمسلمون اليوم إما أقوياء جبناء استخذوا وجبنوا وضعفوا أمام العدو، وإما ثقات عاجزون لا يفعلون شيئاً.

المطلب الثالث - مشاركة المسلم مع غير المسلم مقابل جهة مختلطة:

لا مانع شرعاً لضرورة أو حاجة أو مصلحة ظاهرة إذا حسن القصد وكانت النية مؤازرة المسلمين من مشاركة المسلم في الانتخاب مع غير المسلمين في مواجهة جهة مختلطة من مسلمين وغيرهم، فقد أجاز علماؤنا التحية بالسلام على جماعة من الناس فيهم المسلم وغير المسلم، ويقصد بذلك المسلم، تطبيقاً للحديث النبوي: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)^(١) ولما أخذ منه من قواعد فقهية مثل قاعدة: [الأمور بمقاصدها]^(٢).

وهذا.. إذا ترجحت المصلحة على المفسدة، والخير على الشر، كما هو المقرر في المبدأ أو القاعدة الأصولية: وهو فتح الذرائع وسد الذرائع، فقد ذكر ابن القيم أربعة أقسام للذرائع بحسب نوع النتيجة، ومن هذه الأقسام: ما وضع لمباح، ولكنه قد يفضي إلى مفسدة، ومصلحته أرجح من مفسدته، كالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، فيكون ذلك جائزاً شرعاً^(٣).

فالعبرة في الأمور المشتمة على خير وشر، ومصلحة ومفسدة هو الراجح منهما، لأنه ليس في الأشياء والأفعال والتصرفات خير محض ولا شر محض، وإنما العبرة للغالب، فإن تساويا رجح المنع على الفعل عملاً بقاعدة أخرى وهي: [درء المفسد أولى من جلب المنافع]^(٤)، وقاعدة: [الضرر يدفع بقدر الإمكان]^(٥).

ولا مانع - أيضاً - من تعامل المسلم مع غير المسلم في شؤون المعاملات من بيع وشراء وإجارة وشركة ونحوها.

(١) رواه الشيخان عن عمر رضي الله عنه.

(٢) م (٢) من مجلة: الأحكام العدلية.

(٣) أعلام الموقعين ١٤٨/٣.

(٤) م (٣٠) من المجلة.

(٥) م (٣١) من المجلة.

ملحق أول: هل يسمح لغير المسلم الذمي (المعاهد) بممارسة الحقوق

السياسية؟

من المعلوم أن الذمي (المعاهد) المواطن في دار الإسلام وكذا الحربي غير المسلم ليس من أهل الحل والعقد في القضايا المتعلقة بالمسلمين، لأنه يجهلها، وإذا علم بها فهو متهم بالإضرار بالمسلمين، بحكم إضماره الكراهية للمسلمين غالباً، ولأنه يشترط في أهل الحل والعقد الإسلام والعدالة، وأن يكون المتأهل لهذا عنده القدر الضروري من العلم الشرعي.

لكن لا مانع من استشارة غير المسلم في أمر دنيوي لا ديني، فيعطى حق الانتخاب والترشيح إذا أمكن مراعاة جهة الاختصاص في بعض قضايا مجالس الشورى، وهذا مقبول على رأي من يرى التفرقة بين مفهوم أهل الحل والعقد وأهل الشورى، فيجوز أن تكون المرأة مستشارة، لا عضواً في هيئة الحل والعقد^(١).

وبما أن نظام البرلمان في الديمقراطية المعاصرة يسوي بين جميع المواطنين، ولا يشترط في المرشح العلم بالدين، بل لا يشترط أي علم مطلقاً، فيمكن تخصيص بعض المقاعد لغير المسلمين في البرلمان بنسبة السكان في رأي من يراعي الأقليات الدينية، واتجهت أغلب الأنظمة الحديثة إلى إهمال مراعاة هذه الأقلية، لأن العبرة لأغلبية الأصوات، كما تقدم، ولأن النائب يمثل جميع الأمة.

ونظراً لأن تركيبة البرلمانات لا تخضع للمنهج الإسلامي السياسي، فإن مشاركة غير المسلم في الانتخابات للبرلمان وكذا الترشيح ليكون المنتخب نائباً، أصبح مقبولاً عرفاً لا شرعاً، حيث لا ضرر ولا خطر من مشاركته في الحاليين، ولأن الحكم في شريعتنا وجوب تطبيقها في القضايا المدنية والجنائية على قدم المساواة على المسلمين وغيرهم، فهي شريعة إقليمية في

(١) انظر كتاب أهل الحل والعقد د. عبد الله الطريقي: ص ٤٠-٤١، أما من يرى أن أهل الحل والعقد هم أهل الشورى كالدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه المفضل في أحكام المرأة ٢/٢٣١ وما بعدها فيجيز للمرأة الانتخاب دون الترشيح.

دار الإسلام، ومن يطبق عليه القانون، لا حرج في مشاركته لإقناع أبناء دينه في اختيار هذا القانون.

ملحق ثانٍ: هل للمرأة المسلمة حق الانتخاب وحق الترشيح للبرلمان؟

العلماء المعاصرون اتجهوا في هذا الموضوع اتجاهات ثلاثة، مانع مطلقاً للانتخاب والترشيح، ومجيز مطلقاً، ومفصل معتدل أجاز للمرأة الانتخاب دون الترشيح^(١):

أما الفريق الأول، وهم المانعون: فمنهم الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر الحسين، والشيخ حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق، وأعضاء لجنة الفتوى بالأزهر سنة ١٩٥٢م وأغلب علمائنا القدامى والمعاصرين، والدكتورة درية شفيق رئيسة الاتحاد النسائي بمصر، والسيدة إجلال حافظ من الاتحاد النسائي المصري، وفضيلة الأستاذ الشيخ حسن وهدان، وفضيلة الشيخ أحمد فهمي أبي سنة، والدستور المصري عام ١٩٢٣م، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وأبو الأعلى المودودي وغيرهم، لأن الشريعة الإسلامية تحرم الاختلاط بين الرجل والمرأة، ولأن هذا العمل ولاية عامة، والمرأة لا يجوز لها أن تباشر عملاً من أعمال الولاية العامة مطلقاً، وهذا ما جرت عليه القرون الإسلامية السابقة، بدءاً من العهد النبوي والخلافة الراشدة، ثم الخلافات الإسلامية المتعاقبة بعدها، عملاً بالحديث الصحيح: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)^(٢) وأدلة أخرى من عموميات الآية القرآنية في قوامة الرجل وإلزام المرأة بالبيت، ولما يرافق عملية الانتخابات من ظروف وأوضاع تمس كيان المرأة، فتمنع من ممارسة الحقوق السياسية سداً للذرائع.

(١) تحفة الأحوذى، المبار كفورى ٥٤٤/٦، منهاج السنة لابن تيمية ٢٣٣/٣، حول حقوق المرأة السياسية، محاضرتان للأستاذين الشيخين حسن وهدان وأحمد فهمي أبي سنة، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان ٣٣٢/٤ وما بعدها، المرأة بين الفقه والقانون د. مصطفى السباعي: ص ١٥٥، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي: ص ٤١٧.
(٢) أخرجه أحمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي بكره رضي الله عنه.

وأما الفريق الثاني، وهم المجيزون لجعل المرأة ناخبة ومنتخبة ما عدا تولي المرأة منصب رئاسة الدولة، فمنهم الدكتور مصطفى السباعي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور عبد الحميد الأنصاري وآخرون، لأن المرأة تصلح أن تكون شاهدة ومفتية، ومجتهدة، فتكون ناخبة، لأنه اختيار، والاختيار اجتهاد.

ولأن عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - استشار النساء في بيعة عثمان - رضي الله عنه - كما تقدم، ويجوز للمرأة أن تكون وكيلة أو ناظرة وقف أو وصية على أموال القاصرين، ومثل ذلك كونها ناخبة ومنتخبة، ويجوز أن تكون منتخبة أيضاً مادام يجوز لها اتفاقاً الإفتاء والاجتهاد، وقد بايع النبي ﷺ النساء في بيعتي العقبة الأولى والثانية على الإسلام^(١)، والبيعة من أعظم الأمور السياسية، والمرأة ذات أهلية تامة لها رأيها وسياستها وتديرها وإبداء رأيها، كما في قصة بلقيس ملكة سبأ، وابنة شعيب، وأخت موسى عليه السلام، حيث قال الله تعالى عن الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونُ﴾ [النمل: ٣٢] وقال تعالى عن ابنة شعيب: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، وقال سبحانه عن أخت موسى: ﴿فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾ [القصص: ١٢].

والواقع أن كل هذه الأدلة فيما يتعلق بجعل المرأة منتخبة في المجالس النيابية قاصرة عن المراد، ولا تدل عليه من قريب ولا من بعيد، لأن هذه الوقائع تقصر إمكان ممارسة المرأة حقوقاً سياسية على مجرد المشاورة في الأمور العامة بنحو خاص لا عام، ولا تتسجم مع اختلاط المرأة بغيرها الممنوع شرعاً، وإهمالها واجباتها الأسرية في منزلها وإعداد جيل المستقبل.

وأما الفريق الثالث وهم الذين يجيزون للمرأة أن تكون ناخبة على أن

(١) صحيح البخاري ٤/٤٠٦، ٦/١٨٧، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، سيرة ابن هشام ٢/٤٤١-٤٥٤، مطبعة الحلبي بمصر.

تمارس حق الانتخاب في دوائر انتخابية خاصة بها، وهذا ما يفعل الآن غالباً، لا أن تكون منتخبة، ومنهم الدكتور عبد الكريم زيدان وآخرون، وهو أسلم الآراء نظرياً لا عملياً، فإنهم يستدلون بما حض عليه الإسلام من مشاورة المرأة عموماً مثل مشاورة أم سلمة - رضي الله عنها - في التحلل من الإحرام بالعمرة في صلح الحديبية ومشورة خولة بنت ثعلبة - رضي الله عنها - التي وعظت عمر - رضي الله عنه - بتقوى الله وأشارت عليه بالاستعداد للحساب في الآخرة، وأنه يمكن أن تكون المرأة مفتية ومجتهدة في أمور الدين والدنيا، كما فعلت أمهات المؤمنين ولا سيما السيدة عائشة رضي الله عنها، وكذلك غير أمهات المؤمنين من الصحابيات (أم سليم، وأم حرام، وأم عطية، وأم كرز، وأم شريك، وأم الدرداء، وأم خالد، وأسما بنت أبي بكر، وفاطمة بنت قيس وغيرهن) وكذا التابعيات (عمرة، وأم الحسن، والرباب، وفاطمة بنت المنذر، وحبيبة بنت ميسرة، وحفصة بنت سيرين وغيرهن)^(١) فللمرأة الإسهام في أعمال مجالس الشورى، وإن لم تكن من أعضائها.

وهو اتجاه مقبول إذا تحقق صون المرأة، وحفظ كرامتها، ولم يؤد ذلك إلى منازعات كما حصل فعلاً في أوساطهن ودوائرهن الانتخابية، وفي مجتمع غريب عن آداب الإسلام، ولا سيما إذا لاحظنا أن أعمال المجالس النيابية في منطقتي الديمقراطية الغربية لا تلتقي مع المأذون به شرعاً، فيكون الاتجاه العملي إلى سد الذرائع بالمنع أولى وأحكم.

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/٣٢٤.

أبيض

الخلاصة

الديمقراطية الغربية: تعني حكم الشعب بالشعب وللشعب، ومن أصولها: رعاية حقوق الإنسان، ولاسيما في المساواة والحرية، وتمارس سياسياً عن طريق إشراك الشعب بالمجالس النيابية، وقد يكون معها مجالس الشيوخ. غير أن واقعها يصادم توجهها النظري، حيث لا تراعى حقوق الإنسان في الغالب، وتظل مجرد شعارات، وتكون الانتخابات خدعة، والممارسات العملية في الداخل والخارج لا تحقق آمال الشعوب، وهذا ما يفقدها المصدقية التي يتميز بها نظام الإسلام في الحكم الرشيد. ويبعدها عن هدي الوحي الإلهي حيث تُعطى السيادة المطلقة للشعب عن طريق ممثليه في البرلمان، فهم يسنون القوانين والأنظمة التي قد تصادم شرع الله والأخلاق الكريمة، ويُقررون واقع العلاقات الاجتماعية بغض النظر عن موافقة الدين والقيم والآداب السامية.

ووجود بعض أوجه التشابه بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية كالاتتماد على الشورى وحماية حقوق الإنسان وكرامته، لا يعني أن الديمقراطية الغربية يجعلها السيادة المطلقة للشعب تلتقي مع الإسلام، فقد تكفر هذه الديمقراطية بالإسلام وغيره من أديان السماء، لأن السيادة التشريعية في الإسلام إنما هي لله تعالى، وإن وُجدت فيها نافذة تتفق مع الإسلام في مجال رعاية مقتضيات المصلحة العامة، ومتطلبات التنظيمات الحديثة ومراعاة ظروف التطور، فتتشابه - حينئذ - الديمقراطية.

وتفتقد الديمقراطية الغربية مفهوم العدالة والحرية والمساواة حين تعامل الأقليات الإسلامية في ديارها معاملة جائرة أو غير كريمة.

ومشاركة المسلم في الانتخابات التشريعية فيها حرج كبير، لأن المجالس النيابية في الديمقراطية الغربية السائدة مطلقة التصرف في إصدار

القوانين التي قد تعارض الإسلام ذاته في حلاله وحرامه. لكن الانتخاب الذي يشارك فيه المسلم لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين لا جناح ولا إثم فيه.

ويجب على المسلم التعاون مع المسلمين في مواجهة غير المسلمين في الانتخابات، لتحقيق المصلحة الإسلامية، ودفع الضرر والشر عن المسلمين. ويحرم على المسلم التعاون مع غير المسلمين ضد المسلمين، لما فيه من ضرر بيّن وظلم واضح.

ولا مانع من مشاركة المسلم مع غير المسلمين في مواجهة جهة مختلطة، تحقيقاً لشيء من المصلحة الإسلامية، ودرءاً للضرر بقدر الإمكان.

أهم المراجع

- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (علي أبي محمد) مطبعة الإمام بالقاهرة.
- الإسلام دين الشورى والديمقراطية د. وهبة الزحيلي، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية- ليبيا، ١٩٩١م.
- الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٤م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر.
- أهل الحل والعقد- صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، منشورات رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، عام ١٤١٩هـ.
- البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف، ومكتبة النصر- بيروت.
- تحفة الأحوزي شرح جامع الترمذي، المباركفوري، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن، طبع في دهلي سنة ١٣٠٠هـ .
- حول حقوق المرأة السياسية، محاضرتان للأستاذين الشيخين في شريعة الأزهر د. حسن وهدان، وأحمد فهمي أبي سنة، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، عام ١٩٥٣.
- الديمقراطية الإسلامية، د. عثمان خليل، المكتب الفني للنشر، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٥٨م.
- سيرة ابن هشام، مطبعة البابي الحلبي بمصر، عام ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار الكتب العلمية- بيروت.
- الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مكتبة المنار بالكويت، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.
- (موجز) القانون الدستوري، د. عثمان خليل، د. سليمان محمد الطحاوي، ط ٤، ١٩٥٣-١٩٥٤م، دار الفكر العربي بمصر.

- مجلة الأحكام العدلية.
- المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- منهاج السنة، تقي الدين أحمد بن تيمية، ط بولاق بمصر، ١٣٢١هـ.
- النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الرئيس، ط ثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية.

مشاركة المسلمين في الانتخابات مع غير المسلمين

أعدّه

القاضي مجاهد الإسلام القاسمي
عضو المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين
وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فإن مسيرة الحياة الإنسانية متجهة إلى التقدم والتطور بمواكبتها مع
أنواع من الثقافات والحضارات والتغيرات في القيم والأقدار التي تجدد
حياتها في كل قرن في مواجهة التحولات الجذرية الناجمة في الملامح
الحضارية إن المجتمع البشري عبر القرون قد رأى ما رأى فيما يتعلق
بالأنظمة الحكومية السياسية المسيطرة على المجتمعات البشرية على خريطة
العالم مع جميع ألوانها وأشكالها وكلما ظهر اللون الثقافي والطابع
الحضاري الجديد فحدثت التغيرات الحاسمة في الصبغة السياسية ونجمت
صور جديدة من الأنظمة والأطر من الملوكية والدكتاتورية والنظام
الجماهيري والنظام الديني واللا ديني والنظام العلماني والديموقراطي
والشيوعي والرأسمالي وغيره.

ولكن الأمة الإسلامية مأمورة على الإيمان بالنظام الإسلامي السياسي
وليس لها حق أن تختار منهجاً غير منهج إسلامي لأنها مأمورة على العمل
وفق ما جاء به القرآن الكريم ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ وعلى تنفيذ الأحكام
بدون أي حذف وإضافة، ولذا بذلت الأمة أقصى جهودها خلال القرون
الماضية اختيار المنهج القرآني في شرح وتطبيق نظامها السياسي الإسلامي
وعانت ما عانت من العراقيل في سبيل تحقيق أمانها بسبب بروز النظم
السياسية غير الإسلامية.

ومن المؤسف جداً أن الدول الإسلامية قد انتهجت منهج المغرب، وتقبلت
عديداً من الأنظمة السياسية غير الإسلامية، كما أن هناك دولاً غير

إسلامية التي تتواجد فيها الأقليات الإسلامية بعدد كبير، فإن هذه الأقليات تواجه مشاكل بشأن قبول نظام بلادها غير الإسلامي بخصوص مشاركتها ومساهمتها فيه على مختلف المستويات إدارياً وتنظيماً وتيسقاً، ولا يمكن لهذه الأقليات الابتعاد والاجتناب من نظام بلادها ولذلك أنها تفكر عن دورها ومكانتها في ضوء التوجيهات الإسلامية وتبحث حل مشكلاتها.

ومن الواقع أن هذه الأقليات تعاني أنواعاً من المشاكل مثل مشاركتها في النظام البرلماني والانتخابي ومشاركة النساء المسلمات في النظام البرلماني وقبول العضوية البرلمانية وإقامة الاتفاقيات والمعاهدات مع الأحزاب غير الإسلامية ومشكلة التصويت والترشيح والحلقات الانتخابية، ومشكلة قبول النظام السياسي والمعادي والمعارض للإسلام حفاظاً على مصالح الأقليات الإسلامية ودفاعاً عن حقوقها ومشكلة الإعلان عن الإيمان بالدستور غير الإسلامي ومشكلة الاهتمام بالوطنية والأرضية وعدد المشاكل كثير في هذا الباب، علي كل حال إنني حاولت أن أشير إلى بعض النقاط الهامة بهذا الخصوص في ضوء الشريعة الإسلامية وفي ضوء المقاصد الشرعية موجزاً.

مشاركة المسلمين في الانتخابات مع غير المسلمين

اكتسبت قضية مشاركة المسلمين في عملية الانتخابات أهمية بالغة في الأيام الحاضرة، إذ هي قضية شائكة وحساسة ذات طبيعة دينية وسياسية وتقتضي دراسة شاملة ومراجعة الكتاب والسنة النبوية واستنباطات آراء الفقهاء السابقين بكل دقة وحيطة، وبما أن هذه القضية تأتي من ضمن القضايا التي تمخضت عن الظروف والأوضاع الخاصة بالعصر الحاضر فقد لا يوجد أمر صريح أو توجيه بين القرآن الكريم والسنة النبوية، كما أنه من المحتمل جداً ألا نجد لها حلاً في استنباطات الفقهاء السابقين واللاحقين حيث إن معظم آرائهم الفقهية تتعلق بوقائع وأحداث عصرهم.

ففي مثل هذه القضايا ينبغي لنا أن نسترشد بصورة رئيسية من الأسس والمبادئ الثابتة من الكتاب والسنة النبوية التي بسعة طبيعتها وشمولية ذاتها تتمكن من استيعاب كل المشاكل والقضايا، وتقديم حلول لها، فهي بمثابة المفاتيح السيدة لفض كل مشكلة ومسألة تظهر في أي عصر ومكان، وقد طبقتها الفقهاء على أوضاع وأحداث عصورهم واستضاءوا بها طوال التاريخ الإسلامي.

ويرتئي هذا الكاتب المتواضع أنه في حين إجراء الدراسة حول هذه القضية ينبغي أخذ ثلاثة أمور أساسية في الاعتبار:

١- يسود العالم على وجه الإجمال ثلاثة أنظمة للحكم وهي الملكية والدكتاتورية والديمقراطية، ويبنى تصور الملكية على حكم أسرة جيلاً بعد جيل حيث يعين الملك (الحاكم) أحد أبنائه أو رجلاً من أسرته ملكاً بعد وفاته، ونظام الدكتاتورية هو أن يستولي شخص على دفة الحكم بالقوة، وأعتقد بأن ما نجد لدى الفقهاء مصطلح «الإمارة القاهرة» هي عبارة إلى حد كبير عن هذا النظام، ومن هذين الأسلوبين للحكم يشكل تفكير شخص

واحد، وكلمته مصدر قانون، والأسلوب الثالث أي نظام الديمقراطية الذي ينتخب فيه الناس مجموعة من الناس، ليحكموا في البلاد ممثلين عن الجمهور، ففيه طريقتان: للانتخاب، الأولى منهما: انتخاب ممثلي الجمهور من قبل أناس ذوي العلم والفضل وأصحاب الرأي والبصيرة، والثانية: أن يعطي كل مواطن بغض النظر عن العلم والفضل والشعور والتفاهم والأخلاق والنزاهة حقاً متساوياً للإدلاء بالصوت، وفي مثل هذه الطريقة التي تعم كافة الدول الديمقراطية يعتمد بدأ يسود في معظم أجزاء العالم منذ القرن السابع عشر الميلادي.

وقد قدم الإسلام طريقة أخرى للانتخاب مغايرة تماماً في أسلوبها ومبادئها عما تسود في العالم، كما يهدف من انتخاب الحكومة إلى تسليم زمام حكم البلاد نخبة تقوم بتسيير الشؤون الإدارية وسن القوانين بخصوص تنظيم وإدارة شؤون الدولة، وترى نفسها مسؤولة عند الله، وتحسب أن مصدر القانون كله هو الله فحسب، وقد صرح عز وجل ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال في مكان آخر: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وانتقد الشعوب والملل التي منحت علماءها وقادتها الروحانيين حق التحليل والتحريم، وعبر عنها أنها جعلتهم رباً لهم، إذ أن التحليل والتحريم من حق رب العالمين خالق الكون، ولا يحق لبشر كائناتاً من كان أن يضع للناس قوانين وضوابط للتحريم والتحليل بخصوص أي أمر من أمور الحياة البشرية، وليس باختصاص أي شخص أن يحدد ما هو في صالح البشر وما ضار به، وإنما رب العالمين هو الذي يعرف حق المعرفة ما ينفع البشر وما يضرها، ولذا يحق له فحسب أن يقضي بما هو حلال وما هو حرام، وقد قال عزوجل: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

وقال أيضاً:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ [التحريم: ١].

ومن المعلوم أن النظام السياسي للإسلام يبني على الانتخاب إلا أنه يختلف عن النظام الديمقراطي الحالي في شيئين: فأولاً حق التصويت ينحصر في أصحاب الحل والعقد دون الجماهير، وثانياً لا يحق لنواب وممثلي الجمهور أن يسنوا القوانين والضوابط إلا ما يتعلق بتنظيم وإدارة شؤون الدولة إذ أن حق التشريع من اختصاص رب العالمين فحسب، فهو مصدر القانون ومأخذه، وليس من حق البشر أن يسن القوانين لأبناء جنسه من البشر، فالنظام الديمقراطي الذي يبني على سيادة الجمهور لا ينسجم مع التصور الإسلامي بل هو مغاير له تماماً.

٢- هذا بخصوص المسلمين الذين يقطنون في بلد إسلامي أو يتكون معظم سكان الدولة من المسلمين أو يحكم فيه المسلمون، أما إذا كان المسلمون يسكنون في بلد يكون زمام السلطة بأيدي غيرهم أو معظم سكانه من غير المسلمين أو يشكل المسلمون فيه الأقلية، ولكن الطبقة المتدينة لاتجد نفسها في وضع يمكن لها فيه أن تلعب أي دور في النظام السياسي للبلاد وفقاً للتعاليم، الدينية والتوجيهات الإسلامية فماذا يجب عليهم؟

وفي هذا الصدد نجد في القرآن الكريم أن التعاليم الإسلامية والأحكام الربانية في الأصل لأحوال عامة حيث يكون المسلمون أحراراً وزمام الأمور يكون بأيديهم، أما إذا كانوا مضطرين إلى اختيار أمر من الأمرين أو مكرهين على فعل شيء، فلمثل هذا الوضع تعاليم وأحكام أخرى تختلف عن الأحوال العامة، وكذلك إذا دعت الحاجة أو الضرورة إلى اختيار شيء فتجعل الشريعة متسعاً في اختيار بعض ما نهي عنه في عامة الأحوال، وذلك بصورة مؤقتة، فقد قال عز وجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وكذلك لو وقع أحد في وضع لا بد فيه من قول كلمة كفر لينجو بها بحياته فإن الشريعة الإسلامية الغراء تسمح له بذلك حيث قال عز وجل: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ

صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿النحل: ١٠٦﴾.

وكذلك نرى أن من مبادئ الشريعة الإسلامية الدائمة دفع الحرج فقد قال عز وجل:

﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ [الفتح: ١٧].

وكذلك نرى أن الهجرة كانت واجبة على كل مسلم في عصر النبي ﷺ -

ولكنه استثنى من ذلك المكروهون والمعذورون، فقد قال عز وجل:

﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [٩٨]

فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا ﴿٩٩﴾ [النساء: ٩٨، ٩٩].

فنظراً لهذا الأحكام وأمثالها مازال فقهاء الأمة في كل عصر ومصر يعترفون بأن التعاليم الشرعية في أحوال قاسية تكون مختلفة عما هي في عامة الأحوال، وذلك كمبدأ شرعي، فيقول الإمام الشافعي وهو من كبار الفقهاء: «يجوز في الضرورة ما لا يجوز في غيرها»^(١).

وكتب في مكان آخر: «قد يباح في الضرورات ما لا يباح في غير الضرورات»^(٢).

وهو نفس الشيء الذي نجده في كتب قواعد الفقه تحت مسمى «الضرورات تبيح المحظورات».

وتبين لنا الآن أن المسلمين لو يعيشون مع غير المسلمين ولا يكون زمام الحكم بأيديهم فمن الطبيعي أنهم لن يقدرُوا على انتهاج منهج الحياة التي قد ينتهج المسلمون في بلد يسود فيه النظام الإسلامي، ولذا من الضروري إيجاد مخرج من هذا المسد وتوفير متسع من هذا الضيق.

ويوجد لدى الفقهاء مبدأ متفق عليه وهو «الأمر إذا ضاق اتسع»:

ويقول عنه العالم الكبير الشيخ مصطفى أحمد الزرقا:

«إذا حصلت ضرورة عارضة للشخص أو الجماعة أو طراً ظرف

(١) الأم ٤/١٦٨، تقرير فرض الجهاد.

(٢) الأم ٤/١٤٢، تقرير فيما أوجف الخيل والركاب.

استثنائي أصبح معه الحكم الأصلي المشروع للحالات العادية حرجاً للمكلفين ومرهقاً لهم حتى يجعلهم في ضيق من التطبيق فإنه يخفف ويوسع عليهم حتى يسهل، مادامت تلك الضرورة قائمة فهذا معنى أنه: إذا ضاق الأمر اتسع: (١).

٣- المبدأ الثالث هو أنه إذا اجتمعت مفسدتان متعارضتان ولا بد من اختيار إحدهما فإنه تختار المفسدة الأقل ضرراً، وبين ذلك الفقهاء بتعابير مختلفة، ومنها:

- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما.
- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.
- يختار أهون الشرين.

يقول شيخ الإسلام العلامة ابن تيمية - رحمه الله - تعليقاً على هذا المبدأ: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت فإنه يجب ترجيح الراجح منها، فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته» (١).

وقد تقدم الإمام صلاح الدين العلائي بالشواهد على هذا المبدأ الشرعي وأتى بنماذج عملية من حياة النبي - ﷺ - المباركة ويقول: «أصل هذه القاعدة قصة الحديدية ومصالحة النبي - ﷺ - يومئذ المشركين على الرجوع عنهم، وإن جاء أحد من أهل مكة مسلماً رده إليهم ومن راح من المسلمين لا يردونه، وكان في ذلك إدخال ضيم على المسلمين وإعطاء الدنية في الدين، ولذلك استشكله عمر - رضى الله عنه - لكنه احتمل لدفع مفسد أعظم منه.

(١) المدخل الفقهي العام / ٢/ ١٠٠٣.

وهي قتل المؤمنين والمؤمنات، الذين كانوا خاملين بمكة ولا يعرفهم أكثر الصحابة، وفي قتلهم معرة عظيمة على المؤمنين فاقتضت المصلحة احتمال أخف المضرتين لدفع أقواهما، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالُ الْمُؤْمِنِينَ وَالنِّسَاءِ الْمُؤْمِنَاتِ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ فَتُصَيِّبُكُمْ مِنْهُمُ مَعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [القلم: ٢٥]، فلما قدر الله تعالى تمييزاً للمؤمنين المستضعفين بمكة وخروجهم من بين أظهر المشركين سلط الله تعالى - حينئذ - رسول الله - ﷺ - والصحابة - رضوان الله تعالى على أهل مكة - فافتتحوها كما قال تعالى: ﴿لَوْ تَرَىٰ أُولَٰئِكَ لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (١).

وقد عمل بهذا المبدأ كل من الفقهاء والمجتهدين والسلف الصالحين فإن الفقيه الشهير من مذهب الحنفية قاضي خان الأوزجندی يقول:

«من ابتلى بين أن يؤدي بعض الأركان مع الحدث أو بدون القراءة أو بين أن يصلي بالإيماء تتعين عليه الصلاة بالإيماء، لا يجزيه إلا ذلك، لأن الصلاة بالإيماء أهون من الصلاة من الحدث أو بدون القراءة، لأن الأول يجوز حال الاختيار، وهو التطوع على الدابة، والصلاة مع الحدث أو بدون القراءة لا يجوز والمبتلى بين الشرين يتعين عليه أهونهما» (٢).

ويقول العلامة البهوتي من فقهاء الشافعية:

«لو أشرفت السفينة على الغرق فالواجب على الركبان إلقاء بعض الأمتعة حسب الحاجة - أي يجب إلقاء ما تظن به النجاة من المتاع ولو كله - دفعا لأعظم المفستدين بأخفهما؛ لأن حرمة الحيوان أعظم من حرمة المتاع» (٣).

فتلخص دراسة هذه القضية النظر في ثلاثة أمور إذ هي تنطوي على أهمية بالغة، أولها: أن النظام الديموقراطي الراهن كمبادئه الفكرية لا تتفق مع النظام السياسي للإسلام خاصة العقيدة الإسلامية وهي أنه لا حكم إلا

(١) المجموع المذهب في قواعد المذهب ٢٨، الوجه الأول.

(٢) الفتاوى الخانية ١/١٧٢، باب صلاة المريض.

(٣) كشف القناع.

لله، وثانياً: أن التعاليم الإسلامية تكون مختلفة في أحوال الاختيار والاضرار عما تكون في مخالفة ومعارضة للشريعة الإسلامية، وهذا يكون بمثابة المشاركة في عملية التشريع بطريقة غير مباشرة.

ومن جانب آخر إنه من الحقيقة الثابتة أن عملية الإدلاء بالصوت أصبحت قوة كبيرة في النظام الديموقراطي اليوم، وهي آلة مؤثرة لتحديد مكانة الشعوب والأمم، وبواسطتها تمارس الضغوط على الأحزاب الحاكمة وتسان حقوقها، فإن يكن للمسلمين تمثيل مؤثر في المجالس التشريعية أو يوجد هناك أعضاء وصلوا إلى تلك المناصب بفضل أصوات المسلمين فإنهم سوف يراعون مصالحهم، وهذا يعمل كضاعظ كبير على الأعضاء الذين بواسطتهم يمكن أن تحمى المصالح العامة للمسلمين وخاصة المصالح الدينية كما يكون بإمكانية الممثلين المسلمين أن يوضحوا وجهات نظرهم إزاء قضية مغايرة للشريعة وإن لم يقدرروا على تغيير مادة ما، وإن اعتزل المسلمون عملية الانتخابات في مثل هذه البلدان، فإنه قد لا تبقى لهم أية مكانة وأهمية على الصعيدين السياسي والوطني، ومن المحتمل جداً ألا يرفع صوت في الحافظ على مصالحهم وتستغلهم الطبقات الحاكمة فتحرم المسلمين من حقوقهم الشرعية المضمونة المبينة في الدستور.

خلاصة القول:

فلذا نظراً للمبدأ الشرعي بخصوص اختيار إحدى المفسدتين الأقل ضرراً يبدو من المناسب أن نقول: إنه ينبغي للمسلمين أن يشاركوا في عملية التصويت وانتخاب الحكومات الديموقراطية راجين من استخدام هذه القوة الحفاظ على مصالحهم الملية والدينية.

أبيض

الموضوع الرابع

حماية الحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية

ويشتمل على ثلاثة بحوث..

- ١- حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية
أ.د. علي أحمد السالوس
أستاذ الفقه والأصول كلية الشريعة - جامعة قطر
- ٢- حماية الحسابات الاستثمارية في إطار الأعمال
المصرفية الإسلامية
بقلم: محمد أنس الزرقا
- ٣- حماية الحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية
الدكتور محمد العلي القري
مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي
جامعة الملك عبدالعزيز - جدة

أبيض

حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية

أ.د. علي أحمد السالوس

أستاذ الفقه والأصول

كلية الشريعة - جامعة قطر

أبيض

تمهيد

الحمد لله تعالى كما ينبغي لجلال وجهه وعز سلطانه، حمداً طيباً طاهراً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على الرسول الأعظم خير البشر، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم الدين.

أما بعد: تقدمت لمجمعكم الموقر في دورته الرابعة عشرة ببحث عن المضاربة ومعاملات البنوك، وهو يقع في أكثر من مائة صفحة، ومما بينته فيه: شروط المضاربة الشرعية الثابتة بالسنة والإجماع، وخطأ من خَرَجَ أعمال البنوك الربوية على أساس المضاربة، ووظيفة البنك الربوي وهما: الاتجار في الديون، وخلق الديون أو الائتمان بإقراض ما لم تقتضه فعلاً من أحد أو تحوزه، وما لا تملكه، وبذلك يتضح الفرق بين معاملات البنوك الربوية والمضاربة الشرعية.

وذكرت القول بضمان المضارب المشترك قياساً على ضمان الأجير المشترك، وناقشت هذا القول، مبيناً عدم دقة القول بضمان الأجير المشترك، وعدم صحة القياس، وعدم جواز ضمان المضارب سواء أكان مشتركاً أم غير مشترك، وبالضمان يصبح القراض قرضاً.

وبعد العرض والمناقشة انتهى المجمع إلى القرار التالي:

«لا يجوز في المضاربة أن يحدد المضارب لرب المال مقداراً معيناً من المال؛ لأن هذا يتنافى مع حقيقة المضاربة، ويجعلها قرضاً بفائدة، ولأن الربح قد لا يزيد على ما جعل لرب المال فيستأثر به كله، وقد تخسر المضاربة، أو يكون الربح أقل مما جعل لرب المال فيغرم المضارب.

والفرق الجوهرى الذي يفصل بين المضاربة والقرض بفائدة الذي تمارسه البنوك الربوية هو أن المال في يد المضارب أمانة، لا يضمنه إلا إذا تعدى أو قصر، والربح يقسم بنسبة شائعة متفق عليها بين المضارب ورب

المال، أما المال في يد البنك فهو مضمون في جميع الحالات مع فائدته، وقد أجمع الأئمة الأعلام على أن من شروط صحة المضاربة أن يكون الربح مشاعاً بين رب المال والمضارب.

وبعد صدور قرار المجمع لم يعد هناك حاجة تدعو إلى إعادة النظر في ضمان المضارب.

فحماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية عن طريق ضمان المضارب أمر غير جائز شرعاً إلا إذا تعدى أو قصر أو خالف الشروط في المضاربة المقيدة.

وتلقى الأموال في البنوك الربوية يكون عن طريق عقد القرض بفائدة في الودائع لأجل، وبدون فائدة في الحساب الجاري، وفي الحاليتين المال في ضمان البنك، ويحظر على البنك التجاري التعامل في العقارات والمنقولات بالبيع أو الشراء أو المقايضة، ولذلك فلا يعرف مخاطر الاستثمار، وإنما يقرضها بفائدة ربوية أكبر مع ما يزيد على ما أودع لديه نتيجة خلق الديون أو الائتمان وهذه الديون بنوعيتها في ضمان المقترض من البنك، والمخاطر هنا إنما تكون في عدم الضمانات الكافية، وإذا تأخر المقترض عن أداء الدين في موعده يلتزم بالفوائد المركبة، وهي الصورة المعاصرة لتطبيق القاعدة الجاهلية؛ «إما أن تقضي وإما أن تربي» بل هي أسوأ مما كان في الجاهلية كما بينت في بحثي الذي قدمته للمجمع، ومن الواضح أن الجاهلية لم تكن تعرف خلق الديون أو الائتمان، وإنما كانت تقرض نقوداً موجودة في الواقع، وهي النقود السلعية، وكانت من الذهب أو الفضة.

أما المصارف الإسلامية التي يحظر عليها التعامل بالربا أخذاً أو عطاءً، فإن الإيداع لديها للاستثمار يكون عن طريق شركة المضاربة الإسلامية، أي القراض لا القرض كما هو معلوم، وعلى المصرف أن يستثمر هذه الأموال بالطرق المشروعة حتى يحقق أرباحاً لأصحاب الأموال.

وما دام لا يقرض بالربا فلا بد أن يتعرض لمخاطر الاستثمار، وننظر

إلى العقود البديلة للإقراض الربوي التي لجأت إليها المصارف الإسلامية، ومخاطر كل عقد من العقود، والأساليب المتخذة لمواجهة هذه المخاطر لحماية الودائع الاستثمارية، مع بيان مدى مشروعية هذه الأساليب.

وقسمت البحث إلى عشرة مباحث:

المبحث الأول عن مخاطر البيع الآجل: وقسمته إلى مطلبين: أحدهما عن مخاطر المبيع، والآخر عن مخاطر الثمن.

والمبحث الثاني تحدثت فيه عن مخاطر السلم.

والمبحث الثالث جعلته لمخاطر المضاربة، أي القراض.

والمبحث الرابع لمخاطر المشاركة غير المضاربة.

والمبحث الخامس لمخاطر صكوك المقارضة.

والمبحث السادس تحدثت فيه عن مخاطر الاستصناع.

والمبحث السابع لمخاطر الإجارة.

والمبحث الثامن لمخاطر الصرف.

وجعلت التاسع للحديث عن التأمين.

أما المبحث العاشر فهو لبيان حماية الودائع الاستثمارية بالوسائل المختلفة غير ما سبق الحديث عنه.

هذا ما رأيت القيام به استجابة لطلب الأخ الكريم الفاضل السيد الدكتور أمين المجمع، وأسأل الله جلت قدرته أن يجنبنا الزل في القول والعمل، وله الحمد في الأولى والآخرة.

«سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله

رب العالمين».

ابيض

المبحث الأول مخاطر البيع الآجل

المطلب الأول : مخاطر المبيع

إذا كان المبيع في مخازن البائع قبل البيع فمواجهة المخاطر تكون باللجوء إلى التأمين، والحراسة، غير أن معظم المصارف الإسلامية لا تقوم عادة بالتخزين، أو ليس لديها مخازن، وإنما تشتري لتبيع فوراً، سواء أكان الشراء من الأسواق المحلية، أم عن طريق الاستيراد، أو من الأسواق المالية العالمية (البرص).

والمخاطر هنا نراها فيما يأتي:

بعد أن يشتري المصرف السلعة قد لا يشتريها منه طالب الشراء، وللحماية من هذه المخاطر تلجأ المصارف إلى بيع المرابحة، مع الوعد بالشراء، وأخذ عربون من الأمر بالشراء، فإن اشترت السلعة، ولم يلتزم الأمر بوعده، يقوم المصرف ببيعها لغيره، فإن وقعت خسارة أخذ من العربون بقدرها.

وقد وقع الخلط بين بيع المرابحة والربا، وذلك يرجع إلى عدد من الأسباب منها: عدم الإدراك الفقهي للفرق بين الإثنين.

ومنها : أخطاء التطبيق.

ومنها: ما يراه بعض الباحثين من أن هذا البيع من باب الحيل غير المقبولة. ولهذا سعت لإلغاء البيع بنظام المرابحة في أحد المصارف، واللجوء إلى البيع مساومة، فكانت المخاطرة في أن الراغب في الشراء قد يعدل، أو لا يوافق على الثمن الذي يحدده المصرف، فماذا يفعل المصرف حينئذ؟
وأمكن إيجاد وسيلة للتغلب على مخاطر المساومة وذلك بأن يشتري

المصرف مع خيار الشرط للمشتري فقط دون البائع، وتحدد مدة كافية للخيار، وأثناء المدة يبيع المصرف ما اشتراه، فإن لم يتمكن من البيع أبلغ البائع بفسخ العقد ورد المبيع، وقد نجح هذا الأسلوب نجاحاً غير متوقع، وعلى الأخص بعد أن أصبح مألوفاً.

والواقع أن الفضل يرجع لله عز وجل أولاً، ثم للإمام محمد بن الحسن الشيباني، صاحب الإمام أبي حنيفة، ثم لشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث سئل الإمام الشيباني عن مخرج للحالة التالية:

إذا قال شخص لآخر: اشتر هذا العقار - مثلاً - وأنا أشتريه منك وأربحك فيه، وخشى إن اشتراه ألا يشتريه منه من طلب الشراء.

فقال الإمام: المخرج أن يشتري العقار مع خيار الشرط له، ثم يعرضه على صاحبه، فإن لم يشتريه فسخ العقد ورد المبيع.

فقيل للإمام الشيباني: رأيت إن رغب صاحبه - طالب الشراء - في أن يكون له الخيار مدة معلومة؟

فأجاب: المخرج أن يشتري مع خيار الشرط لمدة أكبر من مدة خيار صاحبه، فإن فسخ صاحبه العقد في مدة خياره، استطاع هو الآخر أن يفسخ العقد فيما بقي من المدة الزائدة على خيار صاحبه. وذكر شيخ الإسلام هذا المخرج وبينه.

وقد حصل هذا في البيوع المحلية فقط، وبقي بيع المراجعة في عمليات الاستيراد.

عند الاستيراد في بيوع المراجعة يقوم المصرف بفتح الاعتماد المستندي باسمه هو لا باسم الأمر بالشراء، ويرسل إلى البنك المراسل في بلد المصدر ليتصل به ويتفق معه على تصدير السلعة المطلوبة، وترسل المستندات باسم المصرف الإسلامي، ويتحمل جميع التكاليف، ويظل الاعتماد المستندي صالحاً طوال مدة معلومة يجري خلالها التصدير.

وقبل أن يجري التصدير قد يأتي العميل ويطلب إلغاء الاعتماد، ويقوم المصرف بدوره بإخطار البنك المراسل، وقل أن يوجد مخاطر هنا، حيث إن المصرف يلزم العميل بتحمل تكاليف الاعتماد لأنه هو الذي طلب الإلغاء، ولكن قد لا يكون الإلغاء من قبل العميل، وإنما من قبل المورد الذي لا يقوم بتصدير السلعة المتفق عليها، وبعض المصارف تحمل العميل - أيضاً - بهذه التكاليف، بحجة أنه هو الذي أرشد المصرف إلى المورد، وأظن أن هذا غير جائز، فعلاقة العميل بالمصرف في بيع المراجعة والتزاماته إنما تكون بعد وصول السلعة وشرائها من المصرف، وما دام هو ليس الذي طلب الإلغاء، ولم يتسبب في الضرر، فلا يجوز أن يتحمل تبعه غيره، ولذلك فإن المصرف هو الذي يتحمل هذه التكاليف، وإن استطاع أن يضع شرطاً، يلزم المورد بتحمل التكاليف عند عدم التزامه بالتصدير فإن هذا الشرط جائز لإزالة الضرر.

وتوجد مخاطر تتصل بالسلعة المستوردة، فقد تأتي مخالفة للمواصفات، أو ناقصة، أو تالفة، وقد لا تصل أصلاً، كأن تحرق أو تفرق أو تسرق مثلاً.

وهناك أشياء تشملها وثيقة التأمين كالحريق والغرق والسرقة وما أشبه هذا، أما مخالفة شروط الاعتماد، أو النقصان مثلاً، فيرجع المصرف على المورد، فهو المسؤول عن هذا ومن الموردين من لا يؤدي ما هو ملتزم به، وهناك يجب البحث عن الضوابط القانونية التي تجعله يجبر على الأداء للتخفيف من المخاطر.

وبعض المصارف الإسلامية رأَت أن تتجنب هذه المخاطر، وتحملها لطالب الشراء نفسه، فاشتترطت ضمانه للمورد حتى وصول السلعة، ثم بعد ذلك تبيعها له، وأعتقد أن هذا غير جائز على الإطلاق، فدور المصرف حينئذ لا يختلف عن دور البنك الربوي، حيث يقوم بالتمويل ولا شأن له بالسلعة، والحيلة التي يلجأ إليها بأن يبيع للأمر سلعة هي أصلاً في ضمانه حيلة واضحة البطلان.

وأحب هنا أن أذكر بقرارين هامين:

أحدهما صدر سنة ٤٠٣هـ (١٩٨٣م) وهو من قرارات المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي، ونص القرار هو ما يأتي:

«يقرر المؤتمر أن المواعدة على المرابحة للأمر بالشراء، بعد تملك السلعة المشتراة للأمر وحيازتها، ثم بيعها لمن أمر بشرائها بالربح المذكور في الوعد السابق، هو أمر جائز شرعاً طالما كانت تقع على المصرف الإسلامي مسؤولة الهلاك قبل التسليم وتبعة الرد فيما يستوجب الرد بعيب خفي»^(١).

والقرار الثاني صدر سنة ٤٠٩هـ، في المؤتمر الخامس لمجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي، حيث قرر:

«أن بيع المرابحة للأمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع جائز، طالما كانت تقع على المأمور مسؤولة التلف قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع، وانتفت موانعه»^(٢).

هذان هما القراران، وفي ضوءهما يتضح بطلان ضمان الأمر بالشراء للمورد، وتحمله هو مسؤولة الهلاك والتلف قبل التسليم، وكذلك تحمله العيب الخفي ونحوه مما يستوجب الرد بعد التسليم.

ورأت بعض المصارف، تجنباً لهذه المخاطر، أن تقوم ببيع السلعة قبل وصولها، وقبل القبض الفعلي أو الحكمي، وذلك عن طريق تظهير المستندات لصالح الأمر، وكتابة عقد البيع.

ومن الواضح أن هذا التصرف يتنافى مع القرارين السابقين، غير أن الموضوع يحتاج إلى بحث مفصل لبيان موقف العلماء من بيع المبيع قبل القبض مع المناقشة والترجيح في ضوء الأدلة.

والحنفية يرون ثبوت الملك بمجرد التعاقد متى كان العقد صحيحاً بلا خيار، أما في العقد الفاسد فلا ينتقل الملك إلا بالقبض.

(١)، (٢) راجع القرارين في كتابي: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ج٢، ص٧٣٥، ٧٣٧.

ومتى جرى التعاقد وجب على البائع تسليم المبيع، ويتحمل مؤنة التسليم،
ويجب على المشتري تسليم الثمن الحال، ويتحمل أيضاً مؤنة تسليمه.

والتسليم والقبض عندهم هو التخلية، ولا خلاف بينهم أن أصل القبض
يحصل بالتخلية في سائر الأموال، واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها
أم لا؟ ويترتب على هذا الاختلاف في التصرف لا في انتقال الضمان؛
فانتقال الضمان يحصل بأصل القبض لا بتمامه، أي قبل القبض الفعلي، أما
التصرف فاتفقوا على أن المنقول لا يصح بيعه قبل القبض، واختلفوا في
العقار، فأجاز بيعه قبل القبض أبو حنيفة وأبو يوسف استحساناً، ومنعه
محمد وزفر قياساً.

جاء في بدائع الصنائع:

بيع المشتري المنقول لا يصح قبل القبض؛ لما روي أن النبي - صلى الله
عليه وسلم - نهى عن بيع مالم يقبض، والنهي يوجب فساد المنهي، ولأنه
بيع فيه غرر الانفساخ بهلاك المعقود عليه؛ لأنه إذا هلك المعقود عليه قبل
القبض يبطل البيع الأول فينفسخ الثاني لأنه بناء على الأول، وقد نهى رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع فيه غرر.

ثم أضاف المؤلف قوله:

وأما بيع المشتري العقار قبل القبض فجائز عند أبي حنيفة وأبي يوسف
استحساناً، وعند محمد وزفر والشافعي - رحمهم الله - لا يجوز قياساً،
 واحتجوا بعموم النهي الذي روينا^(١).

وقال السمرقندي:

وأما حكم البيع فهو ثبوت الملك في المبيع للمشتري، وثبوت الملك في

(١) انظر الكتاب المذكور ٥/١٨٠، ١٨١، وانظر تحفة الفقهاء ٥٥/٢. وذكر الكاساني ما يستدل به لأبي حنيفة
وأبي يوسف، وهو عدم تخصيص عموم الكتاب العزيز بخبر الواحد، أو حمل الخبر على المنقول، وعدم
توهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر .. الخ.

الثلث للبايع، إذا كان البيع باتاً من غير خيار^(١).

وقال الكاساني:

ثبوت الملك في البدلين للحال، لأنه تمليك بتمليك، وهو إيجاب الملك من الجانبين للحال فيقتضي ثبوت الملك في البدلين في الحال، بخلاف البيع بشرط الخيار؛ لأن الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم فيمنع وقوعه تمليكا للحال، وبخلاف البيع الفاسد؛ فإن ثبوت الملك فيه موقوف على القبض، فيصير تمليكاً عنده، والله - عز وجل - أعلم^(٢).

وقال : تسليم البدلين واجب على العاقدين، وذكر أن مؤنة تسليم المبيع على البائع كأجرة الكيال والوزان، أما أجرة وزان الثمن فعلى المشتري، لأن مؤنة تسليم الثمن عليه^(٣).

وعن تفسير التسليم والقبض قال:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي، وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلماً للمبيع، والمشتري قابضاً له، وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع ثم قال:

لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال، واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها أم لا؟ وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل، وإما أن يكون مما لا مثل له، فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف، حتى لو اشترى مزرعاً مزارعة أو معدوداً معاددة، ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع، ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعد بلا

(١) تحفة الفقهاء ٥٠/٢.

(٢) راجع بدائع الصنائع ٢٤٣/٥.

(٣) انظر المرجع السابق ٢٤٣/٥: ٢٤٤، وراجع حاشية ابن عابدين ٩٢/٧، وفتح الله المعين ٥٣٧/٢.

خلاف، وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك لأنه لا يعد معرفة القدر في بيع المجازفة، وإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلي فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري، حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يملك على المشتري، وكذا لا خلاف في أنه لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن، وكذا لو اكتاله المشتري أو اتزنه من بئعه ثم باعه مكايلة أو موازنة من غيره لم يحل للمشتري منه أن يبيعه أو ينتفع به حتى يكيله أو يزنه، ولا يكتفي باكتيال البائع أو اتزانه من بئعه وإن كان ذلك يحضره هذا المشتري لما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان؛ صاع البائع وصاع المشتري، وروي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الطعام حتى يكال، لكن اختلفوا في أن حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن لانعدام القبض بانعدام الكيل أو الوزن، أو شرعاً غير معقول المعنى مع حصول القبض بتمامه بالتخلية؟^(١).

وجاء في حاشية ابن عابدين:

لو هلك المبيع بفعل البائع، أو بفعل المبيع، أو بأمر سماوي، بطل البيع ويرجع بالثمن لو مقبوضاً، وإن هلك بفعل المشتري فعليه ثمنه إن كان البيع مطلقاً أو بشرط الخيار له، وإن كان الخيار للبائع فاسداً لزمه ضمان مثله إن كان مثلياً وقيمته إن كان قيمياً، وإن هلك بفعل أجنبي فالمشتري بالخيار: إن شاء فسخ البيع فيضمن الجاني للبائع ذلك، وإن شاء أمضاه ودفع الثمن واتبع الجاني، ويطيب له الفضل إن كان الضمان من خلاف الثمن، وإلا فلا^(٢).

(١) بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، وذكر الكاساني بعد ذلك تفصيل الاختلاف في سبب حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن: انظر باقي الصفحة وص ٢٤٥، وراجع ابن عابدين ٩٤/٧: ٩٦ - مطلب فيما يكون قبضاً للمبيع، ومطلب في شروط التخلية.

(٢) الكتاب المذكور ٩٣/٧.

وفي مجلة الأحكام العدلية نجد المواد الآتية:

- (م٢٦٢) القبض ليس بشرط في البيع إلا أن العقد متى حصل كان على المشتري أن يسلم الثمن أولاً، ثم يسلم البائع المبيع إليه.
- وقال سليم في شرحه: وحيث لم يكن القبض شرطاً في البيع فليس للبائع أن يفسخه لعدم قبض المبيع.
- (م٢٦٣) تسليم المبيع يحصل بالتخلية سواء أكان البيع صحيحاً أم فاسداً على الأصح، وهو أن يأذن البائع للمشتري بقبض المبيع، ولا مانع يمنعه من تسلمه.
- (م٢٦٤) متى حصل تسليم المبيع صار المشتري قابضاً له.
- (م٢٦٥) تختلف كيفية التسليم باختلاف المبيع.
- (م٢٦٩) إذا بيعت ثمار على أشجارها يكون إذن البائع للمشتري بجزها تسليمياً.
- (م٢٧١) إعطاء مفتاح العقار الذي له قفل للمشتري يكون تسليمياً.
- (م٢٧٢) الحيوان يمسك برأسه أو أذنه أو رسنه الذي في رأسه فيسلم.
- وكذا لو كان الحيوان في محل بحيث يقدر المشتري على تسلمه بدون مؤونة فأراه البائع إياه وأذنه بقبضه كان ذلك تسليمياً أيضاً.
- (م٢٧٣) كيل الميكلات ووزن الموزونات بأمر المشتري ووضعها في الظرف الذي هيأه لها يعد تسليمياً.
- (م٢٧٤) تسلم العروض بإعطائها ليد المشتري، أو بوضعها عنده أو بإراءتها له مع الإذن بقبضها.
- (م٢٨٥) مطلق العقد يقتضي تسليم المبيع حيث يوجد وقت العقد.
- (م٢٨٦) إذا كان المشتري لا يعلم وقت العقد أين هو المبيع وعلم به بعد ذلك كان مخيراً: إن شاء فسخ البيع، وإن شاء أمضاه وقبض المبيع حيث يوجد.
- (م٢٨٧) إذا بيع مال على أن يسلم في محل كذا لزم تسليمه في ذلك المحل.
- (م٢٨٨) المؤنة المتعلقة بالثمن تلزم المشتري فيلزمه وحده أجره عد النقود ووزنها وما أشبه ذلك.

(م ٢٨٩) المؤنة المتعلقة بتسليم المبيع تلزم البائع وحده؛ فأجرة الكيال للمكيلات والوزان للموزونات المبيعة تلزم البائع وحده.
(م ٢٩٠) الأشياء المبيعة جزافاً موؤنتها ومصاريفها على المشتري.
(م ٢٩٣) إذا هلك المبيع في يد البائع قبل أن يقبضه المشتري يهلك من مال البائع ولا شيء على المشتري.
(م ٢٩٤) إذا هلك المبيع بعد القبض هلك من مال المشتري ولا شيء على البائع.
هذه هي آراء الحنفية، ومنتقل بعد ذلك لبيان ما ذهب إليه المالكية.

قال ابن رشد الحفيد في وقت ضمان المبيعات:

المبيعات عند مالك في هذا الباب ثلاثة أقسام : بيع يجب على البائع فيه حق توفية من وزن أو كيل أو عدد، وبيع ليس فيه حق توفية؛ وهو الجزاف أو ما لا يوزن ولا يكال ولا يعد، فأما ما كان فيه حق توفية فلا يضمن المشتري إلا بعد القبض، وأما ما ليس فيه حق توفية وهو حاضر فلا خلاف في المذهب أن ضمانه من المشتري وإن لم يقبضه، وأما المبيع الغائب فعن مالك في ذلك ثلاث روايات، أشهرها أن الضمان من البائع إلا أن يشترطه على المبتاع^(١).

وفي حاشية العدوي:

في العقد الفاسد: ضمان المشتري من يوم القبض لا من يوم العقد، خلافاً للصحيح مما لم يكن فيه حق توفية، ووقع قطعاً، فينتقل ضمانه للمشتري بمجرد العقد^(٢).

ومثل هذا في الشرح الصغير، وفيه - أيضاً: - المبيع الغائب على الصفة أو رؤية متقدمة بالقبض يدخل في ضمان المشتري، وقبله ضمانهما على البائع^(٣).

(١) انظر المجتهد ١٨٥/٢.

(٢) انظر الكتاب المذكور ١٤٨/٢.

(٣) راجع الشرح الصغير ١٩٥/٣: ١٩٨، وراجع أيضاً عقد الجواهر ٥٠٣/٢.

وقال ابن شاس في وقت التصرف في المبيع:

الأعيان المباعة ضربان : طعام وغير طعام، فغير الطعام والشراب من سائر المبيعات من العروض والعيود والحيوان والعقار، وما ينقل ويحول أو لا ينقل ولا يحول، فبيعه جائز قبل قبضه في الجملة ما لم يعرض فيه ما يمنع منه.

وأما الطعام فقد ورد النهي عن بيعه قبل قبضه، فلا يجوز فيما تعلق منه حق توفية من كيل أو وزن أو عدد أن يباع قبل قبضه أو يعاوض عليه، إلا أن يكون على غير وجه المعاوضة.

ثم قال: ما ابتاع منه جزافاً أو مصبراً فبيعه جائز قبل نقله إذا خلى البائع بينه وبينه.

والمشهور من المذهب : أن المنع من بيع الطعام قبل قبضه خاص بجنس الطعام وعام فيه، فلا يعدوه إلى غيره، ولا يقتصر على بعضه، ورأى ابن حبيب أنه يتعدى إلى كل ما فيه حق توفية.

وأشار ابن وهب في روايته إلى تخصيصه بما فيه الربا من الأطعمة خاصة^(١).

وقال الدردير:

وجاز لمن ملك شيئاً بشراء أو غيره البيع له قبل القبض له من مالكة الأول إلا طعام المعاوضة: فلا يجوز بيعه قبل قبضه، وسواء أكان الطعام ربوياً أم غير ربوي.

ثم قال: ومحل منع بيع طعام المعاوضة قبل قبضه: إن أخذ بكيل أو وزن أو عد لا إن أخذ جزافاً: فيجوز بيعه قبل قبضه، من اشترى صبرة جزافاً بشرطه جاز بيعها قبل القبض لدخولها في ضمان المشتري بالعقد، فهي مقبوضة حكماً، فليس في الجزاف توالي عقدتي بيع لم يتخللها قبض.

(١) انظر عقد الجواهر ٢/٥٠٤.

وحرمة بيع طعام المعاوضة قبل قبضه، قيل: تعبد، وقيل معقولة المعنى من حيث إنه ربما أدى لفساد فنهى الشارع عنه سدا للذريعة، وقيل غير ذلك^(١).

وقال الصاوي في حاشيته:

قوله: «إلا طعام المعاوضة»: أي الطعام الذي حصل بمعاوضة؛ لما ورد في الموطأ والبخاري ومسلم عن أبي هريرة من النهي عن ذلك، وهو أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله»^(٢).

وهنا ملحظ هام وهو أن المالكية جعلوا ما فيه حق توفية من كيل أو وزن أو عد لا يضمنه المشتري إلا بعد القبض، سواء أكان طعاماً أم غير طعام، وأجازوا بيع غير الطعام قبل الضمان وقبل القبض.

وإذا كان هذا هو المشهور من المذهب ولكن يبقى عندنا رأي ابن حبيب الذي يتفق مع جمهور الأئمة.

وفي المناقشة والترجيح نتناول هذا الموضوع.

وعن القبض قال ابن شاس:

وأما صورة القبض فَتَحَكَّمُ فِيهِ الْعَادَةُ، وهو فيها متنوع بتنوع المبيعات.

فأما المكيل والموزون فيعتبر فيهما الكيل والوزن.

وقال: والمعتبر في المعدود العد.

وأما في العقار فتكفي التخلية، وكذلك فيما بيع على الجزاف، وما سوى

ذلك فعلى حسب العادة فيه^(٣).

(١) راجع الشرح الصغير ٢٠٤/٣، ٢٠٥.

(٢) حاشية الصاوي مع المرجع السابق ٢٠٤/٣.

(٣) انظر عقد الجواهر ٥١٠/٢، ٥١١، وانظر الشرح الصغير ١٩٩، ٢٠٠.

وننتقل إلى رأى الشافعية:

وهم يرون أن من ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه،
فبالقبض ينتقل الضمان للمشتري، ويكون له حق التصرف.

والقبض عندهم في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل، وفي
المتناول باليد تناول.

وإليك بعض ما جاء في كتب الشافعية.

في كتاب الأم جاء حديث النهي عن بيع الطعام حتى يقبض، وقول ابن
عباس برأيه: ولا أحسب كل شيء إلا مثله، ثم قول الشافعي: وبهذا نأخذ،
فمن ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه، وذلك أن من باع
مالم يقبض فقد دخل في المعنى الذي يروي بعض الناس عن النبي - صلى
الله عليه وسلم - أنه قال لعتاب بن أسيد حين وجهه إلى أهل مكة: «انهم
عن بيع ما لم يقبضوا، وربح ما لم يضمنوا»، (قال الشافعي): هذا بيع ما لم
يقبض، وربح ما لم يضمن، وهذا القياس على حديث النبي - صلى الله عليه
وسلم - أنه نهى عن بيع الطعام حتى يقبض، ومن ابتاع طعاماً كيلاً فقبضه أن
يكتاله، ومن ابتاعه جزافاً فقبضه أن ينقله من موضعه إذا كان مثله ينقل^(١).

وقال الغزالي:

لقبض حكمان: الحكم الأول نقل الضمان، إذ المبيع في ضمان البائع
قبل القبض؛ على معنى أنه يفسخ العقد بتلفه، ويسترد الثمن، هذا إذا تلف
بآفة سماوية، فإن أتلفه المشتري فهو قبض من جهته مقرر للعقد.

وذكر أنهم اختلفوا في إتلاف الأجنبي، وكذلك إتلاف البائع.

والحكم الثاني لقبض تسليط المشتري على التصرف؛ فليس للمشتري
بيع ما اشتراه قبل القبض، لنهي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع
ما لم يقبض^(٢).

(١) كتاب الأم ٦/٣.

(٢) انظر الحكمين بالتفصيل في الوسيط ١٤٦/٣ : ١٥٥.

ثم تحدث الغزالي عن صورة القبض وكيفية فقال:
المقبوض إن كان عقاراً فمجرد التخلية كاف، إلا إذا كان غائباً، ففيه
نظر يذكر في الرهن.

وأما المنقول، هل تكفي فيه التخلية المجردة؟ فيه ثلاثة أوجه:
الأصح: أنه لا بد من النقل، لأن الاعتماد فيما نيظ باسم القبض على
العرف، والعرف يفرق بين المنقول والعقار، ونقل حرمة قولاً للشافعي - رحمه
الله - أنه يكتفي بالتخلية، وهو مذهب مالك - رحمه الله - لأن المقصود
استيلاء المشتري، وقد حصل. والثالث: أن التخلية تكفي لنقل الضمان؛ لأنه
حق البائع، وقد أدى ما عليه، ولا يكفي التسليط على التصرف فإنه حق
المشتري، وقد قصر؛ إذ لم يقبض ولم ينقل^(١).

وقال الشيرازي:

لا يجوز بيع ما لم يستقر ملكه عليه، كبيع الأعيان المملوكة بالبيع
والإجارة والصداق، وما أشبهها من المعاوضات قبل القبض، لما روي أن حكيم
بن حزام قال: يارسول الله؛ إني أبيع بيوعاً كثيرة فما يحل لي منها وما
يحرم؟ قال - صلى الله عليه وسلم - : «لا تبع ما لم يقبضه»، ولأن ملكه عليه
غير مستقر؛ لأنه ربما هلك فانفسخ العقد وذلك غرر من غير حاجة فلم
يجز^(٢).

وقال النووي في شرحه:

حديث حكيم رواه البيهقي بلفظه هذا، وقال: إسناده حسن متصل، وفي
الصحيحين أحاديث بمعناه سنذكرها إن شاء الله - تعالى - في فرع في
مذاهب العلماء^(٣)، وفي الموضوع الذي أشار إليه قال النووي:

(١) المرجع السابق ١٥٦/٣.

(٢) المهذب مع المجموع ٢٥٢/٩.

(٣) المجموع ٢٥٢/٩.

فرع في مذاهب العلماء في بيع المبيع قبل القبض، قد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقاً، سواء أكان طعاماً أم غيره، وبه قال ابن عباس ثبت ذلك عنه ومحمد بن الحسن، قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن من اشترى طعاماً فليس له بيعه حتى يقبضه، قال: واختلفوا في غير الطعام على أربعة مذاهب (أحدها) لا يجوز بيع شيء قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما في الطعام، قاله الشافعي ومحمد بن الحسن، (والثاني) يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المكيل والموزون، قاله عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماذ والأوزاعي وأحمد وإسحق (والثالث) لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض، قاله أبو حنيفة وأبو يوسف (والرابع) يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب، قاله مالك وأبو ثور، قال ابن المنذر: وهو أصح المذاهب لحديث النهي عن بيع الطعام قبل أن يستوفى.

واحتج لمالك وموافقيه بحديث ابن عمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه» رواه البخاري ومسلم، وعنه قال: «لقد رأيت الناس في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتبايعون جزافاً يعني الطعام فضربوا أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم» رواه البخاري ومسلم، وعن ابن عباس قال: «أما الذي نهى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباس وأحسب كل شيء مثله» رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم عن ابن عباس قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عباس: وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام» وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكيه» رواه مسلم، وفي رواية قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الطعام حتى يستوفى»، وعن جابر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى تستوفيه» رواه مسلم، قالوا: فالتصحيح في هذه الأحاديث يدل على أن غيره

بخلافه، قالوا: وقياساً على ما ملكه بإرث أو وصية، وعلى إعتاقه وإجارته قبل قبضه، وعلى بيع الثمر قبل قبضه.

واحتج أصحابنا بحديث حكيم بن حزام أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تبع ما لم تقبضه، وهو حديث حسن كما سبق بيانه في أول هذا الفصل، وبحديث زيد بن ثابت «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى أن تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» رواه أبو داود بإسناد صحيح، إلا أنه من رواية محمد بن إسحق بن يسار عن أبي الزناد وابن إسحق مختلف في الاحتجاج به وهو مدلس، وقد قال: عن أبي الزناد، والمدلس إذا قال: عن، لا يحتج به، لكن لم يضعف أبو داود هذا الحديث، وقد سبق أن ما لم يضعفه فهو حجة عنده، فلعله اعتضد عنده أو ثبت عنده بسماع ابن إسحق له من أبي الزناد، وبالقياس على الطعام.

والجواب عن احتجاجهم بأحاديث النهي عن بيع الطعام من وجهين: أحدهما أن هذا استدلال بداخل الخطاب والتنبية مقدم عليه، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره بأولى. والثاني أن المنطوق الخاص مقدم عليه وهو حديث حكيم وحديث زيد. وأما قياسهم على العتق ففيه خلاف سبق، فإن سلمناه فالفرق أن العتق له قوة وسراية، ولأن العتق إتلاف للمالية والإتلاف قبض. والجواب عن قياسهم على الثمن أن فيه قولين فإن سلمناه فالفرق أنه في الذمة مستقر لا يتصور تلفه ونظير المبيع إنما هو الثمن المعين، ولا يجوز بيعه قبل القبض، وأما بيع الميراث والموصى به فجوابه أن الملك فيهما مستقر بخلاف المبيع، والله أعلم.

واحتج لأبي حنيفة بإطلاق النصوص، ولأنه لا يتصور تلف العقار بخلاف غيره، واحتج أصحابنا بما سبق في الاحتجاج على مالك، وأجابوا عن النصوص بأنها مخصوصة بما ذكرناه، وأما قولهم: لا يتصور تلفه، فينتقض بالجديد الكثير، والله سبحانه وتعالى أعلم^(١).

(١) المجموع ٢٥٩/٩: ٢٦٠.

وقال الشيرازي: القبض ورد به الشرع، وأطلقه فحمل على العرف،
والعرف فيما ينقل النقل، وفيما لا ينقل التخلية^(١).

وقال النووي: قال أصحابنا: الرجوع في القبض إلى العرف، وهو ثلاثة
أقسام: أحدها: العقار والثمر على الشجرة: فقبضه بالتخلية.

والثاني: ما ينقل في العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها
فقبضه بالنقل.. وفيه قول حكاه الخراسانيون أنه يكفي فيه التخلية، وهو
مذهب أبي حنيفة.

والثالث: ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير، فقبضه بالتناول بلا
خلاف^(٢).

وقال النووي أيضاً:

مؤونة الكيل الذي يفتقر إليه القبض تكون على البائع، كمؤونة إحضار
المبيع الغائب فإنها على البائع، وأما مؤونة وزن الثمن فعلى المشتري .. وأما
مؤونة نقل المبيع بعد القبض إلى دار المشتري فعلى المشتري^(٣).

ويبقى أخيراً رأي الحنابلة:

قال الخرقي:

وإذا وقع البيع على مكيل، أو موزون، أو معدود، فتلف قبل قبضه فهو
من مال البائع.

وقال ابن قدامة:

ظاهر كلام الخرقي أن المكيل، والموزون، والمعدود، لا يدخل في ضمان
المشتري إلا بقبضه، سواء كان متعيناً، كالصبرة، أو غير متعين: كقفيز منها،

(١) المهذب مع المجموع ٢٦٤/٩.

(٢) انظر المجموع ٢٦٤/٩، ٢٦٥.

(٣) انظر المرجع السابق ٢٦٨/٩.

وهو ظاهر كلام أحمد، ونحوه قول إسحاق، وروى عن عثمان بن عفان، وسعيد بن المسيب، والحسن، والحكم، وحماد بن أبي سليمان، أن كل ما بيع على الكيل والوزن لا يجوز بيعه قبل قبضه، وما ليس بمكيل ولا موزون يجوز بيعه قبل قبضه، وقال القاضي وأصحابه: المراد بالمكيل، والموزون، والمعدود، ما ليس بمتعين منه، كالفيز من صبرة، والرطل من زيرة، ومكيلة زيت من دن، فأما المتعين، فيدخل في ضمان المشتري، كالصبرة، يبيعه من غير تسمية كيل، وقد نقل عن أحمد ما يدل على قولهم، فإنه في رواية أبي الحارث، في رجل اشترى طعاماً، فطلب من يحملة، فرجع وقد احترق الطعام، فهو من مال المشتري، واستدل بحديث ابن عمر: ما أدركت الصفقة حيا مجموعاً، فهو من مال المشتري، وذكر الجوزجاني عنه في من اشترى ما في السفينة صبرة، ولم يسم كيلاً، فلا بأس أن يشرك فيها، ويبيع ما شاء، إلا أن يكون بينهما كيل فلا يولي حتى يكال عليه، ونحو هذا قال مالك، فإنه قال: ما بيع من الطعام مكايلاً، أو موازنة لم يجز بيعه قبل قبضه، وما بيع مجازفة، أو بيع من غير الطعام مكايلاً، أو موازنة، جاز بيعه قبل قبضه، ووجه ذلك، ما روى الأوزاعي، عن الزهري، عن حمزة بن عبدالله بن عمر، أنه سمع عبدالله بن عمر يقول: مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حياً مجموعاً، فهو من مال المبتاع، رواه البخاري، عن ابن عمر من قوله تعليقاً، وقول الصحابي مضت السنة يقتضي سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - ولأن المبيع المعين لا يتعلق به حق توفيته، فكان من مال المشتري، كغير المكيل والموزون، ونقل عن أحمد، أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه، سواء أكان مكياً أم موزوناً، أو لم يكن، وهذا يقتضي أن الطعام خاصة لا يدخل في ضمان المشتري حتى يقبضه، فإن الترمذي روى عن أحمد، أنه أرخص في بيع ما لا يكال ولا يوزن مما لا يؤكل ولا يشرب قبل قبضه، وقال الأثرم: سألت أبا عبدالله عن قوله: نهى عن ربح ما لم يضمن قال: هذا في الطعام، وما أشبهه من مأكول أو مشروب، فلا يبيعه حتى يقبضه، قال ابن عبدالبر:

الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام؛ وذلك لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل قبضه^(١).

وقال ابن قدامة أيضاً:

قبض كل شيء بحسبه، فإن كان مكيلاً، أو موزوناً، بيع كيلاً، أو وزناً، فقبضه بكيله أو وزنه.

وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى، أن القبض في كل شيء بالتخلية مع التمييز، لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل، فكان قبضاً له كالعقار.

وقال: القبض مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق^(٢).

وجاء في مجلة الأحكام الشرعية ما يأتي:

(م٣٢٤) من اشترى بكيل ونحوه، أو بصفة، أو برؤية متقدمة، لا تصح تصرفاته فيه قبل قبضه.

(م٣٣٣) قبض كل شيء بحسبه عرفاً؛ فقبض المنقول المبيع جزافاً يحصل بنقله، وقبض ما يتناول باليد بتناوله كالدرهم، وقبض الحيوان بتمشيته.

(م٣٣٤) قبض الدار ونحوها بالتخلية.

(م٣٣٦) المبيع كيلاً أو وزناً أو ذرعاً أو عدداً يعد في قبضة إجراء عمل الكيل أو الوزن أو الذرع أو العد.

(م٣٤١) مقتضى العقد تسليم المبيع في مكان العقد إذا كان محل إقامة.

(١) المغني ٦/١٨١: ١٨٣.

(٢) المرجع السابق ٦/١٨٦: ١٨٨.

(م٣٤٢) لو شرط العاقد تسليم المبيع في مكان معين فمؤونة إيصاله إلى ذلك المكان على البائع.

(م٣٤٩) المبيع في ضمان البائع إذا بيع بكيل ونحوه، أو بصفة أو برؤية متقدمة، أو كان ثمرأ على شجر، إلى أن يقبضه المشتري، أما غير ذلك فمن ضمان المشتري من حين العقد.

المناقشة والترحيح

في كتاب البيوع من صحيح مسلم، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، وردت عدة روايات في معنى الباب، منها قوله - صلى الله عليه وسلم - : «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه»، قال ابن عباس، : وأحسب كل شيء مثله. وفي رواية: «حتى يقبضه»، وفي رواية: «من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه»، وفي رواية: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله»، فقلت لابن عباس: لم؟ فقال: ألا تراهم يتبايعون بالذهب، والطعام مرجأ؟ وفي رواية: «كنا في زمان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نبتاع الطعام فيبعث علينا من أمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه»، وفي رواية: «كنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نبيعه حتى ننقله من مكانه»، وفي رواية: «أنهم كانوا يضربون على عهد رسول إذا اشتروا طعاماً جزافاً أن يبيعه في مكانه حتى يحولوه»، وفي رواية: «حتى يؤديه إلى رحالهم»، وفي كتاب البيوع من صحيح البخاري نجد مثل هذه الروايات في عدد من الأبواب، منها «باب ما يذكر في بيع الطعام، والحكرة»، «باب بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك»، و«باب من رأى إذا اشترى طعاماً ما جزافاً أن لا يبيعه حتى يؤويه إلى رحله، والأدب في ذلك».

وذكر ابن حجر قول طاوس: «قلت لابن عباس: كيف ذلك؟ قال: ذاك دراهم بدرهم والطعام مرجأ»، وعقب الحافظ بقوله: معناه أنه استفهم عن سبب هذا النهي، فأجابه ابن عباس بأنه إذا باعه المشتري قبل القبض وتأخر المبيع في يد البائع، فكأنه باعه دراهم بدرهم، ويبين ذلك ما وقع في رواية سفيان عن ابن طاوس عند مسلم «قال طاوس: قلت لابن عباس: لم؟ قال: ألا تراهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ؟»، أي فإذا اشترى طعاماً بمئة دينار مثلاً، ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام، ثم باع الطعام لآخر بمئة وعشرين ديناراً وقبضها والطعام في يد البائع، فكأنه باع مئة دينار بمئة

وعشرين ديناراً، وعلى هذا التفسير لا يختص النهي بالطعام، ولذلك قال ابن عباس: «لا أحسب كل شيء إلا مثله»، ويؤيده حديث زيد بن ثابت «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان.

ثم ذكر ابن حجر آراء الأئمة، وقال: احتج الشافعي بحديث عبدالله بن عمرو، قال: «نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ربح مالم يضمن» أخرجه الترمذي. قلت: أي ابن حجر: وفي معناه حديث حكيم بن حزام المذكور في صدر الترجمة يعني حديث (لا تبع ما ليس عندك).

وحديث زيد بن ثابت الذي ذكره الحافظ أخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإجازات: باب في بيع الطعام قبل أن يستوي.

وبين النووي فيما قبل الاحتجاج بهذا الحديث، وذكره الألباني في صحيح أبي داود، غير أنه حسنه (١).

وحديث عبدالله بن عمرو الذي أخرجه الترمذي نصه: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

والحديث أخرجه الخمسة وغيرهم، وفي تحفة الأحوزي قال المؤلف في شرح «ولا ربح مالم يضمن» يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه، وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه، فإن بيعه فاسد، وفي شرح السنة قيل معناه أن الربح في كل شيء إنما يحل أن لو كان الخسران عليه، فإن لم يكن الخسران عليه كالبيع قبل القبض إذا تلف فإن ضمانه على البائع، ولا يحل للمشتري أن يسترد منافعه التي انتفع بها البائع قبل القبض؛ لأن المبيع لم يدخل بالقبض في ضمان المشتري، فلا يحل له ربح المبيع قبل القبض (٢).

(١) انظر الكتاب المذكور ص ٦٦٨ حديث رقم ٢٩٨٨.

(٢) تحفة الأحوزي ٢/٢٣٧.

وتحت عنوان «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه»، ذكر ابن عبد البر الحديث الشريف، وذكر أن لفظه عند أكثر الرواة «حتى يقبضه»، وقال: والقبض والاستيفاء سواء.

ثم قال: وظاهر هذا الحديث يحظر ما وقع عليه اسم طعام إذا اشترى حتى يستوفي واستيفاءه قبضه على حسب ما جرت العادة فيه من كيل أو وزن. ثم قال: ففي الحديث خصوص الطعام بالذكر، فوجب أن يكون ما عده بخلافه^(١).

وما ذكره ابن عبد البر يؤيد ما ذهب إليه الإمام مالك، غير أنه استثنى ما بيع من الطعام جزافاً كما سبق ذكره في بيان رأى المالكية، وهذا يتعارض مع الأحاديث المتفق على صحتها والتي نصت على الجزاف وورد ذكرها آنفاً في بداية هذه المناقشة، ولذلك قال ابن عبد البر: لا أعلم أحداً تابع مالكاً من جماعة فقهاء الأمصار، على تفرقة بين ما اشترى جزافاً من الطعام، وبين ما اشترى منه كيلاً إلا الأوزاعي.

ثم ذكر عدداً من الروايات الصحيحة الثابتة التي تؤيد رأى الجمهور، ثم قال: واختلف قول مالك في المسألة الأولى من هذا الباب - أي مسألة الجزاف، فالمشهور عنه ما قدمنا ذكره، وقد حكى أبو بكر بن أبي يحيى الوقار عن مالك، أنه قال: «لا يبيع ما اشترى من الطعام والإدام جزافاً قبل قبضه ونقله»، واختاره الوقار، وهو الصحيح عندي في هذه المسألة؛ لثبوت الخبر بذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعمل أصحابه، وعليه جمهور أهل العلم^(٢).

إذن النهي عن بيع الطعام قبل قبضه يشمل ما يبيع جزافاً ولا يقتصر على المكيل والموزون.

(١) راجع كتابه التمهيد ١٢/١٤٨: ١٥٠.

(٢) انظر المرجع السابق ١٢/٦٣: ١٦٧.

ويبقى بعد ذلك الخلاف بين الأئمة الأعلام في بيع غير الطعام قبل قبضه كما يتضح من ذكر آراء المذاهب الأربعة.

وما ذكره ابن عبدالبر (ما عداه بخلافه)، ما ذكره فيه نظر، فهذا استدلال بمفهوم المخالفة، والطعام لقب، ولا يؤخذ بمفهوم المخالفة في اللقب عند المالكية أنفسهم وباقي المذاهب الأربعة^(١).

ومن المعلوم أن المنطوق يقدم على المفهوم عند الأخذ به في غير اللقب، والمنطوق في حديث زيد بن ثابت، وحديث عبدالله بن عمرو يؤيد الشافعية ومن ذهب مذهبه، إلى جانب قول ابن عباس «وأحسب كل شيء مثله»، وذكر ابن عبدالبر أن ممن قال بهذا : الثوري، وابن عيينة، والشافعي ومحمد بن الحسن. ثم قال: ومن حجة من ذهب هذا المذهب أن عبدالله بن عباس، وجابر بن عبدالله، روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه، وأفتيا جميعاً بأن لا يباع بيع حتى يقبض، وقال ابن عباس: كل شيء عندي مثل الطعام، فدل على أنهما فهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم - المراد والمعنى.

ثم ذكر الأحاديث التي تؤيد هذا الرأي، ثم قال: وذهب مالك وأصحابه ومن تابعه في هذا الباب إلى أن نهيه عليه السلام عن ربح ما لم يضمن إنما هو في الطعام وحده، لأنه خص بالذكر في مثل هذا الحديث وغيره من الأحاديث الصحاح، ولا بأس عندهم بربح ما لم يضمن ما عدا الطعام، من البيوع والكراء وغيره، وكذلك حملوا النهي (عن بيع ما ليس عندك) على الطعام وحده.

(١) قال الشوكاني: جميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع، وقال في مفهوم اللقب: وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو: قام زيد، أو اسم النوع، نحو: في الغنم زكاة، ولم يعمل به أحد إلا أبا بكر الدقاق، كذا قيل، ثم قال: والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً، لم يأت بحجة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً. (راجع إرشاد الفحول ٥٦/٢، ٦٩، حيث فصل القول عن المفهوم، وانظر أيضاً في عدم جواز القول بمفهوم المخالفة في اللقب: شرح التلويح على التوضيح ٢٧٣/١).

ثم قال: قالوا: وكل حديث ذكر فيه النهي عن بيع ما ابتعته حتى تقبضه فالمراد به الطعام، لأنه الثابت في الأحاديث الصحاح من جهة النقل، وتخصيصه الطعام بالذكر دليل على أن ما عداه وخالفه فحكمه بخلاف حكمه^(١).

قلت: لا حاجة إلى إعادة ما ذكرته عن مفهوم المخالفة، والنووي في رده قال: إذا نهى عن بيع الطعام، مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى، إلى جانب ما ذكره في رده عند مناقشته في بيان مذاهب العلماء الذي مر ذكره من قبل.

وسؤال حكيم بن حزام: يارسول الله! إني أبيع ببوعاً كثيرة، فما يحل لي منها وما يحرم؟ وجواب الرسول - صلى الله عليه وسلم -: «لا تبع مالم تقبضه»، لم يأت ذكر الطعام في السؤال ولا في الجواب، ولو كان الأمر قاصراً على الطعام لوجب على حكيم أن يبين أن البيوع الكثيرة كلها في الطعام، وكان الجواب مفرقاً بين الطعام وغيره، وحمل كلمة (السلع)، (ومالم يضمن)، (ومالم يقبض)، (وما ليس عندك)، حمل كل هذا على الطعام فقط فيه نظر؛ فهو تخصيص للعام بغير مخصص، وتعطيل للنصوص، ولا تعارض بين العام والخاص حتى يحتج بصحة أحاديث الطعام، فالأحاديث الأخرى فيها الصحيح وفيها الحسن، فهي حجة في الاستدلال، فلا يجوز إبطالها.

والقول بجواز ربح مالم يضمن ما دام ليس طعاماً قول خطير يتنافى مع القواعد الثابتة كالخراج بالضمان، والغنم بالغرم، والخراج بالضمان - الذي ينقض هذا القول - حديث شريف.

وذكر من قبل أن ابن حبيب من المالكية خالف أصحابه في هذا القول. إذن لعل الراجح عدم جواز بيع أي شيء كائناً ما كان، طعاماً أو غير طعام، إلا بعد ضمانه وقبضه، والله - عز وجل - هو الأعلم. وأظن أن مساحة الخلاف تقل إذا حددنا مفهوم القبض، ونظرنا إلى

(١) انظر المرجع نفسه ١٥٢/١٢: ١٥٥.

بعض ما جاء في كتب المذاهب التي أجازت بيع بعض الأشياء قبل القبض.
من الواضح أن القبض مرده إلى العرف والعادة، وقد صرح الجمهور
بهذا، فما يُعد قبضاً في عرف الناس وعاداتهم فهو القبض الشرعي - وما
يستند إلى العرف يمكن أن يتغير تبعاً لتغير عادات الناس وأعرافهم، وليس
لأحد أن يقف عند صورة معينة من صور القبض فيفرضها على كل عصر
ومصر.

ولأهمية هذا الموضوع بحثه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر
الإسلامي بجدة، وركز على صورته وبخاصة المستجدة منها وأحكامها، وقرر
ما يلي:

قبض الأموال كما يكون حسياً في حالة الأخذ باليد، أو الكيل أو الوزن
في الطعام، أو النقل والتحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتباراً وحكماً
بالتخلية مع التمكين من التصرف ولو لم يوجد القبض حساً، وتختلف كيفية
قبض الأشياء بحسب حالها، واختلاف الأعراف فيما يكون قبضاً لها.

وتناول القرار بعد ذلك بعض صور القبض الحكمي المعتبرة شرعاً
وعرفاً كالقيد المصرفي وتسلم الشيك.

فقرار المجمع أن القبض يتحقق اعتباراً وحكماً بالتخلية مع التمكين من
التصرف ولو لم يوجد القبض حساً، هذا القرار نجعله الأساس لوجوب
القبض، فليس من اللازم أن يكون القبض الحسي، بل يكفي القبض
الحكمي.

وفي ضوء هذا ننظر في قول المالكية بجواز بيع صبرة الطعام جزافاً
قبل القبض: قال الدردير: من اشترى صبرة جزافاً بشرطه جاز بيعها قبل
القبض لدخولها في ضمان المشتري بالعقد، فهي مقبوضة حكماً.

وقال ابن شاس: ما ابتيع منه - أي من الطعام - جزافاً أو مصبراً فبيعه
جائز قبل نقله، إذا خلى البائع بينه وبينه.

من هذا نرى أن القبض تحقق اعتباراً وحكماً، حيث تمت التخلية مع التمكين من التصرف.

وفي ضوء قرار المجمع أيضاً ننظر إلى ما نقل عن الإمام أحمد في رجل اشترى طعاماً، فطلب من يحملة، فرجع وقد احترق الطعام، فقال: هو من مال المشتري.

قلت: حصلت التخلية مع التمكين من التصرف، فتحقق القبض، وهكذا يمكن أن نفسر بعض ما قيل من أنه تصرف قبل القبض، أما إذا لم يحصل القبض حساً ولا حكماً، ولم يدخل المبيع في ضمان المشتري، فلا يجوز له التصرف لما سبق من الأدلة.

ولننظر إلى بعض صور القبض في عصرنا.

في قرار المجمع ذكرت صورتان من صور القبض الحكمي المعتبرة شرعاً وعرفاً، وهما ما يأتي:

١- القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات التالية:

أ - إذا أودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية.

ب - إذا عقد العميل عقد صرف ناجز بينه وبين المصرف في حال شراء عملة بعملة أخرى لحساب العميل.

ج - إذا اقتطع المصرف - بأمر العميل - مبلغاً من حساب له إلى حساب آخر بعملة أخرى، في المصرف نفسه أو غيره لصالح العميل أو لمستفيد آخر، وعلى المصارف مراعاة قواعد عقد الصرف في الشريعة الإسلامية.

ويغتفر تأخير القيد المصرفي بالصورة التي يتمكن المستفيد بها من التسليم الفعلي، للمدد المتعارف عليها في أسواق التعامل، على أنه لا يجوز للمستفيد أن يتصرف في العملة خلال المدة المغتفرة إلا بعد أن يحصل أثر

القيد المصرفي بإمكان التسلم الفعلي.

٢ - تسلم الشيك إذا كان له رصيد قابل للسحب بالعملة المكتوب بها عند استيفائه وحجزه المصرف، والله أعلم.

هذا بالنسبة لقبض النقود، وأذكر هنا بعض صور قبض المبيع.

١ - عند استيراد السلع، من الطعام ومن غيره، وتصل إلى ميناء التسليم، مع تسلم أوراق الشحن المتصلة بها، يُعد المشتري المستورد متسماً أي قابضاً وإن لم يحصل التسلم الفعلي.

لذلك يستطيع المشتري أن يبيع في الميناء نفسه دون أن يقوم بنقلها إلى مخازنه الخاصة، وقد لا يكون عنده مخازن خاصة، هكذا جرى العرف، وجرى القبض بالتخلية مع التمكين من التصرف.

ولعل من غير الجائز البيع في عرض البحر، مادام المتبايعان ليسا في السفينة وليس لكل منهما وكيل يقوم بالتسليم أو التسلم.

والذين يفعلون هذا يقولون إن الجهة الناقلة تعتبر وكياً عن كل منهما في القبض، وهذا غير صحيح، فالجهة الناقلة أجبر للنقل وليست وكياً عن أحد، ولذلك تبقى السلعة في ضمان مالکها، ولا يجوز أن يحصل البيع إلا بعد إمكان القبض ونقل الضمان.

والملاحظ أن الذين يستبيحون مثل هذا البيع يمكن أن يعاد بيع السلعة بينهم مرات عن طريق تبادل المستندات لحاملها أو تظهيرها دون أن يتمكن أحد من التسليم أو التسلم إلا بعد الوصول إلى الميناء، فإن كان فيها عيب أو نقص أو مخالفة للشروط والمواصفات تحمل ذلك المشتري الأخير دون إمكان الرجوع على البائع الأول، وهذا يختلف عن الحالة الأولى التي يحصل فيها القبض المعتبر بالتخلية مع التمكين من التصرف، فإن المشتري يستطيع أن يرجع على البائع بعد معاينة السلعة، أو نقلها إلى مخازنه، وعندما كنت العضو التنفيذي لهيئة الرقابة الشرعية لمصرف قطر الإسلامي كنا ننص في

العقد أن البيع يحصل بعد وصول البضاعة، وأن المصرف مسؤول عن العيوب الظاهرة والخفية مدة ثلاثة أيام، وهذه المدة كافية للمعاينة التامة، وتحمل المصرف مرات أثر وجود العيوب.

٢ - الذي يريد أن يبيع سلعا أو معادن عن طريق الأسواق العالمية - البورصة - يرسل هذه السلع إلى أحد المخازن العامة، فيقوم المخزن بتفريغها، ثم يقوم بتقسيمها إلى كميات متساوية إلى حد كبير، وهي عادة تكون خمسة وعشرين طناً لكل كمية، ويقوم بالتعبئة، ويكتب على الغلاف الخارجي البيانات كاملة، كنوع السلعة ومواصفاتها، ومكان تخزينها، وتسجل هذه البيانات على الحاسب الآلي، ثم توضع في المكان المخصص لها، وتكتب ورقة بهذه البيانات، هذه الأوراق تعرف بإيصالات المخازن، وهي التي تتداول في البرص، فالمشتري لا يتسلم السلعة وإنما يتسلم الإيصالات، وبها يستطيع أن يتسلم السلعة، ومن وقت الشراء يتحمل تكاليف التخزين، ولذلك يأخذ تكاليف التخزين عن المدة السابقة للشراء، ثم يدفع التكاليف عن المدة كلها عند التسلم أو البيع مرة أخرى، إذن بتسلم الإيصالات تدخل السلعة في ضمانه، ويتمكن من تسلم السلع، وزرت مخازن وتردام، وهي من أكبر المخازن، فرأيت الشحن والتفريغ، والوزن عند التعبئة والبيانات التي تكتب، وكان معنا صور لبعض إيصالات المخازن فرأينا ما سجل على الحاسب، فبعضها ألغى وسلمت السلعة، والذي لا يزال موجوداً ذهبنا إلى المكان المحدد، فوجدنا المكتوب على الإيصال يطابق تماماً المكتوب على المكان الموجود به السلعة، ولذلك جرى العرف بأن تسلم الإيصال يُعد تسليماً لمضمونه، ويتم تداول هذه الإيصالات في البيع والشراء.

ومن المؤسف حقاً بعض ما يحدث في سوق السلع والمعادن، حيث يلجأ كثير من المصارف الإسلامية إلى استثمار جزء من أموالها في هذه السوق، فتلجأ بعض البنوك الأجنبية والشركات التي لا تجد، أو لا تريد أن توجد،

استثماراً حقيقياً لهذه الأموال، وفي الوقت نفسه تريد الاستفادة من العمولات التي تأخذها، والحصول على أموال بتكلفة أقل من سعر الفائدة، تقوم هذه البنوك والشركات بتزوير عمليات شراء وبيع وهمية، وتقديم صور من إيصالات المخازن لا صلة لها بالواقع العملي، ولا يقابلها إيصالات أصلية، وتقديم مستندات مزورة لمن يطلبها، وقد استطعت بفضل الله تعالى أن أكتشف بعض هذه العمليات المزورة، ونبّهت إلى خطورتها، وعرضت الحالات المكتشفة على هيئة الرقابة الشرعية، وناقشناها من الجوانب المختلفة، واتخذنا بشأنها القرارات المناسبة، وأوصينا البنوك الإسلامية، ولا زلنا نوصيها، بالخروج من سوق السلع والمعادن.

وكارثة بنك الاعتماد والتجارة أوضح مثل على هذا التزوير والتلاعب.

٣ - السلع المعبأة يكتب عليها الوزن أو الكيل، والأقمشة التي تباع بكميات كبيرة يكتب على كل ثوب من الأثواب عدد الأمتار أو الياردات، واعتاد الناس عند الشراء ألا يطلبوا إعادة الوزن أو الكيل أو القياس، على حين كان من قبل لا بد من الكيل أو الوزن أو الذرع في غير الجزاف عند القبض.

ولعل هذا من باب تغير الفتوى بتغير الزمان والعادات والأعراف.

بعد هذا العرض والمناقشة أقول : لعل الراجح هو عدم جواز التصرف في المبيع قبل القبض، سواء أكان طعاماً أم غير طعام كما تبين من الأدلة، وفي مفهوم القبض نأخذ بقرار مجمع الفقه الإسلامي، وما دام القبض مرده إلى العرف فإن صورته يمكن أن تتغير تبعاً لتغير العادات والأعراف، وقد رأينا بعض هذه الصور المستحدثة.

وبالقبض ينتقل الضمان، ويتمكن المشتري من التصرف.

الاحتفاظ بملكية المبيع:

من أهم الآثار المترتبة على عقد البيع انتقال ملكية المبيع إلى المشتري،

ولذلك لا يجوز احتفاظ البائع بملكية المبيع كضمان لأداء المشتري لثمن الشراء الآجل، وللبيع أن يتخذ ما يرتضيه من الوسائل المشروعة لتوثيق الدين، ولضمان أدائه في الأجل المحدد.

وبعض البائعين الذين أدركوا عدم جواز الاحتفاظ بملكية المبيع لجؤوا إلى حيلة للاحتفاظ بالملكية وذلك عن طريق الإجارة المنتهية بالتملك؛ وهذا النوع من الإجارة بضوابطها الشرعية جائز، بحيث يكون العقد إجارة فعلاً وليس عقد إجارة ساتراً للبيع؛ فالعين المؤجرة مثلاً تكون في ضمان المؤجر، وهو الذي يقوم بالتأمين لصالحه، وإذا لم يتمكن المستأجر من الانتفاع بالعين بسبب يرجع إلى ذات العين سقطت الأجرة، ويراعى في الإيجار أجرة المثل لاثمن المثل، وهكذا يصبح العقد إجارة، مع وعد منفصل بهبة العين المؤجرة في وقت محدد.

أما إذا كان العقد لا يختلف عن البيع بالتقسيط من حيث التزام المستأجر بالأجرة دون نظر إلى استمرار الانتفاع بالعين، وعدم مراعاة أجرة المثل، بل قُسط الثمن وسمى القسط إيجاراً، كل هذا مع ضمان المستأجر للعين وتحمله لأقساط التأمين، فإن هذا يعني أنه عقد إجارة ساتر للبيع، فهو في الحقيقة عقد بيع بالتقسيط مع الاحتفاظ بملكية المبيع.

الكفالة والرهن:

ومن وسائل الاستيثاق المشروعة اشتراط كفلاء مليئين، وتشتراط المصارف الإسلامية عادة أن يكون حساب الكفلاء بالمصرف نفسه حتى يمكن الاستيفاء منه مباشرة.

كما يمكن اللجوء إلى الرهن:

والرهن قد يكون لممتلكات للمدين غير العين المبيعة، وقد يكون للعين المبيعة نفسها، ولا ضير في هذا إذا كان الرهن قانونياً لا حيازياً، فالرهن القانوني لا يمنع الراهن من الانتفاع بالعين المرهونة، ولكن يمنعه من أي

تصرف ناقل للملك، أو ضار بمصلحة المرتهن الدائن.

ومما يعد رهناً ما تقوم به المصارف الإسلامية من تجميد بعض الودائع المصرفية، فيضع المدين أو كفيله مبلغاً من النقود في الحساب الجاري أو الاستثماري لضمان أداء الأقساط في مواعيدها، ويحجز المصرف على هذا المبلغ فلا يسمح لصاحبه بالسحب منه ما دام الدين قائماً.

ووضع المبلغ في حساب الاستثمار لصالح المدين يتفق مع حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - : «لا يغلِق الرهن من راهنه، له غنمه وعليه غرمه»^(١).

ومن الخطأ أن يشترط المصرف وضعه في الحساب الجاري، أو في حساب خاص لا ينتفع به المدين، بل ينتفع به المصرف الدائن، حيث يضم - كله أو بعضه - إلى الأموال المستثمرة، ويأخذ المصرف ما يحققه من ربح، فهذا يتعارض مع الحديث الشريف، ومع الإجماع.

(١) انظر تخريجه في نصب الرأية ٣١٩/٤ : ٢٢١، وتلخيص الحبير ٣٦/٣ : ٣٧، ونيل الأوطار ٢٦٥/٥ : ٢٦٦.

المطلب الثاني : مخاطر الثمن

من المعلوم أن من ربا الجاهلية ربا الديون الناشئة عن بيع آجل، فكان إذا حل الموعد، وعجز المشتري المدين عن أداء الدين، تطبق القاعدة الجاهلية المعروفة: إما أن تقضي وإما أن تربي، وهذه القاعدة الجاهلية نراها في عصرنا حيث يطبقها البائعون الذين لا يلتزمون بأحكام الشريعة الإسلامية، وعادة يطبق سعر الفائدة الذي تأخذه البنوك الربوية.

وأمر هؤلاء معلوم، والتحرير واضح جلي، ولكن ماذا يفعل الذين يريدون تحكيم شرع الله عز وجل؟.

فمن المشكلات الكبرى التي تؤثر في مسيرة المصارف الإسلامية عدم التزام كثير من المدينين بدفع أقساط الديون في مواعيدها المتفق عليها، وقليل من هؤلاء ذو عسرة، وأكثرهم يماطلون مع القدرة على الأداء؛ نظراً لأن المصارف الإسلامية لا تأخذ فوائد التأخير التي يلتزم بها هؤلاء مع البنوك الربوية.

وكثير من المصارف لم تجد علاجاً لهذه المشكلة، ووجدت حلاً جزئياً في اللجوء إلى المزيد من الضمانات، غير أن بعض المصارف لجأت إلى حلول أخرى نرجو أن يقول المجمع فيها رأيه ونذكر منها ما يأتي:

أ - عند عجز المدين (المشتري) عن الدفع، وعلم المصرف بهذا، رأى - تقديراً لظروفه ورأفة به - أن يدخل مع هذا المدين في شركة بقيمة الدين.

وربما كان هذا التصرف يتعارض مع قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾.

ب - ومن المصارف ما لجأ إلى إعادة الاتفاق على نسبة الربح، بحيث تزيد هذه النسبة لصالح المصرف تبعاً للزمن الذي يتأجل إليه الدفع.

ولعل هذا مثل إعادة جدولة الديون الربوية، وربما كان فيه شبه من المبدأ الجاهلي: إما أن تقضي وإما أن تربي.

ولعل هذا الموضوع يحتاج إلى وقفة، نبين فيها وجهة نظر القائلين بهذا الرأي، المدافعين عنه، وأثر هذا في التطبيق العملي.

هل للمصرف مطالبة المدين المماطل بالتعويض؟

رأى المجيزون أن الغني المماطل أوقع الضرر بالمصرف، فلولا مماطلته لضم هذا المال فعلاً في مدة المماطلة؛ ولذلك أجازوا للمصرف أخذ تعويض بمقدار نسبة الربح التي كان يمكن أن يحققها دين المماطل لو استثمره المصرف، فمتى تبين المصرف الإسلامي أن المدين المماطل مليء غني أضاف إلى دينه نسبة تعادل النسبة التي حققها خلال مدة بقاء الدين في ذمته.

وقد ناقشت بعض هؤلاء المجيزين، ووجدتهم يستدلون بثلاثة أحاديث شريفة، وبالمصلحة المرسله التي يرون أنها تتفق مع مقاصد التشريع الإسلامي والأحاديث الثلاثة هي:

١ - مظل الغني ظلم.

٢ - لي الواجد يحل عرضه وعقوبته.

٣ - لا ضرر ولا ضرار.

والحديث الأول متفق عليه.

قال ابن حجر في الفتح (٤/٤٦٦)، الباب الأول من كتاب الحوالة) : في الحديث الزجر عن المظل، واختلف هل يعد فعله - عمداً - كبيرة أم لا ؟ فالجمهور على أن فاعله يفسق، لكن هل يثبت فسقه بمطله مرة واحدة أم لا ؟ قال النووي : مقتضى مذهبنا اشتراط التكرار، ورده السبكي في شرح المنهاج بأن مقتضى مذهبنا عدمه، واستدل بأن منع الحق بعد طلبه، وابتغاء العذر عن أدائه، كالغصب، والغصب كبيرة، وتسميته ظلماً يشعر بكونه كبيرة، والكبيرة لا يشترط فيها التكرار، نعم لا يحكم عليه بذلك إلا بعد أن يظهر عدم عذره.

والحديث الثاني: (لي الواجد ..) ذكره السيوطي، وأشار إلى رواته وهم : أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه ، والحاكم، ورمز للحديث بالصحة .
وقال المناوي في فيض القدير (٤٠٠/٥) : عرضه بأن يقول له المدين:
أنت ظالم، أنت مماطل، ونحوه مما ليس بقذف ولا فحش، وعقوبته: بأن يعزره القاضي على الأداء بنحو ضرب أو حبس حتى يؤدي.
ثم قال: «قال الحاكم: صحيح، وأقره الذهبي، ولم يضعفه أبو داود».
والحديث ذكره البخاري تعليقاً، قال في باب لصاحب الحق مقال من كتاب الاستقراض في صحيحه .

ويذكر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : لي الواجد يحل عقوبته وعرضه، قال سفيان: عرضه: يقول مطلتي، وعقوبته: الحبس .
وفي تغليق التعليق لابن حجر (٣١٨/٣-٣٢٠) ذكر طرقه المختلفة الموصولة، وقال كما قال في الفتح: إسناده حسن .

والحديث الثالث: لا ضرر ولا ضرر : ذكر السخاوي في المقاصد الحسنة (ص:٦٤٨) أن الحديث أخرجه مالك والشافعي مراسلاً، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني - وفيه جابر الجعفي - وابن أبي شيبة من وجه آخر أقوى منه، والدار قطني من وجه ثالث .

وقال المناوي في فيض القدير (٤٣٢/٦) : الحديث حسنه النووي وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً، وقال العلائي: للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به .

والحديثان الأول والثاني ظاهران في ظلم الغني المماطل، واستحقاقه للعقاب، وهما مما يحتج به، والعقوبة هنا تعزيرية، وذهب الجمهور إلى أن العقوبة هنا هي الحبس، وإن جاز في التعزير غيره كالضرب والتوبيخ، وما دام الهدف من العقوبة التعزيرية الردع والزجر وأداء الحقوق، وليس في العقوبة هنا حد مقرر، فالأمر إذن فيه متسع أمام القاضي أو ولي الأمر،

فقد يرى في التوبيخ الكفاية، وقد يرى ضرورة الضرب مع الحبس، والأمر لا يستدعي كبير خلاف ما دام الحكم يصدر من عادل غير محكم للهوى والتشهي.

والحديث الثالث ينهى عن الضرر، ومن القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، والمصرف لحقه ضرر فيجب أن يزال.

ومن المعروف أن الدائن ليس له إلا دينه، سواء أخذه وقت استحقاقه أم بعد مدة المثل، وما أجاز أحد من الفقهاء أن يدفع المدين قدرًا زائدًا عن الدين كعقوبة تعزيرية، ولو قيل يدفع مقابل الزمن فهو عين الربا.

قال المجيزون: إن المصلحة تقتضي منع المماطل من استغلال أموال المسلمين ظلمًا وعدوانًا، وإذا كانت الفائدة الربوية تمنع الممثل مع البنوك الربوية، فإن الإسلام لا يعجز عن أن يوجد حلاً لمشكلة الممثل التي تعاني منها المصارف الإسلامية، وإذا كان الفقهاء السابقون رأوا أن تكون العقوبة الحبس - وهذا غير مطبق الآن - فعلى فقهاء العصر أن يجتهدوا لإيجاد الحل.

ثم أضافوا: والقدر الذي نرى أن يتحمله المماطل هو ما يقابل الربح الفعلي للمصرف، فهذا ليس من باب الربا، ولكنه من باب منع الضرر الذي يلحق بالمصرف.

وربما كان من الصعب التفرقة بين ما ذهب إليه هؤلاء وبين الربا.

ويبقى هنا كذلك أن نسأل: ما الهدف من العقوبة التعزيرية؟ ومن الذي يحدد هذه العقوبة؟ ومن الذي يأمر بايقاعها؟ أو يقوم بتنفيذها؟ أفيمكن أن يكون شيء من هذا للمصرف؟

لو جاز أن يكون للمصرف استحداث عقوبة تعزيرية يوقعها بالعميل، وهي تشتبه بالربا، إن لم تكن هي الربا بعينه، فمن باب أولى أن يكون له الحق في العقوبة التعزيرية المقررة كالحبس أو الضرب.

ونأتي إلى الجانب التطبيقي لنرى: هل تحقق الهدف من هذه العقوبة؟

بعض المصارف رأت أن المتعاملين معها الذين لا يؤدون الأقساط في

مواعييدها بلغوا من الكثرة حداً يصعب معه النظر في كل حالة، والتفرقة بين مطل الغني وعجز الفقير - كما توجد عوامل أخرى تزيد الأمر صعوبة - ولذلك عند تأخر أي مدين عن الأداء يضاف على دينه ما يقابل الربح الذي يعلنه المصرف في حينه، ولا يستطيع أحد أن يفرق بين هذا وبين الربا المحرم. وقد يقال: إن هذا خطأ في التطبيق لا في الفتوى، ولكن على المفتي أن ينظر إلى ما يمكن تطبيقه.

وبعض المصارف الأخرى تمسكت بنص الفتوى، فكانت ترسل للعميل أولاً حتى تتأكد من المطل قبل إنزال العقوبة، ويلاحظ هنا: أن الأرباح التي تحققها المصارف الإسلامية أقل من الفوائد الربوية في أوقات كثيرة؛ فالذين يستحلون هذه الفوائد استمروا في مطلهم غير عابئين بما يضيفه المصرف الإسلامي، وبذلك تحولت العقوبة التعزيرية إلى زيادة ترتبط بربح المصرف والزمن، ورضي بهذا الطرفان!.

فهل تحقق الهدف من العقوبة التعزيرية؟ أم تحولت العقوبة إلى نوع جديد من الربا؟.

حلول الأقساط قبل موعدها:

المصارف الإسلامية التي لا تأخذ بالنظام السابق - حيث لم تجزه هيئات الرقابة الشرعية لديها - رأت أن اتخاذ الإجراءات ضد المدين المماطل يكلفها الكثير، فنصت في عقود البيع على أن المشتري إذا تأخر في دفع قسطين متتالين فإن باقي الأقساط تحل فوراً، ويحق للمصرف المطالبة بجميع الأقساط، واتخاذ ما يراه لازماً للوصول إلى حقه.

اللجوء إلى التحكيم:

ورأت هذه المصارف كذلك أن تلجأ إلى التحكيم لرفع الضرر: فيختار المصرف حكماً، ويختار المشتري حكماً، ويختار الحكمان حكماً ثالثاً، وينظر المحكمون في الموضوع من جميع جوانبه، ويكون حكمهم ملزماً للطرفين غير قابل للنقض، سواء أصدر بالإجماع أم بالأغلبية.

المبحث الثاني مخاطر السلم

المخاطر في السلم تكمن في أن البائع قد لا يسلم المبيع عند الموعد المحدد، وقد لا يرد الثمن إذا فسخ العقد، أو يرده بعد المماطلة مما يؤثر على استثمار المصرف.

وأمر آخر هنا وهو أن المصرف قد يحتاج إلى الثمن لحاجته إلى السيولة، أو لوجود فرصة استثمارية يراها لمصلحته.

والمصارف تلجأ هنا إلى ما يأتي:

أ - التوثيق برهن أو كفالة.

ب - أخذ شيكات من البائع.

ج - التصرف في دين السلم قبل قبضه أو السلم الموازي.

أما التوثيق فلا يجوز لضمان تسليم المبيع، لأنه قد يعجز عن تسليمه، ولذلك فدين السلم دين غير مستقر يمكن أن يفسخ عند العجز، أو ينتظر المشتري موسماً آخر إذا كان لا يرى أخذ الثمن.

ولذلك فالتوثيق يكون لضمان استرداد الثمن وليس بقيمة المبيع، وهذا أمر واضح، ولكن الذي يحتاج إلى وقفة هو التصرف في دين السلم.

ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى عدم جواز التصرف في السلم فيه قبل قبضه بنحو بيع أو شركة أو تولية، أو اعتياض عنه.

قال التمرتاشي:

ولا يجوز التصرف في رأس المال والمسلم فيه قبل قبضه بنحو بيع وشركة وتولية.

وأضاف الحصكفي: ومراوحة، ولو ممن عليه.

وقال ابن عابدين بعد أن شرح ما سبق:

وقيل يجوز كل من المرابحة والتولية قبل القبض، وبه جزم في الحاوي.

وأضاف: قال في البحر: وهو قول ضعيف، والمذهب منعهما.

وذكر الحصكفي قوله - عليه الصلاة والسلام - : «لا تأخذ إلا سلمك أو

رأس مالك»، وقال: أي إلا سلمك حال قيام العقد، أو رأس مالك حال

انفساخه، فامتنع الاستبدال، وقال ابن عابدين في تخريج الحديث الشريف:

رواه بمعناه أبو داود، وابن ماجه، وحسنه الترمذي، وتمامه في الفتح^(١).

وقال الشافعي: روي عن ابن عمر وأبي سعيد أنهما قالا: من سلف في

بيع فلا يصرفه إلى غيره، ولا يبيعه حتى يقبضه.

وقال: وهذا كما روي عنهما إن شاء الله - تعالى - وفيه دلالة على أن لا

يباع شيء ابتيع حتى يقبض، وهو موافق قولنا في كل بيع أنه لا يباع حتى

يستوفى^(٢).

وقال الغزالي: لو أتى بغير جنسه لم يجز قبوله: لأنه اعتياض^(٣).

وقال النووي: المسلم فيه لا يجوز بيعه ولا الاستبدال عنه^(٤).

وقال ابن قدامة:

أما بيع المسلم فيه قبل قبضه، فلا نعلم في تحريمه خلافاً، وقد نهى

النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الطعام قبل قبضه؛ وعن ربح ما لم

يضمن، ولأنه مبيع لم يدخل في ضمانه، فلم يجز بيعه: كالطعام قبل قبضه،

وأما الشركة فيه والتولية، فلا تجوز أيضاً؛ لأنهما بيع، وبهذا قال أكثر أهل

العلم، وحكي عن مالك جواز الشركة

والتولية؛ لما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عن بيع

(١) انظر قول التمرتاشي والحصكفي وابن عابدين في كتاب حاشية ابن عابدين ٤٦٧/٧، ٤٦٩.

(٢) كتاب الأم ١١٧/٣.

(٣) الوسيط ٢٣٩/٣.

(٤) المجموع ٢٦٢/٩.

الطعام قبل قبضه، وأرخص في الشركة والتولية، ولنا، أنها معاوضة في المسلم فيه قبل القبض، فلم يجز، كما لو كانت بلفظ البيع، ولأنهما نوعاً بيوع، فلم يجوزا في المسلم فيه قبل قبضه، كالنوع الآخر، والخبر لا نعرفه، وهو حجة لنا؛ لأنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، والشركة والتولية بيع، فيدخلان في النهي، ويحمل قوله: وأرخص في الشركة والتولية على أنه أرخص فيهما في الجملة لا في هذا الموضع، وأما الإقالة فإنها فسخ، وليست بيعاً.

هذه هي المذاهب الثلاثة، ويبقى عندنا المالكية، وقد أجازوا الاعتياض عن دين السلم، والشركة والتولية، وقولهم في بيع دين السلم قبل قبضه يحتاج إلى بيان وتفصيل.

قال ابن شاس في أداء المسلم فيه:

إن أتى بغير جنسه فذلك اعتياض، وهو غير جائز في المسلم فيه إلا بثلاث شرائط:

- أن يكون المسلم فيه مما يجوز بيعه قبل قبضه.
- وأن يكون المقتضى مما يجوز أن يسلم فيه رأس المال.
- وأن يكون مما يجوز بيعه بالمسلم فيه يداً بيد^(١).

وقال الدردير:

وجاز القضاء بغير جنسه: أي المسلم فيه، وإن قبل الأجل بشروط ثلاثة: إن عجل المدفوع من غير جنسه، وإلا لزم فسخ الدين في الدين. وكان المسلم فيه غير طعام، ليسلما من بيع الطعام قبل قبضه. وصح سلم رأس المال فيه؛ أي في المدفوع من غير الجنس، كما لو أسلمه ثوباً في عبد فقضى عنه بغيرا، فإنه يصح سلم الثوب في البعير^(٢).

(١) عقد الجواهر الثمينة ٥٦٣/٢.

(٢) الشرح الصغير ٢٨٤/٣.

وقال الصاوي في حاشيته:

قوله «بشروط ثلاثة»: اعلم أن الشروط الثلاثة التي ذكرها المصنف معتبرة، سواء قضى قبل الأجل أم بعده^(١).

هذا هو الاعتياض، أما الشركة والتولية فقال ابن عبدالبر: قال مالك: لا يجوز بيع السلم قبل القبض، وتجوز فيه الشركة والتولية، وكذلك الطعام؛ لأن هذا معروف وليس ببيع.

وذكر ابن عبدالبر رأي جمهور الأئمة وأدلتهم، ثم قال:

ومن حجة مالك في إجازة ذلك أن الشركة والتولية عنده فعل خير ومعروف، وقد ندب الله تعالى، ورسوله - صلى الله عليه وسلم - إلى فعل الخير والتعاون على البر، وقال - صلى الله عليه وسلم -: «كل معروف صدقة»، وقد لزم الشركة والتولية عنده اسم غير اسم البيع، ولذلك جازا في الطعام قبل القبض، وقد أجاز الجميع الإقالة برأس المال قبل القبض، فالشركة والتولية كذلك^(٢).

وفي كتاب البيوع من الموطأ، تحت باب ما جاء في الشركة والتولية والإقالة، قال مالك: الأمر عندنا أنه لا بأس بالشرك والتولية والإقالة منه في الطعام وغيره، قبض ذلك أو لم يقبض، إذا كان ذلك بالنقد، ولم يكن فيه ربح ولا وضیعة ولا تأخير للثمن، فإن دخل ذلك ربح أو وضیعة أو تأخير من واحد منهما صار بيعاً، يحله ما يحل البيع، ويحرمه ما يحرم البيع، وليس بشرك ولا تولية ولا إقالة^(٣).

وما ذكره ابن عبدالبر من قول مالك: لا يجوز بيع السلم قبل القبض، وتعليقه جواز الشركة والتولية بأنهما ليسا بيعاً، هذا القول يؤيد قول ابن قدامة: أما بيع المسلم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافاً؛ فباقي

(١) الحاشية مع المرجع السابق ٢٨٤/٣.

(٢) انظر التمهيد ١٦٠/١٢: ١٦١.

(٣) انظر كتاب الموطأ في الموضوع المذكور ص ٤٧١.

الأئمة يرون عدم الجواز قبل القبض .

ولكن روي عن مالك خلاف ما رواه ابن عبد البر في التمهيد^(١).

ففي كتاب البيوع من الموطأ، تحت باب السلفة في العروض، قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا فيمن سلف في رقيق أو ماشية أو عروض، فإذا كان كل شيء من ذلك موصوفاً فسلف فيه إلى أجل، فحل الأجل، فإن المشتري لا يبيع شيئاً من ذلك من الذي اشتراه منه، بأكثر من الثمن الذي سلفه فيه، قبل أن يقبض ما سلفه فيه، وذلك أنه إذا فعله فهو الربا^(٢).

وقال : ومن سلف في سلعة إلى أجل، وتلك السلعة مما لا يؤكل ولا يشرب؛ فإن المشتري يبيعها ممن شاء بنقد أو عرض قبل أن يستوفيهما من غير صاحبها الذي اشتراها منه، ولا ينبغي له أن يبيعها من الذي ابتاعها منه إلا بعرض يقبضه ولا يؤخره^(٣).

وجاء في المدونة الكبرى:

قال مالك : لا بأس أن تبيع ما سلف فيه إذا كان من غير ما يؤكل ويشرب من غير الذي عليه ذلك السلف بأقل أو بأكثر أو بمثل ذلك إذا انتقدت، وأما الذي عليه السلف فلا تبيعه منه قبل الأجل بأكثر، ولا تبيعه منه إلا بمثل الثمن أو بأقل، ويقبض ذلك^(٤).

وقال ابن رشد الحفيد:

وأما مالك فإنه منع شراء المسلم فيه قبل قبضه في موضعين: أحدهما : إذا كان المسلم فيه طعاماً، وذلك بناء على مذهبه فإن الذي يشترطه في بيعه قبل القبض هو الطعام على ما جاء عليه النص في الحديث.

(١) وابن عبد البر ذكر في الاستذكار مثل ما جاء في الموطأ، وسنذكر بعض ما جاء في الاستذكار في الصفحة التالية.

(٢) راجع الموطأ - كتاب البيوع - باب السلفة في العروض ص ٤٥٧.

(٣) الموضوع السابق من المرجع نفسه ص ٤٥٧ : ٤٥٨.

(٤) المدونة ٨٧/٤.

والثاني: إذا لم يكن المسلم فيه طعاماً فأخذ عوضه المسلم ما لا يجوز أن يسلم فيه رأس ماله^(١).

وابن عبد البر في الاستنكار ذكر مثل ما جاء في الموطأ ويخالف ما ذكر في التمهيد^(٢).

وذكر رواية مالك، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد، أنه قال: سمعت عبدالله بن عباس، ورجل يسأله: عن رجل سلف في سيائب، فأراد بيعها قبل أن يقبضها، فقال ابن عباس: تلك الورق بالورق، وكره ذلك، ثم ذكر قول مالك: وذلك فيما نرى، والله أعلم، أنه أراد أن يبيعها من صاحبها الذي اشتراها منه بأكثر من الثمن الذي ابتاعها به، ولو أنه باعها من غير الذي اشتراها منه لم يكن بذلك بأس.

ثم قال ابن عبد البر: وأما بيع ما سلف فيه من العروض قبل قبضها، فقد اختلف فيها السلف والخلف من العلماء.

فمنهم من رأى العروض والطعام في ذلك سواء.

وهو مذهب ابن عباس، ولذلك كره بيع السيائب للذي سلف فيها قبل أن يقبضها، وذلك معروف محفوظ عن ابن عباس؛ لأنه عنده من باب ربح مالم يضمن على خلاف ما ظنه مالك رحمه الله.^(٣)

تحدثت من قبل عن التصرف في المبيع قبل القبض، وفي ضوء الأدلة انتهت المناقشة إلى ترجيح عدم جواز بيع المبيع قبل القبض وانتقال الضمان، وأن هذا لا يختص بالطعام.

وكان من الممكن الإشارة إلى ما سبق لإثبات عدم جواز بيع المسلم فيه قبل القبض دون حاجة إلى إعادة الاستدلال والمناقشة.

وكان من الممكن أيضاً أن نزيد الأمر تأكيداً بقرار مجمع الفقه

(١) بداية المجتهد مع الهداية في تخريج أحاديث البداية ٧/٤٠٠: ٤٠١.

(٢) راجع الاستنكار - كتاب البيوع - باب السلفة في العروض ج ٢٠ ص ١٥١: ١٦٢.

(٣) المرجع السابق ٢٠/١٥١: ١٥٢.

الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، حيث قرر عدم جواز بيع دين السلم قبل قبضه، ولم يجعل هذا خاصاً بالطعام، غير أن الموضوع هنا يحتاج إلى وقفة خاصة بعد أن كثر الكلام فيه، حتى وجدنا بعض الباحثين يقترح أن يثبت دين السلم في صك قابل للتداول مثل باقي الأوراق المالية، بحيث يتسلم المسلم فيه من البائع الأول آخر من اشترى صك السلم. من المعلوم أن دين السلم دين غير مستقر؛ فإنه قابل للفسخ، وأذكر هنا بعض ما قاله المالكية أنفسهم:

قال الدردير:

وإن انقطع ما - أي مسلم فيه - له إبان : أي وقت معين يظهر فيه كبيع الأثمار، خير المشتري في الفسخ، وأخذ رأس ماله، وفي البقاء لقابل حتى يظهر المسلم فيه وقته^(١).

وقال ابن شاس:

إذا أخرج المسلم إليه المسلم فيه حتى انقطع وأخرج إبانه وأعوز وجوده، فالمسلم - أي المشتري - بالخيار في الفسخ، أو الإبقاء إلى عام ثان^(٢). ومن المعلوم أيضاً أن البيع إذا فسخ رد المسلم إليه - أي البائع - رأس مال السلم الذي أخذه، وأي زيادة عليه تكون من الربا المحرم كما ذكر الإمام مالك هو نفسه.

إذن إذا باع المشتري الأول دين السلم لمشتري ثان بأكثر من الثمن الذي دفعه، ثم فسخ العقد، فمن الذي يدفع الزيادة على رأس مال السلم الأول؟ إن قلنا : البائع الأول فهذا من الربا المحرم، فلا يحل. وإن قلنا : البائع الأول يدفع ما أخذ للمشتري منه، والمشتري الذي باع ثانياً يدفع ما أخذه من المشتري الثاني الذي باع له؛ أي أن البائع الثاني هو

(١) الشرح الصغير ٢/٢٨١: ٢٨٢.

(٢) عقد الجواهر الثمينة ٢/٥٨٨.

الذي يتحمل الزيادة، كان عندنا عقدان وضمانان، وعلاقة ثنائية بين كل بائع ومشتري، وليست ثلاثية، ولا ثنائية بين البائع الأول والمشتري الثاني، فالبائع الأول يضمن المبيع إلى أن يسلمه للمشتري الأول، أو يرد إليه رأس المال الذي أخذه إذا فسخ العقد.

والبائع الثاني، وهو المشتري الأول، يضمن المبيع - وهو دين موصوف في الذمة مثل المبيع الأول - للمشتري الثاني حتى يسلمه، أو يرد إليه رأس المال الذي أخذه إذا فسخ العقد، وهو أكبر من رأس المال الأول.

ولا يجوز أن يقال بأن البائع الأول يضمن المبيع للمشتري الثاني أو يرد إليه ما دفع إذا فسخ العقد، وإلا وقعنا في الربا المحرم.

فكيف إذا وصل الحال إلى صكوك سلم تتداولها الأيدي بقصد الاسترباح؟!

إذن في حالة العقدين والضمانين لا يكون المشتري باع دين السلم قبل قبضه، وإنما باع مثل دين السلم وليس الدين نفسه، وهذا هو السلم الموازي الذي أقره مجمع الفقه الإسلامي، وهو مخرج أمكن تطبيقه عند حاجة المشتري سلماً إلى نقود، والجدير بالذكر أن هذا ليس من مبتكرات المعاصرين كما يظن الكثيرون، فإن الإمام الشافعي ذكره حيث قال:

من سلف في طعام ثم باع ذلك الطعام بعينه قبل أن يقبضه لم يجز، وإن باع طعاماً بصفة ونوى أن يقبضه من ذلك الطعام فلا بأس^(١).

(١) كتاب الأم ٦١/٣.

المبحث الثالث مخاطر المضاربة

إذا كان المصرف الإسلامي يتلقى الأموال باعتباره عامل مضاربة لاستثمارها، ورأينا أن جزءاً من هذه الأموال يستثمر في التجارة بالبيع والشراء، فإن من العقود التي يلجأ إليها في استثماراته عقد المضاربة أي القراض، وهذا يعني - في هذه الحالة - أنه يصبح صاحب رأس المال، والعميل المشارك يكون عامل المضاربة.

وحيث إن عامل المضاربة وكيل أمين فهنا تكمن المخاطرة الأخلاقية، ولذلك كان لابد من اتخاذ الوسائل الكفيلة بتقليل وقبول مخاطر المضاربة، وإعطاء المال لاستثماره في مضاربة مطلقة دون قيد أو شرط، ما أظن أن مصرفاً يقبل مثل هذه المخاطرة، فالمضاربة تكون مقيدة، وفي مشروعات مدروسة، توضع لها الجدوى الاقتصادية التي تبين الأرباح المتوقعة، والمخاطر المحتملة التي يقبلها المصرف.

وأذكر هنا نماذج لعمليات مضاربة تبين الوسائل التي يتخذها المصرف لحماية الأموال المستثمرة في هذه العمليات.

إذا كانت المضاربة في التجارة عن طريق الشراء والبيع، تدرس حالة السوق لمعرفة ما يمكن أن يتحقق من أرباح، فإن رضي المصرف بهذا يقوم بفتح حساب لعملية المضاربة، ويقوم المضارب بالسحب منه عند الشراء، وإيداع ثمن ما يباع، مع تقديم مستندات موثوق بها ومراجعة، ويمكن أن يكون الشراء بمشاركة من يمثل المصرف، أو عن طريقه، أما إذا كان الشراء عن طريق الاستيراد فإن المصرف هو الذي يقوم بفتح الاعتماد المستندي للاستيراد.

ومع كل هذا فإن الأصل أن المصرف لا يدخل في مضاربة إلا مع من يثق به ويطمئن لأمانته، إلى جانب أنه يأخذ شيكاً من المضارب بالمبلغ المستثمر

لضمان حق المصرف عند التقصير والتفريط، ومخالفة الشروط، فضلاً عن الخيانة.

وهذا النموذج للمضاربة المعتادة المألوفة، ولكن وجدنا مجالات أخرى أمكن للمصرف الإسلامي أن يستثمر فيها بعقود مضاربة غير مألوفة ولا مسبقة، وهي مع ذلك أقل مخاطرة وأكثر أماناً من القراض المعتاد، وأعرض هنا عقدين من هذه العقود لمجالين مختلفين، وأتبع ذلك بالتعقيب.

عقد مضاربة

في يوم / / هـ الموافق / / م
تم ابرام هذا العقد بين كل من:

١ - مصرف
ويمثله : السيد / (طرفاً أولاً)

٢ - شركة
ويمثلها : السيد / (طرفاً ثانياً)

أقر الطرفان بأهليتهما للتعاقد والاتفاق

تمهيد

قامت لجنة المناقصات المركزية بطرح المناقصة الخاصة بعقد رقم ()
لتنفيذ أعمال صيانة طرق، وقد رست المناقصة على الطرف الثاني
بمبلغ

وحيث إن الطرف الثاني له سوابق الخبرة اللازمة لتنفيذ مثل هذه
المشاريع، ويمتلك الإمكانيات الفنية والإدارية والمعدات والخبرة لتنفيذ هذا
المشروع، فقد طلب من مصرف تمويل هذا المشروع على أساس
شركة المضاربة الإسلامية، وتم الاتفاق بين الطرفين وفقاً للشروط التالية:

البند الأول

يُعد التمهيد السابق جزءاً لا يتجزأ من هذا العقد.

البند الثاني

أقر الطرف الثاني أنه قد اطلع على عقد التأسيس والنظام الداخلي
والقانون الخاص بالطرف الأول، ويلتزم به في تعامله معه، وذلك على أساس
التعامل الشرعي الحلال.

البند الثالث

اتفق الطرفان على أن يخضع سريان مفعول عقد المضاربة للشروط الآتية:
تسلم الطرف الأول - وبموجب نص مقبول - الموافقة خطأً
على طلب الطرف الثاني بتحويل جميع المستحقات الناتجة عن تنفيذ هذه
المناقصات في حساب عملية المضاربة لدى مصرف بشكل
مباشر، وبحيث لا يجوز له تغيير أو تبديل هذه الطريقة في دفع المستحقات
المالية الناتجة عن تنفيذ المشروع.

البند الرابع

تُحدد التزامات الفريقين لأغراض التمويل واقتسام الربح على النحو
التالي:

١ - يقوم الطرف الأول بتمويل احتياجات مشروع صيانة الطرق عقد
رقم () من المواد والأجور والمصروفات في حدود مبلغ
وذلك على النحو التالي:

(أ) يقوم الطرف الأول بإيداع مبلغ في حساب عملية
المضاربة كدفعة مقدمة لتمكين الطرف الثاني من مباشرة العمل.

(ب) يقوم الطرف الأول بتمويل التكاليف المباشرة للمشروع - وتحديدًا
تمويل استيراد وشراء المواد من السوق الخارجي والمحلي -
بواسطة فتح اعتمادات مستندية أو مشتريات من السوق المحلي
عن طريق المصرف بتكلفة متغيرة بمبلغ تقريبي قدره
بشرط موافقة الطرف الأول على شروط الاعتمادات، وأن تكون
عروض الأسعار أو العقود التي يطلب فتح الاعتمادات على
أساسها سارية المفعول، وألا تتجاوز قيمتها عند التقدم بطلب
فتحها عن المبلغ المحدد آنفًا، على أن يتم قيد قيمة مستندات
الاعتمادات والمشتريات المحلية وجميع المصاريف المتعلقة بها على
حساب عملية المضاربة لدى المصرف.

(ج) يقوم الطرف الأول بإيداع صافي قيمة طلبات الدفع الصادرة عن الجهة المختصة في حساب عملية المضاربة؛ لتجديد الدفعة المقدمة وتمويل العملية، وذلك بعد استبعاد قيمة المبالغ المحتجزة.

(د) يقوم الطرف الأول بإصدار الكفالة النهائية للمقاول في حدود مبلغ

(هـ) يراعى ألا يزيد مبلغ التمويل النقدي المدفوع من الطرف الأول للطرف الثاني بأي حال من الأحوال عن المبلغ الكلي المتفق عليه والبالغ متضمناً قيمة الاعتمادات المستندية المفتوحة عن طريق المصرف، وكذلك الدفعة المقدمة، حيث يقر الطرف الثاني بأن تكلفة المشروع من مواد وأجور ومقاولي باطن لا تزيد بأي حال من الأحوال عن مبلغ التمويل النقدي المتفق عليه والبالغ فيما عدا الزيادة الناتجة عن التكلفة المتغيرة حسبما هو وارد في البند الرابع (أ) «ب» ويتعهد بتحمل أية مصاريف أو نفقات تزيد عن ذلك.

٢ - يتحمل الطرف الثاني جميع المصاريف الإدارية المتعلقة بالمشروع، وكل ما لم يرد ذكره في هذا العقد، حيث تُعد هذه الزيادات والمصاريف ضمن تكاليف عمله كمضارب، ولا تدخل في حساب الأرباح والخسائر.

٣ - الربح القابل للتوزيع هو الفرق بين إيرادات المشروع الكلية والتكاليف الواردة في (أ) أعلاه.

البند الخامس

توزيع الأرباح والخسائر:

١ - يوزع الربح القابل للتوزيع الوارد في البند الرابع أعلاه على الوجه التالي:

(أ) للطرف الأول % من الأرباح الإجمالية.

(ب) للطرف الثاني% من الأرباح الإجمالية.

٢ - أما في حالة الخسارة فإنها تكون من نصيب الطرف الأول كرب مال وتنحصر مسؤوليته في تحمل الخسارة الخارجة عن إرادة الطرف الثاني الذي يتحمل كافة الخسائر والمسؤوليات تجاه الغير، الناتجة عن تقصيره أو إهماله أو أخطائه، أو عدم تسليم المشروع في الموعد المتفق عليه لأسباب تعود على الطرف الثاني، أو مخالفته للشروط والمواصفات المدونة في الشروط العامة للتعاقد، والتي يترتب عنها - أو عن جزء منها - غرامات مالية، أو مخالفته لشروط عقد المضاربة؛ وذلك باعتباره عامل المضاربة، وباعتبار أن جميع التعاملات مع الغير تجري باسمه وعلى مسؤوليته ودون تدخل من الطرف الأول، كما لا يحق للطرف الثاني كمضارب أن يطالب بأي تعويض عن خسارة جهده وعمله وأية مصاريف أخرى يتحملها.

٣ - يجوز للطرف الأول - وباختياره فقط - أن يتنازل عن جزء من أرباحه لصالح الطرف الثاني كمكافأة له على حسن الأداء وإنجازه للوعد .

٤ - إذا حققت المضاربة ربحاً للطرف الأول يزيد عن سنوياً فإن الطرف الأول على استعداد للتنازل عن من حقه في الأرباح الزائدة عن ال% سنوياً للطرف الثاني، وذلك كمكافأة له على حسن الأداء وإنجازه للوعد، وتشجيعاً له على الاستمرار في التعامل مع المصرف.

البند السادس

الغرامات المالية والزيادة في تكلفة المواد المستوردة أو المحلية الممولة من خلال اعتمادات مستندية مفتوحة عن طريق المصرف الخارجة عن إرادة الطرف الثاني تدخل ضمن تكلفة المشروع، أما إذا كانت هذه الغرامات أو الزيادات راجعة لأسباب ناتجة عن تقصير الطرف الثاني، أو إهماله أو

أخطائه، أو عدم تسليم المشروع في الموعد المتفق عليه؛ لأسباب تعود على الطرف الثاني، أو مخالفته للشروط والمواصفات المدونة في الشروط العامة للتعاقد، أو شروط عقد المضاربة، فتحسب من أرباحه؛ فإن جاوزته حسبت من ماله الخاص ويتعهد بدفعها للطرف الأول عند التصفية.

البند السابع

يلتزم الطرف الثاني بأن يشير بوضوح على الفواتير المقدمة منه والمتعلقة بالمقاوله موضوع هذا العقد؛ بأن تدفع قيمتها لدى حسابه رقم بمصرف

البند الثامن

يتعهد الطرف الثاني ألا يستعمل التمويل المخصص للمشروع إلا في الغايات المصرح بها أعلاه، كما يتعهد بعدم صرف أو إنفاق أي مبلغ من إيرادات المشروع على شؤونه الشخصية أو التجارية الخاصة، وكذلك عدم التصرف في مال هذه المضاربة إلا بعد إجراء المحاسبة التامة.

البند التاسع

- ١ - لا يجوز للطرف الثاني خلط مال هذه المضاربة بماله دون إذن الطرف الأول، ولا إعطاؤه للغير، ولا هبته، ولا إقراضه، ولا الاقتراض عليه ولا التصرف فيه بأي شكل من الأشكال خارج نطاق المضاربة.
- ٢ - يتعهد الطرف الثاني بعدم نقل البضائع والمواد المشتراة لهذا المشروع إلى ساحة مشروعات أخرى، كما يتعهد بتخزين جميع متطلبات المشروع بساحة المشروع ذاته، ويتعهد بالمحافظة عليها من جميع ما يتلفها أو يضرها، أو يعرضها لأي نوع من الخطر مهما كان مصدره.

البند العاشر

يكون الطرف الثاني أميناً على الأموال المسلمة إليه، وشريكاً في الأرباح الإجمالية المتحققة، ولا يجوز له بيع المشروع للغير، أو التنازل عنه، أو إجراء

أية عقود مع آخرين لتنفيذه بالكامل من الباطن؛ إلا حسب الإجراءات التي يكون متفقاً عليها خطياً بين الطرفين.

البند الحادي عشر

يلتزم الطرف الثاني بتوقيع شيك لأمر المصرف بقيمة التمويل المطلوب يستحق الأداء بعد من نهاية فترة هذا العقد - ضماناً للمحاسبة - ورد حصة المصرف من رأس المال والأرباح عند التصفية.

البند الثاني عشر

١ - ينتهي هذا العقد بعد من تاريخ المشروع موضوع المضاربة، أو من أي تاريخ آخر يتفق عليه فيما بعد مع الجهة صاحبة المشروع، ويتعهد الطرف الثاني بتقديم الحساب للطرف الأول في نهاية المدة، ولا تبرأ ذمة الطرف الثاني إلا بعد الوفاء بحقوق الطرف الأول الواردة في هذا العقد.

٢ - ويجوز للطرف الأول أن يطلب تصفية المضاربة المتفق عليها إذا خالف الطرف الثاني شروط هذا العقد، وذلك بعد تنبيهه أو إنذاره، ودون حاجة إلى مراجعة قضائية.

٣ - تستمر مسؤولية الطرف الثاني بصفته منفذاً للمشروع؛ وذلك طبقاً للنظم والقوانين والأعراف السائدة في البلد وأصول المهنة.

البند الثالث عشر

يلتزم الطرف الثاني بإمساك دفاتر نظامية تتعلق بعملية تنفيذ المقاوله موضوع مشروع المضاربة، ويتعهد بأن يضع جميع الدفاتر والمستندات تحت تصرف الطرف الأول كلما طلب ذلك.

البند الرابع عشر

يلتزم الطرف الثاني بالتأمين على المشروع ضد كافة المخاطر بقيمة المقاوله وملحقاتها +% مع النص في وثيقة التأمين على أن تدفع جميع التعويضات

في حساب عملية المضاربة المفتوح لدى المصرف، ويحتسب قسط التأمين من كلفة المشروع، أما تأمين المعدات والمسؤولية المدنية فتكون من مسؤولية الطرف الثاني، على أن يزود الطرف الأول بأصل هذه الوثيقة وملحقاتها.

البند الخامس عشر

يقر الطرف الثاني بأن دفاتر الطرف الأول وحساباته تعتبر بينة قاطعة لإثبات أية مبالغ ناشئة أو متعلقة بهذا العقد وتطبيقاته مهما كانت، مع ما يلحقها من مصاريف باتفاق الطرفين، ويصرح بأن قيود الطرف الأول وحساباته تعتبر نهائية وصحيحة بالنسبة له، ولا يحق له الاعتراض عليها بعد ذلك، كما أنه يتنازل مقدماً عن أي حق قانوني يجيز له طلب تدقيق حسابات الطرف الأول وقيوده من قبل أي محكمة أو إبراز دفاتره وقيوده.

وتعتمد الكشوفات المنسوخة عن تلك الدفاتر والحسابات، والتي يصادق المفوضون بالتوقيع عن الطرف الأول على مطابقتها للأصل.

البند السادس عشر

في حالة توقيع هذا العقد من قبل أكثر من شخص واحد بصفته طرفاً ثانياً، يكون جميع الموقعين مسؤولين وضامنين - منفردين أو مجتمعين - تجاه الطرف الأول عن تسديد المبالغ المطلوبة له بموجب هذا العقد.

البند السابع عشر

(أ) يجري الفصل في النزاع على أساس الشريعة الإسلامية.
(ب) أي خلاف ناشيء عن تطبيق أحكام هذا العقد أو متعلق به، يعرض على لجنة تحكيم تشكل من ثلاثة أعضاء على الوجه التالي:

- ١ - حكم يختاره الفريق الأول.
 - ٢ - حكم يختاره الفريق الثاني.
 - ٣ - حكم يختاره المحكمان الأولان.
- ويكون حكمهم - سواء صدر بالإجماع أم بالأغلبية - ملزماً للطرفين،

وغير قابل للطعن فيه بأي طرق من طرق الطعن الجائزة قانوناً، وبشرط إقرار هيئة الرقابة الشرعية للمصرف بعدم تعارض الحكم الصادر مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي حالة عدم توافر الأغلبية، يحال الخلاف موضوع التحكيم إلى المحاكم وتكون محاكم دولة هي المختصة دون سواها، بالفصل في أية طلبات أو قضايا تنشأ بمقتضى التحكيم أو ناشئة أو متعلقة به أو بهذا العقد.

البند الثامن عشر

تسري أحكام القانون والقوانين والأنظمة المرعية على هذا العقد - فيما عدا ما نص عليه من اتفاق بين الطرفين - وبما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

البند التاسع عشر

حرر هذا العقد على نسختين أصليتين موقعتين من قبل الطرفين، بإرادة حرة خالية من العيوب الشرعية والقانونية بتاريخ / / الموافق / / ويسقط الطرف الثاني حقه في الادعاء بكذب الإقرار، أو أي دفع شكلي أو موضوعي، ضد ما جاء في هذا العقد.

الطرف الثاني

الطرف الأول

العقد الثاني

مصرف

اتفاقية تمويل رأس المال العامل بالمضاربة

في يوم الموافق تم الاتفاق والتراضي بين كل من:

١ - مصرف

ويمثله السيد /

(الفريق الأول)

٢ - شركة

(الفريق الثاني)

تمهيد

بما أن الفريق الثاني يمتلك شركة ولديه معارض
لعرض البضائع المختلفة، ولديه الجهاز الإداري والفني القادر على إدارته
وتسييره بكفاءة عالية، وتقدم الفريق الأول بطلب مشفوع بدراسة اقتصادية
لتمويل رأس المال العامل على أساس المضاربة الشرعية، ووافق الفريق الأول
على تقديم التمويل لاستثماره في هذا المشروع، فقد جرى الاتفاق بين
الفريقين على ما يلي:

١ - تعد مقدمة هذه الاتفاقية جزءاً لا يتجزأ منها.

رأس مال المضاربة

٢ - يتكون رأس مال المضاربة من مبلغ وقدره: ويتمثل فيما يلي:

(أ) - مساهمة الفريق الأول البالغة تدفع نقداً.

(ب) مساهمة الفريق الثاني البالغة والتي تمثل صافي

حقوق ملكية الشركاء كما جاء بالمركز المالي للشركة

بتاريخ بعد استبعاد الأصول الثابتة.

- ٣ - يقوم الفريقان بإيداع الحصص النقدية في الحساب الخاص الذي يفتح لهذه المضاربة باسم الفريق الثاني بموجب المادة (٥) أدناه.
- ٤ - يتحمل الفريق الثاني مسؤولية تسديد أية ديون مترتبة في ذمته للغير قبل توقيع هذه الاتفاقية، كما يتحمل مسؤولية تسديد أية ديون للغير لاحقة على توقيع هذه الاتفاقية.
- ٥ - يقوم الفريق الثاني بفتح حساب خاص للمضاربة لدى الفريق الأول تورد فيه المساهمة النقدية لكلا الفريقين في رأس مال المضاربة، كما تورد فيه إيرادات المضاربة أولاً بأول، والإيداع فيه والسحب منه يجري حسب شروط الاتفاقية، كما يلتزم الفريق الثاني بعدم ترتيب أية التزامات مالية على شركة المضاربة إلا بموافقة الفريق الأول.
- ٦ - يجوز للفريق الثاني خلط مال هذه المضاربة بعضه ببعض بما لا يؤثر على حقوق الفريق الأول؛ بما يتفق وشروط هذه الاتفاقية.
- ٧ - يلتزم الفريق الثاني بالاحتفاظ بحسابات منتظمة تكون مدعمة بالمستندات والفواتير الأصولية، وذلك تحت إشراف مدقق حسابات قانوني يوافق عليه الفريق الأول، وعلى مدقق الحسابات إعداد مركز مالي كل ثلاثة أشهر - على الأقل - وتقديمه للفريق الأول، ويحق للفريق الأول مراجعة وتدقيق هذه الحسابات في أي وقت يشاء، سواء أكان ذلك بواسطة موظفيه أم بواسطة آخرين، وذلك بالطريقة التي يراها مناسبة، دون اعتراض من الفريق الثاني.
- ٨ - يتولى الفريق الثاني مسؤولية الإدارة والإشراف على الأعمال التنفيذية للمضاربة، ويلتزم في ذلك بما جاء في هذه الاتفاقية، ويكون أميناً على موجوداتها وأموالها، ولا يحق له التصرف فيها في غير الغايات المنصوص عليها في هذه الاتفاقية، أو إنفاق أي مبلغ منها على شؤونه الخاصة، ويكون مسؤولاً عن كل مخالفة / أو ضرر / أو تعدد / أو تقصير / أو إهمال في ذلك.

- ٩ - من المتفق عليه أن يقوم المضارب بتوخي الحذر وتحري كل الحرص عند البيع الآجل، بحيث يحصل من عميله على أعلى درجات الضمان الممكنة، ويتحمل المضارب جميع مسؤوليات وتبعات عدم السداد في حالة تقصيره أو إهماله في متطلبات قيامه بهذا العمل.
- ١٠- حصص الفريقين في المضاربة غير قابلة للتنازل عنها للغير، كما لا يجوز إدخال شريك جديد في هذه المضاربة إلا بموافقة الفريقين.
- ١١- يجري تخزين المواد الخام والبضائع في مخازن خاصة تحت إشراف الفريق الثاني.
- ١٢- اتفق الطرفان على أن يجري التأمين على موجودات المضاربة في الحالات التي تستدعي ذلك.

الضمان

- ١٣- يلتزم الفريق الثاني بتقديم شيك بقيمة مساهمة الطرف الأول البالغة ضماناً لحسن تنفيذ هذه الاتفاقية، وللوفاء بكافة الالتزامات التي ترتبها عليه هذه الاتفاقية للفريق الأول في مواعيدها، بالإضافة إلى ضمان حالات المخالفة / أو الضرر / أو التقدي / أو التقصير / أو الإهمال.

نتائج أعمال المضاربة

- ١٤- تتحمل المضاربة مصاريف الشحن والرسوم الجمركية ومصاريف التخليص والنقل إلى مخازن الفريق الثاني (إن وجدت).
- ١٥- لا تتحمل المضاربة أية مصاريف أخرى خلاف ما ذكر في البند السابق.
- ١٦- (أ) يجري التوصل إلى نتائج أعمال المضاربة وفق المعادلة التالية:
(المبيعات - المشتريات = إجمالي الربح)
مع مراعاة عدم تحميل المبيعات بأية مصاريف، أما المشتريات فتمثل

قيمة البضاعة متضمنة الرسوم الجمركية ومصاريف التخليص والنقل لغاية مخازن العميل (إن وجدت).

(ب) تقوّم بضاعة أول المدة وبضاعة آخر المدة وفقاً للقيمة السوقية.

١٧- توزع الأرباح والخسائر على الوجه التالي:

(أ) الأرباح:

يتم تحديد حصة الفريق الثاني كشريك من الأرباح الإجمالية حسب نسبة مساهمته في رأس مال المضاربة، وعليه تستبعد هذه الحصة من الأرباح الإجمالية المتحققة؛ بحيث يوزع الباقي من الأرباح الإجمالية بين الفريقين كالتالي:

- للفريق الأول كرب مال %

- للفريق الثاني كمضارب %

(ب) الخسائر:

عندما تكون نتائج أعمال المضاربة السنوية خسارة - لا قدر الله - توزع الخسارة بين الفريقين بنسبة مساهمة كل منهما في رأس مال المضاربة؛ إلا إذا ثبت أن الفريق الثاني قد قصر أو فرط أو خالف شروط هذه الاتفاقية، كما لا يحق للفريق الثاني المطالبة بأي تعويض عن جهده وعمله وأية مصاريف أخرى يتحملها بموجب المادة رقم (١٥) من هذه الاتفاقية.

١٨- تتحصر مسؤولية الفريق الأول في تحمل الخسارة الناتجة عن عملية المضاربة بنسبة حصته في رأس مال المضاربة، وبحيث لا تتعدى الخسارة حصته في رأس المال المضارب به؛ باعتباره مستثمراً للمال فقط، ويتحمل الفريق الثاني المسؤوليات الناتجة عن توفير التمويل للغير أو تلقي التمويل من الغير، باعتباره صاحباً للعمل ومديراً له في نفس الوقت، وباعتبار أن جميع المعاملات مع الغير تجري باسمه وعلى

مسؤوليته، ودون تدخل من الطرف الأول، وبناء عليه تقع على الفريق الثاني وحده مسؤولية سداد الالتزامات تجاه الغير، وكذلك تحصيل أمواله من الغير، سواء أكان ذلك خلال فترة المضاربة أم بعدها.

فترة المضاربة وتصفيتهما

١٩- مدة هذه الاتفاقية ويلتزم الفريق الثاني في نهاية هذه المدة بتقديم الحسابات الختامية للفريق الأول معتمدة من مدقق الحسابات المعتمد، كما أن هذه الاتفاقية قابلة للتجديد بموافقة الفريقين.

٢٠- يحق للفريق الأول المطالبة بتصفية المضاربة في أي وقت واسترداد حقوقه بموجب هذه الاتفاقية؛ إذا تبين له عدم الاستثمار فيها / أو في حالة إخلال الفريق الثاني بأي شرط من شروط هذه الاتفاقية، وذلك دون حاجة إلى تنبيه أو إنذار أو مراجعة قضائية، كما يحق له المطالبة بالتعويض عن أي ضرر يكون قد لحق به من جراء الإخلال بها.

٢١- عند الاستحقاق وانتهاء مدة المضاربة، أو بناء على طلب الفريق الأول يتم إعداد حساب أرباح وخسائر المضاربة حسب شروط هذه الاتفاقية من مدقق الحسابات المعتمد، ويلتزم الفريق الثاني بدفع حصة الفريق الأول من رأس مال المضاربة، بالإضافة للأرباح المتحققة له نقداً.

أحكام عامة

٢٢- يقر الفريق الثاني أنه قد اطلع على عقد التأسيس، والنظام الداخلي، والقانون الخاص بالفريق الأول، ويلتزم به في تعامله، وذلك على أساس التعامل الشرعي الحلال.

٢٣- يقر الفريق الثاني بأن دفاتر الفريق الأول وحساباته تعتبر بينة قاطعة لإثبات أية مبالغ ناشئة / أو متعلقة بهذه الاتفاقية وتطبيقاتها؛ مع ما يلحقها من مصاريف.

كما يقر بأن قيود الفريق الأول وحساباته تعد نهائية وصحيحة بالنسبة

له، ولا يحق له الاعتراض عليها بعد ذلك، كما أنه يتنازل مقدماً عن أي حق قانوني يجيز له طلب تدقيق حسابات الفريق الأول وقيوده من قبل أية محكمة أو إبراز دفاتره وقيوده.

وتعتمد الكشوفات المنسوخة عن تلك الدفاتر والحسابات، والتي يصادق المفوضون بالتوقيع عن الفريق الأول على مطابقتها للأصل.

٢٤- إذا نشأ خلاف عند تطبيق أحكام هذه الاتفاقية / أو متعلق بها، يعرض الخلاف على ويكون حكمهم - سواء صدر بالإجماع أم بالأغلبية - ملزماً للطرفين بشرط إقرار هيئة الرقابة الشرعية لمصرف بعدم تعارض الحكم مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٢٥- تسري أحكام القانون والقوانين والأنظمة المرعية الأخرى على هذه الاتفاقية، فيما عدا ما نص عليه من اتفاق بين الفريقين.

٢٦- حررت هذه الاتفاقية من نسختين أصليتين موقعتين من الفريقين بإرادة حرة خالية من العيوب الشرعية والقانونية بتاريخ الموافق ويسقط الفريق الثاني حقه في الادعاء بكذب الإقرار / أو أي دفع شكلي أو موضوعي، ضد ما جاء في هذه الاتفاقية.

الفريق الثاني

الفريق الأول

التعقيب

رأينا فيما سبق أن المصرف الإسلامي يستورد السلع لحسابه، وبعد وصولها يبيعها مرابحة أو مساومة بالتقسيط؛ بدلاً من الإقراض الربوي الذي تقوم به البنوك غير الإسلامية، وذكرنا في التعقيب ما يتصل بهذا البديل الإسلامي.

وأضيف هنا أن بعض هذه السلع لم يكن المصرف يبيعها، ولكن كان يدخل مع بعض عملائه في شركة مضاربة، فيتسلم العميل السلع ويقوم ببيعها وتوزيع الأرباح بين الاثنين بنسبة متفق عليها، وتطبق شروط المضاربة كاملة، وجرى هذا في سيارات ومواد غذائية وغيرها.

وفي بعض الحالات كانت المضاربة ضرورية، كالحالات التي ذكرناها آنفاً عند عقد الوكالة، فالوكيل المعتمد لسيارات معينة مثلاً، لا تسمح الشركة المصدرة له ببيع هذه السيارات إلا للشركة صاحبة هذا الحق، فيدخل صاحب هذه الشركة في مضاربة شرعية مع المصرف، ويستورد السيارات بصفته وكيلاً عن المصرف، وبعد التصفية توزع الأرباح بحسب الاتفاق، أما في غير هذه الحالات فإن المصرف الإسلامي يشتري ويبيع أو يدخل في شركة مضاربة؛ تبعاً لما يراه مناسباً له ولأصول وظروف العملاء.

ولم أشأ أن أعرض بعض هذه العقود، فهي مألوفة معتادة، لا إشكال فيها، فلا تحتاج إلى مزيد من التوضيح، ويستطيع أي مصرف إسلامي أن يقوم بمثل هذا النوع من الشركات، وأيسر من هذا وأكثر إيلافاً: الاستثمارات المحلية المعتادة، ولبيان إمكان التوسع في مجالات الاستثمار مضاربة عرضت العقدين السابقين، ونبدأ في التعقيب على كل منهما.

العقد الأول

سارت المضاربات المألوفة سيراً عادياً، وحققت نتائج طيبة للغاية، وبدا الفرق واضحاً جداً بينها وبين عقد البيع، فالمصرف في البيع يحدد لنفسه

ربحاً معيناً تبعاً للتكلفة ومدة أقساط الثمن، أما في شركة المضاربة فقد وجدت في بعض العمليات أن الربح السنوي زاد على ١٠٠٪، وفي بعضها الآخر لم يصل الربح إلى ٣٪، وفي مجموعها حققت ربحاً مناسباً، مما جعل المصرف يرغب في استثمار مبلغ أكبر في عمليات المضاربة.

ومنذ بضع سنوات رست مناقصة على إحدى الشركات لتنفيذ مشروع تبلغ تكاليفه ما يقرب من عشرة ملايين دولار، وأراد صاحب الشركة تمويل المشروع بطريقة غير القرض الربوي الذي تقدمه البنوك الربوية، فلجأ للمصرف الإسلامي، فقام قسم الاستثمار بالنظر في المشروع فلم يجد عقداً من العقود التي ينفذها المصرف يمكن أن يستوعب المشروع كاملاً، ورأى أن الذي يستطيع أن يقوم به هو شراء الخامات والأجهزة التي تحتاج إليها الشركة لتنفيذ المشروع ومن ثم بيعها للشركة.

رأت الشركة أن هذا لا يحل مشكلتها، حيث إن جزءاً كبيراً من تكاليف المشروع هو أجور ومصروفات، عرض عليّ المصرف هذا الموضوع، وأخبرني بما دار من حوار، وسألني: هل تجد طريقة إسلامية مقبولة لتمويل المشروع؟ قلت: مادام المشروع يشمل إنشاء عدد من المباني فيمكن أن نمول المشروع بطريقتين: إحداهما: البيع بالنسبة للأجهزة والخامات لغير المباني. والثانية: الاستصناع بالنسبة للمباني.

وعندئذٍ يحل جزء لا بأس به من مشكلة الأجور والمصروفات .

(سيأتي الحديث عن الاستصناع في الفصل الثالث).

بعد مراجعة الشركة وجد أنها لا تملك من النقود ما يكفي باقي الأجور والمصروفات، فاقترحت على المصرف الدخول معها في شركة مضاربة ومن هنا نشأ التفكير في صياغة نموذج العقد الأول.

فأعطيتهم الفكرة العامة، وهي: أن يتحمل المصرف جميع تكاليف المشروع، ولا يدخل في التكاليف معدات الشركة التي تستخدمها في

المشروع، فهذه أدوات عامل للمضاربة، ولا يدخل فيها أيضاً أجور ونفقات الجهاز الفني والإداري للشركة، وجميع موظفيها، فهؤلاء جميعاً يقومون مقام عامل المضاربة.

وبعد دراسة فنية وقانونية وإدارية، وموافقة شرعية بعد التعديل الضروري خرج العقد للتطبيق العملي، ثم تلتها عقود لمشروعات أخرى.

والمعروض هنا هو أحد هذه العقود، ونلاحظ فيه ما يلي:

١ - المشروع هنا لتنفيذ أعمال صيانة طرق، وهو نموذج آخر غير المشروع الذي تحدثنا عنه.

٢ - عند دراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع وجد أن التكاليف منها ما يمكن أن يعرفه المصرف بدقة، ومنها غير ذلك:

فالأول ما يشتري من المواد من السوق المحلي، واشترط المصرف أن يكون الشراء عن طريقه، وما يشتري من السوق الخارجي، ويقوم المصرف نفسه بفتح اعتمادات مستندية لاستيراده، وهذه المواد جعل لها تكلفة متغيرة تبعاً لتغير الأسعار، وحُد لها مبلغ تقريبي تبعاً لأسعارها وقت دراسة الجدوى، فالتكلفة الفعلية هنا تحدد عند التصفية، ولا خلاف حولها، ويقبل المصرف مخاطرة تغير الأسعار.

ولكن المخاطرة التي لم يقبل المصرف أن يتحملها - لأنها غير منضبطة بالنسبة له - هي تكلفة الأجور، وأمكن التغلب على هذه العقبة بأن تضع الشركة المنفذة حداً أعلى لهذه التكلفة بحيث لا تتجاوزها ووافقت الشركة، وأجيز من الناحية الشرعية؛ حيث يجوز الاتفاق مع مقاول للقيام بالأعمال المطلوبة مقابل أجر محدد من البداية، والشركة حين وضعت حداً أعلى يمكنها أن تقوم بمثل هذا الاتفاق، ولا شك أن خبرتها تعينها على معرفة أقصى تكلفة تصل إليها الأجور.

(انظر البند الرابع ١ - (ب) و(هـ)).

٣ - في البند الخامس (٢) يحدد الحالات التي تحمل فيها المضارب الخسائر والبند السادس يحدد أيضاً الحالات التي يتحمل فيها المضارب الغرامات المالية والزيادة في التكلفة، وفي غير هذه الحالات يتحمل المصرف الخسارة، وتحسب الغرامات والزيادة في التكلفة ضمن تكلفة المشروع.

٤ - بعض العملاء يرفض المضاربة بسبب الربح، حيث يرى أن نصيب المصرف سيكون كبيراً، ويحدث هذا عادة من العملاء الذين تحقق استثماراتهم نسباً عالية من الأرباح، والمصرف قد يرغب في مشاركة هؤلاء، ويرضى بالتنازل عن جزء من أرباحه إذا زادت على النسبة التي تحقّقها معظم استثماراته.

ومن أجل ترغيب أمثال هؤلاء العملاء أضفنا في البند الخامس الرقمين الثالث والرابع.

٥ - الشيك المذكور في البند الحادي عشر لمجرد ضمان ما قد يثبت للمصرف في ذمة المضارب عند تصفية المضاربة بشروطها الشرعية.

٦ - البند الرابع عشر بين أن التأمين على المشروع يحسب ضمن التكلفة، أما المضارب فلا يتحمل من التأمين إلا ما كان خاصاً به، كالتأمين على معداته التي اعتبرناها أدوات المضارب.

العقد الثاني

إحدى الشركات الكبرى التجارية احتاجت إلى عشرة ملايين، وطلب من المصرف الإسلامي أن يمدها بهذا المبلغ، وعرفنا أن المبلغ المطلوب ليس لاستيراد سلع فقط؛ بل سيخصص جزء منه لأجور ونفقات، فما الحل إذن؟.

شرحت للمسؤولين بالمصرف الإطار العام الذي يصوغون العقد في

ضوئه، وقلت لهم:

الشركة تملك أصولاً ثابتة - كالمباني، والأثاث، والأدوات والأجهزة التي

تستخدمها في عملها .. إلخ - وتملك أصولاً متداولة، وهي العروض المعدة للتجارة - المعروض منها والمخزون - ولها ديون، وعليها ديون، ويمكننا أن ندخل مع هذه الشركة في مضاربة شرعية، ونستبعد أولاً الديون التي لها، فلا تدخل في رأس مال المضاربة، والديون التي عليها، فتلتزم هي بأدائها من مالها الخاص بعيداً عن مال المضاربة، والأصول الثابتة - أيضاً - لا تحسب ضمن رأسمال الشركة، وإنما تعد من أدوات المضارب - ولذلك لا تقوم - ويبقى بعد ذلك كله الأصول المتداولة، وهي التي تكون نصيب الشركة في رأس مال المضاربة.

فإذا قدرت هذه الأصول عند التعاقد بثلاثين مليوناً، واشترك المصرف بعشرة ملايين، ولا يشترك في العمل، تقسم الأرباح والخسائر عند التصفية كالآتي:

- ١- تأخذ الشركة أولاً ثلاثة أرباع الربح كله مقابل نصيبها في رأس المال.
- ٢- باقي الربح يقسم بالنسبة المتفق عليها في عقد المضاربة، فمثلاً إن كان لها النصف فإنها تأخذه مقابل عملها، والمصرف يأخذ الباقي مقابل نصيبه في رأس المال؛ فإن كان الربح ثمانية ملايين، أخذت الشركة أولاً ستة ملايين، ثم تأخذ نصف الباقي وهو مليون، ويبقى للمصرف مليون.
- ٣- الخسائر تقسم بحسب رأس المال، ما عدا الحالات التي يصبح فيها المضارب ضامناً.

والذي يثار هنا هو: كيف يكون رأس المال عروضاً لا نقوداً؟
أخذنا هنا برأي القائلين بجواز الشركة بالعروض، وتقوم عند التعاقد، وتجعل قيمتها عندئذ هي رأس المال:

ذكر ابن قدامة رأي غير المجيزين، ثم قال:

«وعن أحمد رواية أخرى أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض، وتجعل قيمتها وقت العقد رأس المال، قال أحمد: إذا اشتركا في العروض يقسم

الربح على ما اشترطنا، وقال الأثرم: سمعت أبا عبدالله يسأل عن المضاربة بالمتاع، قال: جائز، فظاهر هذا صحة الشركة بها، اختار هذا أبو بكر، وأبو الخطاب، وهو قول مالك، وابن أبي ليلى، وبه قال في المضاربة طاووس، والأوزاعي، وحماد بن أبي سليمان، لأن مقصود الشركة جواز تصرفهما في المالين جميعاً، وكون ربح المالين بينهما، وهذا يحصل في العروض كحصوله في الأثمان، فيجب أن تصبح الشركة والمضاربة بها كالأثمان، ويرجع كل واحد منهما عند المفاضلة بقيمة ماله عند العقد، كما أننا جعلنا نصاب زكاتها قيمتها»، (المغني ٥/١٢٥، وانظر ص ١٢٤، ١٢٦).

أخذنا إذن بهذا الرأي الذي ذكره ابن قدامة، وبعد أن وضحت للمصرف الإطار العام بدأ التفكير في العقد الثاني وهو اتفاقية تمويل رأس المال العامل بالمضاربة، وبعد المراحل التي أشرت إليها في العقد الأول أصبح الثاني معداً للتطبيق العملي، وطبق في المشروع المذكور آنفاً وفي غيره.

وفي ضوء ما ذكرته في التعقيب كله أظن أن العقد الثاني لا يحتاج إلى أن نقف عند بنوده، فقد وضحت ما جاء فيها، وإن لم أذكر أرقامها.

وأحب أن أشير هنا إلى المضاربة مع الذين يملكون أصولاً ثابتة، ولا يشتركون برأس مال، فقد طلب صاحب محطة بترول التمويل اللازم لشراء البترول، ولا يريد الاقتراض من البنوك الربوية، فقلت لهم: اجعلوا المحطة - بما فيها من المعدات والأجهزة والمباني - اجعلوها أدوات المضارب، واستبعدوا ماله وما عليه من ديون، وبعد الانتهاء من بيع البترول الموجود فيها يبدأ تمويل المصرف الإسلامي، حيث يقوم صاحب المحطة - باعتباره وكيلاً مضارباً بشراء ما يلزمه من البترول، ثم يبيعه، وصافي الربح يقسم بالنسبة المتفق عليها وتم هذا بالفعل.

مما سبق نرى اتساع مجالات المضاربة، وقد نجحت بحمد الله - تعالى - واطمأن إليها المصرف والمتعاملون معه، والتوسع والنجاح - إلى حد كبير - مرده إلى أمور بعد فضل الله - تعالى -:

الأمر الأول : مجالات المضاربة: فإلى جانب الاستثمارات المحلية المألوفة، والاستيراد، وضعت لهم منهجاً لتمويل رأس المال العامل، وللتعامل مع الشركات القائمة، والأفراد الذين يملكون أصولاً ثابتة - فقط - والدخول في أعمال مقاولات للمباني والطرق والمشروعات المختلفة.

الأمر الثاني: تذليل العقبات التي تحول دون اشتراك المصرف، فمثلاً إذا كان المشروع يحتاج إلى خامات وأجهزة وأجور عمال، فإن المصرف يرى أن الأجور لا يمكن ضبطها، فرأينا أن يقدم عامل المضاربة دراسة تبين الجدوى الاقتصادية، ويذكر فيها قيمة الأجهزة والمعدات والخامات، وتكون هذه القيمة قابلة للزيادة أو النقصان تبعاً لتغير الأسعار، أما الأجور فيذكر حدها الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه، وبذلك تقل المخاطر بالنسبة للمصرف.

الأمر الثالث: بعض العملاء يرفض المضاربة بسبب الريح، حيث يرى أن نصيب المصرف سيكون كبيراً، ويحدث عادة من العملاء الذين تحقق استثماراتهم نسباً عالية من الأرباح، فأضفنا شرطاً في العقد ينص على أن الأرباح إذا زادت على كذا فإن المصرف يتنازل عن نسبة معينة من باقي نصيبه من الأرباح.

المبحث الرابع مخاطر المشاركة

في غير شركة المضاربة يشارك المصرف بعض العملاء في مشروعات أو منشآت أو غيرها كإنشاء بعض الأسواق التجارية، أو المباني السكنية، ويقوم شريك المصرف بالإدارة عادة، وهذه الشركة في الغالب تكون شركة منتهية بالتمليك، حيث يتفق الشريكان على أن يقوم المصرف ببيع جزء من حصته لشريكه بصفة مستمرة إلى أن يصبح الشريك مالكا للمشروع كله. والمخاطر تظهر هنا إذا أساء الشريك أو قصر أو خان في إدارته، وإذا لم يشتري من المصرف، ولم يتمكن المصرف من بيع حصته لغيره. والمخاطر الأخلاقية تتعرض لها المصارف الإسلامية، ولذلك فعليها ألا تدخل في شركة إلا مع من تطمئن لأمانته وحسن خلقه، وقدرته على إدارة المشروع بكفاءة وكذلك لا تدخل في مشروع إلا بعد الدراسة الكافية والتأكد من إمكان بيعه في أي وقت للشريك أو لغيره.

المبحث الخامس مخاطر صكوك المقارضة

صكوك المقارضة هي البديل الإسلامي للسندات ذات الفوائد الربوية، وهي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض - المضاربة - بإصدار ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة، ومسجلة بأسماء أصحابها، باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه.

فالصك إذن يمثل حصة شائعة في المشروع الذي أصدرت الصكوك لإنشائه أو تمويله، وهو قابل للتداول بالضوابط الشرعية، ومجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي ناقش هذا الموضوع في مؤتمريه الثالث والرابع، وأصدر قراره رقم (٥) في المؤتمر الرابع الذي يبين حقيقة هذه الصكوك وضوابطها الشرعية^(١).

ومخاطر هذه الصكوك تبدو في طبيعة المشروع، وفي خبرة وأمانة وقوة الذين يقومون بدور المضارب.

وبنك التنمية الإسلامي له دور بارز في هذا المجال، حيث يصدر مثل هذه الصكوك، ويكون هو المضارب، ويشترك أيضاً في رأس المال.

وكثير من المصارف استثمر في هذه الصكوك، وبعضها قام هو بعمل المضارب، ومن هنا زادت المخاطرة، فمثلاً وجدنا استثماراً في طائرة لتأجيرها ثم بيعها لصالح أصحاب الصكوك، فبيعت الطائرة بأكثر من قيمتها بكثير لعدم الخبرة وعدم اتخاذ ما يجب اتخاذه عند الشراء في مثل

(١) راجع قرار المجمع، مع بيان بعض التطبيقات العملية، وأحد العقود، مع التعليق في كتابي: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ج٢ ص ٧٢٢: ٧٢٣، ١٠٠٤: ١٠٢٧.

هذه الحالة، ثم كانت مدة الإجارة قصيرة، فبعد أن انتهت وجد المصرف صعوبة في التأجير لعدم موافقة الراغبين في تأجيرها على شرط عدم تقديم الخمور، ثم بيعت بخسارة بالطبع وتحمل المصرف وحده هذه الخسارة نتيجة التقصير والتفريط، ولا نستطيع أن نقول الخيانة وعدم الأمانة. هذا مثال نكتفي بذكره دون حاجة إلى المزيد.

المبحث السادس مخاطر الاستصناع

في عقد الاستصناع يكون المصرف عادة هو الطرف الصانع، والعميل الذي يريد التمويل بطريقة إسلامية غير ربوية هو المستصنع، والصناعة قد تكون لمعدات وآلات وأجهزة، وطائرات، وغيرها، وقد يكون عقد الاستصناع في المباني والمنشآت، وحيث إن المصارف الإسلامية عادة ليست مهيةة للقيام بهذا العمل فإنها تلجأ إلى الاستصناع الموازي، فتكون هي المستصنع لا الصانع، وتتعاقد مع الصانع لصناعة ما تعاقدت عليه مع المستصنع الآخر وهو عميلها، وفي كلا العقدين بعض المخاطر.

فالمصرف عندما يكون هو الصانع فإنه يقوم بالبيع بالتقسيط عند الانتهاء من العمل وتسليم ما صنّع، والمخاطر هنا هي مخاطر الثمن في البيع بالتقسيط التي تحدثنا عنها من قبل.

ولكن توجد مخاطر لا يستطيع المصرف أن يتحملها، ذلك إذا كان الاستصناع في المباني؛ فإن من يقوم بالبناء يكون ضامناً للمبنى مدة قد تزيد على عشر سنوات، ولذلك لم يقبل المصرف الاستثمار في هذا المجال ما دام هذا الضمان موجوداً.

وبحمد الله تعالى أمكن التغلب على هذه العقبة، حيث إن الاستصناع الموازي فيه هذا الضمان أيضاً، فأضيف في العقد أن شركة المقاولات - أي الصانع للمصرف - تضمن المبنى للمصرف أو لمن يحدده المصرف، وفي العقد الآخر يذكر أن عميل المصرف - أي المستصنع - يقبل قبولاً غير قابل للنقض أو الإلغاء ضمان المصرف للمشروع، أو أي طرف آخر يقبل هذا الضمان، وعند التعاقد بعد الانتهاء من المشروع يُنقل هذا الضمان، بحيث يكون الإلزام والالتزام بين العميل وشركة المقاولات، وتنتهي مسؤولية المصرف عن جميع العيوب الظاهرة والخفية.

وتبقى المخاطر عندما يكون المصرف هو المستصنع، ولمواجهتها، ومنعها أو التقليل من آثارها، وضعت الشروط التالية:

- يلتزم المقاول بتقديم كفالة مصرفية غير مشروطة لتنفيذ العمل المطلوب بموجب بنود الشروط العامة للعقد، وتحدد مدة كافية لصلاحية الكفالة.

- ويقوم أيضاً بالتأمين على الموقع والمشروع ضد جميع الأخطار.

مع النص على غرامات التأخير: في حالة تأخر المقاول عن إنجاز تنفيذ وتسليم المشروع في الموعد المحدد فإنه يتحمل جميع الأضرار التي تنتج عن هذا التأخير، ما لم تكن هناك أسباب قهرية خارجة عن الإرادة .

وجواز هذه الغرامات لأنها ليست مرتبطة بدين، ومقدرة بقدر إزالة الضرر، وقد يكون من غير الجائز تحديد الغرامة بمبلغ لا يرتبط بالضرر الفعلي.

وذكر من قبل موضوع الضمان، والمسؤولية عن العيوب الظاهرة والخفية، وبهذا كله أمكن التقليل من مخاطر الاستصناع بما يبقى فرصة كبيرة للربح دون الخسارة.

المبحث السابع مخاطر الإجارة

يقوم المصرف بشراء بعض الآلات والمعدات والأجهزة لتأجيرها لطالبي التأجير، وغالباً تكون هذه الإجارة منتهية بالتمليك، حيث يكون عقد الإيجار لمدة طويلة، ونسبة الاستهلاك مرتفعة، وفي نهاية المدة يكون المصرف استرد أمواله مع ربح مناسب، وهذه الإجارة قد لا تكون إجارة ساترة للبيع كالإجارة المنتهية بالتمليك في المباني مثلاً، أو الإجارة لمدة قصيرة لا تتناسب مع استهلاك العين المؤجرة.

والعين المؤجرة أمانة تحت يد المستأجر، وهنا يكمن الخطر، ولذلك فإن المصرف يقوم بالتأمين ضد جميع المخاطر، وبعض المصارف تجعل المستأجر ضامناً بغير سبب من الأسباب التي تجعل الأمين ضامناً، وهذا يتنافى مع مقتضى عقد الإجارة.

وهنا - أيضاً - مخاطر عدم الالتزام بدفع الأجرة، وهذا يشبه عدم الالتزام بدفع الأقساط في البيع بالتقسيط الذي تحدثنا عنه من قبل.

المبحث الثامن مخاطر الصرف

للصرف ضوابطه الشرعية المعروفة، والبنوك الربوية لا تلتزم بها، حيث يمكن أن تضارب في البرصمة، وتشتري وتبيع بالأجل.

والمشكلة التي صادفت المصارف الإسلامية هي مخاطر تغير أسعار الصرف، فقد يكون المصرف يتعامل بعملة معينة كالدولار مثلاً، ويدخل في استثمارات بعملة أخرى، كالأستثمارات في دولة عملتها غير الدولار، أو الشراء أو البيع مع الأجل.

فإذا فرضنا أن المصرف اشترى سيارات من اليابان، والثمن يدفع بعد شهرين بالين الياباني، والمصرف يريد أن يعرف الثمن بالدولار، حيث يخشى مخاطر تقلب سعر الصرف، البنوك الربوية تقوم في الحال بتثبيت السعر، وذلك بالاتفاق مع من يقبل المخاطرة، فيسلم الين في وقتها بسعر صرف الدولار في الحال؛ فإن ارتفع سعر الين خسر، وإن انخفض ربح، وقد تشتري الين في وقت شراء السيارات، وتودعه بفائدة ربوية مدة الأجل.

ومعلوم أن أي تأجيل في الصرف يُعد من الربا المحرم، ولذلك فالمصارف الإسلامية لا تستطيع أن تسلك هذا المسلك، ولا أن تودع بفائدة ربوية، ومثل الشراء كذلك البيع، فإذا باع المصرف بالأجل بعملة غير الدولار، فهو يعرف ربحه الآن تبعاً لسعر الدولار، ولكن عندما يتسلم العملة في الأجل المحدد قد لا يربح، وقد يخسر، إذا تغير سعر الصرف تغيراً كبيراً، كما أنه قد يزداد ربحه إذا كان تغير السعر لصالحه.

وقد لا يكون الأمر متصلاً بالبيع والشراء، وإنما بأي نوع آخر من أنواع الالتزام الأجل، التزامه لغيره، أو التزام غيره له.

وإذا كان المصرف الإسلامي لا يتعامل بالربا، سواء أكان في المصرف أم في غيره، فكيف يتصرف لتجنب هذه المخاطر؟

عندما عرضت عليّ هذه المشكلة، وفكرت في حلها، وجدت أنها تحل
عن طريق البيع والشراء.

فإذا كان المصرف ملتزماً بدفع مليون جنيه إسترليني في تاريخ معين،
فإنه يستطيع أن يشتري بثمن حال سلعة تباع بمليون جنيه إسترليني إلى
أجل لا يتأخر عن موعد التزامه بالمبلغ المذكور، وفي الموعد يتسلم المبلغ من
المشتري ثم يسلمه للدائن. وقد يقل المبلغ قليلاً عن المليون، أو يزيد قليلاً، ولا
مخاطرة في ذلك، أما إذا كان المبلغ مثل الدين الذي التزم به المصرف،
فيمكن من البداية أن يقوم بحوالة الدين.

هذا إذا كان المبلغ المذكور ديناً على المصرف، أما إذا كان هذا المبلغ ديناً
للمصرف على غيره، ويخشى عند تسلمه في الموعد مخاطر الصرف، حيث
سيقوم بصرف الإسترليني بالدولار الذي يتعامل به، وقد ينتج عنه خسارة
كبيرة، فعندئذ الأمر مختلف.

والمخرج هو أن يشتري بالإسترليني شراءً آجلاً، والأجل لا يسبق موعد
تسلم المصرف المليون، بل قد يتأخر عنه، حتى يتسنى للمصرف التسلم أولاً
قبل موعد أدائه الثمن الآجل، وحينئذ لا يتعرض لمخاطر الصرف، حيث
يتسلم الدين، ثم يسلم المبلغ نفسه للبائع الدائن.

ومن الواضح أن السلعة التي اشتراها بالإسترليني يستطيع أن يبيعها
بالدولار، بيعاً حالاً أو آجلاً، أو بعملة مرتبطة بالدولار كالريال القطري.

المبحث التاسع التأمين

التأمين التجاري بجميع أنواعه، سواء أكان على النفس، أم المال، عقد محرم، قرر ذلك مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية سنة ١٣٩٧هـ، ومجمعكم الموقر في دورته الأولى سنة ١٣٩٨هـ، ومجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامية سنة ١٤٠٦هـ، إلى جانب القرارات الجماعية الأخرى.

أما التأمين التعاوني فهو البديل الإسلامي لهذا النوع من التأمين، وجاء ذكر التأمين في مواضع كثيرة سبقت لبيان مواجهة المخاطر، والمراد بذلك التأمين التعاوني المباح وليس التأمين التجاري المحرم.

وقد يتعذر التأمين التعاوني، وعندئذ على المصارف الإسلامية ألا تلجأ إلى التأمين إلا عند الضرورة، كأن يكون التأمين إجبارياً، ويلاحظ أن بعض المصارف الإسلامية تتساهل في هذا الأمر، فتلجأ إلى شركات التأمين غير الإسلامية مع وجود الإسلامية، أو لغير ضرورة، أو على الأقل حاجة ملجئة. وأذكر أنني طلبت من أحد المصارف أن يقوم ببيان المبالغ التي دفعت لشركات التأمين خلال سنة أو بضع سنوات، والمبالغ التي أخذت من هذه الشركات للتعويض عن المخاطر التي تعرض لها المصرف، وذلك ليتبين من الربح ومن الخاسر، وكيف أن شركات التأمين أخذت مبالغ طائلة دون مقابل. فالمصرف بالتأمين يقع في خسارة تقع مقابل مخاطر قد تحدث وقد لا تحدث، وما يحدث من المخاطر لا يساوي الخسارة التي وقعت بالفعل، ولا يقاربها، بل يقل عنها بكثير، بل قد لا يتعرض المصرف لأي مخاطر، ويخسر كل أقساط التأمين.

إذن عند عدم التأمين على المصرف أن يضع في حسابه ما يمكن أن

يحدث من مخاطر، ثم إن المصرف عادة يحسب تكلفة التأمين في بيع
المرابحة ضمن تكلفة المبيع، فإذا لم يقم بالتأمين فإنه يستطيع زيادة الربح
بقدر مبالغ التأمين، وإذا كانت النتيجة كما سبق أن التأمين خسارة فعلية،
فإن عدم التأمين يعني زيادة الربح، وإن حدث بعض المخاطر فإنها لا تبلغ
مقدار الربح!

هذا هو الواقع، وهو يؤيد قرارات تحريم التأمين!

المبحث العاشر حماية الودائع الاستثمارية

الودائع الاستثمارية حمايتها تكون باتخاذ السبل الكفيلة بمنع الخسائر في مجالات الاستثمار المختلفة، مع تحقيق أرباح مناسبة، ومواجهة المخاطر بالطرق المشروعة، وتجنب الدخول في استثمارات درجة مخاطرها عالية مرتفعة، وكذلك الاستثمارات التي لا يحسن المصرف القيام بها. وقد بينت هذا فيما سبق، وذكرت مخاطر كل طريقة من طرائق الاستثمار، والوسائل التي يمكن اتخاذها لتجنب هذه المخاطر، أو التقليل من أضرارها، وأشارت إلى بعض الوسائل غير الجائزة. والمصرف الإسلامي مهما اتخذ من الوسائل لمواجهة المخاطر، وتجنب وقوعها، فلا بد أن يصيبه شيء من هذه المخاطر؛ فطبيعة الاستثمار تجعل المستثمر عرضة للربح والخسارة، وقد يأتيه الخطر من حيث لا يحتسب، ككارثة بنك الاعتماد والتجارة التي أثرت على عدد غير قليل من المصارف الإسلامية، وكالحملة الصحفية الضالة التي قامت بها بعض الصحف لتشويه سمعة أفضل بنك - فيما أعتقد - وهو بنك التقوى، والحملة الصحفية ضد المصارف الإسلامية بصفة عامة يساندها فتوى باطلة ضالة تحل البنوك الربوية، وتُعد البنوك الإسلامية بعيدة عن الإسلام ومنهجه!! والمصارف عادة تجعل مخصصات لمواجهة المخاطر، مثل مخصص مخاطر الاستثمار بصفة عامة، ومخصصات لخسائر وقعت بالفعل، وأخرى للديون المعدومة أو المشكوك في تحصيلها. وإلى جانب الاحتياطي القانوني الذي تلزم به المصارف، فإنها ترصد مبالغ أخرى للاحتياطي لمواجهة ما قد يحدث من مخاطر. والمصارف المركزية التي تشرف على المصارف بالدولة تشارك في حماية هذه الودائع، فتضع حداً أعلى لكل مجال من مجالات الاستثمار تبعاً

لاحتمالات المخاطر، وتضع - أيضاً - حداً أعلى للأموال المستثمرة في كل دولة تبعاً للمخاطر، وتمنع المصارف من الاستثمار في الدول التي يبدو فيها ارتفاع درجة المخاطرة، كما تضع حداً أعلى من الاستثمار مع الشركات والأفراد. كما أنها تطلب من البنوك أخذ ضمانات كافية، حتى إذا ما ماطل العميل أو تعثر تستطيع استيفاء حقوقها.

والواقع أن موضوع الضمانات يسبب مشكلات للمصارف الإسلامية، فالبنوك الربوية تستطيع أن ترهن أسهم الشركات المحرمة، والسندات ذات الفوائد الربوية، وغيرها مما لا يجوز التعامل فيه، أما المصارف الإسلامية الملتزمة بالمنهج الإسلامي؛ فإنها لا تستطيع أن ترهن هذه الأشياء المحرمة. وهنا يرد سؤال وهو: هل يجوز رهن السندات الربوية للاستيفاء من

الأصل - فقط - دون الفائدة الربوية؟

نرجو معرفة رأي مجمعكم الموقر.

والمصرف المركزي يفرض على البنوك كلها - إسلامية وربوية - أن تودع لديه نسبة يحددها من الأموال الموجودة في هذه البنوك، والبنوك الربوية تستفيد من هذا الإيداع بأخذ فوائد ربوية عليها، وبأنها إذا فوجئت بطلبات سحب تعجز عنها فإنها تلجأ إلى البنك المركزي لمساعدتها⁽¹⁾.

والمصارف الإسلامية منها ما يسلك مسلك البنوك الربوية، محتجة بأن الإيداع إلزام من الدولة، وإن لم تأخذ الفوائد تعطل هذا المال، وأضر بمصلحة المساهمين والمودعين معاً.

ولعل هذه الحجة واهية لا تبرر أكل الربا.

وبعض المصارف الإسلامية اتفقت مع دولها على أن هذه الأموال المودعة لدى البنك المركزي تستثمر بطريقة إسلامية تحت إشراف الدولة، ولصالح المصارف الإسلامية، وبذلك تتجنب الوقوع في الحرام، والضرر الناتج عن تعطيل هذه الأموال.

(1) بعض البنوك المركزية لا تعطي فوائد على ما يودع لديها، وتستفيد البنوك الربوية مما يعرف باسم «خصم الأوراق التجارية» وهو قرض ربوي، فيقوم البنك المركزي بعملية الخصم مقابل فائدة مخفضة.

وفي قطر تناقشنا مع المسؤولين في مصرف قطر المركزي، وقلنا لهم علينا أن نفرق بين الحساب الجاري الذي هو في ضمان البنك، سواء أكان إسلامياً أم ربوياً، وبين الودائع الاستثمارية في المصارف الإسلامية التي تعتبر رأس مال القراض وليس قرضاً ربوياً مضموناً.

فهي ملك المودعين وفي ضمانهم، وليست ملك المصرف ولا في ضمانه، وحجز جزء من هذا المال يعني تعطيل استثماره، وهذا يعود بالضرر على المودعين، وليس من حق المصرف المركزي أن يتصرف تصرفاً يضر بالمودعين. وبفضل الله - تعالى - استجاب المصرف المركزي لنا، وأصبح لا يأخذ إلا نسبة من الحساب الجاري فقط.

وتدخل المصرف المركزي ينفع في كثير من الحالات، غير أنه في حالات أخرى لا ينفع بل يضر، وذلك واضح في تعطيل جزء من الأموال، واستفادته هو بها.

وما دام البنك المركزي يفرض سلطانه على سائر البنوك، فعلى الدولة إذن أن تساعد البنوك إذا لحقت بها خسائر، أو أصابها كارثة.

والملاحظ أن بعض الدول قامت بهذا الواجب حتى لا يهتز الجهاز المصرفي.

وقد رأينا أن المصارف الإسلامية بصفة عامة لا تحمل المودعين ما يصيبها من خسائر مادامت تستطيع أن تتحملها، وإن لم تكن الخسائر بسبب التعدي أو التقصير أو خيانة بعض العاملين.

بل رأينا أكثر من ذلك؛ فقبيل إعلان الميزانية الختامية، قد تكون نتائج الاستثمار نسبة أرباح قليلة للمودعين، فيؤخذ من أرباح المساهمين لزيادة هذه النسبة، حتى يظل للمصرف سمعته وقوته.

ووجدت مؤسسات تقوم بتأمين مخاطر الاستثمار، فإذا كان تأميناً تعاونياً فمرحباً به.

ولعل المصارف الإسلامية تشترك في إيجاد نظام تأمين تعاوني، يستفيد منه كل من أصابته جائحة، ويكون لبنك التتمية الإسلامي الدور الأكبر، فيضع اللوائح اللازمة لهذا النظام، والخطوات الإجرائية، ثم يدعو المصارف الإسلامية إلى مناقشة النظام لإقراره أو تعديله، ومن ثم الاشتراك فيه.

المصادر والمراجع

- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للدكتور علي السالوس.
- تحفة الفقهاء للسمرقندي.
- بدائع الصنائع للكاساني.
- حاشية بن عابدين الشامي.
- بداية المجتهد لابن رشد.
- عقد الجواهر الثمينة لابن شاس المالكي.
- الشرح الصغير للدردير.
- حاشية الصاوي.
- الوسيط في الفقه للغزالي.
- المذهب لشيرازي.
- المجموع للنووي.
- المغني لابن قدامة.
- تحفة الأحوذى للمباركفوري.
- التمهيد لابن عبد البر.
- الاستذكار لابن عبد البر.
- إرشاد الفحول في الأصول للشوكاني.
- شرح التلويح على التوضيح للفتازاني.
- سنن الترمذي.
- سنن النسائي.
- سنن ابن ماجة.
- مسند أحمد.
- المستدرک للحاکم.
- صحيح ابن حيان.
- سنن الدارقطني.

- السنن الكبرى للبيهقي.
- معرفة السنن للبيهقي.
- مسند أبي يعلى.
- نصب الراية للزيلعي.
- تلخيص الحبير لابن حجر.
- نيل الأوطار للشوكاني.
- كتاب الأم للإمام الشافعي.
- المدونة الكبرى لابن القاسم.
- الهداية في تخريج أحاديث البداية لأحمد بن محمد الغماري الحسني.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

منهج هذا البحث هو الإيجاز وعدم تفصيل الأدلة على الأحكام المشهورة، لأنه موجه أساساً إلى الفقهاء، مع شيء من تفصيل الأمور الاقتصادية للسبب نفسه.

ولهذا البحث هدفان: قريب وبعيد. فالقريب هو التوصل إلى اقتراحات مقبولة فقهيًا لحماية الحسابات الاستثمارية، والبعيد هو إبراز حيوية الفقه الإسلامي وقدرته على التفاعل مع تحديات الحياة المعاصرة وتوجيهها بما يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية وأحكامها، ويستفيد في الوقت نفسه من معطيات علم الاقتصاد ومن التجارب الإنسانية ذات العبرة في الموضوع.

١- تمهيد: حدود الموضوع وأقسام هذا البحث

تتلقى المصارف الإسلامية نوعين مختلفين تماماً من الأموال: ودائع حَالَّة (تحت الطلب) توضع في «حسابات جارية» لأصحابها، ولهم استردادها حينما يشاؤون بأنفسهم أو بصكوك (شيكات) يكتبونها لأمر من يشاؤون. وهذه الحسابات هي في حقيقتها ديون على المصرف فقهاً ومحاسبةً وقانوناً، وإن سميت ودائع اصطلاحاً. ولا خلاف في أن الودائع الحالة - شأنها شأن كل دين مضمونة على المصرف.

كما تتلقى هذه المصارف ما يسمى «ودائع استثمارية» (أو ودائع مضاربة) وهي أموال يتلقاها المصرف من أصحابها (أرباب المال في عقد المضاربة) بوصفه مضارباً ليستثمرها بمختلف الأساليب المباحة فقهاً ومنها التجارة والبيوع الآجلة إلخ.. على أن يقتسم ما يرزق الله - تعالى - من ربح بين المصرف المضارب وأرباب المال بنسبة متفق عليها سلفاً، على ما هو معلوم في عقد المضاربة الفقهي، فإن وقعت خسارة فهي على رب المال. إذ

المضارب باتفاق الفقهاء لا يضمن المال إلا إذا تعدى أو قصر.
والخسارة قد تحدث نتيجة نوعين من المخاطر المختلفين في حقيقتهما
وفي حكمهما الفقهي:

النوع الأول: مخاطر تجارية مما ينوب التجار والمشروعات الاستثمارية
عموماً، حتى مع حسن تصرف القائم على التجارة أو المشروع (وهو في
حالتنا: المصرف المضارب).

النوع الثاني: مخاطر سوء تصرف المضارب بالتعدي أو التقصير.
هناك أربعة أساليب لحماية الحسابات من الخسارة ناقشها بعض
الباحثين، وطبق بعضها، أعرضها بالتسلسل ثم أقترح أسلوباً خامساً جديداً
هو المقصد من هذا البحث. والحماية المقصودة هنا هي الحماية من
الخسارة الجزئية أو الكلية.

الأسلوب الأول: حماية الحسابات بالتأمين عليها بصورة مقبولة فقهاً.

الأسلوب الثاني: حماية الحسابات بكفالة الدولة لها.

الأسلوب الثالث: حماية الحسابات بصندوق ينشئه المصرف.

الأسلوب الرابع: حماية الحسابات بتضمين المصرف باعتباره مضارباً
مشتركاً.

الأسلوب الخامس: (وهو ما أقترحه) حماية الحسابات بتضمين
المصرف الخسارة إذا تجاوزت نسبة معينة تعد كبيرة عرفاً ما لم يُثبت عدم
تعديه أو تقصيره.

نوضح حقيقة الحماية وفق كل أسلوب، وما إذا كانت مقبولة فقهاً فيما
ظهر لي وبعض مزاياها ومحاذيرها الاقتصادية.

١- الأسلوب الأول: حماية الحسابات الاستثمارية بالتأمين عليها بصورة مقبولة فقهاً.

إن حماية الحسابات الاستثمارية بالتأمين عليها ضد الخسارة قد يقبل

فقهاً بالصيغة التعاونية التي قبلها جمهور الفقهاء المعاصرين والمجامع الفقهية. لكنني أؤكد أن مثل هذا التأمين لا يمكن أن يقوم بصورة مستقلة عن الدولة (أي دون معونة جوهرية منها) لافتقاره للشروط الفنية التي يتطلبها إمكان التأمين من حيث هو (سواء أكان تعاونياً أم تجارياً)، ومنها استقلال المخاطر التي تتعرض لها الوحدات المختلفة (وهي هنا المصارف في الدولة الواحدة) بمعنى أن يكون احتمال وقوع مصرف ما في خسارة لا يزيد أو ينقص حتى لو وقع مصرف آخر في خسارة، وكثرة عدد تلك الوحدات إلى حد يسمح بظهور أثر قانون الأعداد الكبيرة الاحصائي.

وكلا الشرطين لا يتحققان في مصارف أية دولة إلا أن يكون حجم اقتصادها وعدد مصارفها كبيراً جداً، وهذا لا ينطبق على أية دولة في العالم الإسلامي فيما أرى.

نتيجة: إن حماية الحسابات الاستثمارية بالتأمين عليها غير ممكن فنياً، إلا أن تكفله الدولة. وهذا ما نذكره الآن.

٢- الأسلوب الثاني: حماية الحسابات الاستثمارية بكفالة الدولة لها.

إن حماية الحسابات الاستثمارية بكفالة الدولة ممكنة عملياً لكنها تثير كثيراً من القضايا الفقهية العميقة التي تتطلب بحثاً مستقلاً. فمثلاً:

(أ) هل من العدل أن تكفل الدولة لأرباب الحسابات الاستثمارية ودائعهم في حالة الخسارة، في حين أنها لا تكفل لأصحاب المشروعات والأعمال شيئاً حال خسارتهم؟ ولا ننسى أن المشروعات والأعمال تمول جزئياً من تلك الحسابات الاستثمارية.

(ب) هل من العدل أن تنفق الدولة من المال العام لتعويض أصحاب الحسابات الاستثمارية التي تعرضت لخسارة، وهم قد يكونون أغنى من كثير سواهم من المواطنين؟

لهذا أقول إن حماية الحسابات الاستثمارية بكفالة من الدولة يحتاج

لبحث مستقل، ولن أتطرق إليه مرة أخرى في هذا الورقة.

ملاحظة: إن أشهر نظم تأمين الودائع في العالم هو المعمول به في الولايات المتحدة، وهو مزيج من الأسلوبين الأول والثاني. لكن من فروقه الجوهرية عما نبخته في هذه الورقة أن الودائع التي يؤمنها (شأن جميع الودائع في القطاع المصرفي الربوي) هي ديون مضمونة على المصارف أصلاً، وليس أموال مضاربة في حسابات استثمارية معرضة للربح والخسارة، وتأمينها هو ضد إفلاس المصرف وعجزه عن تسديدها كلياً أو جزئياً.

فتأمينها أشبه بكفالة طرف ثالث (هو مؤسسة تأمين الودائع) لدين ثابت لأصحاب الودائع على المصارف، وليست كفالة لعدم الخسارة في نشاطات استثمارية.

٣- الأسلوب الثالث: حماية الحسابات بصندوق ينشئه المصرف

يجنب أرباب المال من أرباحهم في السنوات السمان نسبة معينة في صندوق لهذا الغرض لا يصرف منه إلا لتغطية خسارة السنوات العجاف. وحيث أن أرباب المال (أصحاب الحسابات الاستثمارية) يتغيرون من سنة لأخرى فلا بد من تحديد: من يملك أرصدة هذا الصندوق؟ وأبسط صيغة تنفي الإشكالات الفقهية العديدة التي يمكن أن تثور هو أن تقوم تغذية الصندوق من أرباب المال على أساس التبرع بما يقدمونه من أرباح السنوات السمان، مع تصريح برضاهم في أن يصرف من الصندوق لتغطية الخسارة التي قد تتوب المشاركين في المستقبل.

١/٣- وقد طبقت هذه الفكرة عملياً في قانون البنك الإسلامي الأردني^(١):

المادة ٢٠- لتغذية الحساب المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار يقطع

(١) القانون (١٢) لسنة ١٩٨٧

وقد خفضت نسبة الـ ٢٠٪ فيما بعد إلى ١٠٪ (د. سامي حسن حمود: معايير احتساب الأرباح في البنوك الإسلامية، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، م٢٠٣، رجب ١٤١٧هـ (١٩٩٦م)، ص ١٠٢-١٠٣.

البنك سنوياً نسبة عشرين بالمائة من صافي الأرباح الاستثمار المتحققة من مختلف العمليات الجارية خلال السنة المعينة.

(ب) يحتفظ البنك بالمبالغ المتقطعة سنوياً لهذه الغاية في حساب مخصص لمواجهة أية خسائر تزيد عن مجموع أرباح الاستثمار في تلك السنة.

(ج) يجوز للمجلس - عندما يصل مقدار المبالغ المتجمعة في الحساب المخصص المشار إليه مبلغاً معادلاً لرأس مال البنك - أن يخفض النسبة المقطعة سنوياً إلى عشرة بالمئة على الأقل وذلك حتى يبلغ المتجمع مثلي رأس المال وعندها يجب وقف الاقتطاع كلياً.

المادة ٢٢ - يتحمل البنك - باعتباره مضارباً مشتركاً - الخسائر الناتجة عن أي سبب موجب لتضمينه شرعاً بما في ذلك حالات التعدي والتفريط الناشئة عن تصرفات أعضاء مجلس الإدارة أو المديرين أو الموظفين وسائر العاملين في البنك، ويُعد في حكم التفريط الذي يسأل عنه البنك أيضاً حالات التلاعب وإساءة الأمانة والتواطؤ مع الآخرين وما إلى ذلك من صور الخروج عن حدود العمل الأمين في إدارة المضاربة المشتركة التي يقوم بها البنك.

(ب) تنزل الخسائر الواقعة دون تعد أو تفريط من مجموع ما يتحقق من أرباح في السنة التي تتحقق فيها الخسارة، وينزل ما يزيد عن مجموع الأرباح المتحققة فعلاً في السنة المعينة من حساب الاحتياطي المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار.

وقد أحسن واضعوا القانون المذكور حين أكدوا في المادة (٢٤) فكرة أن مخصص مواجهة مخاطر الاستثمار ليس مملوكاً للملكي البنك ولا لأصحاب الحسابات الاستثمارية، بل هو أشبه بأن يكون وقفاً لغرض خاص.

المادة ٢٤ - يحول رصيد الحساب الزائد في الاحتياطي المخصص

لمواجهة مخاطر الاستثمار عند تصفية البنك إلى حساب صندوق الزكاة لانفاقه في الوجوه الشرعية المنصوص عليها في قانون الصندوق.

وعلى العموم فإن الصيغة الأنفة تبدو مقبولة فقها.

فيحسن السؤال الآن: هل هي ناجعة اقتصادياً؟

جوابي هو أنها غير ناجعة اقتصادية لسببين على الأقل:

(أ) إنها تترك الحسابات الاستثمارية لفترة طويلة جداً غير محمية حماية كافية.

(ب) إن المستثمر الحصيف يمكنه أن «يطبخ» لنفسه حماية أفضل منها.

٢/٣ - الحماية تأتي بطيئة وضئيلة

لنوضح ذلك بمثال رقمي. لنفترض معدل الربح السنوي على الاستثمار ٥٪ وان ١٠٪ من الأرباح يجب لمواجهة الخسائر إن حصلت. فكم سنة سميئة يلزمنا لنطعم سنة عجفاء واحدة نخسر فيها خمس رأس المال؟ الجواب: ٤٠ سنة^(١).

ولو ضاعفنا نسبة ما يجب سنوياً إلى ٢٠٪ من الأرباح لانخفض عدد السنين إلى النصف أي إلى ٢٠ سنة، وهي فترة ماتزال طويلة جداً.

٣/٣ - يستطيع المستثمر الحصيف أن يطبخ لنفسه حماية أفضل؟

لنفترض مستثمراً يريد اختيار أحد مصرفين إسلاميين بدء العمل من قريب، ليضع وديعة استثمارية.

والمصرفان متشابهان من كل وجه سوى أن أحدهما يأخذ بنظام تجنيب ١٠٪ من الأرباح لتغطية الخسائر إذا وقعت على النحو الذي وصفنا، أما المصرف الأخير فيوزع كامل الأرباح ولا يغطي أي خسارة. ففي أي المصرفين خير للمستثمر أن يودع؟

(١) إذا كان معدل الربح السنوي (خمسة في المئة) وكنا نجنب عُشره، فإن نسبة المجنب سنوياً إلى رأس المال المستثمر هي (خمسة في الألف)، فحتى يجتمع منها ما يبلغ ٢٠٪ من رأس المال يلزمنا (٤٠×٥) سنة - ٢٠٪.

قد يبدو أن الجواب يعتمد على موقف المستثمر من المخاطرة، فإن كان شديد الحذر منها اختار المصرف الأول، وإن كان أكثر استعداداً للمغامرة اختار الثاني.

لكن يظهر بالتأمل أن المصرف الثاني هو الأفضل في كل الأحوال، إذا استويا في الأمور الأخرى حسبما افترضنا. ويستطيع من يودع لديه أن يحقق لنفسه جميع مزايا الحماية التي يعد بها المصرف الأول إذا جنب بنفسه مما يتقاضاه من أرباح كل سنة ١٠٪ وضعها في استثمار مستقل.

فإن وقعت خسارة في سنة، استطاع هذا المستثمر الحصيف أن يسحب من استثماره المستقل نفس المقدار الذي كان سيعطيه المصرف الأول تعويضاً عن الخسارة، وحينئذ لا مزية إضافية للمصرف الأول بالنسبة لهذا المستثمر وأمثاله.

أما إن لم تقع خسارة فإن الاستثمار المستقل هو ملك لصاحبه يفعل به ما يشاء، بخلاف مستقطعات صندوق تعويض الخسائر فإنها لا تعود ملكاً لأصحابها^(١).

٤/٣ - نتيجة عن الأسلوب الثالث

لا يمكن التعويل على هذه الصيغة وحدها لتوفير حماية كافية للحسابات الاستثمارية.

٤- الأسلوب الرابع: حماية الحسابات بتضمين المصرف باعتباره مضارباً مشتركاً.

أبدي د. سامي حمود في عام ١٣٩٦هـ (١٩٧٦م) في رسالته المشهورة (تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية) رأيه في إمكان تضمين المصرف رأس مال الحسابات الاستثمارية باعتبارها أموال مضارباً

(١) بنيت مناقشتي في الفقرة (٣/٣) على عدد من الافتراضات التبسيطية لأنقل جوهر الفكرة دون تعقيد. ويمكن تعديل بعض هذه الاقتراحات إظهار بعض المزايا للايداع في المصرف الأول. لكني مع ذلك أرى أن ما أثبتته في المتن هو الأخرى للصواب.

مشتركاً، تخريجاً على اجتهاد بعض الصحابة الكرام ثم بعض الفقهاء
الأعلام في تضمين الأجير المشترك (الصانع) ما يتسلمه من متاع الناس،
على خلاف الأصل الشرعي في أنه أمين لا يضمن.

والاعتبارات الفقهية التي دعت أولئك المجتهدين إلى الخروج عن الأصل
في هذه المسألة، والتي رآها د. سامي قائمة أيضاً في المصرف بوصفه
مضارباً مشتركاً في أموال الناس، قد أحسن تلخيصها الإمام الشاطبي في
الاعتصام فيما نقله عنه د. سامي:

«إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصانع، قال علي - رضي الله عنه - لا
يصلح الناس إلا ذاك.

ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصانع، وهم يغيبون عن
الأمته في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت
تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين:

- إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق،
- وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع
الأموال ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيالة، فكانت المصلحة التضمين، هذا
معنى قوله - لا يصلح الناس إلا ذلك»^(١).

وقال د. سامي معقّباً على ذلك بأن:

«إن المضارب المشترك لا يقل شبيهاً - في وضعه بالنسبة للمستثمرين -
عن الأجير المشترك، حيث ينفرد المضارب المشترك بإدارة المال وإعطائه
مضاربة كيف يشاء ولن يشاء، فلو لم يكن ضامناً لأدى به الحال - جرياً وراء
الكسب السريع - إلى الإقدام على إعطاء المال للمضاربين المقامرین دون
تحفظ أو مراجعة للموازنين، مما يؤدي إلى إضاعة المال وفقدان الثقة العامة
وما قد يترتب على ذلك من إحجام الناس عن دفع أموالهم للاستثمار، وهو
الأمر الذي يسود على المجتمع كله - نتيجة ذلك الإحجام - بالضرر

(١) الشاطبي، الاعتصام، الجزء الثاني (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى)، د. ت. ص ١١٩.

والخسران» (حمود، ص ٤٠٢).

ثم انتهى إلى التأكيد على أن ضمان الحسابات المذكورة يسمح للأعمال المصرفية الإسلامية بأن تقف «موقف الند للند أمام التنظيم المصرفي الحديث فيما يقدمه من مزايا للمودعين» (ص ٤٠٦، المرجع السابق) وهو هنا يلمح إلى مزية ضمان الحسابات الاستثمارية.

وعلى الرغم من الحجج القوية التي ساقها د. سامي تأييداً لرأيه^(١) والتي لخصناها آنفاً. فإن رأيه هذا لم يقبل فيما نعلم من أي جهة فتوى لمصرف إسلامي أو هيئة شرعية، ولعل السبب هو أنه لم يُجب عن أهم اعتراض يرد على ضمان المضارب لمال المضاربة وهو أنه ممنوع باتفاق الفقهاء. وأوجه ما يقال في تعليل هذا المنع هو أن ضمان رأس المال يجعل ما قبضه المضارب من مال قرضاً يجب رده في كل حال. فاشتراط حصة من الربح هو اشتراط زيادة فوق رأس المال، ويقع تحت طائلة النهي القرآني: ﴿وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم، لا تظلمون ولا تظلمون﴾ الآية^(٢).

وهذا الاعتراض لا يرد مطلقاً على اجتهاد الصحابة الكرام والفقهاء القدامى القائلين بتضمين الأجير المشترك؛ لأن هذا لا يستلم نقوداً بل أمتعة ولا يشترط عليه زيادة، فموضوعه بعيد تماماً عن الربا.

٥- الأسلوب الخامس: (وهو ما اقترحه): حماية الحسابات بتضمين المصرف الخسارة إذا تجاوزت نسبة معينة تعد كبيرة عرفاً ما لم يُثبت عدم تعديه أو تقصيره

إن الأساليب الأربعة التي أسلفناها لحماية الحسابات تقوم على مبدأ التعويض عن الخسارة بصرف النظر عن منشأ هذه الخسارة، أي دون التمييز بين خسارة غير مضمونة نجمت عن مخاطر تجارية ويتحملها فقهاً

(١) انظر بالتفصيل في ص ٣٩٩ - ٤٠٦ من كتابه المذكور.

(٢) انظر تعليقات أخرى للمنع ذكرها مع هذا التعليل د. زكريا القضاة في السلم والمضاربة، عمان: دار الفكر،

ط ١، ١٩٨٤، ص ٢٨٠-٢٨٤.

رب المال دون المضارب، وخسارة نجمت عن سوء تصرف المضارب أى تعديه أو تقصيره، وسوف أسميها الخسارة المضمونة. والأسلوب الخامس يقتصر على حماية الحسابات من الخسارة المضمونة التي يوجبها على المضارب سائر الفقهاء. وليس في هذا جديد. لكن الجديد الذي اقترحه على أصحاب الفضيلة في هذا المجمع الموقر والذي يتطلب اجتهاداً جماعياً هو اعتبار المصرف مقصراً حكماً إذا وقع في خسارة كبيرة عرفاً ما لم يثبت المصرف أنها لم تتجم عن تعديه أو تقصيره. أي أنني أقترح نقل عبء الإثبات حينئذ من رب المال إلى المضارب. والداعي إلى هذا الاقتراح هو أن أصحاب الحسابات عاجزون من الناحية العملية عن ممارسة حقهم الشرعي في إثبات تعدي المصرف أو تقصيره (وهذا ما أوضحه بعد قليل).

وأقدم بعض الشواهد الفقهية لهذا المقترح في الفقرة ٤/٥.

١/٥ - المعيار الشرعي للتعدي أو التقصير

يمكن من استقراء كثير من التفاصيل الفقهية استنتاج معيار للتعدي والتقصير هو: قيام المضارب بعمل أو امتناعه عن عمل لا يجتمع فيه ثلاثة أوصاف: أن يكون على الشرط، ابتغاء الربح، وفق عرف التجار. فكل تصرف لا يجتمع فيه هذه الخصال الثلاث يمكن أن يعد تعدياً أو تقصيراً ما لم يأذن به رب المال صراحة، فيلتحق بالمشروط في أصل العقد. أما مخالفة أي شرط في عقد المضاربة فهو تعد ظاهر. ومن صورته اليوم أن يخرج المصرف عن أحكام نظامه أو القرارات الإلزامية لهيئته الشرعية أو لوائحه المعلنة التي استلم من الناس الحسابات الاستثمارية بناء عليها. وأما ابتغاء الربح فيمنع المضارب من أي تصرف هو من قبيل التبرع المحض كتقديم قرض من مال المضاربة، أو البيع والشراء بغبن فاحش، أو الإنفاق من المال لغير مصلحة المضاربة كسفر لا لزوم له، أو الإسراف في النفقات كالاستئجار لغير مصلحة أو بأكثر من أجل المثل.

وأما التزام المضارب بأن يتصرف وفق عرف التجار، فيعني الالتزام بأصول المهنة، وفي موضوعنا الذي هو الأعمال المصرفية يشمل ذلك فيما يشمل:

(أ) اتباع إجراءات توثيق المعاملات وتسجيلها ومراجعتها محاسبياً وحفظ الأموال وطلب الضمانات ممن يُقدم لهم التمويل، والرقابة الداخلية على الموظفين خشية التلاعب. إلخ... كل ذلك وفق أعراف المصارف الحسنة الإدارة فيما لا يخالف الشريعة.

(ب) اتخاذ القرارات الاستثمارية والتحوط من مخاطرها وفق أعراف المهنة فيما لا يخالف الشريعة، كعدم تقديم تمويل فوق حد معين لعميل واحد، وكإجراء دراسات معينة أو تمحيص الوضع المالي لعميل قبل التوسع في تمويله.. إلخ.

٢/٥ - صعوبة إثبات تقصير المضارب:

إن تطبيق الحكم الفقهي المذكور، أي تضمين المصرف مهما تعدى أو قصر، يقتضي في الأحوال العادية من أصحاب الحسابات الاستثمارية إن عملوا به، أن يطالبوا إدارة المصرف بما نجم عن ذلك من خسارة أو فوات ربح. فإن لم تستجب، فلهم اللجوء للقضاء لإثبات خطأ الإدارة وتضمين المصرف نتائج^(١).

ولا نقصد بالخطأ هذا أن استثماراً ما انتهى إلى خسارة، فهذا شأن التجارة ويتحملة شرعاً رب المال، لكن نقصد بالخطأ أن الاستثمار أو العمل التجاري الذي استخدم فيه المال لم تراعى في أصول المهنة أو نظام البنك أو لم يبذل في تنفيذه العناية المعهودة في مثله.

(١) بل قد يحصل أن إدارة البنك نفسها تشعر بأن الخسارة في سنة ما كانت بتقصير منها أو سوء إدارة، فلا تحملها لأصحاب الودائع الاستثمارية، بل يتحملها المالكون وحدهم. وقد حصل هذا فعلاً في بعض المصارف الإسلامية ولم يحصل في بعضها الآخر. وسواء أكان ذلك حين حصل، نتيجة للشعور بالواجب، أم للتخوف من إعراض المودعين، فإنه حدث جدير بالتنويه. لكن محل اهتمامنا الآن هو: كيف نضمن أن يحصل هذا على نحو مقبول فقهاً، وليس فقط بأريحية الإدارة؟

لكن تحقق أصحاب الحسابات الاستثمارية من تقصير المصرف أو تعديه صعب جداً إن لم يكن متعذراً عملياً لأسباب منها:

(أ) تشتت أصحاب الحسابات الاستثمارية وعدم وجود أي رابطة بينهم. وصاحب الوديعة الواحدة، حتى لو كان واثقاً من إثبات دعواه، عليه ابتداءً أن يتحمل تكاليف كبيرة لجمع المعلومات وتفسيرها في ضوء أعراف المهنة المصرفية، واتخاذ إجراءات التقاضي، مما يثبط همته.

(ب) إن إثبات تعدي الإدارة أو تقصيرها وأنها هي السبب فيما وقع من خسارة أمر غير ممكن في العادة إلا للعاملين في المصرف المطلعين على بواطن الأمور فيه، وقلما يتاح ذلك لأصحاب الحسابات. ولا ننسى أن أنشطة المصرف الإسلامي تخالطها «التجارة»، فهي بطبيعتها أكثر تعقيداً من مجرد الإقراض. وإثبات التقصير والتعدي فيها أصعب.

(ج) وما ذكرناه من صعوبات في (أ) و (ب) يتزايد أكثر فأكثر في شأن المصارف غير المقيمة off shores التي يكون مقرها الرسمي في بلد غير البلاد التي يقيم فيها أصحاب الحسابات الاستثمارية، فلا يستطيع هؤلاء حضور اجتماع الهيئة العمومية السنوي، ولا زيارة المصرف في أوقات أخرى للاطلاع على أي شيء. وكل ما يصلهم عادة هو التقرير السنوي المتضمن ميزانية المصرف وحساب الأرباح والخسائر الإجمالي.

ففي ظل الظروف الحاضرة وبخاصة في حالة المصارف غير المقيمة في بلد صاحب الوديعة الاستثمارية، يكاد يستحيل على المودعين الوصول إلى المعلومات التفصيلية التي تسمح بالتحقق من وجود التعدي والتقصير أو انتفائهما. فرب المال والحالة هذه لا يستطيع ممارسة حقه الشرعي في تمحيص تصرفات العامل.

٣/٥ - حول تقارير المراجعين:

قد يقال: إن المحاسبين القانونيين (المراجعين) مهمتهم كشف مثل هذه

الأمر في تقاريرهم التي يجب عادة نشرها مع حسابات المصرف السنوية. لكن الواقع كما هو معلوم لأرباب المهنة أن المراجعين لا تغطي مهمتهم إلا بعض جوانب التعدي أو التقصر بمعناهما الفقهي. فعلى سبيل المثال:

(أ) لو اشترى المضارب سلعة فإن المراجع يتحقق من دفع الثمن وتسجيل السلعة ضمن موجودات المضارب. لكن ليس من واجبه بل لا يحق له مهنيا التأكد من أنها لم تشتتر بغبن فاحش محاباة لبائعها الذي هو من أقارب المضارب، وهذا فقها خيانة، وهي من التعدي.

(ب) ولو باع المضارب سلعة بثمن مؤجل دون أخذ ضمانات، فليس من صلاحية المراجع التحقق من أن هذا البيع هو تصرف سليم يوافق عرف التجار. (لكن عليه التأكد من أن الدين قد سجل بصورة صحيحة على أنه لا تقابله ضمانات، ووضعت له المخصصات المألوفة لمواجهة احتمال عدم الوفاء).

٤/٥ - شواهد فقهية:

أضيف إلى نص الشاطبي الذي أورده في (ف/٤) النصوص التالية التي يؤكد بعضها القول بتضمين الأجير المشترك، لكن ما يعيننا منها الآن هو: القول بتضمين الأجير المشترك إلا أن يأتي بالمخرج، وهو البينة على أن التلف لم يكن بتعد وتقصير منه (وهذا قول مالك)، أو يكون سبب التلف ظاهراً بمنزلة البينة كالحرق الغالب (وهذا قول أبي يوسف ومحمد). كما أنقل قولاً جامعاً لابن رشد في البداية، وهو أن للتضمنين أساسين فقهيين، أولهما التعدي، وثانيهما رعاية المصالح وحفظ الأموال والحقوق أن تضيع.

عن مالك في المدونة :

القضاء في ترك تضمين الصانع ما يتلف بأيديهم إذا أقاموا عليه البينة. قلت: رأيت الصانع في السوق الخياطين والقصارين والصواغين إذا ضاع ما أخذوا للناس مما يعملونه بالأجر وأقاموا البينة على الضياع أيكون

عليهم ضمان أو لا في قول مالك؟ قال: قال مالك: إذا قامت لهم البينة بذلك فلا ضمان عليهم وهو بمنزلة الرهن.

تضمنين الأجير ما أفسد أو كسر (ص ٤٥٧).

قلت: رأيت إن استأجرت أجيروا يخدمني شهرا في بيتي فكسر آنية من آنية البيت أو قدراً أيضمن أم لا في قول مالك؟ قال: لا يضمن إلا أن يتعدى فأما ما لم يتعد فلا يضمن قلت: ولا يشبه هذا القصار والحداد وما أشبه ذلك من الأعمال؟ قال: لا؛ لأن هذا لم يؤتمن على شيء، وإنما هذا أجير لهم في بيتهم والمتاع في أيديهم وحكم الأجير غير حكم الصانع.

عن الموسوعة الفقهية الكويتية: التلف في الإجارة:

اتفق الفقهاء... على أن الأجير الخاص أمين فلا ضمان عليه فيما تلف في يده من مال أو ما تلف بعمله إلا بالتعدي أو التفريط. لأنه نائب المالك في صرف منافعه إلى ما أمر به، فلم يضمن كالكيل، ولأن عمله غير مضمون عليه، فلم يضمن ما تلف به كسراية القصاص، ولم يوجد منه صنع يصلح سببا لوجوب الضمان.

واتفقوا على أن الأجير المشترك إذا تلف عنده المتاع بتعد أو تفريط فإنه يضمن.

واختلفوا فيما إذا تلف بغير تعد منه أو تفريط فذهب الشافعية وأبو حنيفة وزفر إلى أن يده يد أمانة فلا يضمن ما تلف، لأن الأصل أن لا يجب الضمان إلا على المتعدي، لقوله عز وجل: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ ولم يوجد التعدي من الأجير، لأنه مأذون في القبض، والهلاك ليس من صنعه فلا يجب الضمان عليه، ولهذا لا يجب الضمان على المودع. قال الربيع: اعتقاد الشافعي أنه لا ضمان على الأجير، وأن القاضي يقضي بعلمه، وكان لا يبوح به خشية قضاة السوء وأجراء السوء.

وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن إلى أنه مضمون عليه بالتلف إلا

في حرق غالب، أو غرق غالب، أو لصوص مكابرين، فروي عن محمد بن الحسن أنه لو احترق محل الأجير المشترك بسراج يضمن الأجير، لأن هذا ليس بحريق غالب، وهو الذي يقدر على استدراكه لو علم به، لأنه لو علم به لأطفأه فلم يكن موضع العذر. واحتجا بما روي عن رسول الله - ﷺ - أنه قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي».

وروي عن عمر - رضي الله عنه - أنه كان يضمن الأجير المشترك احتياطاً لأموال الناس، وهو المعنى في المسألة، وهو أن هؤلاء الأجراء الذين يسلم المال إليهم من غير شهود تخاف الخيانة منهم، فلو علموا أنهم لا يضمنون لهلك أموال الناس لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك، وهذا المعنى لا يوجد في الحريق الغالب، والغرق الغالب، والسرقة الغالب.

عن ابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد

(الجزء الثاني: في أحكام الإجراءات الفصل الثاني وهو النظر في الضمان).

والضمان عند الفقهاء على وجهين: بالتعدي، أو لمكان المصلحة وحفظ الأموال.

فأما بالتعدي فيجب على المكري باتفاق، والخلاف إنما هو في نوع التعدي الذي يوجب ذلك أو لا يوجبه وفي قدره؛ فمن اختلاف العلماء في القضاء فيمن أكثرى دابة إلى موضع ما فتعدى بها إلى موضع زائد على الموضع الذي انعقد عليه الكراء.

وأما الذين اختلفوا في ضمانهم من غير تعد إلا من جهة المصلحة فهم الصناع، ولا خلاف عندهم أن الأجير ليس بضامن لما هلك عنده مما استؤجر عليه إلا أن يتعدي، ما عدا حامل الطعام والطحان، فإن مالكا ضمنه ما هلك عنده، إلا أن تقوم له بينة على هلاكه من غير سببه.

وأما تضمين الصناع ما ادعوا هلاكه من المصنوعات المدفوعة إليهم،

فإنهم اختلفوا في ذلك، فقال مالك وابن أبي ليلى وأبو يوسف؛ يضمنون ما هلك عندهم، وقال أبو حنيفة: لا يضمّن من عمل بغير أجر ولا الخاص، ويضمّن المشترك ومن عمل بأجر، وللشافعي قولان في المشترك، والخاص عندهم هو الذي يعمل في منزل المستأجر، وقيل هو الذي لم ينتصب للناس، وهو مذهب مالك في الخاص، وهو عنده غير ضامن، وتحصيل مذهب مالك على هذا أن الصانع المشترك يضمّن، وسواء عمل بأجر أو بغير أجر.

وبتضمين الصانع قال علي وعمر

وإن كان قد اختلف عن علي في ذلك، وعمدة من يرى الضمان عليهم أنه شبه الصانع بالمودع عنده والشريك والوكيل وأجير الغنم ومن ضمنه فلا دليل له إلا النظر إلى المصلحة وسد الذريعة. أ.هـ.

٥/٥ الصيغة المقترحة لتطبيق الأسلوب الخامس:

١- يجوز اتفاق المصرف الإسلامي مع زبائنه أصحاب الحسابات الاستثمارية على أنه إذا تجاوزت خسارة الأموال المستثمرة في المضاربة في سنة نسبة معينة تعد كبيرة عرفاً (١٥٪ مثلاً)، فإن المصرف يضمّن تلك الخسارة إلا إذا أقام البينة (لدى القضاء، أو لدى هيئة تحكيم فنية متفق عليها) على أن الخسارة لم تكن نتيجة تعد أو تقصير من المصرف.

٢- كما يجوز لولي الأمر أن يلزم المصارف الإسلامية بمثل ما سبق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

حماية الحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية

الدكتور محمد العلي القري
مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي
جامعة الملك عبدالعزيز - جدة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده:

وبعد :

يختلف عمل البنوك عن سائر المؤسسات التجارية في أن المصرف لا يعمل بأموال ملاكه وإنما يعتمد بصفة أساسية على أموال عملائه الذين أودعوا نقودهم في حسابات لديه، وتمثل الودائع المصرفية (بنوعها الجارية والمؤجلة) في المصارف أضعاف رأس مال الذي يملكه حملة الأسهم، وقبل تبني معايير لجنة بازل المنبثقة عن بنك التسويات الدولية (التي تلزم البنك برأسمال لا يقل عن ٨٪ من مجمل الخصوم)، في أوائل التسعينات الميلادية كان كثير من البنوك في العالم يعمل برأسمال لا يزيد أحياناً عن ٢٪ من جملة ما تديره من أموال في داخل ميزانيتها.

يعتمد عمل البنوك على ما يسمى «نظام الاحتياطي الجزئي» حيث يحتفظ المصرف بأموال سائلة لا تمثل إلا نسبة ضئيلة من جملة الودائع الحالة الموجودة لديه بينما هو يلتزم لعملائه بسيولة تمثل كامل مبلغ ودائعهم ونظام الاحتياطي الجزئي معتمد على الاقتراض أن الناس لا يتقدمون لاسترداد أموالهم من البنك على قلب رجل واحد، فإعمال قانون الاعداد الكبيرة يفضي إلى القول أن البنك لا يحتاج لكي يشعر جميع المودعين بأن جميع أموالهم في متناول اليد إلا إلى الاحتفاظ بنسبة محدودة من السيولة، فإذا اختل هذا الاقتراض، إنهار المصرف.

وتفرق القوانين المصرفية، وكذلك معايير المحاسبة بين نوعين من الأموال يتلقاها المصرف من الناس، النوع الأول هو ما يقال عنه «داخل الميزانية» والثاني ما يكون «خارج الميزانية»، والفرق بينهما هو الضمان.

فالنوع الأول يعد بندياً في جانب الخصوم في ميزانية المصرف ولذلك فهو مندمج مع بقية البنود في هذا الجانب، ومثال ذلك الحسابات المصرفية

الجارية، فلو خسر المصرف جزءاً منها كأن أقرضه إلى جهات عجزت عن التسديد، غطاه من بند آخر من الخصوم وهو رأس مال البنك أو احتياطياته.

أما ما يكون خارج الميزانية فهي أموال تحت الإدارة المصرفية، لا يضمنها المصرف وإنما يديرها لأصحابها بأجر مقطوع أو بجزء من الربح، فإذا وقعت فيها الخسارة لم يضمنها بل يتحمل الخسارة فيها أربابها، ومثالها الصناديق الاستثمارية بأنواعها المختلفة.

ويفترض أن تكون الأموال التي يتلقاها المصرف الإسلامي في الحسابات الاستثمارية والتي تكون على أساس المضاربة «خارج الميزانية» لأنها ليست مضمونة على البنك ومن ثم فإنه يديرها بنسبة من الربح والخسارة إذا وقعت في المال تكون على رب المال، ولا ريب أن حماية الحسابات المصرفية وتبني الاجراءات التي تؤدي إلى استقرار النشاط المصرفي هو من الأولويات المهمة للسياسات الاقتصادية التي تتبناها البلدان المختلفة، ذلك أن من الثابت أن جذور معظم الأزمات الاقتصادية في العصر الحاضر هو ضعف النظام المصرفي واهتزاز الثقة فيه وتفشي عمليات الإفلاس المصرفية.

ماذا يعني حماية الحسابات الاستثمارية:

يمكن أن ينصرف لفظ حماية الحسابات الاستثمارية إلى معنيين:

الأول: هو الترتيبات التي يتبناها المصرف بنفسه أو تطبيقاً للمعايير المحاسبية المعتمدة لتقليل المخاطر عندما يستخدم الودائع المملوكة لعملائه فيختار بناء على تلك الترتيبات الطرق التي تبعتها عن الخسارة وعن انخفاض قيمتها السوقية أو تدني أرباحها.

الثاني: وجود جهة خارجية تقدم الحماية للحسابات المصرفية عن طريق ضمانها أو التأمين عليها لصالح أصحابها.

أولاً : الاجراءات المصرفية لحماية الحسابات الاستثمارية:

ونعرض فيها لأهم ما يمكن أن تتبناه المصارف من إجراءات وسياسات وترتيبات في إدارتها للأموال بغرض تقليل المخاطر وحماية الحسابات الاستثمارية من ذلك:

(أ) التنوع:

ليس من طبيعة الأمور أن تقع الخسائر في كل القطاعات الاقتصادية في وقت واحد وفي جميع المواقع الجغرافية والعملات، ولذلك فإن توزيع استثمارات المصرف على عددٍ كافٍ من الاستخدامات التي تختلف في مددها (طويلة، متوسطة، قصيرة) وطبيعتها عقودها (مشاركات، مداينات) وعملياتها (ريال، دولار، ين) وقطاعاتها الاقتصادية (خدمات، سلع، زراعة، تجارة، .. الخ)، ومناطقها الجغرافية (محلية، خارجية) سيترتب عليه تشتيت المخاطر إلى القدر الذي يكون احتمال الخسارة قليلاً جداً، ولا ريب أن هذا أحد أهم وأنجع سبل حماية الاستثمارات التي تسير عليها المصارف.

(ب) الضمانات والرهن:

يعد استخدام الضمانات بأنواعها المختلفة والرهن سمة مشتركة لصيغ التمويل التي تستخدمها البنوك، أما البنوك التقليدية فإن عملها يقوم على الإقراض الذي يعد الرهن والكفالة جزءاً لا يتجزأ من إجراءاته المعتمدة في القانون المنظم لعمل المصارف وفي أعرافها التي تكونت على مر مئات السنين. وفي البنوك الإسلامية نلاحظ أن أكثرها يقتصر عمله على المداينات التي تمكن المصرف أيضاً من التوثيق باستخدام الرهن والكفالة، ولا ريب أن توثيق الديون بالرهن والكفالات هو نوع حماية للودائع الاستثمارية إذ يجعل التمويل مقتصراً على ذوي الملاءة القادرين على تقديم مثل تلك الرهن، كما أنه يقلل مخاطر عدم السداد إذ يمكن استيفاء الدين بتلك الوثائق.

(ج) صيغة العقود:

لما كانت صيغ التمويل التي تعتمد على المشاركات تتضمن قدراً عالياً مما يسمى المخاطرة الأخلاقية، إذ أن سلامة رأس مال الشركة وتحقيق الربح لا يعتمد على طبيعة الاستثمار وظروف العمل التجاري فحسب بل على أمانة وإخلاص وصدق الشريك أو العامل في المضاربة، ونظراً إلى أن مستوى الأمانة في هذا الزمان ليس كما كان في الأزمنة الخيرة، فقد اتجهت البنوك لمعالجة هذا الوضع في طريقتين الأولى: التقليل من العمل بصيغ الشركة والمضاربة في التمويل والتركيز بصفة أساسية على المرابحة لعظم المخاطرة في تلك الصيغ المعتمدة على الأمانة بينما أن المرابحة تولد ديوناً يمكن توثيقها بالرهون والضمانات، والثاني: هو تطوير عقود المضاربة والمشاركة لغرض حماية أموال المصرف التي هي أموال المودعين فيه، من ذلك:

١- إدخال فكرة المسؤولية المحددة في عقود المشاركات بحيث تقتصر مسؤولية البنك في التمويل بالمشاركة على رأس المال على كل حال.

٢- الاقتصار في المضاربة والمشاركة على العمليات ذات الشفافية العالية مثل أن يكون نشاط المضاربة شراء سلعة واحدة من بائع معين فقط ثم تسويقها من قبل المضارب بعقود وشروط نمطية تسهل عملية الرقابة والتدقيق، ونحو ذلك.

٣- إدخال شروط جديدة في عقود الشركة والمضاربة الغرض منها تقليل المخاطرة مثل: اشتراط الرهن أو الكفالة على المضارب، لا ليضمن رأس المال أو الربح ولكن لكي لا يتأخر في رد رأس المال عند انتهاء أجل المضاربة ولاستخدامه في حالة ثبوت أن الخسارة سببها الإهمال أو مخالفة شروط رب المال.

(د) ضمان الأموال في المضاربة:

اتجهت المعايير المحاسبية المقترحة للبنوك الإسلامية من قبل هيئة معايير المحاسبة للبنوك الإسلامية في البحرين، والتي وقع تطبيقها في بعض البلدان إلى التفريق من ناحية التسكين في الميزانية بين المضاربة المطلقة والمقيدة، فقررت أن المضاربة المطلقة، حيث يخول رب المال (عميل البنك) المصرف باستثمار أمواله حيث يرى أن هذه الأموال تكون داخل الميزانية، أما المضاربة المقيدة التي قد خصصت في استخدام معين فإنها تكون خارج الميزانية، يترتب على هذا أن الأموال في المضاربة المطلقة صارت تتمتع بحماية أكبر في داخل ميزانية البنك بل إنها قد صارت في نظر بعض المصرفين مضمونة على المصرف كسائر الأموال في داخل الميزانية، ولا ريب أن مثل هذا الضمان يثير إشكالات في المشروعية إذ لا يجوز للمضارب وهو المؤسسة المصرفية في هذه الحال ضمان الأموال التي تتلقاها على أساس المضاربة.

(هـ) صندوق تأمين المخاطر:

ومن الاجراءات التي سارت عليها البنوك الإسلامية منذ إنشاء ما يسمى بصندوق تأمين المخاطر، وصفة عمله اقتطاع نسبة من الأرباح المتحققة في الحسابات الاستثمارية في نهاية كل عام ورسدها في صندوق خاص تتجمع فيه وتتراكم على مر السنين، فإذا وقعت الخسارة في الحسابات الاستثمارية في سنة من السنوات، أو لم يتحقق الربح بالمستوى المعتاد، وقع السحب من ذلك الصندوق والاضافة إلى تلك الحسابات لدرء الخسارة أو تحسين مستوى الأرباح، وقد خرج عمل الصندوق على أنه نوع من التبرع الذي يقدمه أصحاب الحسابات الاستثمارية.

ثانياً ضمان الودائع:

الودائع المصرفية(*) في البنوك التقليدية هي قروض على المصرف، يقترضها ثم يستخدمها في تقديم القروض لعملائه وأضحى البنك التقليدي مؤسسة تقترض ثم تقرض، إلا أن المشكلة الأساسية في عمل تلك المصارف هي صعوبة الموازنة بين آجال الودائع (قروض على المصرف) وآجال القروض (قروض على العملاء) فالودائع التي يحصل عليه المصرف من عملائه بعضها: حال، كالحسابات الجارية الأمر الذي يعني أن أصحاب هذه الأموال لهم الحق في استردادها في أي وقت.

على ذلك يجب أن يتوافر المصرف على القدرة الدائمة على الوفاء بالتزاماته أمام هؤلاء العملاء. وبعضها مؤجل، ولكن هذه الآجال قصيرة في الغالب تتراوح بين ٩٠ يوماً إلى سنة.

ومن الجهة المقابلة فإن البنك يستخدم هذه الأموال في اقراض عملائه قروضاً لا تكون حالة أبداً بل إن أكثرها ذا أجل يزيد عن عام وقد يصل إلى ١٠ أو عشرين سنة.

معنى ذلك؛ أن المصرف يواجه على الدوام خطر أن لا يتوافر على السيولة الكافية لمواجهة عمليات استرداد المودعين لأموالهم.

إن إقدام المودعين كلهم في مدد متقاربة على سحب أموالهم من أحد المصارف، يؤدي إلى تعرضه لصعوبات وقد تلحق به بعض الخسائر ولكنها لا تؤدي إلى انهياره في الأحوال الطبيعية لأن هذا البنك يمكن له أن يقترض بسرعة من البنوك الأخرى أو من السوق المالية (قروضاً بضمان قروضه التي في ذمم الناس) حتى توافر على ما يكفي من السيولة لدفع الأموال إلى أصحابها كما يمكن له بيع بعض تلك القروض واستعجال الحصول على قيمتها محسومة ليدفع الأموال للمودعين، فإذا لم يتيسر ذلك يمكن له أن

(*) وهي وإن سميت ودائع فهي قروض، تلك حقيقتها وهكذا ينظر إليها القانون وقرارات المجمع الفقهي.

يقترض من المصرف المركزي إذ أن من وظائفه أن يقوم بما يسمى «المقرض الأخير» للمصارف، فيساعد ذلك المصرف للخروج من أزمته العارضة بإمداده بسيولة مؤقتة.

إن المشكلة الأساسية هي أن وقوع مصرف واحد في مثل تلك الصعوبات يؤدي إلى سريان عدم الثقة لكي تؤثر على النظام المصرفي برمته، ومن ثم تتحول حالة نقص سيولة بسيطة في مصرف واحد إلى مشكلة حقيقية تهدد الاقتصاد كله.

فإذا وقعت هذه الصعوبات لجميع البنوك في البلد أو لعدد كبير منها في وقت واحد فلن يكون للإجراءات المذكورة أعلاه جدوى ولا بد من وجود جهة خارجية تضمن هذه الودائع، بحيث تحدث القدر من الاطمئنان لدى الناس حتى لا تتحول الصعوبات البسيطة إلى مشاكل كبيرة.

صيغة ضمان الودائع السائدة في الأنظمة المصرفية المعاصرة:

يمكن القول: إن لضمان الودائع في البلدان التي تدير على النظام الاقتصادي الحر طريقتان: (أما البنوك التي تكون مملوكة للحكومة فضمن الحكومة لودائعها مستمد من حقيقة كونها جزءاً من جهاز الدولة).

الأولى: هي إنشاء مؤسسة للتأمين على الودائع مثل الطريقة التي تدير عليها البنوك في الولايات المتحدة والتي يرد وصفها فيها بعد، وقد تلزم جميع البنوك في التأمين على وداائعها لديها، وربما ترك الأمر خياراً لتلك البنوك، وفي بعض الحالات لا يكون للضمان مؤسسة مستقلة بل يقوم به البنك المركزي الذي يقتطع رسوماً من البنوك مقابل ضمان وداائعها إلى حد معين شبيه بمؤسسة ضمان الودائع.

والثانية: التزام مطلق من الحكومة أن البنوك لن تفلس ومن ثم تضمن التزامات البنوك التجارية تجاه أرباب الأموال^(١) وهذا ينتشر بخاصة في

(١) (ص ٣٠١ Fry).

البلدان النامية، وفي مثل هذه الحالة تتحمل الحكومة في أموال خزيرتها
مخاطرة الأخطاء التي قد تقع فيها البنوك.

جذور فكرة ضمان الودائع:

مع أن البنوك التجارية بصيغتها الحاضرة عرفت عند الغربيين منذ
مئات السنين فإن فكرة ضمان جهة خارجية للودائع هي فكرة حديثة، ترجع
إلى الولايات المتحدة، وإلى القرارات التي اتخذها الرئيس روزفلت في أوائل
عقد الثلاثينات الميلادية، لما وقع الكساد العظيم في الولايات المتحدة في
أواخر العشرينات فشل المصرف المركزي الأمريكي (المسمى النظام
الاحتياطي الفدرالي) في توفير السيولة الكافية للنظام المصرفي، بل على
العكس من ذلك تماماً إذ أدت قراراته في رفع أسعار الفائدة المصرفية إلى
مزيد من الإنكماش ومن ثم إلى التأثير على البنوك التجارية من ناحية
مستوى السيولة، الأمر الذي أدى إلى الضغط على المصارف من قبل
المودعين نتيجة انتشار الخوف من إفلاس هذه البنوك مما ولد ما يسمى في
الأدبيات المصرفية بانك (1)، وقد أدى ذلك بدوره إلى إفلاس ثلث البنوك في
الولايات المتحدة الأمر الذي حدا بالرئيس روزفلت على الفور إلى إعلان
عطلة إجبارية لمدة أسبوع لجميع البنوك خوفاً من انهيار النظام المصرفي
برمته، قام فيها بإصدار قوانين جديدة لتنظيم البنوك تضمنت إنشاء ما
سمي FDIC، وهي المؤسسة الفدرالية للتأمين على الودائع.

ويقوم عمل المؤسسة المذكورة على إلزام البنوك بشراء بوليصة تأمين
على الودائع تصدرها FDIC تضمن فيه هذه المؤسسة وداائع البنوك إلى حد
أقصى قدره ١٠٠ ألف دولار لكل حساب مصرفي مقابل دفع هذه البنك
رسوم تأمين قدرها ٢٣ ٪ من وداائعه إلى FDIC والتزامه بقواعد لهذا
الغرض تحددها تلك المؤسسة.

(١) أي الهلع المفضي إلى إقدام الناس على سحب جميع وداائعهم من البنوك.

الآثار الإيجابية لوجود ترتيب لضمان الودائع:

إن تجارب الدول في مسألة الاستقرار المصرفي متباينة، فقد مر بعضها بفترات من المصاعب المالية التي واكبها إفلاس عدد من البنوك ومن ثم تكون لدى الناس خوف من وقوع مثل ذلك الأمر الذي يدفعهم دائماً إلى تبني جانب الحذر بالمبادرة إلى سحب أموالهم من المصارف عند الشك في ملاءة هذه المصارف.

بينما نجد أن دولاً أخرى لم تتعرض لمثل ذلك ومن ثم فإنها لا تعاني من مثل هذا الخطر لارتفاع درجة ثقة الناس في النظام المصرفي. وفي كلتا الحالتين فإن وجود ترتيبات لضمان الودائع أمر يبعث على قدر كبير من الاطمئنان ويترتب عليه ما يسمى بزيادة معدل الوساطة المالية Financial Intermediation وهو أمر يرى الاقتصاديون أنه حسن (ويقصد به اتجاه الناس إلى توسيط المصارف في معاملاتهم وعدم اكتناز النقود).

الآثار السلبية لضمان الودائع:

١- يؤدي وجود برنامج لضمان الودائع إلى اتجاه البنوك إلى تحويل آثار أخطائها الإدارية إلى جهة أخرى وهي مؤسسة ضمان الودائع ذلك أن المنطق الاقتصادي يقتضي أن تتحمل كل منشأة الآثار المباشرة للأخطاء التي ترتكبها الإدارة، وأن تكون عرضة للخسارة أو الإفلاس في حال كون هذه الإدارة غير كفيئة أو كونها عاجزة عن اتخاذ القرارات الصحيحة، أما البنوك في ظل وجود مؤسسة لضمان الودائع فإنها ستقدم على منح القروض التي تتضمن مخاطر عالية وهي مطمئنة إلى أن تعرضها للخسارة في هذه القروض لن يؤدي إلى انهيار المصرف، لأن المودعين لن يقدموا على سحب ودائعهم لاطمئنانهم إلى ضمان الحكومة، يترتب على ذلك اتجاه الموارد المالية إلى مشاريع ربما لا تكون مجدية إذ لا تتوافر على العناصر الاقتصادية الكافية.

٢- من المعلوم أن المؤسسة التي تصل إلى الحد الذي لا تكون فيه قادرة على الوفاء بالتزاماتها تجاه أرباب الأموال تعد مفلسة ويلزم إغلاقها وتصفية أعمالها، إلا أن وجود برنامج لضمان الودائع يعني أن تستمر البنوك في العمل والنشاط حتى لو كانت في واقع الأمر من الضعف إلى حد تكون في الحقيقة على شفا الإفلاس.

٣- إن برنامج ضمان الودائع مثل ذلك الموجود في الولايات المتحدة وإن جاء في الأصل لمواجهة مشكلة الفشل الجماعي للبنوك التجارية إلا أنه غير قادر على معالجة هذه المشكلة إذا وقعت، إذ لا طاقة لمؤسسة ضمان الودائع للتعويض عن كل ودائع البنوك، ذلك أن البرنامج المذكور وعمل المؤسسة الخاصة بضمان الودائع مبني على نظرية التأمين التي مفادها أن المكروه لا يقع لجميع الناس في نفس الوقت، فإذا وقع فشلت المؤسسة التأمينية في معالجته وهو ما يسمى **Insurable Risk** ولذلك فإن جل ما يحققه هذا البرنامج هو طمأنة الناس إلى الحد الذي لا يقومون فيه إلى سحب أموالهم دفعة واحدة.

هل تحتاج المصارف الإسلامية إلى ضمان الودائع؟

بين المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية فروق أساسية أهمها أن المصارف الإسلامية لا تعمل بالفائدة الربوية بل تعتمد صيغ التمويل المبنية على البيوع والمشاركات، هذا فرق مؤثر ولكن الذي يهمننا هو ما يترتب عليه من ناحية حاجة المصرف الإسلامي إلى ضمان الودائع. لهذه المسألة جانبان:

١ - الأول هو العلاقات التعاقدية:

المصدر الرئيسي للأموال في المصرف التقليدي هو الودائع في الحسابات المصرفية، والتصور القانوني والفقهي لهذه الحسابات أنها قروض مضمونة على البنك، وهي قروض حالة في الحسابات الجارية ومؤجلة في الحسابات لأجل، ولذلك يجب أن يكون البنك قادراً على الدوام على الوفاء

بالتزاماته لأصحاب هذه الحسابات.

أما في البنوك الإسلامية، فعملها في القرض يقتصر على الحسابات الجارية وهي لا تمثل عادة إلا نسبة ضئيلة من الموارد المالية للبنك الإسلامي، أما جملة هذه الأموال فهي على أساس المضاربة، والمضاربة عقد شركة في الربح بين شريك بماله وهو العميل المودع أمواله لدى المصرف وشريك بعمله وهو البنك، ومعلوم أن المضارب (البنك في هذه الحالة) لا يضمن رأس المال المضاربة لرب المال ولا يضمن له الربح ومن ثم فرب المال ليس له إلا الربح إن تحقق وإسترداد رأسماله إن سلم، وما كان من خسارة فهي في المال وليس له أن يعترض على ذلك لأن هذا هو أساس العلاقة التعاقدية بينهما، ومن ثم فإن العلاقات التعاقدية التي تربط بين البنك ومصادر أمواله لا تلزمه بضمان هذه الأموال، فلا يحتاج هذا البنك إلى وجود جهة ثالثة تعزز الضمان، لأن هذا الضمان غير موجود أصلاً، ولهذا شبيهه في عمل البنوك التقليدية إذ أن جزءاً من أموالها تأخذه على سبيل الأمانة فتديره مقابل رسوم وتجعله خارج ميزانيتها، وليس من المعتاد أن يكون لمثل هذه الأموال ضمان من طرف ثالث.

٢ - مشكلة الموازنة بين الأصول والخصوم:

يواجه النظام المصرفي الإسلامي مشكلة الموازنة بين الأصول والخصوم مع أنه لا يضمن ودائع العملاء في حساباته الاستثمارية ذلك أن مدد الودائع الاستثمارية هي في الغالب قصيرة تتراوح بين شهر وسنة، بينما أن المصرف قد يدخل في استثمارات تصل إلى خمس سنوات أو أكثر، ومن ثم فإنه عرضة لوضع يحتاج معه إلى سيولة عاجلة، ولذلك تحتاج هذه المشكلة إلى وجود ترتيبات يمكن بها التزام طرف آخر بمثل ذلك.

٣ - هل يحتاج النظام المصرفي الإسلامي لصيغة ضمان الودائع:

إن حرص الحكومات على إيجاد ترتيبات لضمان الودائع لا يستمد مبرره

من العلاقات التعاقدية بين البنك وعملائه، وإنما الباعث عليه هو ما يؤدي إليه عجز أحد البنوك عن الوفاء بالتزاماته لعملائه ومن ثم فشله من وقوع ما يسمى بالفزع المصرفي حيث ينبعث الشك لدى المواطنين في قدرة البنوك الأخرى على الوفاء بالتزاماتها، ومعلوم أن حصول الفزع المصرفي (Banic) حتى لو كان غير مبرر ولم يكن هناك أسباب حقيقية تبعث عليه فإنه يؤدي إلى إنهيار النظام المصرفي برمته وإلحاق ضرر بالغ بالاقتصاد الوطني، ولذلك لا بد من وجود طريقة تبعث على الاطمئنان لدى المودعين في البنك إلى الحد الذي لا يدفعهم لسحب أموالهم دفعة واحدة من ذلك ويمنع انتشار عدم الثقة بالبنوك الأخرى، فإذا كان الأمر كذلك فلا جدال في إن النظام المصرفي الإسلامي يمكن أن يتعرض لمثل هذه الصعوبات التي يترتب عليها أيضاً انهيار النظام المصرفي ومن ثم فإنه (أي النظام المصرفي الإسلامي) يستفيد من وجود ترتيبات لضمان الودائع إذ يحقق ذلك له الاستقرار، إن عدم وجود مثل هذا الترتيب يعني اتجاه البنوك إلى المبالغة في تبني جانب الحذر والحيطه، والابتعاد عن تمويل المشاريع طويلة الأجل، والتركيز على التمويلات قصيرة الأجل كتمويل التجارة والاستيراد أو التصدير لأن هذا النوع من النشاط المصرفي هو الذي يتوافر فيه المصرف على القدرة على الوفاء بالتزاماته لعملائه بيسر وسهولة.

٤- طبيعة الحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية:

الحسابات الجارية قروض على المصرف في النظام المصرفي الإسلامي والتقليدي كليهما، أما الحسابات الاستثمارية (والتي تسمى الودائع لأجل في البنوك التقليدية) فهي قروض على المصرف التقليدي، أما في المصارف الإسلامية فإنه تعتمد على عقد المضاربة حيث يكون المصرف مضارباً وأصحاب هذه الحسابات أرباب مال، ومعلوم أن المضارب إذا لم يقصر أو يهمل واجباته المتعارف عليها فإنها لا يضمن هذه الأموال وتكون الخسارة فيها على أربابها، وتنص العقود التي تبرمها المصارف مع أصحاب الحسابات

الاستثمارية على مثل ذلك، هذه هي الاعتبارات الحقوقية المتعلقة بالمسألة، لكن البنوك تعلم أن تعرض هذه الحسابات للخسارة وأن تحملها أرباب الأموال، سيترتب عليها آثار على المدى الطويل ليست ايجابية لعمل المصارف، ولذلك وجدنا عدداً من البنوك الإسلامية يتحمل الخسائر التي تقع في الحسابات الاستثمارية في رأسماله تبرعاً، ولا يحملها لأرباب الأموال مع أن مثل هذا الاجراء غير لازم من الناحية الشرعية القانونية، وما ذلك إلا لحصر المصرف على استقرار ثقة المتعاملين معه به وما يؤدي إليه مثل هذه الخسارة من انصراف الناس عنه.

بعض محاولات التأمين على الودائع في العمل المصرفي الإسلامي:

تنص القوانين المصرفية في بعض الدول على ضرورة اشتراك البنوك في برنامج للتأمين على الودائع تنظمه جهة مالية في الحكومة كالبنك المركزي، ويجري ذلك بدفع رسم سنوي يمثل نسبة من الودائع المصرفية سواء أكانت جارية أم مؤجلة، مقابله تقوم تلك الجهة بضمان الودائع إلي حد معين أو بكامل قيمتها بحسب النظام السائد، وقد اتجهت البنوك المركزية في تلك الدول إلى إلزام البنوك الإسلامية بمثل هذا الترتيب عن طريق التأمين على الودائع بما فيها الحسابات الاستثمارية القائمة على أساس المضاربة، وقد تبنت بعض المصارف لهذا الغرض ترتيباً يقوم فيه بتحميل رسوم التأمين على رأس مال المضاربة حتى يكون المؤمن هو رب المال وليس المضارب.

أبيض

المراجع

- M.R. Baye VD. W.Jansen
Money, banking and financial markets
New Delhi, A.I.T.B.5 1996
- Maxwell J.FRY
Money, Interest and banking in economic development
Baltimore, John Hopkins, 1988.
- Robert Gultmann
How Credit - money Shapes the economy
London, M.E.Sharpe 1994

أبيض



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين
٢١ - ٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ
٥ - ١٠ يناير ٢٠٠٢ م

المجلد الثاني

الموضوع الخامس

التتضيض الحكمي

ويشتمل على أربعة بحوث:

١- الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتتضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة.

للأستاذ الدكتور/حسين بن حسن شحاته

٢- التتضيض الحكمي.

للأستاذ الدكتور/محمد المرسي لاشين

٣- ورقة التتضيض الحكمي.

للدكتور/أحمد علي عبد الله

٤- التتضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة.

للدكتور/عبد الستار أبو غدة

أبيض

الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة

الأستاذ الدكتور / حسين حسين شحاته
أستاذ المحاسبة - في كلية التجارة
في جامعة الأزهر

أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تبارك وتعالى:

﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسْؤَالٍ نَعَجْتُكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ \$ إِنَّ
كثِيرًا مِّنْ يَّخْلَطَاءَ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا يَذِينَ
آمَنُوا \$ عَمَلُوا يَصَالِحَاتٍ \$ قَلِيلٌ مَّا هُمْ \$ ظَنَّ دَاوُدَ أَنَّمَا
فِتْنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ \$ خَرَّ رَاكِعًا \$ أَنَابَ ﴾ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سورة ص:

٢٤ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

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

أبيض

الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة محتويات الدراسة

تقديم عام.

الفصل الأول: الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي.

- (١-١) تمهيد.
- (٢-١) مفهوم التنضيز وأقسامه.
- (٣-١) أهمية ومجالات التنضيز الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة.
- (٤-١) الأحكام الفقهية للتنضيز الحكمي عند تقديم رأس المال في صورة أعيان أو منافع.
- (٥-١) الأحكام الفقهية للتنضيز الحكمي في المضاربات والمشاركات عند انضمام أو تخارج الشركاء.
- (٦-١) الأحكام الفقهية للتنضيز الحكمي عند قياس الأرباح وتوزيعها في حالة الشركات المستمرة.
- (٧-١) الأحكام الفقهية للتنضيز الحكمي عند التصفية.
- (٨-١) الأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي في ضوء الأحكام الفقهية.

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

- (١-٢) تمهيد.

- (٢-٢) التتضيض الحكومي في المنشآت والشركات.
- (٣-٢) التتضيض الحكومي في المصارف الإسلامية.
- (٤-٢) التتضيض الحكومي في مؤسسات وصناديق التأمين.
- (٥-٢) التتضيض الحكومي في مؤسسات وصناديق التأمين التعاوني الإسلامي.
- (٦-٢) التتضيض الحكومي في مؤسسات وصناديق زكاة المال.

النتائج العامة للدراسة.

التوصيات.

قائمة المراجع.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

تقديم عام

طبيعة الدراسة:

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

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

وفي مجال المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة مثل المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامي، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وشركات التأمين التعاوني، الإسلامي وصناديق التكافل الاجتماعي، ومؤسسات وصناديق الزكاة، وما في حكم ذلك، يحدث تداخل زمني بين مواعيد السحب والإيداع خلال الفترة المالية قبل تصفية الاستثمارات لمعرفة

الربح أو الخسارة أو الفائض أو العجز؛ لتحديد نصيب كل صاحب حساب استثماري أو مشترك أو شريك أو مساهم حسب الأحوال، ففي هذه الحالات يصعب التضيض الفعلي، وعليه يطبق التضيض الحكمي.

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

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

هدف الدراسة:

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

الدراسات السابقة:

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

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

خطة ونطاق الدراسة:

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

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

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

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

دكتور حسين شحاته

مصر: جمادى الثاني ١٤٢١هـ

أستاذ المحاسبة بكلية التجارة

سبتمبر

جامعة الأزهر

صفحة بيضاء

الفصل الأول

الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي

(١ - ١) تمهيد:

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

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

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

(١ - ٢) مفهوم التنضيز وأقسامه:

معنى التنضيز لغة:

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

كما ورد في لسان العرب^(٢) تحت البند النض: الدرهم الصامت، والناض

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

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

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

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

معنى التتضيض اصطلاحاً:

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

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

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

ويقول المالكية^(٣): «إن التتضيض لازم في المضاربة بعد الشروع في العمل»، أي يجب الانتظار حتى ينض المال، ويفهم من ذلك أنه يجب على

(١) أبو عبيد بن سلام، «الأموال»، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٢٨٦.

(٢) ابن قدامة: «المغني» ج ٥، ص ٦٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٦٥.

طريق المضاربة الانتظار، حتى تتحول العروض إلى مال نقدي.
ونخلص مما سبق؛ أن مدلول التنضيز: تحويل عروض التجارة والأعيان والمنافع وما في حكم ذلك إلى نقد، وهذا المعنى لا يختلف عن المعنى في اللغة العربية السابق بيانه، وهذا ما سوف نأخذ به في هذه الدراسة.

أقسام التنضيز في الفقه الإسلامي:

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

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

(١ - ٣) أهمية ومجالات التنضيز الحكمي في المعاملات

المالية المعاصرة:

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

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

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

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

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

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

الرأي الثاني: جواز الشركة بالعروض، متى أمكن تقويم العروض (التضيض الحكمي) قيمة النقد عند الانضمام تقويماً نائياً للجهالة بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، وتراضي الشركاء على ذلك^(٢)، وفي هذا الخصوص يقول الشوكاني^(٣): «والحاصل أن

(١) يرجع إلى:

- الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ج٦، ص ٥٩،
- الشيرازي: «فقه الإمام الشافعي»، ج١، ص ٢٨٨

(٢) يرجع إلى:

- الدردير: «الشرح الكبير» ج٣، ص ٣٤٩،

- ابن قدامة: «المغني»، ج٥، ص ١٤،

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

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

ونخلص من أقوال الفقهاء؛ أن الرأي الأرجح هو جواز المشاركة بعروض أو بأعيان أو بمنافع، على أن تُقَوِّمَ بنقد بمعرفة أهل الخبرة والتممين، ويتراضى الشركاء على التقويم، أي تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي ويطبق ذلك على حالة تقديم الحصة في صورة أعيان أو منافع، أو في صورة منشأة أو شركة قائمة بموجوداتها والتزاماتها^(١).

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

● أحكام التنضيز الحكمي عند انضمام شريك.

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

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

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

١٩٩٣م ص ٣٦.

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

وتطبيق أساس التنضيز الحكمي حيث يتعذر البيع الفعلي للموجودات؛ لأن الشركة مستمرة^(١)، في نشاطها وليست في حالة تصفية.

ويتطلب تنفيذ التنضيز الحكمي في هذه الحالة الإجراءات التنفيذية الآتية:

١ - تقويم الموجودات والالتزامات في تاريخ الانضمام بالاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، بما في ذلك القيم المعنوية مثل: الشهرة، وحقوق الامتياز، وما في حكم ذلك.

٢ - إعادة حساب حقوق الملكية للشركاء القدامى في ضوء ما يسفر عنه التقويم في الخطوة السابقة.

٣ - تقويم الحصة التي سوف يتقدم بها الشريك الجديد سواء نقداً أم عيناً.

٤ - إبرام العقد الجديد في ضوء الخطوات السابقة.

● أحكام التنضيز الحكمي في حالة تخارج شريك.

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

وفي هذا الخصوص : هناك رأيان فقهيان هما:

الرأى الأول: اشترط فريق من الفقهاء تنضيز المال تنضيزاً فعلياً عند التخارج حتى يمكن تحديد حقوق الشريك المتخارج بالعدل^(٢)، ويعني ذلك إعداد الحسابات الختامية والميزانية العمومية على أساس البيع الفعلي وتنضيز الموجودات، ولكن أحياناً يصعب تطبيق هذا الرأى عملياً؛ بسبب استمرارية المضاربة أو المشاركة

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٤٣.

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

ولا سيما في المنشآت الصناعية والزراعية.

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

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

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

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

- حالة حساب الزكاة: يجب حساب الزكاة ما ينض وما لا ينض، ويتم تقويم الذي لم ينض قيمة النقد (القيمة السوقية)، فعن ميمون بن مهران قال: «إذا حلت عليك الزكاة، فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه

(١) الكاساني: «مرجع سابق» ج٦، ص ١١٢.

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

قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة (الدين على غني متيسر) فاحسبه، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين، ثم زك ما بقي»^(٢)، أي تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي والحكمي، ولنا عود لهذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصل الثاني.

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

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

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

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

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

- ويقول ابن قدامة^(٣): «والمضاربة من العقود الجائزة، تنفسخ بفسخ

(١) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

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

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

(٢) أبو عبيد بن سلام: «مرجع سابق»، ص ٢٨٥،

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

أحدهما أيهما كان، وبموته وجنونه والحجر عليه لسفه؛ لأنه متصرف في مال غيره بإذنه، فهو كالوكيل ولا فرق بين ما قبل التصرف وبعده، فإذا انفسخت والمال ناض ولا ربح فيه أخذه ربه، وإن كان فيه ربح قسما الربح على ما شرطاه، وإن انفسخت والمال عرض، فاتفقا على بيعه أو قسمته جاز؛ لأن الحق لهما».

ومن الفقهاء من لم يشترط التنضيز الفعلي عند فسخ العقد، بل يجوز التنضيز الحكمي متى أمكن تقويم العروض قيمة النقد بواسطة أهل الخبرة والاختصاص^(١).

نستنبط من أقوال الفقهاء ما يلي:

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

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

● مدلول التنضيز الحكمي في الفكر المحاسبي الإسلامي.

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

(١) الرملي: «مرجع سابق»، ج٤، ص ١٧٤.

(١) **الرأى الأول:** قياس وتوزيع الأرباح التي تحققت بالتنضيز الفعلي فقط، أما الأرباح المحققة بالتنضيز الحكمي، ففُتعلَّى كاملة على حساب الاحتياطيات أو المخصصات، ولا توزع إلا بعد استرداد رأس المال، ودليلهم في ذلك القاعدة الشرعية: «لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال»^(١)، وإذا حدث توزيع مؤقت لسبب من الأسباب، فإنه لا تستقر ملكيته ويجوز استرداده عند التصفية النهائية إذا لم يسترد رأس المال^(٢).

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

(٢) **الرأى الثاني:** قياس وتوزيع الأرباح التي تحققت بالتنضيز الفعلي وبالتنضيز الحكمي متى تحققت وأصبحت مستحقة، وتستقر ملكية ما تم توزيعه.

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

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

- وفي مجال تقويم الدية: يرى جمهور الفقهاء أنه لا بأس من تقويم الدينار بما يعدله من الورق، ودليلهم ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم **«كان يقوم دية القتل الخطأ**

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

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

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

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

**على أهل القرى أربعمائة دينار أو عدلها من الورق، ويقومها على
أثمان الإبل، إذا غلت قيمتها وإذا هاجت ورخصت نقص من
قيمتها»^(٤).**

- ويقول الفقيه المحاسبي الدكتور شوقي إسماعيل شحاته: «إن مبدأ أخذ
الربح التقديري في الحسابان؛ كالربح الحقيقي من المبادئ الأساسية في
النظرية الإسلامية في الربح»^(١).

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

• التنضيز الحكمي في إطار البيان الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

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

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

«ومما سبق ذكره؛ فإنه يمكن الأخذ به (التنضيز الحكمي) اختياراً
لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي أو المرتقب
على معلومات تلائم طبيعة هذه القرارات، وفي كلتا الحالتين يحتاج صاحب
القرار إلى معلومات تمكنه من تقويم كفاية المصرف، بصفته مستثمراً أو

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

(٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: «معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية

الإسلامية»، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧)، ص ٦٠ وما بعدها.

مدير استثمار، مقارنة بالمصارف وبدائل الاستثمار المتاحة الأخرى. ومن العوامل التي تؤثر على تقويم كفاية المصرف القيمة النقدية التي يتوقع صاحب حساب الاستثمار تحقيقها، إذا أعطى المصرف فرصة لاستثمار أمواله، ولا يعني إنتاج هذه المعلومات التزام المصرف بتوزيع نتائج الاستثمار على أساس القيمة التقديرية للاستثمارات قبل تسييلها الفعلي؛ حيث يخضع توزيع نتائج الاستثمار لشروط الاتفاق بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار والأنظمة التي تحكم علاقته بهم» (الفقرة رقم ٩٧)(١).

يستتبط من الفقرات السابقة المفاهيم المحاسبية الآتية:

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

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

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

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

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

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

● الأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في ضوء الفكر المحاسبي الإسلامي.

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

١ - يُعد التنضيض الفعلي أكثر دقة وموضوعية في تحديد وقياس الحقوق بالعدل وهو أولى بالتطبيق، وإن تعذر تطبيقه لأسباب معتبرة شرعاً، فيطبق مبدأ التنضيض الحكمي.

٢ - يلزم توافر سبل وأساليب التنضيض الحكمي من البيانات والمعلومات وأهل الخبرة والاختصاص، للتوصل إلى معلومات أقرب إلى التنضيض الفعلي لتساعد في اتخاذ القرارات المختلفة.

٣ - يجب تكوين المخصصات والاحتياطيات اللازمة عند تطبيق التنضيض بما يحقق المحافظة على رأس المال.

٤ - ما يوزع من عوائد (أرباح) في ظل تطبيق التنضيض الحكمي، هو توزيع تحت الحساب، لحين التسوية الفعلية في نهاية أجل عقود الاستثمار ونحوها، ويجوز استرداده إذا كان يمس سلامة رأس المال، فلا ربح إلا بعد سلامة رأس المال.

٥ - يجوز الاتفاق بين الأطراف على ثبوت الحق في التوزيعات التي تمت فعلاً، وهذا يدخل في نطاق التراضي، فالمؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، كما يدخل في نطاق التبرع والتسامح.

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

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

- د. شوقي إسماعيل شحاته: «مرجع سابق».

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

٦ - يتم التقويم وفقاً للتنضيم الحكمي على أساس القيمة الاستبدالية الجارية في المشروع المستمر حتى يمكن المحافظة على رأس المال، ويمكن تحديدها عن طريق أسعار المثل في الأسواق أو الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، ولقد أجاز ذلك العديد من الفقهاء والمحاسبين^(١).

الخلاصة:

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

الفصل الثاني

الجوانب التطبيقية للتنضيز الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة

(٢ - ١) تمهيد:

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

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

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

- تطبيق التضيض الحكمي في المنشآت والشركات.
- تطبيق التضيض الحكمي في المصارف الإسلامية.
- تطبيق التضيض الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.
- تطبيق التضيض الحكمي في شركات ومؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي.
- تطبيق التضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق الزكاة.

(٢ - ٢) تطبيق مبدأ التضيض الحكمي في المنشآت والشركات

● حاجة المنشآت والشركات المستمرة إلى تطبيق التضيض الحكمي.

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

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

(١) د. حسين شحاتة: «أصول المحاسبة المالية مع إطلالة إسلامية»، الناشر: المؤلف، من مطبوعات كلية التجارة

جامعة الأزهر، ١٩٩٦م، ص ٢٣-٢٤٣

(٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية

الإسلامية، طبعة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص ٦١ بتصرف.

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

● أسس التقويم المحاسبي المناسبة للتضيض الحكمي.

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

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

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

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

ويرى الدكتور عبدالستار أبو غدة (عضو مجلس معايير المحاسبة والمراجعة بهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وعضو اللجنة الشرعية بها) أن التضيض التقديري يعتبر مبدأً شرعياً في كثير من التطبيقات الفقهية كما هو في الغصب، وتعذر الالتزام بالمثل فيصار للقيمة، وكذلك في جزاء محظورات الحج والصيد وغيرها⁽¹⁾.

(1) د. عبدالستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، مرجع سابق، ج ٢٠.

● الضوابط الشرعية لتطبيق التنضيف الحكمي في المنشآت والشركات.

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

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

ومن أقوال الفقهاء والمفسرين في مجال المحافظة على رأس المال^(١).

- يقول الإمام الرازي: «الذي يطلبه التجار في تصرفاتهم أمران: سلامة رأس المال والربح».

- ويقول الإمام النسفي: «إن مطلوب التجارة سلامة رأس المال والربح».

- ويقول ابن قدامة: «الربح وقاية لرأس المال».

- ويقول الإمام الطبري: «الربح من التجار هو المستبدل من سلعته المملوكة له بدلاً هو أنفس منها».

٢ - ما وزع على الشركاء خلال عُمر المشاركة يعتبر دفعات تحت الحساب لحين التصفية النهائية واسترداد رأس المال، ولقد شبهه علماء وأساتذة الفكر المحاسبي الإسلامي بالنوافل التي لا تسلم إلا إذا سلمت الفرائض، ودليل ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «مثل المؤمن لا مثل التاجر، لا يسلم له ربحه حتى يسلم له رأس ماله، وكذلك المؤمن لا

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

(٢) نقلاً عن أبو بكر الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج ٦، ص ١٠٧.

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

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

تسلم له نوافله حتى تسلم له فرائضه» رواه أبو داود^(٢):

٣ - الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص في التنضيز الحكمي لتقليل الجهالة والغرر، وفي هذا الخصوص يرى الفقهاء^(٣).

- يقترح الدكتور شوقي شحاتة: إمكان تحديد القيمة الاستبدالية الجارية عن طريق الأسواق دون اللجوء إلى التقدير.

- ويرى الشافعية: «أنه لا بد من عدلين للتقويم؛ لأنها شهادة بالقيمة والشاهد هنا لا بد من تعدده، أما مذهب المالكية، فإنه يكفي في تقويم العرض واحد ولا يشترط التعدد؛ لأن ذلك ليس من قبيل الشهادة بل من قبيل الحكم، والحكم لا يجب أن يكون متعددا».

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

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

(٢ - ٣) التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

• الحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

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

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

من الخصائص المميزة للمصارف الإسلامية ما يلي:

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

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

- تقدير قيمة حصة المصرف في المضاربات والمشاركات بأعيان أو منافع.
- حساب نصيب أصحاب الحسابات الاستثمارية من عوائد الاستثمارات على فترات دورية قصيرة.

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

■ حساب نصيب أصحاب الحسابات الاستثمارية المتخارجين.

■ حساب نصيب المساهمين من أرباح وخسائر المصرف.

■ حساب مقدار الزكاة الواجبة على المساهمين.

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

يستتبط من الفتاوى السابقة ما يلي:

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

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

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

● الأسس المحاسبية العامة لتطبيق التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية

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

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

- (أ) (الاعتماد - إلى المدى المتوافر - على المؤشرات الخارجية (إذا توافرت) لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها من الاستثمار مثل أسعار السوق.
- (ب) استخدام جميع المعلومات المتاحة ذات العلاقة بالاستثمار، عند تقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، بما في ذلك السالب والموجب منها، ويقصد بهما الزيادة أو النقص عن القيمة الدفترية.
- (ج) استخدام طرق منطقية ملائمة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.
- (د) الثبات في استخدام طرق التنضيز الحكمي لأنواع الاستثمار المماثلة بين الفترات المحاسبية المختلفة.
- (هـ) الاعتماد - إلى المدى المناسب - على أصحاب الخبرة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.
- (و) الحيطة والحذر في التقدير وذلك عن طريق الالتزام بالموضوعية والحياد في اختيار القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.
- (ز) الاستعانة بالأساليب الإحصائية والرياضية في تطبيق التنضيز الحكمي.

● مجالات تطبيق التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

- يطبق مبدأ التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية في العديد من المجالات، منها على سبيل المثال ما يلي:
- ١ - عقود المضاربة بين المصرف الإسلامي وبين أصحاب الحسابات الاستثمارية على اختلاف أنواعها، حيث إن بعض هؤلاء قد يتخارجون قبل نهاية السنة المالية، أي قبل التنضيز الفعلي للاستثمارات وما في حكمها، ولا سيما في حالة نظام الحسابات الاستثمارية لآجال قصيرة، التي قد تكون شهراً أو ثلاثة شهور أو مضاعفات ذلك، ففي هذه

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، معيار المضاربة، ص ١٩٢/١٩٤.

الحالات لا مناص من تطبيق مبدأ التضيض الحكمي، ويترتب على ذلك إجراء بعض التسويات المالية والمحاسبية في نهاية السنة المالية على النحو التالي^(١).

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

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

(ج) حالة التوزيع تحت الحساب لأصحاب الحسابات الاستثمارية غير المتخارجين، فتسوى الفروق في حساباتهم الجارية أو الاستثمارية حسب الأحوال.

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

ويتطلب ذلك ما يلي:

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

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

الدفترية.

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

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

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

٣ - مساهمات المصرف في رؤوس أموال بعض صناديق الاستثمار والشركات المساهمة في صورة أسهم وصكوك، وغير متداولة في سوق الأوراق المالية لسبب من الأسباب، ففي هذه الحالة يطبق مبدأ التضيض الحكمي، وتساوى الفروق بين القيم الدفترية والقيم حسب التضيض الحكمي، في حساب مخصص مخاطر الاستثمار.

٤ - تطبق الأسس السابقة نفسها لعقود الاستصناع والسلم والإجارة.

● فتاوى تطبيق مبدأ التضيض الحكمي في المصارف الإسلامية.

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

(٢) فتوى مجمع الفقه الإسلامي^(١).

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

(٢) الحلقة العلمية الثانية للبركة، رمضان ١٤١٢هـ/ ١٩٩٣م.

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

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

(٢) فتوى الحلقة الثانية للبركة^(٢).

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

(٣) فتوى المستشار الشرعي لمجموعة دلة البركة^(٣).

«المراد بالتنقيض: تحويل البضائع (العروض) إلى نقود (سيولة)، والتنقيض هو الأصل الشرعي لإمكانية حساب ربح المشاركة والمضاربة؛ لأنه يتوقف عليه؛ استرجاع القدر الفعلي لرأس مال المشاركة من النقود واحتساب ما زاد عليه ربحاً إجمالياً يتحول بعد إخراج المصاريف إلى ربح صاف قابل للتوزيع، وبما أن المشاركات في المصارف الإسلامية أصبحت مرتبطة بدورات زمنية محددة ومستمرة، نظراً للطابع الجماعي في المستثمرين والمخارجة بينهم، فقد اعتبر بديلاً للتنقيض الفعلي».

(٤) الحكم الفقهي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة في المضاربة^(١).

«يشترط لقسمة الربح ظهوره والاتفاق على القسمة ورد رأس المال إلى رب المال. ومع هذا إذا أراد الطرفان قسمة الربح دون رد رأس المال؛ أي المضاربة مستمرة؛ فإنه يجوز ذلك لدى جمهور الفقهاء، واختلف الفقهاء في

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

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

١٥٠، ص ١٥١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ١٥٠.

استقرار ملكية الطرفين للربح الموزع أو عدم استقرارها بمعنى تعرض الربح الموزع لجبر ما يحدث من خسائر بعد التوزيع فيطالب المضارب برد ما أخذه ويحسب ما أخذه رب المال من رأس المال».

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

• التكيف الشرعي لصناديق الاستثمار.

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

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

- محافظ الاستثمار الإسلامية.
 - صناديق المضاربة الإسلامية.
 - الإصدارات وصناديق المضاربة الإسلامية.
 - صناديق الاستثمار الإسلامية.
- ويحكم إنشاء صناديق الاستثمار عقد المضاربة الشرعي، كما يحكم إدارتها عقد الوكالة وهذا ما خلص إليه الفقهاء المعاصرون^(١).

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

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

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

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

- المكتتبون في رأس مال الصندوق: رب المال.
 - الجهة المنشئة للصندوق كشخصية معنوية مستقلة: المضاربة بالعمل.
- ولقد أجاز الفقهاء المعاصرون صيغة المضاربة التي يتعدد فيها رب المال؛ كما هو الحال في المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامية.
- كما يحكم العلاقة بين الصندوق؛ كشخصية معنوية مستقلة، وبين الجهة التي تديره، وبين المشتركين في الصندوق عقد الوكالة بأجر معلوم^(١).
- وهناك أنواع مختلفة من صناديق الاستثمار الإسلامية، من أهمها الذي يعيننا في هذه الدراسة ما يلي:

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

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

المضاربات المطلقة.

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

● فتاوى تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.

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

● التنضيز الحكمي في الاكتاب في رأس مال صناديق الاستثمار الإسلامية.

يطبق على الوحدات الاستثمارية (أسهم - صكوك - حصص) لرأس مال صناديق الاستثمار، ما يطبق على رأس مال المضاربة، فقد ذهب جمهور الفقهاء بأن تكون بالنقود ولا يجوز بالعرض، إلا الحنابلة: فإنه يجوز عندهم أن تكون بالعروض، بشرط أن تُقَوِّمَ العروض قيمة النقد وقت التعاقد، وبحيث يعيد المضارب هذه القيمة نقداً عند انتهاء المضاربة^(١).

وفي حالة الأخذ برأي الحنابلة، ففي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز الحكمي للعروض، التي قد يتقدم بها أحد المكتتبين في رأس مال الصندوق، بمعرفة أهل الاختصاص والخبرة، والاستعانة بقوائم الأسعار المحلية

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

والعالمية، ونحو ذلك.

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

● التنضيق الحكمي عند تخارج المساهم من الصندوق وبيع حصته.

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

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

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

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

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

موجودات حقيقية في هذا المقام الأصول ذات الطبيعة العينية. ولقد اشترط مجمع الفقه الإسلامي أن تكون غالبية الموجودات المختلفة من الأعيان والمنافع، فقد قرر ما يلي:

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

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

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

● التضيض الحكمي في نهاية الفترة المالية كأساس لتحديد الأرباح وتوزيعها:

تعتبر صناديق الاستثمار من الشركات المستمرة في نشاطها والتي تتداخل فيها الفترات الزمنية، ويصعب عملياً أن ينتظر جميع حملة الوحدات

(١) الحلقة العلمية الثانية للبركة، رمضان ١١٣هـ/ ١٩٩٣م، نقلاً عن عز الدين خوجة، مرجع سابق، ص ٧٢.

الاستثمارية حتى التصفية وتطبيق التتضيض الفعلي. فمنهم من يحتاج إلى قبض نصيبه من الأرباح كل فترة زمنية قد تكون ثلاثة شهور ومضاعفاتها، ففي هذه الحالة يطبق إحدى الطريقتين التاليتين:

١ - توزيع دفعات تحت الحساب لحين التصفية الفعلية للصندوق.

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

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

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

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

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

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

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

برد ما أخذه، ويحسب ما أخذه رب المال من رأس المال»(١).

● الأسس المحاسبية لتطبيق مبدأ التنضيف الحكمي على محفظه الاستثمارات في صناديق الاستثمار الإسلامية.

تتمثل الأسس المحاسبية لتطبيق مبدأ التنضيف الحكمي على محفظة
الاستثمار في صناديق الاستثمار الإسلامية في الآتي(٢).

(أ) بالنسبة للاستثمارات في أسهم.

- إذا كانت هذه الأسهم متداولة في سوق الأوراق المالية؛ فتقدر على أساس
أسعارها في نهاية الفترة المالية، ولا توجد أي مشاكل محاسبية.

- أما إذا كانت هذه الأسهم غير متداولة في سوق الأوراق المالية، فيطبق مبدأ
التنضيف الحكمي، باستخدام أسلوب تحليل ميزانيات شركاتها، ومنه
يمكن تقدير القيمة المتوقعة للسهم، ويعهد بذلك إلى خبراء في التحليل
المالي وتقدير القيمة المتوقعة للأسهم.

(ب) بالنسبة للاستثمارات في السندات.

- إذا كانت هذه السندات مشاركة في الربح ومتداولة في سوق الأوراق المالية:
يطبق عليها حالات الأسهم السابق بيانها في (أ) بعاليه.

- أما إذا كانت هذه السندات بفائدة ثابتة: تقوم على أساس قيمتها السوقية إن
وجدت، أو على قيمتها الاسمية، واستبعاد الفوائد لأنها من الربا المحرم شرعاً.

(ج) بالنسبة للاستثمارات في أعيان.

- تقدر على أساس القيمة السوقية إن وجدت في سوق العقارات أو بمعرفة
أهل الخبرة والاختصاص إن لم توجد لها قيمة سوقية.

(١) دكتور حسين شحاتة: «تأمين مخاطر رجال الأعمال رؤية إسلامية» دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة،

١٤١٢هـ / ٢٠٠٠م، ص ٦١-٦٢.

(٢) د. فتحي السيدلاشين: «التأمين التجاري بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية والبديل الإسلامي»،

مجلة الاقتصاد الإسلامي، ع ٤، ٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ١٥.

(د) بالنسبة للاستثمارات في العملات.

- تقدر على أساس سعر الصرف العالمي المعلن من خلال شبكات الاتصال المحلية والعالمية في نهاية السنة المالية.

- وبالنسبة للاستثمارات في المعادن (الذهب والفضة وما في حكم ذلك) تقدر على أساس الأسعار السائدة في نهاية الفترة المالية.

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

• التكيف الشرعي لمؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي^(١).

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

أي أنه نظام يهدف إلى توزيع آثار المخاطر المادية، على عدد أكبر من الأفراد في حالة حدوث الضرر، ويقوم على التعاون على البر والتقوى وأساس ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَىٰ بِرٍّ ۖ التَّقْوَىٰ﴾ عَلَىٰ اللَّهِ الْمَائِدَةُ: ٢ رَحْمَةُ اللَّهِ

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

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

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

ويقوم نظام التأمين التعاوني الإسلامي على مجموعة من الأسس من أهمها ما يلي^(١).

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

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

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

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

٥ - فائض عمليات التأمين: إذا أسفرت عمليات التأمين خلال الفترة المالية عن فائض، يوزع على أعضاء الجماعة التأمينية، وفقاً لمجموعة من الأسس

الواردة في النظام الأساسي للشركة.

● دواعي تطبيق مبدأ التنضيف الحكمي ومجالاته في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي.

يطبق على هذه المؤسسات والشركات الفروض والمفاهيم الآتية:

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

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

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

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

■ تقويم الاستثمارات وعوائدها في نهاية كل فترة زمنية.

■ تحديد وقياس المخصصات والاحتياطيات اللازمة لمواجهة مخاطر العجز في المستقبل.

■ تحديد حقوق العضو المتخارج في نهاية الفترة المالية.

■ تحديد قياس الفائض وتوزيعه بين أعضاء الجماعة التأمينية.

■ تحديد وقياس الأرباح الصافية وتوزيعها على المساهمين.

● أسس التنضيف الحكمي في مؤسسات التعاوني الإسلامي.

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

■ تقوم الاستثمارات في ودائع استثمارية لدى البنوك والمصارف الإسلامية، على أساس القيمة الدفترية، مضافاً إليها ما تحقق من العوائد في نهاية الفترة المالية.

■ تقوم الاستثمارات في الأسهم والسندات غير المتداولة في سوق الأوراق المالية، على أساس قيمتها السوقية في نهاية الفترة المالية.

■ تقوم الاستثمارات في الأسهم والسندات غير المتداولة في سوق الأوراق المالية، على أساس تقديرات الخبراء والمثمنين من أهل الخبرة والاختصاص، وتقوم الاستثمارات في سندات (أذون) الخزنة على أساس القيمة الاسمية.

■ تقوم الاستثمارات في العقارات على أساس القيمة السوقية، حسب تقديرات الخبراء والمثمنين من أهل الخبرة والاختصاص.

● أسس تقدير المخصصات والاحتياطيات في مؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي.

يعتمد في ذلك على أهل الخبرة والاختصاص، في ضوء معايير المحاسبة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار التأمين الإسلامي، وكذلك على أساس معايير المحاسبة السائدة في الفكر التقليدي، إذا لم تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

نخلص من العرض والتحليل السابق؛ أن هناك حاجة إلى تطبيق مبدأ التضييق الحكمي، في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي، ولا

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

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٥.

تختلف الأسس المحاسبية عن المطبق في المصارف الإسلامية، وصناديق الاستثمارات الإسلامية، السابق الإشارة إليها في الصفحات السابقة.

(٢ - ٦) التنضيق الحكمي في مؤسسات وصناديق الزكاة.

يطبق التنضيق الحكمي في مجال الزكاة في عدة أنواع من الزكوات منها، على سبيل المثال: زكاة الزروع والثمار وزكاة عروض التجارة والصناعة، وزكاة الاستثمارات المالية والعقارية، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة متعمقة وافية، ولكن في ضوء نطاق الدراسة القائمة، سوف نركز على ما يتعلق بها مباشرة مثل: زكاة الزروع والثمار، وزكاة عروض التجارة، وزكاة الصناعة، وزكاة الاستثمارات العقارية، وذلك على النحو التالي:

• التنضيق الحكمي في زكاة الزروع والثمار.

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

وقال الخطابي: العمل بالخرص ثابت، وعمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم طوال عمره، وعمل به أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - في زمانهما وكذلك عامة الصحابة والتابعين، وعلة جوازه أنه لم يذكر عن أحد منهم فيه خلاف. (١)

ويؤيد القرضاوي الفقهاء الذين جوزوا الخرص (مالك والشافعي وأحمد

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

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

وأبو عبيد وأبو ثور وأكثر أهل العلم) ويقول القرضاوي: «أن يكون مدار الجواز هو إمكان الخرص والحاجة إليه، وأن يترك الرأي فيه لأهل الاختصاص والخبرة، فما رأوا أن تقديره ميسور لهم بوسائلهم الفنية، وكانت إدارة الزكاة تحتاج إلى ذلك لضبط أمورها وتحديد إيراداتها، أو كان أرباب المال محتاجين أيضاً إليه ليمكنهم التصرف في الثمر رطباً، أخذ به قياساً على ما ورد به النص التمر العنب وما لا فلا»^(٢).

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

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

● التضيض الحكمي في زكاة عروض التجارة.

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

- يقول ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد: «عند

(١) المرجع السابق، ص ٥٢٣

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

- د. حسين حسين شحاته: «التطبيق المعاصر للزكاة»، دار النشر للجامعات، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م ، الفصل

الخامس. زكاة عروض الصناعة، من ص ١٩٨ إلى ص ١١٥

- د. عبد الستار أبو غدة ود. حسين شحاته: «فقه ومحاسبة الزكاة» للأفراد والشركات ، ١٤١٦هـ /

١٩٩٥م، من مطبوعات مجموعة دلة البركة قطاع الأعمال - جدة، باب زكاة عروض التجارة، ص ١٦٨ وما

بعدها.

تحديد زكاة التاجر المدير: أن يُقَوِّمَ ما بيده من العين (النقد) وماله من الدين الذي يرتجى قبضه، إن لم يكن عليه دين مثله، فإذا اجتمع عنده من ذلك نصاب أدى زكاته»^(١). ويستتبط من كلام ابن رشد أن يقوم التاجر بتقويم ما عنده من الأعيان قيمة النقد وقت حلول الزكاة.

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

يستتبط مما ذكره عبيد بن سلام: أن تقوم عروض التجارة وقت حلول الزكاة قيمة النقد، على أساس القيمة الاستبدالية الجارية لها، وهذا يحل محل التضيض الفعلي لأغراض حساب الزكاة.

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

● التضيض الحكمي في زكاة الصناعة.

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

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

● التضيض الحكمي في زكاة الاستثمارات العقارية.

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

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

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

بالإضافة إلى العناصر التقليدية الأخرى، ويطبق على هذه العناصر
مبدأ التتضيض الحكمي على منوال زكاة التجارة والصناعة^(١).

ونخلص من الحالات السابقة؛ أن هناك حاجة لتطبيق مبدأ التتضيض
الحكمي، بمدلول التقدير الظني، عند تقدير الموجودات الزكوية لبعض أنواع
الزكوات، ويتم ذلك وفقاً للأحكام الفقهية والأسس المحاسبية الزكوية
الصادرة عن مجامع الفقه الإسلامي.

النتائج العامة للدراسة

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

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

■ يقصد بالتتضيض في فقه المعاملات: تحويل عروض التجارة والأعيان والمنافع وما في حكم ذلك إلى نقد، وهو نوعان: فعلي من خلال البيع وتحصيل القيمة نقداً أو ما في حكمه، وحكمي تقديري من خلال تقدير أهل الخبرة والاختصاص للقيمة النقدية المتوقعة.

■ لقد اهتم الفقهاء بمسألة التتضيض الحكمي في مجال المضاربات والمشاركات وما في حكمها، حيث تتداخل الفترات الزمنية، ولا تتم التصفية الفعلية إلا في نهاية الأجل.

■ لقد ظهرت دواعي تطبيق مبدأ التتضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات في عديد من المعاملات المعاصرة، من أبرزها ما يلي:

١- تقويم الحصة في رأس المال المقدمة في صورة أعيان أو منافع أو منشأة قائمة.

٢- حالة انضمام أو تخارج شريك من شركة قائمة.

- ٣- قياس الأرباح وتوزيعها لشركة مستمرة وتداخل الفترات الزمنية.
- ٤- فسخ وتصفية المضاربة والمشاركة وقسمة بعض الأعيان والمنافع بين الشركاء (ما عدا الدين).
- ٥- قياس مقدار الزكاة المستحقة على الشركاء في المضاربات والمشاركات المستمرة.

■ لقد اعترفت المدارس المحاسبية المعاصرة بالتنضيف الحكمي وطبقته في عديد من المجالات وصدر بشأنه عدة فقرات واردة ضمن معايير المحاسبة التقليدية، والتي لا تختلف كثيراً عن ما أشار إليه الفقهاء المسلمون منذ الصدر الأول للدولة الإسلامية، كما تناولت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية مبدأ التنضيف الحكمي ضمن مفاهيم وفروض وأسس المحاسبة، وفي معيار المضاربات والمشاركات الإسلامية، ووضعت الأسس المحاسبية لتطبيقه عملياً.

■ يحكم التنضيف الحكمي مجموعة من الأسس المحاسبية من أهمها ما يلي:

- ١- لا يطبق التنضيف الحكمي؛ إلا إذا تعذر تطبيق التنضيف الفعلي.
- ٢- يلزم توافر سبل وطرق تطبيق التنضيف الحكمي ومنها: البيانات والمعلومات وأهل الخبرة والاختصاص.
- ٣- يجب تكوين المخصصات والاحتياطيات اللازمة، لتقليل مخاطر الأخطاء الناجمة من تطبيق مبدأ التنضيف الحكمي، ومنها المساس بسلامة رأس المال.
- ٤- لا تثبت ملكية التوزيعات من العوائد والأرباح في حالة التنضيف الحكمي؛ إلا بعد التصفية الفعلية؛ إلا إذا تراضى الشركاء على غير ذلك من قبل المصلحة أو التبرع.

■ لقد ظهرت دواعي الحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيف الحكمي في

معاملات المؤسسات الاقتصادية والمالية المعاصرة ومنها على سبيل المثال:
- الشركات المستمرة حيث تتداخل الفترات الزمنية، ويطول أجلها لعدة سنوات.

- المصارف والبنوك الإسلامية، حيث تتم عمليات سحب وإيداع من الحسابات الاستثمارية خلال الفترات الزمنية المتداخلة، وهذا يوجب حساب حقوق أصحاب هذه الحسابات عند التخارج.

- صناديق الاستثمار الإسلامية والتي توزع عوائدها على فترات زمنية، على حملة الأسهم أو الصكوك، ولا ينتظر حتى نهاية أجل الصندوق حيث تتم التصفية النهائية.

- مؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي وصناديق التأمين الخاصة وصناديق التكافل الاجتماعي ذات الباب المفتوح، وهذه المؤسسات تقوم على عملية انضمام وتخارج مستمر، ويتطلب الأمر تحديد حقوق المتخارجين.

- مؤسسات وصناديق الزكاة في مجال تقدير الأموال الخاضعة للزكاة، كما هو الحال في زكاة الزروع والثمار وزكاة عروض التجارة والصناعة وزكاة الاستثمارات العقارية.

■ يحكم تطبيق مبدأ التضيض الحكمي في معاملات المؤسسات المالية المعاصرة مجموعة من الأسس المحاسبية، منها ما يلي:

- 1- الاستعانة بالأسعار السائدة في الأسواق أو ما هو أقرب إليها.
- 2- الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص كل في مجال تخصصه.
- 3- الاستعانة بأساليب الإحصاء والرياضة وبحوث العمليات وغيرها بما تقدمه من مؤشرات تساعد في عملية التقدير ويرجع في هذا الشأن إلى المؤلفات في هذا المجال.

- 4- الاستفادة من القيم الدفترية باعتبارها أساس التقدير.
- 5- تكوين المخصصات والاحتياطات الكافية لتجنب المساس برأس المال.

٦- الالتزام بالمصادقية والموضوعية والعدل في تحديد الحقوق وتبيانها لأصحابها.

■ ما زال موضوع التنضيز الحكمي، يحتاج إلى مزيد من الدراسات في مجال التطبيق لوضع نماذج تقوم في أساس: «الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية» في ظل حالات مختلفة، تكون مرشدة عند التطبيق، ولاسيما بعد الإلزام بتطبيق الأسس والمعايير المحاسبية الصادرة عن هيئة المحاسبية والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

التوصيات

أولاً: التوصيات الخاصة بالدراسة

في ضوء ما أسفرت عنه الدراسة من نتائج، نوصي بالآتي:

التوصية الأولى:

«إعداد دليل الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي، وتوزيعه على رجال الأعمال والمؤسسات والشركات ونحو ذلك؛ ليساعد في التطبيق العملي، وكذلك وضعه على مواقع الانترنت باللغات المختلفة، لينتفع منه المسلمون على مستوى الأمة الإسلامية.»

التوصية الثانية:

«إنشاء مكاتب للتقدير الحكمي على مستوى الأقطار الإسلامية، تجمع بين علماء الفقه والمحاسبة وخبراء واستشاريين من تخصصات مختلفة؛ لتقديم خدمات واستشارات تساعد في تطبيق التنضيز الحكمي، بدلاً من الاعتماد على المكاتب الأجنبية والتقليدية التي تفتقر إلى المعرفة الفقهية.»

التوصية الثالثة:

«توسيع دائرة توزيع مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، لتعم كافة مواطن ومراكز المعنيين بتطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، حيث يعتبر ذلك ضرورة شرعية وحاجة علمية وعملية».

ثانياً: التوصيات العامة للدراسة.

التوصية الأولى:

«توجيه الاهتمام - كذلك - إلى شركات الأعمال التي تسعى إلى تطبيق الأحكام الفقهية في معاملاتها، ولا يقتصر الاهتمام على المؤسسات المالية الإسلامية، حيث تعتبر تلك الشركات من المنشآت الأكثر ارتباطاً بالمجتمع، كما أنها أطراف المضاربات والمشاركات، وغيرها من صيغ الاستثمار الإسلامي».

ومن هنا نوصي بإنشاء «مجمع رجال الأعمال المسلمين العالمي»، يتبع رابطة العالم الإسلامي ومن مقاصده: تقديم العون في تطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في مجال المعاملات.

التوصية الثانية:

«إنشاء مكاتب لخدمات رجال الأعمال، تتبع رابطة العالم الإسلامي تقدم الخدمات الاستشارية في مجال الفقه، حتى يمكن الاستفادة من الدراسات والبحوث، وغيرها في مجال التطبيق ولاسيما في ظل العولمة والجات».

التوصية الثالثة:

«التسيق بين الجهود الفقهية في مجال المعاملات، والاستفادة من شبكات الاتصال المحلية، والعالمية؛ في توصيل الأحكام، والفتاوى الشرعية إلى

(❖) ايضاح : بعض هذه المراجع ظهر في متن البحث، وبعضها الآخر ذكر لمن يريد الحصول على مزيد من المعرفة.

الأفراد ورجال الأعمال على المستوى العالمي». والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

قائمة المراجع المختارة على موضوع البحث(❖)

أولاً: مراجع في الفقه الإسلامي.

(١) كتب من التراث (تم الترتيب حسب إسم الشهرة)

- ابن رشد الحفيد: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن زنجويه: «كتاب الأموال»، من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
- ابن سلام: «الأموال»، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ابن عابدين: «رد المحتار على الدر المختار»، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ابن قدامة: «المغني»، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الجزيري: «الفقه على المذاهب الأربعة»، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- الرملي: «نهاية المحتاج على شرح المنهاج»، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.
- الشافعي: «الأم»، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.
- الزيلعي: «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

- الغزالي: «إحياء علوم الدين»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ/
- الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ١٤٠٢هـ.
- السرخسي: «المبسوط»، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- النويري: «نهاية الأرب في فنون الأدب»، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر- القاهرة.
- (٢) كتب فقه معاصرة (تم الترتيب أبجدياً حسب الأسم الأول).
- الشيخ السيد سابق: «فقه السنة»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الشيخ حسن أيوب: «فقه المعاملات المالية في الإسلام»، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- د. سامي حسن حمود: «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية»، مطبعة الشرق، ١٤٠٢هـ.
- د. عبدالستار أبو غدة، ود. حسين شحاته: «فقه ومحاسبة الزكاة للأفراد والشركات»، مجموعة دلة البركة - قطاع الأموال - شركة البركة للاستثمار والتنمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- د. عبدالعزيز الخياط: «الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية بالأردن، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- د. عبدالستار أبو غدة: «بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية»، بيت التمويل الكويتي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- د. عبدالستار فتح الله سعيد: «المعاملات في الإسلام»، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
- عز الدين محمد الخوجة: «المضاربة الشرعية»، من مطبوعات دلة البركة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- د. علي عبدالقادر: «فقه المضاربات»، من مطبوعات الشركة الإسلامية للاستثمار، ١٩٨١م.
- د. علي السالوس: «المعاملات المالية في ميزان الفقه الإسلامي»، دار الاعتصام القاهرة، ١٩٨٧م.

- الشيخ علي الخفيف: «الشركات في الفقه الإسلامي»، من مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- الشيخ علي الخفيف: «أحكام المعاملات الشرعية»، من مطبوعات بنك البركة الإسلامي للاستثمار.
- د. يوسف قاسم: «التعامل التجاري في ميزان الشريعة»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٠م.
- د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ثانياً: مراجع في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي (مرتبة أبجدياً حسب الاسم الأول).**
- (١) كتب في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.
- الغريب ناصر: «أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل»، دار أبوولو للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- د. حسين حسين شحاتة: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٣م.
- د. حسين حسين شحاتة: «محاسبة المصارف الإسلامية»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٥م.
- د. حسين حسين شحاتة: «محاسبة التأمين التعاوني الإسلامي» مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٢م.
- د. حسين حسين شحاتة: «أصول محاسبة الشركات في الفكر الإسلامي» مكتبة التقوى، مدينة نصر، القاهرة، ١٩٩٢م.
- د. سناء القباني: «تطور الفكر المحاسبي المعاصر في المحاسبة الإسلامية»، من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٣م.
- د. شوقي إسماعيل شحاتة: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي»، مكتبة الزهراء للإعلام العربي القاهرة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- د. شوقي إسماعيل شحاتة: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي» مكتبة الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- د. كوثر عبدالفتاح الأبجي: «محاسبة المؤسسات المالية الإسلامية»، دار القلم، دبي،

١٩٨٦م.

- د. محمد كمال عطية: «نظرية المحاسبة في الفكر الإسلامي»، من مطبوعات بنك فيصل الإسلامي، قبرص ١٤٠٦هـ.

- د. محمد أحمد جادو: «المحاسبة في المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية»، بدون ناشر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- محمود المرسي لاشين: «التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية»، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٧م.

(٢) بحوث منشورة في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- د. أحمد تمام سالم: «مفهوم الربح في الإسلام»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٨٥، ١٤٠٨هـ.

- د. أحمد تمام سالم: «التكليف الشرعي والمحاسبي للربح في المشروعات الإسلامية»، بحث مقدم إلى مؤتمر الإدارة في الإسلام، مركز صالح عبد الله كامل، جامعة الأزهر، ١٩٩٠م.

- د. أسامة شلتوت: «نظرية المحاسبة الإسلامية»، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد السابع عشر، العدد الرابع، ١٩٨٩م.

- د. حسين حسين شحاتة: «مشكلة التضخم النقدي في ضوء الفكر المحاسبي الإسلامي»، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي للمحاسبة والمراجعة، نقابة التجاريين، القاهرة، ١٩٨٠م.

- د. حسين حسين شحاتة: «مشاكل قياس وتوزيع عائد الاستثمار والأرباح في المصارف الإسلامية»، بحث مقدم إلى المؤتمر الأول للبنوك الإسلامية، تركيا، اسطنبول، ١٩٨٦م.

- د. حسين حسين شحاتة: «الجوانب الشرعية والمحاسبية لتكوين الاحتياطات والتصرف فيها» بحث مقدم إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

- د. عوف محمد الكفراوي: «المفهوم العلمي للربح في الشريعة الإسلامية»، مجلة البنوك الإسلامية، العدد ٢٩، إبريل ١٩٨٣م.

- د. عوف محمد الكفراوي: «الأصول المحاسبية المعاصرة لتقويم عروض التجارة»، بحث مقدم للهيئة الشرعية العالمية للزكاة، الندوة السابعة، ١٩٩٧م.

- د. عوف محمد الكفراوي: «زكاة الاستثمارات في الأوراق المالية وصناديق الاستثمار»،

أبيض

التتضيض الحكمي

إعداد

الأستاذ الدكتور/محمود المرسي لاشين
أستاذ المحاسبة بكلية التجارة - جامعة الأزهر
والمعار إلى قسم المحاسبة بكلية الشريعة
والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى
مكة المكرمة - شعبان - ١٤٢١هـ

صفحة بيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين ورحمة الله للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ... وبعد
فلعل من أشرف المهام العلمية التي تناط بالباحث البحث عن كنوز التراث الإسلامي، وتجليتها والاستفادة من آراء الفقهاء؛ لتصحيح التطبيق العلمي في شتى دروب المعرفة.

ولقد شرفت بتكليفني من قبل أمانة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بالكتابة حول التضيض الحكمي وماله علاقة بهذا المصطلح، فيما يؤثر على تحديد أنصبة الشركاء والمستثمرين في الأرباح، وكذلك حقوقهم عند التخارج سواء في المصارف الإسلامية أو الشركات، ولقد تم تناول الموضوع وفقاً للترتيب التالي :

- ❖ تحديد مفهوم التضيض، التضيض الحكمي وبيان أهميته
- ❖ تحديد مفهوم التقويم، وكيف يتم في الفكر والتطبيق المحاسبي، مع ذكر أمثلة لبعض طرق التقويم في دول الإتحاد الأوربي، والولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة العربية السعودية.
- ❖ المعالجة المحاسبية لتحديد حقوق الشريك المتخارج.
- ❖ التضيض الحكمي في الفقه سواء في الزكاة أو في بعض أنواع الشركات.
- ❖ الربح في الفكر المحاسبي.
- ❖ الربح في المنهج الإسلامي.
- ❖ تطبيق القواعد والضوابط المستخلصة من آراء الفقهاء لقياس وإثبات بنود الميزانية وقائمة الدخل في المصارف الإسلامية، وكذلك لتحديد حقوق الشركاء والمتخارجين، وأخيراً التوصيات التي توصل إليها الباحث.

والله من وراء القصد،،،

محمود المرسي لاشين

مكة المكرمة في ٢٣/٨/١٤٢١هـ

صفحة بيضاء

التنضيض الحكمي

١ - مفهوم التنضيض :

يقصد بالتنضيض لغة: تحول المتاع أو العروض إلى نقد (ذهب أو فضة أو ما يقوم مقامها). يقول ابن منظور: (الناض من المتاع : ما تحول ورقاً أو عيناً، وينقل عن الأصمعي؛ أن اسم الدراهم والدنانير عند أهل الحجاز الناض والنض، وإنما يسمونه ناضاً؛ إذا تحول عيناً بعد ما كان متاعاً؛ لأنه يقال : ما نضَّ بيدي منه شيء، أما ابن الأعرابي؛ فينقل عنه ابن منظور؛ أن النض الإظهار، والنض الحاصل، يقال خذ ما نض لك من غريمك، وخذ ما نضَّ لك من دين أي تيسر^(١) وتتفق معظم معاجم اللغة مع هذا التفسير^(٢)، غير أن الصنعاني بعد أن يذكر أن (النض : الإظهار، - يقول - والنض مكروه الأمر)^(٣)، أما الخليل ابن أحمد؛ فيذكر (نضيض من الماء أي نض قليل)، كأنما يخرج من حجر ... ويقال النض الدرهم الصامت)^(٤)، ويضيف الزمخشري (ومن المجاز: خذ ما نضَّ لك من دينك أي تيسر ... وأعطاه من ناض ماله : من صامته الورق والعين وقد نض ماله صار عيناً بعد أن كان متاعاً)^(٥).

وأورد ابن الأثير؛ أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث عمر (كان يأخذ الزكاة من ناض

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م

ط ٣ ج ١٤ ص ١٨٠

(٢) انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري: المصباح المنير، بدون ناشر وبدون تاريخ، ص ٦١٠، الأزهري، منصور بن محمد بن أحمد : تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون، ج ١١ ص ٤٦٨، الفيروز أبادي، مجد الدين : القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م ط ٤، ج ٢ ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٣) الصنعاني، الحسن بن محمد بن الحسن : التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبدالعليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٤م ج ٤، ص ٩٥.

(٤) الفراهيدي، الخليل بن أحمد : كتاب العين، تحقيق د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد ١٩٨٤م ج ٧، ص ١١.

(٥) الزمخشري، محمود بن عمر : أساس البلاغة، حققه د.مزيد نعيم، د.شوقي المصري، مكتبة لبنان، بيروت

١٩٩٨م ج ٧، ص ٨٣٥

المال) هو ما كان ذهباً أو فضة عيناً وورقاً، وقد نضّ المال ينض، إذا تحول نقداً بعد أن كان متاعاً، ومنه الحديث؛ **(خذ صدقة ما قد نض من أموالهم)** أي ما حصل وظهر من أثمان أمتعتهم وغيرها، ومنه حديث عكرمة في الشريكين؛ إذا أرادا أن يتفرقا: **(يقتسمان ما نض بينهما من العين ولا يقتسمان الدين)** (كره أن يقسم الدين؛ لأنه ربما استوفاه أحدهما، ولم يستوفه الآخر؛ فيكون ربا، ولكن يقتسمانه بعد القبض)^(١).

ولا يختلف معنى التتضيض في الفقه عن المعنى اللغوي وما ورد في الأحاديث سائلة الذكر لهذا المصطلح، يقول ابن رشد: (وقال مالك: الدين يمنع زكاة الناض فقط، إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه، فإنه لا يمنع)^(٢)، ويقول ابن قدامة المقدسي في الشرح الكبير (قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن المضارب يربح ويضع - يخسر - مراراً، فقال: يرد الوضيعة على الربح إلا أن يقبض المال صاحبه ثم يرده عليه، فيقول: اعمل به ثانية، فما ربح بعد ذلك لا يجبر به وضيعة الأول... وأما ما لم يدفع فحتى يحتسب حساباً كالقبض، كما قال ابن سيرين، قيل وكيف يكون حساباً كالقبض؟ قال: يظهر المال يعني ينض ويجيء؛ فيحتسبان عليه؛ فإن شاء صاحب المال قبضه)^(٣).

ومما سبق يتضح؛ أنه ليس هناك فرق بين المعنى اللغوي وما هو مستخدم في الحديث والفقه من أن الناض هو الدرهم أو الدينار بعد أن كان متاعاً وتحول إلى نقد بالبيع.

(١) ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود

محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م ط١ ج١ ص ٧٢،

(٢) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (الحفيد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية

الكبرى، القاهرة ج١ ص ٣٦٦،

(٣) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد ت ٦٣٠هـ وابن قدامة، شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر

محمد بن أحمد المقدسي ت ٦٨٢هـ، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م،

ج٥، ص ١٧٠،

٢/١ التنضيف الحكمي:

أما مصطلح التنضيف الحكمي والذي يستخدم الآن، فلم يرد في كتب الفقه المالي أو غيرها من كتب التراث؛ حيث كان يستخدم مصطلح التقويم ليؤدى المعنى المراد من التنضيف الحكمي، أورد أبو عبيد: (حدثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد - وفي مكان آخر يذكر - يقوم الرجل متاعه إذا كان للتجارة إذا حلت عليه الزكاة فيزيكه مع ماله... وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد وأهل العراق في تقويم متاع التجارة وضمه إلى سائر المال)^(١).

ويقول ابن قدامة: (وعن أحمد رواية أخرى أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض وتجعل قيمتها وقت العقد رأس المال... ويرجع كل واحد منهما عند المفاصلة بقيمة ما له عند العقد)^(٢).

فالذي يُقَوَّم هو المتاع - عروض التجارة - الذي لم يتم بيعه أي لم ينض بعد، وعلى ذلك فالتقويم هو المرادف - بل هو الأصل - للتنضيف الحكمي، أي ما يساويه العرض في تاريخ التقويم من النقد. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يشيع في الأوساط المحاسبية وغيرها استخدام مصطلح التقويم مرة بالواو ومرة بالياء (التقييم)، وبالرجوع إلى كتب اللغة نجد ابن منظور يقول: (قَوَّم السلعة واستقامها: قَدَّرها... والقيمة: واحدة القيم وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء والقيمة ثمن الشيء بالتقويم)^(٣)؛ وسوف نتعرض للتقويم بشيء من التفصيل في البند رقم ٢،

(١) أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال تحقيق وتعليق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م ص ٥٢١ وما بعدها.

(٢) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٥.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٥٧.

ولقد استخدمت هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية^(١) مصطلح التضيض الحكمي بمعنى التقويم فذكرت في الفقرة رقم ٩٥ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية ما يلي :

التضيض الحكمي (أي التقويم) للاستثمارات في نهاية الفترة المحاسبية يتطلب إخضاع القيمة النقدية المتوقع تحقيقها للاستثمارات القائمة في نهاية الفترة المحاسبية لقياس المحاسبي التضيض الحكمي (أي التقويم) لتلك الاستثمارات شريطة أن ينتج عنها معلومات موثوق بها وقابلة للمقارنة^(٢).

وهكذا يتضح؛ أن مصطلح التضيض الحكمي من المصطلحات التي تم تركيبها في الآونة الأخيرة؛ كي تدل على معنى له مصطلح مستقر ومتداول قديماً وحديثاً وهو التقويم، ولقد كان المكان الأكثر استعمالاً لمصطلح التضيض الحكمي فيما لو كان له استخدام عند العرب هو فقه الزكاة والشركات ؛ حيث لم يرد هذا المصطلح في أي من كتب المذاهب المعروفة فضلاً عن كتب اللغة الأكثر انتشاراً، والأولى هو الرجوع إلى استخدام مصطلح التقويم، غير أن الباحث سيضطر إلى استخدام مصطلح التضيض الحكمي، حيث إن هذا هو ما تم تكليفه بالكتابة حوله.

٣/١ : أهمية التضيض الحكمي

على الرغم من وضوح أهمية التضيض الحكمي (التقويم) لدى هيئة

(١) أنشئت هذه الهيئة نتيجة دراسات وأبحاث كانت تهدف لإعداد معايير المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية وكان من نتيجة هذه الدراسات إنشاء هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية وتم تسجيلها في دولة البحرين بتاريخ ١٢/٩/١٤١١هـ الموافق ٢٧/٣/١٩٩١م. وقد قامت الهيئة منذ إنشائها بسلسلة من الدراسات تمخض عنها صدور بيان مفاهيم المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في عام ١٤١٤هـ/١٩٩٣م وصدور بعض معايير المحاسبة في تواريخ لاحقة أنظر: مركز صالح عبدالله كامل للإقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية : سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧) معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، القاهرة ١٤١٩هـ، ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩،

(٣) المرجع السابق ص ٣٩،

المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية^(٢) سواء في عملية القياس المحاسبي، أو تحقيق العدل في توزيع نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة، بين أصحاب حسابات الاستثمار (المستثمرين أرباب الأموال) وأصحاب حقوق الملكية، ويمثلهم المصرف بصفته مضارباً، وكذلك تحقيق العدل في توزيع نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة، بين أصحاب حسابات الاستثمار أنفسهم، فإن الهيئة قررت عدم الأخذ بمفهوم التتضيض الحكمي في الوقت الحاضر، لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبيريء الذمم^(١) ولكنها أوضحت أنه يمكن الأخذ به اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي، أو المرتقب على اتخاذ القرارات الخاصة بعلاقته الحالية أو المرتقبة مع المصرف^(٢).

ولعل مما يؤكد أهمية التتضيض الحكمي؛ أن حقوق أصحاب المصرف (حقوق الملكية) والمتمثلة في رأس المال والاحتياطيات تتصف بالاستقرار، في حين أن حسابات الاستثمار المطلقة - المبالغ النقدية التي يتسلمها المصرف من أصحابها لاستثمارها في قنوات الاستثمار التي يراها المصرف دون قيد أو شرط من أربابها (مضاربة مطلقة) - تختلف مواعيد استحقاقها، فضلاً عن وقوع السحب منها في أوقات مختلفة على مدار العام، الأمر الذي يجعلها لا تتصف بالاستقرار وهو ما يترتب عليه حرمان أصحاب بعض هذه الاستثمارات من نصيبها في الأرباح الكامنة فيها، أو يعفيهم من تحمل نصيبهم في الخسائر التي قد تكون كامنة في هذه الاستثمارات، وذلك إذا تم قياس هذه الاستثمارات بالتكلفة التاريخية وتم سحب هذه الاستثمارات قبل الظهور الفعلي (التتضيض) لهذه الأرباح أو الخسائر، وهو ما يترتب عليه تحويل هذه الأرباح أو الخسائر إلى حقوق أصحاب المصرف، وإلى أصحاب الحسابات الاستثمارية التي بقيت إلى ما بعد الظهور الفعلي لهذه الأرباح

(١) المرجع السابق، الفقرة رقم ٩٦ ص ٧٠.

(٢) نفسه، فقرة رقم ٩٧ ص ٧٠.

والخسائر، كل ذلك إذا تم قياس الاستثمارات بالتكلفة التاريخية . ويشير الباحث في هذا الصدد إلى أن مصطلح تكلفةً يستخدم للدلالة على ثمن الشيء وما يلحق به، وكذلك على نفقة إنتاجه مع عدم دقة ذلك وبعده عن المعنى اللغوي، فالتكلفة: تحمل الشيء بمشقة وعلى خلاف العادة، وكلفه تكليفاً أمره بما يشق عليه^(١)، ويقول الزبيدي : (إن جمع التكلفة تكاليف ويجوز أن يكون من الجمع الذي لا واحد له، ويجوز أن تكون التكاليف جمع التكليف)^(٢).

ويقول علماء الأصول : (الحكم الشرعي : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين)^(٣) ويوضح البدخشي المكلف بقوله : (والمراد بالمكلف من قام بالتكليف وهو الإلزام)^(٤) ولكن البستاني يذكر أن : (الكلفة تطلق عند العامة على ثمن الشيء مع ما يلحق به من المصاريف ويبنون منها فعلاً، ويقولون: كلفه كذا)^(٥)، ولقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة ذلك؛ حيث جاء في المعجم الوسيط: (وتقول العامة: كلف الأمر أو الشيء كذا من الجهد أو المال: أنفقه في سبيل تحصيله... والتكلفة ما ينفق على صنع الشيء أو عمله (محدثه)^(٦).

ويتضح من كل ما تقدم أن المعنى الذي يشيع الآن استخدامه لمصطلح التكلفة هو من وضع العامة وليس فصيحاً، والكلمة العربية الصحيحة التي تؤدي معنى كلمة تكلفة هي النفقة. ونعود مرة أخرى إلى توضيح الغبن الذي يقع نتيجة لتقويم الاستثمارات بالتكلفة التاريخية وهو ما يسير عليه العمل في

(١) ابن دريد، محمد بن الحسن : جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ج ٣ ص ١٥٧

(٢) الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني : تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر / بيروت ١٩٦٦ ج ٦ ص ٢٢٨

(٣) مدكور، محمد سلام : مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م ص ٥٦،

(٤) البدخشي، محمد بن الحسن : شرح منهاج الوصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ج ١ ص ٤٥،

(٥) البستاني، بطرس : محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٨٧٠م، ج ٢، ص ٨٢٣،

(٦) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٦٠، ج ٢، ص ٨٠١،

المصارف والشركات .

فمن المعلوم أن نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة لا تنشأ في لحظة واحدة، وإنما تنشأ تلك النتائج خلال فترة الاستثمار، وبالتالي فلو لم يتم تطبيق مفهوم التضيض الحكمي فإن نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة يتم إثباتها فقط في الفترة المالية التي تم فيها تصفية هذه الاستثمارات، ويؤدي ذلك إلى حرمان أصحاب الحسابات التي شاركت في تمويل الاستثمار والذين قاموا بسحبها كلياً أو جزئياً قبل تاريخ تصفيته من أرباحه، أو إعفائهم من خسائره التي نشأت قبل تاريخ التصفية وقبل تاريخ سحب هذه الحسابات.

ومن أجل ذلك تحفظ^(١) بعض أعضاء مجلس معايير المحاسبة - أحد التنظيمات المنبثقة عن هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية - على الفقرة رقم ٩٦، التي لا توجب تطبيق التضيض الحكمي في موجودات المصرف في الوقت الحاضر على أساس القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، وذلك لأن العدل التام والحفاظ على رعاية حقوق المستثمرين وحقوق المضارب - المصرف - يتطلب الأخذ بالقيمة النقدية المتوقع تحقيقها، وذلك بطريقة تقويمها، كما أن الأخذ بالتكلفة التاريخية قد يفضي إلى ظلم المستثمر في حال زيادة قيمة العين عن تكلفتها التاريخية، كما قد يفضي إلى ظلم المضارب - المصرف - في حال نقص قيمة العين عن تكلفتها التاريخية، وفي نفس الأمر قد يفضي إلى ظلم المستثمر الباقي بعد التضيض إذا كان التضيض مبنياً على التكلفة التاريخية في حال كونها أعلى من القيمة السوقية للعين، والقول بصعوبة الأخذ بالقيمة السوقية لا يبرر إثثار غيرها عليها.

في حين رأى الأغلبية؛ أن مفهوم التضيض الحكمي بالرغم من أنه جدير بالأخذ به في جميع الاستثمارات التي فيها حق لأصحاب حسابات الاستثمار؛ لأن طبيعة هذه الحسابات لدى المصارف تقوم على أساس السحب والإيداع

(١) مركز صالح عبدالله كامل : مرجع سابق، فقرة ١٢٥ ص ٨٢ وما بعدها

خلال فترات قد لا تتزامن مع التتضيض الفعلي، إلا أنهم رأوا عدم الأخذ به في الوقت الحاضر، لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبرئ الذم، ولكنهم مع ذلك تركوا للمصارف حرية الأخذ به اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي أو المرتقب على اتخاذ القرارات الخاصة بعلاقاته الحالية أو المرتقبة مع المصرف، بناءً على معلومات تلائم طبيعة هذه القرارات، على أن يراعى في تطبيق التتضيض الحكمي المبادئ العامة التي وضعها المجلس والإفصاح عنها، والتي تتلخص فيما يلي :

صلى الله عليه وسلم
يتطلب إخضاع القيمة النقدية المتوقع تحقيقها للاستثمارات القائمة في نهاية الفترة المحاسبية للقياس المحاسبي التتضيض الحكمي (أي التقييم) لتلك الاستثمارات ، شريطة أن ينتج عنه معلومات موثوق بها وقابلة للمقارنة، ومن أجل أن تكون المعلومات الناتجة عن التتضيض الحكمي موثوقاً بها وقابلة للمقارنة يتعين على إدارة المصرف أن تلتزم بجميع المبادئ العامة التالية:

- (أ) الاعتماد - إلى المدى المتوافر - على المؤشرات الخارجية - إذا توافرت - لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها من الاستثمار مثل أسعار السوق.
- (ب) استخدام جميع المعلومات المتاحة ذات العلاقة بالاستثمار عند تقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، بما في ذلك السالب والموجب منها .
- (ج) استخدام طرق منطقية ملائمة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها .
- (د) الثبات في استخدام طرق التتضيض الحكمي لأنواع الاستثمارات المماثلة بين الفترات المحاسبية المختلفة .
- (هـ) الاعتماد - إلى المدى المناسب - على أصحاب الخبرة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.
- (و) الحيطة والحذر في التقدير، وذلك عن طريق الالتزام بالموضوعية والحياد في اختيار القيمة النقدية المتوقع تحقيقها رضي عنه (١).

(١) المرجع السابق فقرة رقم ٩٥ ص ٦٩ وما بعدها .

ويلاحظ على هذه المبادئ ما يلي :

١ - أنها لم تقدم الحل العملي للمصارف كي تستخدم التتضيض الحكمي، واكتفت بذكر مبادئ عامة، وألفاظ يمكن الاختلاف على مدلولها مثل (طرق منطقية ملائمة) الواردة في الفقرة ج.

٢ - لم تعتمد على ما ورد في الفقه من أحكام فيما يتعلق بالتتضيض الحكمي (التقويم)، حيث تختلف البنود التي قد يتكون منها الاستثمار في إخضاعها للتتضيض أو عدم إخضاعها، كما سنرى بعد قليل، ولكن ما هو التقويم؟ وكيف يمكن التوصل إليه؛ سواء في الفكر المحاسبي أم الفقه الإسلامي؟ هذا ما سوف نوضحه في المبحث التالي :

٢- التقويم :

يقول صاحب مجمل اللغة : (قومت الشيء تقويماً : وأصل القيمة بالواو، وهو ما يقوم من ثمنه مقامه، وأهل مكة يقولون استقمت المتاع أي قومته)^(١). ويقول ابن منظور : (القيمة : ثمن الشيء بالتقويم)^(٢).

ويقول الفيروز أبادي : (القيمة بالكسر: واحدة القيم، قومت السلعة واستقمته ثمنته .. وقومته عدلته)^(٣) ويذكر ذلك أيضاً الحميري^(٤) أما التهانوي فيذكر : (القيمة: ما قُومَ به مَقُومٌ، والثمن قد يكون مساوياً للقيمة، وقد يكون زائداً عنه، وقد يكون ناقصاً عنه، والحاصل أن ما يقدره العاقدان

(١) ابن زكريا، أحمد بن فارس : مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت

١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج ٣، ص ٧٢٨

(٢) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٥٧

(٣) الفيروز أبادي : القاموس المحيط، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٨

(٤) الحميري، نشوان بن سعيد : شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين عبدالله العمري

وأخريين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ ج ٨، ص ٥٦٨١

بكونه عوضاً للمبيع في عقد البيع يسمى ثمناً، وما قدره أهل السوق وقدره فيما بينهم وروَّجوه في معاملاتهم يسمى قيمة^(١).

ويتفق أحد الفقهاء المعاصرين مع الرأي السابق حيث يذكر : (التمن لا يتحقق إلا في عقد ، فهو ما يتراضى عليه المتبايعان، سواء أكان أكثر من القيمة أم أقل أم مساوياً - هكذا -، وقيمة الشيء هي ما يساويه بين الناس)^(٢).

وتؤكد الموسوعة الفقهية الصادرة في الكويت المعاني السابقة للتمن والقيمة؛ حيث جاء فيها : (التمن هو ما يبذله المشتري من عوض للحصول على المبيع ... والتمن غير القيمة؛ لأن القيمة هي ما يساويه الشيء في تقويم المقومين (أهل الخبرة)، أما التمن فهو كل ما يتراضى عليه المتعاقدان، سواء كان أكثر من القيمة أو أقل منها أو مثلها ... فالقيمة هي التمن الحقيقي للشيء، أما التمن المتراضى عليه؛ فهو التمن المسمى، والسعر هو التمن المقدر للسلعة)^(٣).

والمعاني السابقة نفسها جاءت في مجلة الأحكام حيث جاء في المادة (١٥٣) من المجلة أن : (التمن المسمى هو التمن الذي يسميه ويعينه العاقدان وقت البيع بالتراضي، سواء كان مطابقاً للقيمة الحقيقية، أو ناقصاً عنها، أو زائداً عليها.. وجاء في المادة (١٥٤): أن القيمة هي التمن الحقيقي للشيء وكذلك تمن المثل)^(٤).

وأيضاً هو ما ذكره ابن عابدين؛ حيث عقد مطلباً لبيان الفرق بين القيمة

(١) التهانوي ، محمد علي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦م، ط١، ج١، ص ٥٤٠.

(٢) الزحيلي، وهبة : الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٧م، ط١، ج٤، ص ٤٠٢.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : الموسوعة الفقهية، الكويت، ط١ ج٩ ص ٢٦ وما بعدها .

(٤) حيدر، علي : درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩١م، ط١، ج١، ص ١٢٤، وما بعدها .

والثمن، حيث قال: (والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ما تراضى عليه المتعاقدان سواء زاد على القيمة أم نقص، والقيمة ما قوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان)^(١).

وإن كان ابن قيم الجوزية يرى أن: (الثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال ... وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة)^(٢).

وهو بذلك يتحدث عن الذهب والفضة باعتبار أنهما بأصل خلقتهما ثمناً للأشياء، ولذلك يجمع الفقهاء على أن الثمن إذا أطلق إنما يراد به الذهب والفضة (الدراهم والدنانير).

والقيمة في رأي الفقهاء يتوصل إليها بالظن والاجتهاد، يقول ابن قدامة في المغصوب الذي تلف في يد الغاصب: (ينظر فإن كان مما تتماثل أجزاءه وتتفاوت صفاته كالحبوب والأدهان وجب مثله؛ لأن المثل أقرب إليه من القيمة، وهو مماثل له من طريق الصورة والمشاهدة والمعنى، والقيمة مماثلة من طريق الظن والاجتهاد)^(٣).

أما السرخسي فإنه يعرف القيمة على أنها المثل القاصر للشيء المقوم؛ لأنها لا تتضمن إلا المالية فقط، حيث يذكر في معرض حديثه عن هلاك الشيء المغصوب في يد الغاصب أنواع الملك، فيقول: (ثم الملك نوعان كامل وقاصر، فالكامل هو المثل صورة ومعنى، والقاصر هو المثل معنى أي في صفة المالية، فيكون الواجب عليه هو المثل التام؛ إلا إذا عجز عن ذلك فحينئذ يكون المثل القاصر خلفاً عن المثل التام في كونه واجبا عليه .. ولأن المقصود هو الجبران وذلك في المثل أتم؛ لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية

(١) ابن عابدين، محمد أمين : حاشية رد المحتار، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ط٢، ج٤، ص ٥٧٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر : إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه: عبدالرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت بدون تاريخ، ج٢، ص ١٥٦.

(٣) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٧٥.

فقط فكان ايجاد المثل أعدل؛ إلا إذا تعذر ذلك بالانقطاع من أيدي الناس فحينئذ يصار إلى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة^(١).

ويقول الخطاب (إن القيم أمور متوهمة وإنما يحققها البيع)^(٢) وفي الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : **(من أعتق شقصا - الشقص النصيب، كما ذكره المحقق في الهامش - له في عبد فخالصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال، استسعى العبد غير مشقوق عليه. وزاد في رواية أخرى؛ إن لم يكن له مال قوم عليه العبد قيمة عدل، ثم يستسعى في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه)**^(٣).

فما معنى قيمة عدل الواردة في حديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه؟ يقول المواق في معرض كلامه عن التاجر المدير الذي حال عليه الحول وعنده عروض تجارة : (يقوم المدير عروضه قيمة عدل بما تساوي حين تقويمها، لا ينظر إلى شرائها وإنما ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة؛ لأن ذلك هو الذي يملك في ذلك الوقت والمراعى في الأموال والنصب حين الزكاة دون ما قبل ذلك وما بعده)^(٤).

ومعنى القيمة العادلة هنا هو ما تساويه السلعة في السوق بين بائع ومشتر، لديهما معرفة كاملة بحالة المبيع وبظروف السوق، وليس هناك ضغط على أحدهما، حتى يبيع بأقل أو يشتري بأزيد من القيمة، وهذا ما يجعل القيمة عادلة، لأنها حققت للجميع الرضا والقبول، وليست هناك ضرورة ألجأت أحدهما إلى اتخاذ قراره بالبيع أو الشراء .

(١) السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل : المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ط٢، ج ١١، ص ٥٠
(٢) الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن : مواهب الجليل شرح مختصر خليل وبهامشه : التاج والأكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله بن يوسف الشهير بالموثق، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، بدون، ج ٢، ص ٢٢١
(٣) مسلم بن الحجاج : صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ج ٢ ص ١١٤٠، حديث رقم ١٥٠٣
(٤) المواق : التاج والأكليل على هامش مواهب الجليل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٣

وننتقل الآن لتوضيح كيف يتم التقويم في الفكر المحاسبي.

١/٢ التقويم في الفكر المحاسبي :

تلجأ المنشأة^(١) إلى التقويم لقياس وتحديد الربح الذي يخص الفترة المالية التي تقوم بإعداد الحسابات الختامية لها، فضلا عن إعداد القائمة التي تعبر عن حقيقة ما تملكه المنشأة، والالتزامات التي عليها في تاريخ إعداد هذه القوائم، والقائمة الأخيرة تسمى قائمة المركز المالي أو الميزانية، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن كلمة «ميزانية»؛ لم ترد في كلام العرب ولا في استخداماتهم، فعلى كثرة ما أوردته المعاجم العربية القديمة للفعل ووزن من اشتقاقات؛ فلن تجد من بينها كلمة ميزانية، وعند عرض ترجمة المصطلح الفرنسي Bilan وهو يقابل بالإنجليزية Balance Sheet على مجمع اللغة العربية بالقاهرة في ١٨/١٢/١٩٤٤م وكان مقترحا لترجمته كلمة ميزانية ، طلب أحد أعضائه ترجمته بكلمة ميزان، وطلب عضو آخر ترجمة المصطلح بكلمة موازنة، فرد مقدم الترجمة المقترحة (أن كلمة ميزانية درجت على الألسن واستعملت في كل المعاملات التجارية وفي القوانين والصحف، ولذلك أقترح إبقاءها بدلا من إقحام لفظ جديد، فوافق المجمع على ذلك)^(٢).

ويرى الباحث أن أعضاء المجمع، لم يناقشوا كلمة ميزانية من الناحية اللغوية، وذلك؛ لأن المجمع كان قد سبق وأقر في دورته الثانية في الجلسة الأولى بتاريخ ١٨/٢/١٩٣٥م قياسية المصدر الصناعي - المنتهي بياء مشددة وتاء التأنيث - للتعبير عن المعاني العلمية الدقيقة^(٣).

كما أن التحديد الذي أورده المجمع في معجمه الوسيط للميزانية غير دقيق؛ حيث جاء فيه: (الميزانية سجل تعادل فيه موارد الدولة أو المنشأة أو

(١) سوف يستخدم الباحث مصطلح منشأة، ويقصد به كل تنظيم يهدف إلى الربح بغض النظر عن شكله النظامي أو القانوني.

(٢) مجمع اللغة العربية : محاضر الجلسات، الدورة رقم ١١، القاهرة ١٩٧٠م، ص ٥٥.

(٣) مجمع اللغة العربية : محاضر الجلسات، الدورة الثانية، القاهرة ١٩٢٧م، ص ٨.

(٤) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، ج٢، مادة وزن.

الشركة ومصروفاتها)^(٤).

فالمعنى الذي جاء في المعجم الوسيط وإن كان يصدق على تقدير إيرادات ومصروفات الدولة (ميزانية الدولة)، إلا أنه لا يصدق على ميزانية المنشأة أو الشركة، ويقترح الباحث؛ أن يكون التعريف: الميزانية سجل يظهر ممتلكات والتزامات المنشأة موضحة قيمتها وطبيعتها في تاريخ محدد. وسوف يستعرض الباحث باختصار أهم ملامح قواعد التقويم في:

❖ أكبر تجمع اقتصادي وهو مجموعة دول الاتحاد الأوروبي.

❖ بعض ملامح التقويم في الولايات المتحدة الأمريكية.

❖ نماذج من قواعد التقويم في المملكة العربية السعودية.

١/١/٢ بعض قواعد التقويم في دول الاتحاد الأوروبي^(١)؛

تضمن الفصل السابع من التعليمات الرابعة الصادرة عن مجلس دول الاتحاد الأوروبي قواعد التقويم، حيث قضت المادة رقم (٣١) بما يأتي^(٢):

(١) تم توقيع اتفاقية التعاون الاقتصادي بين عدد من دول أوروبا الغربية في روما في ١٥/٣/١٩٥٧م، وهو ما يعرف بـ European Economic Community EEC الذي كان من أهم أهدافها خلق سوق أوروبية مشتركة European Common Market وهو الاسم الذي شاع في الترجمة العربية لفترة من الزمن، والذي حل محله الآن دول الاتحاد الأوروبي وأصبح يضم أكثر من ١٥ دولة أوروبية ويضم عدة تنظيمات؛ لها سلطة إصدار تعليمات، تقوم الدول الأعضاء بموجبها بتعديل قوانينها لإحداث التناسق فيما بين منشآتها، ولقد صدر عن مؤسسات الاتحاد الأوروبي كثير من التعليمات، منها التعليمات الرابعة الخاصة بالشركات في ٢٥/٧/١٩٧٨م، ٢٥/٧/١٩٧٨م، The EEC fourth directive on company law of July ٢٥/٧/١٩٧٨، ولقد قامت الدول الأعضاء في الاتحاد وعلى رأسها ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وغيرها بتغيير قوانينها؛ كي تتضمن ما ورد بهذه التعليمات، ولقد قام الباحث بدراسة هذه التعليمات وما قامت به الدول الأعضاء من تغييرات في قوانين الشركات الخاصة بها في بحثين منشورين الأول بعنوان: (القوائم المالية للشركات في دول السوق الأوروبية المشتركة، عرض وتحليل للتعليمات: رقم (٤) الخاصة بختام السنة الصادر عن السوق الأوروبية المشتركة، المجلة العلمية لتجارة الأزهر ١٩٨٥م، والثاني بعنوان: دور التعليمات الرابعة والخاصة بالشركات في إحداث التناسق في تصوير الحسابات الختامية والميزانية في دول السوق الأوروبية المشتركة، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة لكلية التجارة - جامعة عين شمس، العدد الأول ١٩٩٠م.

(٢) المرجع السابق، وسيلتزم الباحث بالأرقام والحروف التي وردت، بالتعليمات مع ترجمتها.

(١) تكفل الدول الأعضاء تطبيق القواعد العامة التالية من أجل تقويم البنود الواردة في ختام السنة (يتكون ختام السنة من الميزانية وحساب الأرباح والخسائر والملحق المتعلق بختام السنة، وتشكل هذه الوثائق وحدة واحدة - فقرة رقم (١) من المادة رقم (٢) من التعليمات الرابعة).
وأن يكون ذلك في إطار:

(أ) استمرار نشاط المشروع.

(ب) وجوب الاستمرار في تطبيق طرق التقويم المستخدمة.

(ج) يجب مراعاة مبدأ الحيطة والحذر في كل الأحوال، وهذا يعني بصفة خاصة:

(أ أ) إثبات الأرباح التي تحققت فقط حتى تاريخ الميزانية

(ب ب) يجب الأخذ في الاعتبار جميع المخاطر المتوقعة والخسائر المحتملة التي نشأت أثناء السنة المالية أو أي سنة سابقة وذلك عندما تعرف هذه المخاطر أو الخسائر في الوقت بين تاريخ الميزانية واليوم الذي صورت فيه.

(ج ج) تخفيض قيمة الأصول الثابتة (الاستهلاك) يلزم أخذه في الاعتبار بغض النظر عما إذا كانت السنة المالية منتهية بأرباح أو خسائر.

(د) إيرادات ومصروفات السنة المالية التي تظهر في ختام السنة، يجب أن تؤخذ في الاعتبار دون النظر إلى وقت الإنفاق أو وقت قبض الإيرادات.

(هـ) يجب تقويم بنود الأصول والخصوم كل بند على حدة.

(٢) يجوز في حالات استثنائية عدم تطبيق هذه القواعد العامة، وفي هذه الحالة يلزم توضيح ذلك في الملحق وبيان أسباب ذلك تفصيلاً مع ذكر أثر ذلك على ثروة المشروع والهيكل التمويلي والطاقة الكسبية بطريقة مستقلة.
وعلى الرغم من تفضيل التعليمات في المادة رقم (٢٢) اتخاذ تكلفة

الإنتاج أو تكلفة الاقتناء (التكلفة التاريخية) كأساس لتقويم بنود الأصول الثابتة في ختام السنة، إلا أنها تركت المجال لكل دولة من الدول الأعضاء أن توضح؛ أنها سوف تتخلى عن تطبيق المبدأ المنصوص عليه في المادة (٣٢) وهو التكلفة التاريخية، وتستخدم قواعد أخرى ذكرتها المادة رقم (٣٣) وهي :

(١) تقويم الأصول الثابتة والمخزون بقيمة إعادة الاقتناء.

(٢) طرق أخرى لحساب التضخم.

(٣) تقويم جديد للأصول المادية والمالية.

وفي حالة استخدام أي من الطرق المذكورة والتخلي عن التكلفة التاريخية ألزمت المادة (٣٣) الشركات بالآتي :

❖ تكوين احتياطي بالفرق بين التكلفة التاريخية والطريقة المستخدمة وإثباته في الميزانية .

❖ توضيح تطور هذا الاحتياطي، فضلاً عن بيان الطريقة المستخدمة في التقويم وذلك في الملحق.

❖ توضيح التكلفة التاريخية لكل بند من بنود الميزانية باستثناء - المخزون - سواء في الميزانية ذاتها أو في الملحق.

أما المادة (٣٤) فلقد تحدثت عن مصروفات التأسيس (وهي المصروفات التي يتكبدها المؤسسون منذ لحظة التفكير في المشروع إلى أن يصدر قرار بتأسيسه)، وأنها يمكن أن تظهر ضمن الأصول في الميزانية، ولكن لا بد من استهلاكها على خمس سنوات كحد أقصى، وفي فترة استهلاكها يتمتع على الشركات توزيع أرباح حتى يتم استهلاكها بالكامل.

أما المادة رقم (٣٥) فلقد ألزمت الشركات بتقويم مفردات الأصول الثابتة (وهي الأصول التي تمتلكها المنشأة وتستخدمها في توليد الربح لفترة تزيد عن سنة مالية ولا تمتلكها بنية إعادة بيعها، وهي ما يطلق عليها في الفقه عروض قنية) طبقاً لتكلفة الإنتاج - إذا ما كان الأصل الثابت قد تم

إنتاجه في الشركة - أو تكلفة الاقتناء، وهو ما يطلق عليه في العرف المحاسبي التكلفة التاريخية للأصل.

أما الأصول المتداولة (باستثناء النقدية هي الأصول التي يتم تحويلها إلى نقدية في خلال عام ويطلق عليها في الفقه عروض تجارة) فلقد قضت المادة رقم (٣٩) بتقويم عناصر الأصول المتداولة بتكلفة الإنتاج أو تكلفة الاقتناء، ويلزم تكوين مخصصات تعديل القيمة - يتم تكوين المخصص بتخفيض الأرباح بقيمة المخصص، ومن أجل ذلك يعرف المخصص في الفكر المحاسبي بأنه عبء على الربح؛ أي لا يمكن الوصول إلى صافي الربح، إلا بعد أخذ المخصص في الحسبان - لعناصر الأصول المتداولة لكي تثبت هذه الأصول بسعر السوق الأقل - وهو ما يعرف في الأدب المحاسبي بإثبات الأصول المتداولة بالتكلفة أو السوق أيهما أقل.

ويتضح مما تقدم؛ أن التعليمات الرابعة والتي انتقلت إلى جميع قوانين الشركات في الدول الأعضاء تضمنت طرقاً عديدة للتقويم، يمكن الأخذ بأي منها غير أن التكلفة التاريخية هي الأساس، وبالتالي فعند أخذ أثر الوقت على القيمة في الحسبان واتباع أساليب أخرى في التقويم؛ فلا بد من توضيح ذلك في الملحق، وإذا نجم عن طرق التقويم الأخرى زيادة في الأرباح فإنها لا توزع وإنما تُعلَى على حساب احتياطي التقويم .

٢/١/٢ بعض قواعد التقويم في الولايات المتحدة الأمريكية:

توجد في الولايات المتحدة كثير من قواعد التقويم، لعل أشهرها ثلاثة مدخل لتقدير قيمة الأصول وهي :

❖ مدخل التكلفة The Cost approach

❖ مدخل السوق The Market approach

❖ مدخل الدخل The Income approach

١/٢/١/٢ يتفق مدخل التكلفة مع ما سبق توضيحه في البند ٢/

١/١

٢/٢/١/٢ أما مدخل السوق :

ويطلق عليه أحيانا The fair market Value أي القيمة السوقية العادلة؛ فعمل أشهر تعريف له ما وضعته هيئة الإيرادات الداخلية الأمريكية في مارس ١٩٥٩م بأنه : السعر الذي يجعل الملكية تتبدل بين مشتر راغب في الشراء وبائع راغب في البيع، حينما لا يكون الأول مكرهاً - هكذا - على الشراء، ولا يكون الثاني مكرهاً على البيع، وأن يكون لدى كل من الطرفين معرفة معقولة بالحقائق المرتبطة بالعملية^(١).

ولعلنا هنا نتذكر قول المواق: بأن التاجر المدير عند تقديره لوعاء الزكاة عليه تقويم عروضه قيمة عدل بأن ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة.

والقيمة السوقية عرفتها لجنة معايير التقويم الدولية (IVSC) في المعيار الثالث الخاص بتقويم الأصول لأغراض إعداد القوائم المالية والحسابات المرتبطة بها كما يلي :

Market value is defined as:

The estimated amount for which an asset should exchange on the date of valuation between a willing buyer and a willing seller in an arms length transaction after proper marketing wherein the parties had each acted knowledgeably, prudently, and without compulsion.^(٢)

ويعني ذلك؛ أن القيمة السوقية هي مبلغ تقديري يكون في مقابلة تبادل أصل في تاريخ التقويم بين مشتر وبائع راغبين في عقد صفقة، وفي ظل سوق

(١) حماد، طارق عبدالعال : التقييم - هكذا - الدار الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠م، ص ٢١،

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢،

محايد بحيث يتوافر لكل منهما المعلومات الكافية وله مطلق الحرية وبدون وجود إكراه على أي منهما لتنفيذ الصفقة.

٣/٢/١/٢ وفيما يتعلق بمدخل الدخل :

فإنه يعتمد على أن قيمة الأصل تعادل القيمة الحالية الصافية لما سوف يحققه هذا الأصل في المستقبل^(١)، أي ما سوف يعود على مالك هذا الأصل من جراء امتلاكه، ونظرا لتحقق الدخل في المستقبل، فإن هذا المدخل يعتمد على استخراج القيمة الحالية لهذا الدخل الآن بمعدل خصم، فإذا فرض وكان مجموع الدخل المستقبلي لأصل ما سوف يظل خمس سنوات يولد دخلا يبلغ (١٢٣٠٠) ريال فما القيمة الحالية لهذا المبلغ الآن ؟

يقوم هذا المدخل على احتساب صافي الدخل في كل عام على أساس عامل خصم وبفرض أن معدل الخصم ١٠٪ فيكون عامل خصم السنة الأولى = $1 \div (1 + 0.1)$ ، وعامل خصم السنة الثانية = $1 \div (1 + 0.1)^2$ ، وعامل خصم السنة الثالثة = $1 \div (1 + 0.1)^3$ وهكذا .

وتكون قيمة الأصل هي مجموع صافي الدخل في الأعوام الخمسة كما هو موضح في الجداول الثلاثة كما يلي :

الجدول الأول يوضح الدخل المتوقع الحصول عليه من الأصل في كل عام من الأعوام الخمسة.

الجدول الأول الثاني الجدول الثاني (عامل الخصم) في كل عام من الأعوام الخمسة (القيمة الحالية)

العام	الدخل	العام	صيغة الخصم	العام	عامل الخصم	القيمة الحالية
١	١٩٠٠	١	$1 \div (1 + 0.1)$	١	٠.٩٠٩	١٧٢٧.١
٢	٢٠٥٠	٢	$1 \div (1 + 0.1)^2$	٢	٠.٨٢٦	١٦٩٣.٣
٣	٢٥٠٠	٣	$1 \div (1 + 0.1)^3$	٣	٠.٧٥١	١٨٧٧.٥
٤	٢٨٥٠	٤	$1 \div (1 + 0.1)^4$	٤	٠.٦٨٣	١٩٤٦.٦
٥	٣٠٠٠	٥	$1 \div (1 + 0.1)^5$	٥	٠.٦٢١	١٨٦٣.٠
المجموع	١٢٣٠٠		$1 \div (1 + 0.1)^0$			٩١٠٧.٥

(١) المرجع السابق، ص ١٦٩.

ووفقاً للافتراضات السابقة تكون قيمة الأصل ٩١٠٠ ريال وهي صافي القيمة الحالية، لما سوف يولده هذا الأصل في سنوات عمره الخمس.

ويلاحظ؛ أن هذه الطريقة لا تستخدم إلا في حالة الأصول التي تولد دخلاً، كما أن هناك بعض القيود على هذه الطريقة؛ منها أن تقدير الدخل المتولد من الأصل لا يكون دقيقاً فضلاً عن عمره الإنتاجي، وكم يساوي في آخر حياته؛ حيث إن ما سبق على أساس أن الدخل سوف يتولد في خمس سنوات فقط، وأن قيمة الأصل في نهاية الخمس سنوات تساوي صفرًا وهذه كلها أمور يكتنفها عدم الدقة .

كما يلاحظ أن طريقة الدخل تستخدم أكثر في حالة تقويم أصول بغرض الاندماج بين منشأتين أو شراء منشأة بكامل أصولها .

٣/١/٢ : بعض قواعد التقويم في المملكة العربية السعودية:

تقوم الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين^(١)؛ تطبيقاً للفقرة رقم (١) من المادة ١٩ من نظام المحاسبين القانونيين بمراجعة وتطوير واعتماد معايير المحاسبة في المملكة، ولقد قامت الهيئة في هذا الخصوص باعتماد عدد من المعايير بعد دراستها وأخذ رأي أهل الاختصاص فيها، كما أنها بصدد استكمال اعتماد باقي المعايير، ومن ضمن المعايير ومشاريع المعايير التي قامت الهيئة بإصدارها نستخلص بعض قواعد التقويم التالية :

(١) نصت المادة رقم ١٩ من نظام المحاسبين القانونيين الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١٢ وتاريخ ٥/١٣/١٤١٢هـ على إنشاء الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين؛ للنهوض بمهنة المحاسبة والمراجعة، وهي هيئة تعمل تحت إشراف وزارة التجارة.

(٢) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : معيار المخزون السلعي ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص ٣٠.

١/٣/١/٢ : تقويم المخزون السلعي؛

تحدد الفقرة رقم ١١٥ من معيار المخزون السلعي^(٢) قيمة المخزون في نهاية الفترة على أساس تقويمه بالتكلفة أو السوق أيهما أقل.

وهذه القاعدة - كما ورد في الملحق رقم (١) المرفق بالمعيار - توفر وسيلة لقياس المخزون السلعي في نهاية الفترة، وإن تخفيض قيمة المخزون السلعي إلى أقل من تكلفته بسعر السوق - إذا كان أقل من التكلفة - يتطابق مع الرأي القائل: أنه ينبغي ألا تدرج الأصول في قائمة المركز المالي بمبلغ يزيد عما يمكن أن تحققه بالبيع أو الاستخدام^(١).

وهذا بدوره يتفق وما ورد بالفقرة رقم ٢٩٠ من مفاهيم المحاسبة الصادرة عن وزارة التجارة في المملكة^(٢) تحت عنوان : قياس الأصول غير النقدية بعد اقتنائها، والتي تقضي بأنه : (يجب قياس الأصول غير النقدية المسجلة وإظهارها في القوائم المالية وفقاً لتكلفتها التاريخية بعد تعديلها بما يقابل النقص في طاقتها الكامنة - سواء كان ذلك النقص راجعاً إلى استخدام هذه الأصول أم نتيجة ظروف أخرى غير مواتية - أو بسبب ما لحقها من تلف أو تدمير)^(٣).

وهكذا يتضح؛ أن المخزون السلعي يوضع في قائمة الدخل وقائمة المركز المالي - الميزانية - بالقيمة الأقل سواء كانت تكلفة اقتنائها؛ أي ما أنفق فعلاً من قبل المنشأة، من أجل الاستحواذ على الأصل أم بقيمته في السوق وقت إعداد القوائم المالية إذا كانت أقل، وهذا لا يخرج عن مبدأ الحيطة والحذر والذي بمقتضاه لا تأخذ المنشأة في الحسبان الأرباح المتوقعة - إذا كان سعر

(١) الفقرة ١١٣ من معيار المخزون : المرجع السابق، ص ١١، ١٢ من الملحق (١).

(٢) تم اعتماد مفاهيم وأهداف المحاسبة من وزير التجارة بالقرار رقم ٦٩٢ وتاريخ ١٤٠٦/٢/٢٨ هـ .

(٣) وزارة التجارة ، المملكة العربية السعودية : أهداف ومفاهيم المحاسبة، الرياض ١٤٠٦ هـ، ص ٤٩ وما بعدها.

السوق أعلى من التكلفة وتم إدراج المخزون بالقوائم المالية بسعر السوق؛ فإن ذلك سيؤدي إلى زيادة الأرباح، ولكنها وقت إعداد القوائم المالية متوقعة حيث إن المخزون ما زال في حوزة المنشأة ولم يبيع بعد - أما إذا كان سعر السوق أقل فيلزم طبقاً للقاعدة السابقة تعديل قيمة المخزون (التاريخية)؛ لكي يظهر بالسعر الأقل، وهنا كأن المنشأة باعتها وخسرت في بيعه رغم أنه لم يزل في حوزتها، ومعنى ذلك؛ أن المنشأة أخذت الخسائر المتوقعة في الحسبان.

٢/٣/١/٢ تقويم الأصول الثابتة

اعتمدت لجنة المعايير^(١) مشروع معيار الأصول الثابتة في ٢٥/٣/١٤٢١هـ، وتضمنت الفقرة (١١٦) منه قياس وإثبات الأصل الثابت بعد اقتنائه وتقضي بأنه: (يجب قياس الأصل الثابت المسجل وإظهاره في القوائم المالية للفترات المالية التي تلي تاريخ اقتنائه وفقاً لتكلفته التاريخية بعد تعديلها بمجمع الاستهلاك)^(٢).

ولقد عرفت الفقرة (١٤٦) من مشروع معيار الأصول الثابتة القيمة العادلة بأنها: - قيمة تبادل الأصل، بين جهات مدركة وراغبة في معاملة حرة فيما بينها)^(٣) ورغم هذا فإن مشروع المعيار يقضي بإثبات الأصل الثابت وقياسه بعد تاريخ اقتنائه بتكلفته التاريخية، وهو بهذا يتفق مع المعيار الدولي رقم ١٦ المعروف باسم محاسبة الممتلكات والآلات والمعدات، والذي صدر في عام ١٩٧١م. وأعيدت صياغته في عام ١٩٩٥م، حيث يقضي في الفقرة ٢٨ منه بأنه (بعد الاقتناء الأولي للأصل، ينبغي أن يظل الأصل الثابت)^(٤) مثبتاً

(١) إحدى الهيئات المنبثقة عن الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين .

(٢) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مشروع معيار الأصول الثابتة، الرياض ٢٠٠٠/٧/٣١م، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١١ .

(٤) يطلق المعيار الدولي على الأصول الثابتة مصطلح (الممتلكات والآلات والمعدات).

(٥) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مرجع سابق، ص ١١١ .

بالتكلفة ناقصاً مجمع الاستهلاك ومجمع الخسارة الناتجة عن الانخفاض في قيمة الأصل مع مراعاة تخفيض الأصل إلى المبلغ الممكن استرداده منه (قيمة الخردة أو النفاية)^(٥).

وهكذا يتضح من قواعد التقويم السابقة؛ أنها تعتمد بالدرجة الأولى على تقويم الأصول بالتكلفة وتكوين مخصصات - تحجز من الأرباح - في حالة انخفاض سعر السوق عن التكلفة، وهذا كله في ظل مبدأ عام هو أن المنشأة مستمرة .

ولكن ماذا يحدث، إذا أراد شريكٌ التخرج من الشركة أو أراد آخر الانضمام إليها ؟

٣ - المعالجة المحاسبية في حالة خروج الشريك من الشركة :

يختلف الأمر في حالة خروج شريك من شركة أشخاص (تضامن، توصية بسيطة، محاصة) عنه في حالة خروج شريك - مساهم - من شركة أموال (مساهمة، توصية بالأسهم، ذات المسؤولية المحدودة).

١/٣ : خروج الشريك من شركة أموال :

إذا أراد أحد المساهمين إنهاء العلاقة بينه وبين شركة المساهمة الذي هو شريك في رأس مالها بمقدار ما يملك من أسهم؛ فنجد أن هذا البيع يقره (نظام الشركات السعودي)^(١) مع بعض القيود في المواد (٦٨، ٧٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢) ومن الناحية الشرعية، فإن ذلك جائز (بشرط أن تكون الأسهم خالية من الإضرار بالشركاء، وسليمة من أي مخالفة شرعية، وأن تكون

(١) نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي م/٦ وتاريخ ٢٢/٣/١٣٨٥هـ.

(٢) البقمي، صالح بن زابن المرزوقي : شركة المساهمة في النظام السعودي، مطبوعات جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والثلاثون، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ، ص ٣٤٥ وما بعدها .

الشركة خالية من الربا، أو التعامل في المحرمات ونحو ذلك^(٢).

أما من الناحية المحاسبية؛ فإن ذلك يتم خارج نطاق الشركة في سوق الأوراق المالية أو غيرها، وكل ما تفعله الشركة، هو كتابة اسم المساهم الجديد - إذا كانت الأسهم اسمية - بدلاً من المساهم القديم - البائع - في سجل المساهمين.

قد نجد قيمة السهم عند البيع زادت أو نقصت عن قيمته الاسمية، وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى قوة أو ضعف المركز المالي للشركة، وما تحققه وتوزعه من أرباح، وهذا لا شيء فيه من الناحية الشرعية، حيث أن الأسهم يتم تكييفها على أنها عروض تجارة^(١).

وهنا نجد؛ أن بائع السهم قد حصل على القيمة العادلة للسهم الذي باعه، ذلك أن سوق الأسهم تتوافر لديه المؤشرات التي تمكن الخبير من تقويم الشركة ككل، بناءً على المعلومات والبيانات التي تم استخلاصها من القوائم المالية لهذه الشركة، والتي يعود أهمها إلى ما حققته وتحققه وتوزعه من أرباح على المساهمين، فضلاً عن المعلومات الأخرى التي تتوافر عن الشركة من مصادر أخرى، وهذا ما ينعكس على سعر الورقة المالية - السهم - حيث أن هذا هو دور السوق الكفاء والذي يمكن تعريفه بأنه : (سوق يعكس فيها سعر الورقة المالية كل المعلومات المتاحة للجماهير)^(٢)، ولكن يجب أن يكون ذلك في إطار القرار الأول من الدورة السابعة لمجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، وأن يكون العقد بين بائع يملك الأسهم ومشتري راغب في الشراء، وألا يكون من العقود الآجلة التي تجري على المكشوف، بمعنى ألا

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(٢) حماد، طارق عبدالعال : التقييم، مرجع سابق، ص ٥٤.

تكون الأسهم في ملك البائع؛ لأن هذا غير جائز شرعاً؛ لأنها تشمل على بيع الشخص ما لا يملك اعتماداً على أنه سيشتريه فيما بعد ويسلمه في الموعد، وهذا منهي عنه شرعاً؛ وذلك لما رواه الإمام أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم (نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم)(^١).

٢/٣ : خروج الشريك من شركة أشخاص:

في حالة اتفاق الشركاء على استمرار الشركة وعدم تصفيتها عند خروج شريك، فإنه يتم في الغالب إعادة تقويم أصول وخصوم الشركة حتى يمكن معرفة حقوق الشريك المنفصل، وفي الغالب ما يتم فتح حساب لإعادة التقدير تتقفل فيه الزيادة أو النقص الناجمين عن إعادة تقويم أصول وخصوم الشركة والذي يوزع على جميع الشركاء بما فيهم الشريك المنفصل، وبالتالي فإن الشريك المنفصل لا يأخذ حصته التي قدمها وشارك بها في رأس المال فقط ولكن يأخذ بالإضافة إلى ذلك حقه في ارتفاع قيمة الأصول وانخفاض الالتزامات التي ظهرت نتيجة لإعادة التقدير، كما أنه يتحمل أيضاً نصيبه في انخفاض الأصول أو زيادة الالتزامات الناجمة عن إعادة التقدير بالإضافة إلى باقي حقوقه والتزاماته الأخرى، ويتفق معظم الكتاب على أن الشريك المنفصل تتحدد حقوقه فيما يأتي :

(١) حصته في نتيجة أعمال الشركة من تاريخ آخر ميزانية حتى تاريخ الانفصال.

(٢) حصته في صافي قيمة الأصول بعد إعادة تقويمها في تاريخ الانفصال.

(١) رابطة العالم الإسلامي : مرجع سابق، ص ١٢٢، وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال : عبده، عبدالفتاح إبراهيم مصطفى : المحاسبة في شركات الأشخاص طبقاً للنظام السعودي، معهد الإدارة العامة، الرياض، ص ٩٧ وما بعدها، أبو رمان، محمد عبدالعزيز: المحاسبة في شركات الأشخاص، المكتب العربي الجديد، طنطا ١٩٨٧م، ص ٣٥٢ وما بعدها، عبدالمنعم، محمود عبدالمنعم: أساسيات المحاسبة، محاسبة الشركات، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١١٨، الشيخ عزت محمود : المحاسبة المالية في شركات الأشخاص، مكتبة عين شمس القاهرة ١٩٧٥م.

(٣) حصته في شهرة المحل؛ وهي أصل معنوي يسهم في تحقيق أرباح غير عادية وتكون مستترة في الغالب .

(٤) حصته في الاحتياطات؛ وهي الأرباح المحجوزة من سنوات سابقة لتدعيم المركز المالي للشركة^(٢).

وهكذا يتضح؛ أن خروج شريك من الشركة يترتب عليه اللجوء إلى التقويم - التضيض الحكمي- لمعرفة حقوقه قبل الشركة وحتى في شركة المساهمة فبائع السهم يحصل على قيمة السهم التي حددتها عوامل السوق المختلفة وبناءً على تقويم معلومات كثيرة عن الشركة.

والآن ما هو موقف التضيض الحكمي في الفقه الإسلامي؟

٤ - التضيض الحكمي في الفقه الإسلامي

سوف يتناول الباحث التضيض الحكمي - التقويم - في الفقه الإسلامي في موضعين :

أحدهما : في الزكاة

والآخر : في أنواع الشركات، على النحو التالي :

١/٤ : التضيض الحكمي - التقويم - في الزكاة .

ورد التقويم بصورة واضحة في زكاة عروض التجارة؛ حيث إن الزكاة في أبواب المال الأخرى تخرج من جنس المال، أما في عروض التجارة. فقد يكون لدى التاجر في اليوم المحدد لإخراج زكاته عروضاً لم يتم بيعها بعد، وهنا نجد شبه إجماع^(١) على تقويم هذه العروض وإخضاعها للزكاة مع النقد.

(١) هناك من يقول: بأنه لا زكاة في أموال التجارة - كما يقول أبو عبيد - محتجاً بأنه إنما أوجب الزكاة فيها من أوجبها بالتقويم، وإنما تجب على كل مال الزكاة في نفسه، والقيمة سوى المتاع، فأسقط عنه الزكاة لهذا المعنى. ابن سلام : الأموال، مرجع سابق، ص ٥٢٣

ولكن كيف يتم التقويم ؟ وبأي سعر تقوم؟.

أكثر الفقهاء متفقون على أن ذلك يتم بقيمتها يوم الزكاة أي سعر السوق وقت إخراج الزكاة .

يقول المواق : (يقوم المدير عروضه قيمة عدل بما تساوي حين تقويمها، لا ينظر إلى شرائها وإنما ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة؛ لأن ذلك هو الذي يملك في ذلك الوقت، والمراعي في الأموال والنصب حين الزكاة دون ما قبل ذلك وما بعده)^(١) .

ويذكر السرخسي؛ أن من يملك عروضاً للتجارة (يقومها يوم حال عليها الحول)^(٢) وأورد أبو عبيد أقوالاً عدة كلها تتفق وتقويم عروض التجارة يوم الزكاة، فلقد روى عن جابر بن زيد أنه قال: (قومه بنحو من ثمنه يوم حلت فيه الزكاة .. وعن ميمون بن مهران أنه قال: إذا حلت عليك الزكاة، فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد .. وعن إبراهيم : يقوم الرجل كل متاعه إذا كان للتجارة إذا حلت عليه الزكاة فيزكيه مع ماله .. وعن حماس، قال : مربي عمر بن الخطاب، فقال يا حماس أد زكاة مالك فقلت ما لي إلا جعاب - جمع جعبة وهي كنانة النشاب - وأدم، فقال: قومها قيمة، ثم أد زكاتها)^(٣) .

غير أن أبا عبيد أو رد أن : (ابن عباس - رضي الله عنهما - كان يقول: لا بأس بالتربص حتى يبيع)^(٤) .

(١) المواق : التاج والاكليل، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٢٣

(٢) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج١، ص ١٩١

(٣) ابن سلام : الأموال، مرجع سابق، ص ٥٢٠ وما بعدها وقال المحقق في الهامش : رواه الشافعي وأحمد وابن أبي شيبة وعبدالرزاق وسعيد بن منصور والدارقطني .

(٤) المرجع السابق، ص ٥٢١

(٥) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج٢، ص ٦٢٣

ويذكر ابن قدامة: (من ملك عرضاً للتجارة فحال عليه حول وهو نصاب قومه في آخر الحول فما بلغ أخرج زكاته)^(٥).

وفي ضوء ذلك جاءت فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، حيث نصت على أنه (تقدر عروض التجارة بما تساويه العروض وقت وجوب الزكاة، وهو تمام الحول، سواء أكان هذا الثمن يساوي ثمنها وقت الشراء أم يزيد أم ينقص عنه)^(١).

ويلاحظ: أن ابن قدامة وابن الهمام يقرران اختيار التقويم الذي يحقق مصلحة للفقراء، ويعني ذلك أن نأخذ السعر الأعلى في تقويم عروض التجارة. غير أن ابن قدامة يورد اختيار السعر الذي يحقق به مصلحة المساكين من ناحية تقويم السلعة بالذهب أو بالفضة، فإن كان تقويمها بالذهب يؤدي إلى زيادة قيمتها وبالتالي زيادة قيمة المال الخاضع للزكاة - وعاء الزكاة -؛ مما يترتب عليه زيادة القدر المستقطع كزكاة لصالح الفقراء والمساكين فحينئذ يتم التقويم بالذهب، والعكس إذا كان التقويم بالفضة يحقق مصلحة الفقراء والمساكين، يقول ابن قدامة: (وتقوم السلع إذا حال عليها الحول بالأحظ للمساكين من عين أو ورق ولا يعتبر ما اشترت به)^(٢).

وفي نفس المعنى يذكر ابن الهمام: (تقوم بما هو أنفع للفقراء)^(٣).

وجاء القرار السادس من الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي مؤكداً هذا المعنى حيث جاء بالبند ثالثاً من القرار المذكور ما يلي:

(وجوب زكاة الأوراق النقدية، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة)^(٤).

(١) فتوى رقم ٣٧١٨ عن بيت الزكاة بالكويت: فتاوي الزكاة، الكويت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ط٢، ص ٢٢.

(٢) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، ج٢، ص ٦٢٧.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد: شرح فتح القدير، دار صادر، بيروت ١٣٩٦هـ، ج١، ص ٥٢٧.

(٤) رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٩٧.

وتطبيقاً لأقوال الفقهاء يرى الباحث؛ أن تقوم عروض التجارة - الأصول المتداولة - لأغراض الزكاة بسعر التجزئة لا بسعر الجملة؛ حيث إن ذلك هو الأكثر حظاً للمساكين لأن سعر التجزئة يكون أعلى في الغالب من سعر الجملة.

٤/٢- التنضيف الحكمي في بعض أنواع الشركات :

يحفل الفقه الإسلامي بالكثير من الضوابط والقواعد التي تحدد حقوق الشركاء سواء في حال استمرار الشركة أم في حال انقضائها، وناقشوا - في جميع المذاهب - صحة أو فساد المشاركة بالفلوس والتي يعتمدها الرخص والغلاء؛ لأنها ليست بأصل خلقتها كالذهب والفضة ثمناً للأشياء، يقول ابن قدامة: (ولا تصح الشركة بالفلوس. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وابن القاسم صاحب مالك، ويتخرج الجواز إذا كانت نافقة^(١))، فإن أحمد قال : لا أرى السلم في الفلوس؛ لأنه يشبه الصرف وهذا قول محمد بن الحسن وأبي ثور؛ لأنها ثمن فجازت الشركة بها كالدراهم والدنانير ، ويحتمل جواز الشركة بها على كل حال، نافقة أو غير نافقة، بناء على جواز الشركة بالعروض، ووجه الأول أنها تنفق مرة وتكسد^(٢) أخرى، فأشبهت العروض، فإذا قلنا بصحة الشركة فيها فإنها إن كانت نافقة كان رأس المال مثلها وإن كانت كاسدة كانت قيمتها كالعروض^(٣).

أما السرخسي؛ فيذكر آراء أئمة المذهب الحنفي، فيقول: (فأما الشركة بالفلوس إن كانت نافقة لا تجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما

(١) يقول ابن منظور : (نفق البيع : راج، نفقت السلعة غلت ورغب فيها)، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٥٧، وحيث أن الفلوس في الماضي كانت تعد سلعةً فينطبق عليها الأوصاف التي تجري على السلع ويكون معنى الفلوس النافقة أي التي تروج ويتعامل بها الناس .

(٢) يقول ابن عابدين : أصل الكساد الفساد وعند الفقهاء أن تترك المعاملة بها في جميع البلاد، مجموعة رسائل ابن عابدين، تنبيه الرقود على مسائل النقود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٢، ص ٥٨

(٣) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق ج ٥، ص ١٢٦ من المغني، ص ١١٣ من الشرح الكبير.

اللَّهِ - وتجاوز في قول محمد - رحمه الله - .. الذي يقول هي بمنزلة النقود ما دامت رائجة وهما - أبو حنيفة وأبو يوسف - يقولان الرواج في الفلوس عارض في اصطلاح الناس وذلك يتبدل ساعة فساعة. فلو جوزنا الشركة بها أدى إلى جهالة رأس المال عند قسمة الربح، إذا كسدت الفلوس وأخذ الناس غيرها؛ لأن رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أن المضاربة بالفلوس الرائجة تصح.^(١) ويذكر الكاساني أن الفلوس إن كانت نافقة؛ (فلا تجوز الشركة ولا المضاربة بها في الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف وعن محمد تجوز... وروى عن أبي يوسف أنه تجوز الشركة بالفلوس ولا تجوز المضاربة، ووجهه أن المانع من جواز المضاربة جهالة الربح عند القسمة، فإذا كسدت صار رأس المال قيمة والقيمة مجهولة؛ لأنها تعرف بالحزر والظن وهذا المعنى لا يوجد في الشركة لأنهما عند الكساد يأخذان رأس المال عددا لا قيمة فكان الربح معلوما)^(٢).

أما النووي؛ فإنه يقدم تعليلاً لعدم جواز القراض - المضاربة - بالفلوس فيذكر أن (المقصود بالقراض رد رأس المال والاشتراك في الربح، ومتى عقد على غير الأثمان لم يحصل المقصود؛ لأنه ربما زادت قيمته؛ فيحتاج أن يصرف العامل جميع ما اكتسبه في رد مثله إن كان له مثل وفي رد قيمته إن لم يكن له مثل، وفي هذا إضرار بالعامل - حيث إنه بذل العمل ولم يحصل على شيء نظراً لأن رأس المال الذي هو فلوس قد زادت قيمته في نهاية المضاربة عن بدايتها فيضطر العامل إلى إضافة كل ما كسبه أو جزءاً كبيراً منه إلى رأس المال الذي حصل عليه في بداية المضاربة- وربما نقص قيمته فيصرف

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٠.

(٢) الكاساني، علاء الدين أبي بكر مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت

١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ج ٦، ص ٥٩.

(٣) النووي: المجموع، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٥٧.

- العامل - جزءاً يسيراً من الكسب في رد مثله أو رد قيمته، ثم يشارك رب المال في الباقي وهذا إضرار برب المال^(٣) .

ويتضح من استعراض الآراء السابقة؛ أن الفقهاء يعولون على ثبات قيمة ما تصح المشاركة به وما يجوز أن يكون رأس المال في المضاربة، ولا يكون ذلك إلا في الذهب والفضة الذين خلقهما الله ثمناً للأشياء ومعياراً للقيم ولقد كان الدينار - العملة الذهبية - والدرهم - العملة الفضية - موجودين في صدر الدولة الإسلامية كعملة رسمية، وظهر إلى جوارهما في عصور متأخرة الفلوس، وهنا ظهرت المشكلة وتصدى لها الفقهاء بالدراسة والتحليل ليتوصلوا إلى الحكم الشرعي، حفاظاً على حقوق الشركاء ومنعاً للغبن والظلم الذي يقع على أحد الأطراف. ومن أجل ذلك كانت أحكامهم السابقة؛ ونظراً لأنه لم يعد هناك نقود ذهبية ولا فضية ولا يوجد إلا الفلوس، سواء في صورة عملة ورقية أم معدنية. ومن أجل ذلك؛ فلقد تعرض لها مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة، واتخذ قراره السادس بخصوص (جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات)^(١).

ونظراً لأن النقود الورقية الآن والفلوس قديماً ينتاب قيمتها الانخفاض في حالة ارتفاع المستوى العام للأسعار، والارتفاع في حالة انخفاض المستوى العام للأسعار، وهو ما يطلق عليه مصطلح التضخم والانكماش^(٢) أو بعبارة أخرى انخفاض القوة الشرائية للنقود أو ارتفاعها، فإنه والحالة هذه؛ فلا بد من المحافظة على رأس المال بمعنى المحافظة على قوته الشرائية سواء في حالة ارتفاع الأسعار أو انخفاضها، وإن كان الغالب الآن اتجاه الأسعار نحو

(١) رابطة العالم الإسلامي: مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) للزميل الدكتور محمد عبدالحليم عمر بحتان في هذا المجال أحدهما بعنوان: الجوانب التطبيقية للمنهج الإسلامي في المحاسبة عن التضخم، مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي القاهرة ١٩٩٦م. والثاني: المعالجة المحاسبية لأثار التضخم على الحقوق والالتزامات بالتطبيق على البنوك الإسلامية، ندوة التضخم وآثاره على المجتمعات: الحل الإسلامي، مجمع الفقه، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ومصرف فيصل الإسلامي بالبحرين، المنامة، ١٩٩٧م.

الصعود، وبالتالي تنخفض القوة الشرائية للنقود، ومقتضى المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال هو ما يقصده الفقهاء، حيث إنهم يقررون أنه لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال.

وقبل أن نرى شروط الفقهاء لتحقيق الربح نستعرض - باختصار - تحقق الربح في الفكر المحاسبي .

٥ - الربح في الفكر المحاسبي :

يمكن تعريف الربح محاسبياً بأنه (ناتج مقابلة الإيرادات التي تحصل عليها المنشأة خلال فترة زمنية معينة، مع المصروفات المتعلقة بتلك الإيرادات، أي هو الفرق بين الإيرادات والمصروفات بشرط زيادة الإيرادات عن المصروفات، أما إذا كانت المصروفات تزيد عن الإيرادات؛ فإن الفرق الناتج عن المقابلة يكون خسارة)^(١).

ويحدد بيان أهداف ومفاهيم المحاسبة الصادر عن وزارة التجارة بالمملكة صافي الدخل (صافي الربح) أو صافي الخسارة للفترة المحاسبية بأنه؛ (القيمة التي تبقى بعد مضاهاة المصروفات والخسائر من جانب، والإيرادات والمكاسب من جانب آخر . وتتم المضاهاة على أساس إثبات الإيرادات والمكاسب وقياس مقدارهما على حدة، ثم إثبات المصروفات والخسائر وقياس مقدارهما على حدة أيضاً، ويمثل المجموع الجبري لهذين المقدارين صافي الدخل أو صافي الخسارة)^(٢).

أما هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية فلقد حددت صافي الدخل أو صافي الخسارة بأنه (مقدار الزيادة أو النقص الناتج عن

(١) مرعي، عبدالحى: مقدمة في أصول المحاسبة المالية، مكتبة و مطبعة الاشعاع الإسكندرية ١٩٩٥م، ج١، ص ٣٩،
(٢) وزارة التجارة، المملكة العربية السعودية، أهداف ومفاهيم المحاسبة، مرجع سابق، ص ٥٣ (فقرة ٢٩٨).
(٣) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥١
فقرة ٣٨.

الإيرادات والمصروفات والمكاسب والخسائر التي تخص فترة زمنية معينة^(٣). ويمكن تلخيص كيفية التوصل إلى صافي الربح أو صافي الخسارة محاسبياً في الخطوات التالية:

١/٥ - جانب الإيرادات :

١/١/٥ الإيرادات التي تخص الفترة المالية المنصرمة وهي ١٢ شهراً^(١) = سنة مالية سواء أقبضت هذه الإيرادات (دخلت الصندوق أو البنك) أم لم تقبض (يقابلها زيادة في العملاء أو المدينين)، وتسمى الإيرادات التي تنشأ عن البيع الذي تم لمنتجات المنشأة أو لمشترياتها إيرادات النشاط الرئيسي.

٢/١/٥ - الإيرادات الأخرى والتي تكتسب^(٢) المنشأة الحق فيها نتيجة عامل من العوامل الآتية :

١/٢/١/٥ - بيع أصل من أصولها الثابتة بأكثر من قيمته الدفترية .

٢/٢/١/٥ - الحصول على إيرادات من نشاط فرعي كتأجير جزء من ممتلكات المنشأة للغير أو استثمار الفائض النقدي في أوراق مالية والحصول على عائد منها .

٣/٢/١/٥ - سداد بعض التزامات المنشأة - الخصوم - بمبالغ تقل عن قيمتها المثبتة بسجلات الوحدة المحاسبية .

٢/٥ - جانب المصروفات:

١/٢/٥ - المصروفات التي تخص الإيرادات من النشاط الرئيسي مباشرة ويطلق عليها في بعض الأنشطة تكلفة المبيعات، وهي عبارة عن مخزون أول المدة + المشتريات (أو الانتاج التام) - مخزون آخر المدة، ويلاحظ هنا أن

(١) تتفق الفترة المالية في المحاسبة مع الفترة المالية في الفقه وهي الحول وحتى في شركات الوجوه والعنان والمضاربة لا بد من معرفة نتيجة النشاط لأداء الزكاة عن الحول المنصرم .

(٢) يطلق البعض على هذا النوع من الإيرادات لفظ المكاسب، انظر : أهداف ومفاهيم المحاسبة الصادرة عن وزارة التجارة بالمملكة، مرجع سابق، ص ٥٦.

مخزون آخر المدة يستبعد من مجموع المشتريات ومخزون أول المدة حتى نصل إلى تكلفة البضاعة المباعة، ويتم تقويم مخزون آخر المدة - أو بضاعة آخر المدة - بالتكلفة أو السوق أيهما أقل، وهنا يحدث تنضيف حتمي للمخزون، وقد تتبع المنشأة نظام المخزون المستمر؛ فيكون لديها حساب لتكلفة المبيعات بدون اللجوء إلى استخراجها بالمعادلة السابقة.

٢/٢/٥ المصروفات المرتبطة بالفترة الزمنية - التي يتم قياسها -

وهذه المصروفات يمكن أن تكون ضمن فئة من الفئتين التاليتين :

١/٢/٢/٥ مصروفات تمثل النقص في الأصول أو زيادة الالتزامات (الخصوم) وذلك من أجل الحصول على منافع أو إيرادات مثل الرواتب والإيجارات وغير ذلك .

٢/٢/٢/٥ مصروفات تمثل توزيعاً للتكلفة التاريخية أو تكلفة اقتناء الأصول الثابتة التي تستفيد منها أكثر من فترة مالية، وذلك مثل أقساط الاستهلاك للأصول الثابتة .

٣/٢/٥ مصروفات قد تحدث في فترات مالية لاحقة، ولكنها بسبب نشاط المنشأة في الفترة المالية مثل التعويضات المتوقع دفعها لعدم الوفاء بالالتزامات في وقتها المحدد وغير ذلك .

٤/٢/٥ - أي خسائر نجمت عن حريق أو سرقة أو ما شابه ذلك .

٥/٢/٥ أي خسائر نشأت عن مبادلة أصل بأصل آخر.

ويلاحظ - أيضاً - أن المصروفات التي توضع في مقابلة الإيرادات، لا بد أن تخص الفترة المالية، دفعت أم لم تدفع، كما أنه يقال: إنه تم تحميل مصروفات الفترة على إيراداتها، والفرق بين الجانبين جانب المصروفات وجانب الإيرادات يعبر عن نتيجة النشاط، فإذا كانت الإيرادات أكبر كانت النتيجة ربحاً، وإن كانت المصروفات أكبر كانت النتيجة خسارة .

ويلاحظ على الربح المحاسبي ما يأتي :

- ١ - عند الكشف عنه وتحديدته لا ينظر إلى رأس المال، وهل تمت المحافظة عليه أم لا ، فالعبرة هي بزيادة إيرادات الفترة عن مصروفاتها، فقد ترتفع أسعار الأصول - وهو ما يحدث غالباً - فلا تستطيع المنشأة تعويض هذه الأصول إلا بالقروض أو بزيادة رأس المال، والقروض تتكبد المنشأة في سبيلها فوائد وهي ربا محرم شرعاً، وتعتبر الفوائد - في نظر الباحث - الخلية السرطانية التي تسبب التضخم وغيره من الأمراض الاقتصادية.
- ٢ - أن أقساط استهلاك الأصول الثابتة التي خصمت من الإيرادات تعتبر توزيعاً لتكلفة الأصل الثابت على سنوات عمره الإنتاجي، التي تستفيد من خدماته وهي لا تمكن المنشأة من القيام بعملية إحلال الأصول في حالة انتهاء عمرها الإنتاجي .
- ٣ - أن جزءاً من الإيرادات وكذلك المصروفات يعتمد على عنصر التقدير والتقويم، مما يجعل الأرباح في النهاية تتضمن جزءاً تقديرياً .
- ٤ - أن المتبع في معظم دول العالم هو توزيع تكلفة الأصل الثابت التاريخية أو تكلفة اقتنائه على سنوات عمره الإنتاجي، وإن كانت التعليمات الرابعة لدول الاتحاد الأوروبي تسمح في المادة رقم (٣٣) باستخدام طرق تقويم غير التي تعتمد على التكلفة التاريخية، مثل حساب الاستهلاك على أساس أسعار استبدال الأصل وقت إعداد ختام السنة، أو أخذ التضخم في الحسبان، وغير ذلك، إلا أنها ألزمت الشركات التي تستخدم هذه الطرق أن تثبت الفرق بين الطريقة التي استخدمتها والتي تخالف احتسابها على أساس التكلفة التاريخية في بند (احتياطي التقويم الجديد) ومعلوم محاسبياً أن الاحتياطي توزيع للربح وليس عبئاً عليه، ومعنى هذا أن الذي يحمل على الأرباح، هو الاستهلاك وفقاً للتكلفة التاريخية.

(١) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق.

(٢) البيهقي، أحمد بن الحسين : السنن الكبرى، دار صادر، بيروت، ج٢، ص ٢٨٧ باب، ما ورد في إتمام الفريضة.

٦ - الربح في المنهج الإسلامي :

يقول ابن منظور : (الربح : النماء)^(١) ويقول الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - : **(مثل المصلي كمثل التاجر لا يخلص له ربحه، حتى يخلص له رأس ماله، كذلك المصلي لا تقبل نافلة حتى يؤدي الفريضة)**^(٢). أما المفسرون فلقد حددوا مفهوم الربح عند تفسيرهم لقول الله - عز وجل - : ﴿فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتَهُمْ﴾ مَا كَانُوا مَهْتَدِينَ ﴿ وَاللَّهُ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ عَلِيمٌ ۝١٦ ﴾ البقرة: ١٦ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول أبو السعود (إن المقصود من التجارة سلامة رأس المال مع حصول الربح، ولئن فات الربح في صفقة؛ فإنما يتدارك في صفقة أخرى؛ لبقاء الأصل)^(٣) ويعرف الألوسي الربح بأنه (تحصيل الزيادة على رأس المال)^(٤)، أما الطبري فيذكر (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به، أما المستبدل من سلعته بدلا دونها أو دون الثمن الذي يبتاعها به فهو الخاسر في تجارته لا شك)^(٥).

أما الفقهاء فنجد أن المالكية يقسمون النماء إلى ثلاثة أنواع :
١ - ربح. ٢ - غلة. ٣ - فائدة.

ويحدد ابن عرفة الأنواع الثلاثة تحديداً دقيقاً كما يلي :

(الربح : زائد ثمن مبيع تجر على ثمنه الأول ذهباً أو فضة - أي زيادة ثمن البيع عن ثمن الشراء -، أما الغلة : فهي ما تجددت عن السلع المشتراة للتجارة قبل بيعها، فمثلاً عند شراء أرض فضاء بغرض بيعها وقبل البيع تم تأجيرها لفترة محددة نظير مبلغ معين؛ فقيمة الإيجار يطلق عليه في الفقه المالي غلة، وفي الأدب المحاسبي إيرادات عرضية، وأما الفائدة : فهي ما تجددت

(١) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: تفسير أبو السعود، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ج ١، ص ٨٧

(٢) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود : روح المعاني، دار الطباعة المنيرية، مصر ج ١، ص ١٦٢

(٣) الطبري، ابن جرير : تفسير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٥٤م، ج ١، ص ١٣٩

(٤) الدسوقي، محمد بن عرفة : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ج ١، ص ٤٦٥

لا عن مال - ليخرج الربح والغلة - كميراث، أو تجددت عن مال غير مزكى كثرمن عرض مقتنى من عقار، أو حيوان باعه بعين قيمته أكثر من قيمة الأصل المباع، - أرباح رأسمالية - والمستفاد منها - من عروض القنية = الأصول الثابتة - كثرم وصوف(٤) - إيرادات عرضية - .

أما الشافعية فيرون أن نماء عروض التجارة يعتبر ربحاً، أما نماء عروض القنية؛ فليس عندهم ربحاً، يقول الإمام الشافعي - رضي الله عنه - (والعروض التي لم تشتتر للتجارة من الأموال ليس فيها زكاة بأنفسها، وكذلك لا زكاة في غلاتها حتى يحول عليها الحول في يد مالكها)(١) ويقول النووي: (ويقسم الربح والخسران على قدر المالمين - في الشركة -؛ لأن الربح نماء مالهما والخسران نقصان مالهما)(٢).

أما الحنفية والحنابلة فيطلقون على النماء الأموال المستفادة، وإذا كانت من عروض التجارة فتسمى الربح، وقد تكون من عروض القنية (الأصول الثابتة)، ويتبع الربح حول أصله في الخضوع لزكاة المال، أما الأموال المستفادة من عروض القنية فيستقبل بها حولاً جديداً إذا كانت تبلغ النصاب، يقول ابن قدامة: (فإن استفاد مالاً .. وكان عنده نصاب، لم يخل المستفاد من ثلاثة أقسام: أحدهما: أن يكون المستفاد من نمائه كربح مال التجارة ونتاج السائمة .. فهذا يجب ضمه إلى ما عنده من أصله ..؛ لأنه تبع له من جنسه فأشبهه النماء المتصل وهو زيادة قيمة عروض التجارة)(٣).

وفي موضع آخر يذكر ابن قدامة: (معنى الربح هو الفاضل عن رأس المال وما لم يفضل فليس بربح، ولا نعلم في هذا خلافاً)(٤).

ويقول السرخسي: (ولا يظهر الربح إلا بعد وصول كمال رأس المال إلى

(١) الشافعي، محمد ابن إدريس : الأم، دار الشعب، القاهرة ١٣٨٨هـ، ج ٢، ص ٣٩.

(٢) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٧١.

(٣) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٩٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٥، ص ١٦٩ (النص من المغني).

(٥) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٦.

(٦) ابن قدامة: المغني و الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٨.

رب المال، إما باعتبار العين أو باعتبار القيمة^(٥).

ويستفاد مما تقدم :

- ١ - أن الربح نماء المال.
- ٢ - أن الربح وقاية لرأس المال، والعبارة السابقة، هي نص كلام ابن قدامة في المغني^(٦) ، ومعنى ذلك؛ أن الربح لا يتوصل إليه ولا يعرف مقداره إلا بعد التحقق من سلامة رأس المال .

٣ - أن المراد بسلامة رأس المال هو المحافظة على قيمة رأس المال لا عدده يوم ظهور الربح وقسمته، يقول السرخسي موضعاً ذلك (والحاصل أن في شرط الربح يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت عقد الشركة، وفي وقوع الملك للمشتري يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت الشراء، وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)^(١).

ولقد حدد الفقهاء ذلك بعد استخدام الفلوس كرأس مال؛ ونظرا لاختلاف قيمتها بين وقت وآخر فلا بد من المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال وتحقيقها قبل تحديد الربح وقسمته؛ (لأن رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد، ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد)^(٢)، أي أن الفقهاء أدركوا منذ أمد بعيد تغير القوة الشرائية للنقود، وحتى يقال: إن هناك ربحاً؛ فلا بد من المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال أي قيمته وقت تحديد الربح وقسمته، ولعلنا نتذكر قول الطبري: (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس - أغلى - من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به)^(٣).

ومعنى هذا - وحتى يكون هناك ربح -؛ لا بد أن يكون ثمن بيع السلعة

(١) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٩.

أفضل من ثمن شراء السلعة البديلة التي سوف تحل محل المبيعة، أي أن سعر البيع، لا بد وأن يغطي عملية الإحلال ويزيد، وهذه الزيادة هي الربح، فلم يتم قياس الربح على أساس مقارنة ثمن شراء السلعة المبيعة - وهو التكلفة التاريخية - بسعر بيعها، وإنما على أساس مقارنة سعر البيع بسعر الاستبدال في وقت تحديد وقياس الربح، أي في نهاية الفترة المالية، وبالتالي يكون التاجر قد حقق ربحاً وحافظ على سلامة رأس ماله من ارتفاع الأسعار في حالة زيادة سعر البيع عن سعر الاستبدال، وهذا لا يحدث عند تحديد وقياس الربح في الفكر المحاسبي، حيث تتم المقابلة بين المبيعات وتكلفة المبيعات، وحتى تكلفة العناصر الأخرى التي ساهمت بطريق غير مباشر في توليد الربح، فإنها تدخل في المقابلة وفقاً لمفهوم التكلفة التاريخية .

وحتى نحافظ على رؤوس الأموال في الشركات والمصارف وغيرها لا بد من تطبيق القواعد التي حددها الفقهاء، وتقويم البضاعة المبيعة بسعر الاستبدال، وفي حالة تقويم البضاعة المبيعة بتكلفتها التاريخية؛ فلا بد من تكوين مخصص بالفرق بين التكلفة التاريخية وسعر الاستبدال يسمى: مخصص المحافظة على سلامة رأس المال .

وبالتالي فإن هذا المخصص يكون عبئاً على الربح، وفيما يلي مثالاً يوضح ما سبق :

- إذا كانت المبيعات ١٠٠٠٠٠ ريال، وتكلفة المبيعات والمصاريف والأعباء الأخرى ٧٥٠٠٠ ريال، وسعر الاستبدال لعناصر تكلفة المبيعات والمصاريف والأعباء الأخرى ٨٥٠٠٠ ريال، فإن صافي الربح :

$$(أ) \text{ محاسبياً } (١٠٠٠٠٠ - ٧٥٠٠٠) = ٢٥٠٠٠ \text{ ريال .}$$

$$(ب) \text{ طبقاً للقواعد الفقهية } (١٠٠٠٠٠ - ٨٥٠٠٠) = ١٥٠٠٠ \text{ ريال .}$$

وإذا تم استخدام الأسلوب الأول، فلا بد من تعديله بتكوين مخصص المحافظة على سلامة رأس المال وتكون معادلة الوصول إلى صافي الربح محاسبياً $١٠٠٠٠٠ - (١٠٠٠٠٠ + ٧٥٠٠٠) = ١٥٠٠٠$ ريال .

وفي ضوء ما سبق؛ ينتقل الباحث إلى بيان كيفية تطبيق القواعد الفقهية على المصارف الإسلامية .

٧ - تطبيق القواعد الفقهية على المصارف الإسلامية وإمكانية تطبيق مفهوم التنضيق الحكمي؛

سوف يقوم الباحث بتطبيق القواعد السابق استخلاصها على المصارف الإسلامية في الحالتين التاليتين :

- ❖ تحديد وقياس بنود الميزانية وقائمة الدخل .
- ❖ تحديد حقوق الشركاء المتخارجين .

وفي الحالة الأولى سوف يلتزم الباحث بالتبويب الذي أورده هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية والسابق الإشارة إليه .

١/٧ - تحديد وقياس بنود الميزانية وقائمة الدخل^(١).

لن يتعرض الباحث لجميع بنود القائمتين، وإنما سيقصر على أهمها وما له علاقة مباشرة بالربح والتأثير على حقوق الشركاء المتخارجين .

١/١/٧ - الموجودات

موجودات المصرف عبارة عن جميع الأشياء القادرة على توليد تدفقات نقدية إيجابية أو منافع اقتصادية أخرى في المستقبل، سواء أكانت هذه الأشياء مملوكة للمصرف أم له حق التصرف فيها بالنيابة^(٢).

وحيث إن المصارف الإسلامية ما قامت؛ إلا لتحقيق وتطبيق القواعد والضوابط المستخلصة من الشريعة والبعد عن التعامل بالربا؛ فإنه - وتطبيقاً لذلك - يلزم تقويم البنود التي تظهر في القوائم المالية بما يكفل المحافظة

(١) سوف يلتزم الباحث بالتبويب الوارد ببيان مفاهيم المحاسبة المالية الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧،

على سلامة رأس المال، فضلاً عن المحافظة على حقوق المستثمرين وغيرهم ممن يتعامل مع المصرف، وفي ضوء ما تقدم سوف نحدد البنود التي يلزم إظهارها بالقيمة المتوقعة (التنضيض الحكمي) حتى يمكن الاطمئنان إلى سلامة رأس المال، وفي الوقت نفسه وتنفيذاً لمتطلبات معيار العرض والإفصاح العام الصادر عن هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية فإنه (يجب الإفصاح عن التكاليف التاريخية للموجودات أو القيم التاريخية للمطلوبات التي تظهر في قائمة المركز المالي بقيمتها المتوقعة تحقيقها إذا كان التنضيض الحكمي مطبقاً)^(١).

١/١/١/٧- النقد وما في حكمه :

يقصد بالنقد وما في حكمه: العملات المحلية والأجنبية لدى المصرف، وودائع المصرف تحت الطلب لدى البنك المركزي، ولدى المصارف الأخرى^(٢). يلزم أن يظهر النقد في قائمة المركز المالي بالعدد، وكذلك أرصدة الحسابات الجارية لدى البنوك. أما فيما يخص العملات الأجنبية التي يمتلكها المصرف؛ فإنه يلزم إظهار قيمتها بالعملة الوطنية على أساس سعر الصرف يوم تصوير القوائم المالية .

٢/١/١/٧- ذمم البيوع المؤجلة : وتشمل :

١/٢/١/٧- ذمم المبيعات :

وهي الديون التي للمصرف قبْلَ العملاء الذين اشتروا منه سلعاً مربحة، أي بمثل ثمنها الأول الذي اشتراها به المصرف مع زيادة ربح معلوم متفق عليه، وقد تكون المراجعة عادية كما في كتب الفقه، وتسمى في المصارف

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، فقرة رقم ٢٩، ص ١٠٣.

(٢) فقرة رقم ٤٦ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٣) المرجع السابق ص ١١٩ (ملحق د: المصطلحات).

(٤) الكاساني : بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٤٢.

(٥) البهوتي، منصور : حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع: عبدالرحمن بن قاسم النجدي، بدون

ناشر، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ، ج ٥، ص ٤٣.

المرابحة الفقهية، أو يكون البيع مرابحة مقترناً بوعده من العميل بشرائها وتسمى المرابحة المصرفية^(٣).

وإظهار هذه الذمم في القوائم المالية بعددها أم بقيمتها متوقف على سدادها، هل سيتم سدادها بالعدد أم بالقيمة في رأي الفقهاء؟

الجمهور على أن تسدد بالعدد، يقول الكاساني (ولو استقرض فلوساً نافقة وقبضها... ولكنها رخصت أو غلت فعليه رد مثل ما قبضه بلا خلاف)^(٤).

ومثل هذا ذكره البهوتي (فيجب رد مثل فلوس غلت أو رخصت أو كسدت)^(٥).

وفي ضوء ما سبق تظهر هذه الذمم بالعدد .

٢/٢/١/١/٧- ذمم السلم

السلم: شراء آجل في الذمة بثمن حاضر، أو بيع آجل بعاجل^(١). وشرط جواز السلم إعلام قدر رأس المال وتعجيله وإعلام المسلم فيه وتأجيله^(٢). فالمصرف يقوم بسداد قيمة السلعة (المسلم فيه)، على أن يتم استلامها في وقت لاحق، وإظهار ذمم السلم بالعدد أو بالقيمة يتوقف على حق المصرف (المسلم) هل هو في السلعة (المسلم فيه) أو قيمتها (رأس مال السلم)؟

يرى الباحث أن حق المصرف (المسلم) لا يتعين في السلعة؛ إلا في وقت التسليم، أما قبل ذلك فحقه معلق بما دفعه، وبالتالي فتظهر ذمم السلم بعددها في القوائم المالية.

٣/٢/١/١/٧- الاستثمار في الاستصناع

الاستصناع: عقد بيع بين المستصنع (المشتري) والصانع (البائع)، بحيث يقوم الثاني بناء على طلب من الأول بصناعة سلعة موصوفة (المصنوع)، أو

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج١٢، ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٣) مركز صالح عبدالله كامل: معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، ص ١١٩، ملحق د: المصطلحات .

الحصول عليها عند أجل التسليم، على أن تكون مادة الصنع أو تكلفة العمل من الصانع، وذلك في مقابل الثمن الذي يتفقان عليه، وعلى كيفية سداده حالاً عند التعاقد، أو مقسطاً، أو مؤجلاً^(٣).

وقبل أجل التسليم؛ فإن حق المصرف متعلق بما دفعه، وبالتالي يظهر ما دفعه المصرف بعدده لا بقيمته في القوائم المالية.

وحكم كل ما تقدم في ضوء ما قاله ابن عابدين: (وأجمعوا أن الفلوس إذا لم تكسد ولكن غلت قيمتها - انكماش = انخفاض أسعار السلع - أو رخصت - تضخم = ارتفاع أسعار السلع-فعليه (المدين) مثل ما قبض من العدد)^(١).

٣/١/١/٧-استثمارات في أوراق مالية:

تعتبر الأوراق المالية التي يمتلكها المصرف بهدف الاستثمار عروض تجارة في ضوء الضوابط الشرعية كما سبق توضيحه، وبالتالي فإنها تظهر بقيمتها في السوق وقت تصوير وإعداد القوائم المالية ولا تظهر بقيمتها الاسمية.

٤/١/١/٧- المضاربات:

المقصود هنا قيمة ما قدمه المصرف - كرب مال - للغير المضارب - سواء أكان من أموال المصرف أم من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة غير المقيدة، وسوف نرجيء بيان كيفية إظهارها في قائمة المركز المالي - الميزانية - لحين الكلام على كيفية تقويم حسابات الاستثمار الموجودة في جانب الخصوم.

٥/١/١/٧- المشاركات:

وهي الحصص النقدية التي يقدمها المصرف - كشريك - للغير الذي

(٢) ابن عابدين : تشبيه الرقود، مرجع سابق، ص ٦٠.

يقدم حصة من النقود لتنفيذ عمل معين أو غير ذلك، والمصرف يقدم هذه الحصة سواء أكان من أمواله أو من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة غير المقيدة، وتأخذ حكم البند السابق .

٦/١/١/٧- المساهمات في رؤوس أموال منشآت:

ينطبق عليها حكم البندين السابقين

٧/١/١/٧ البضاعة:

تشمل البضائع التي في حوزة المصرف البضائع التي طلبها الأمر بالشراء قبل إبرام عقد المراجعة^(١) أو لبيعها بأي أسلوب آخر .

وتمثل البضاعة أحد بنود قائمة الدخل أيضاً، فهي تظهر في الميزانية، وكذلك في قائمة الدخل. ومن أجل ذلك يلزم إظهارها بقيمتها يوم تصوير الميزانية وليس بتكلفتها التاريخية - كما يحدث في التطبيق المحاسبي - وذلك لما سبق؛ أنه للكشف عن الربح وقياسه لابد من المحافظة على رأس المال وسلامته، وبالتالي يتم إثبات البضاعة بقيمتها الاستبدالية، وإذا كانت القيمة الاستبدالية أعلى من التكلفة التاريخية فسوف يؤثر ذلك على الربح بالزيادة، وهنا - ومحافظة على القوة الشرائية لرأس المال - نأخذ الفرق بين قيمة البضاعة على أساس التكلفة التاريخية وقيمتها الاستبدالية، ويتم تكوين احتياطي به يسمى احتياطي التقييم.

وفي حالة انخفاض سعر الاستبدال عن التكلفة التاريخية فيتم إثبات البضاعة به، وهنا سوف تنخفض الأرباح أو تثبت بالتكلفة، ويتم عمل مخصص بالفرق، ولا خلاف في هذه الحالة مع المعالجة المحاسبية.

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، ص ١٠٣ (معيير العرض والإفصاح العام).
(٢) تم اعتماد مشروع المعيار من لجنة المعايير في ١٤٢١/٢/٢٥ هـ : الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مشروع معيار المحاسبة عن عقود الإيجار، الرياض، ٢٠٠٠م.

(٣) المرجع السابق، ص ٤،

٨/١/١/٧- الموجودات المقتناة بغرض التأجير:

قد يمتلك المصرف بعض الموجودات ويقوم بتأجيرها للغير، ومن الناحية المحاسبية يتم التفرقة بين الإيجار التمويلي والإيجار التشغيلي في دفاتر المؤجر (المصرف)، فطبقاً لمشروع معيار المحاسبة عن عقود الإيجار^(٢) تصنف عقود الإيجار في دفاتر المؤجر، كإيجار تمويلي إذا ترتب على عقد الإيجار تحويل جوهري لمنافع ومخاطر الملكية المتعلقة بالأصل - موضوع العقد - إلى المستأجر، ويعتبر الإيجار تمويلياً في حالات محددة حددها مشروع المعيار^(٣) وهو يتفق مع المعيار الدولي رقم ١٧ الصادر في ديسمبر ١٩٩٧م، الذي يصنف العقد على أنه تمويلي في الحالات التالية^(١):

- ١ - أن ينطوي عقد الإيجار على نقل ملكية الأصل للمستأجر في نهاية فترة العقد .
 - ٢ - أن يكون للمستأجر الحق في شراء الأصل بسعر يقل بدرجة جوهرية عن القيمة العادلة للأصل في تاريخ انتهاء فترة الإيجار .
 - ٣ - أن تغطي فترة الإيجار معظم العمر الاقتصادي للأصل المستأجر .
 - ٤ - أن تكون القيمة الحالية للحد الأدنى لدفعات الإيجار مساوية لمعظم القيمة العادلة للأصل المستأجر في تاريخ نشأة الإيجار .
- وإذا كانت الشروط السابقة تنطبق على الأصل الذي يؤجره المصرف؛ فإنه يجب إقفال حساب الأصل المؤجر، وإثبات قيمة الاستثمار الإجمالي في الإيجار في حساب مستقل باسم : مدينو عقود الإيجار^(٢).

وفي هذه الحالة يتم إظهار قيمة البند **بعده لا بقيمته**، أما إذا لم يتوافر في عقد الإيجار الشروط السابقة، ولم ينقل المصرف منافع ومخاطر الملكية المتعلقة بالأصل - موضوع العقد - إلى المستأجر، فإنه يكون عقد إيجار

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

تشغيلي، وفي هذه الحالة يظهر الأصل في سجلات المصرف (المؤجر)، وتحمل الفترة باستهلاكه، وفقا لما سوف يرد في البند التالي .

٩/١/١/٧- الموجودات الثابتة:

يجب إثبات هذه الموجودات بقيمتها في السوق وقت تصوير قائمة المركز المالي، وإثبات الزيادة في حساب احتياطي تقويم الأصول الثابتة، وذلك في حالة زيادة أسعار استبدال هذه الموجودات عن تكلفتها التاريخية، وحساب الاستهلاك على أساس القيمة السوقية، ولقد ميزنا هذا الاحتياطي بأنه؛ يخص الأصول الثابتة والتي هي ملك للمساهمين وليس المستثمرين .

٢/١/٧ المطلوبات:

يقصد بالمطلوبات : الالتزامات القائمة وقت تصوير المركز المالي، والواجبة السداد بتحويل موجودات أو تقديم خدمات لطرف آخر في المستقبل، نتيجة لعمليات تبادلية أو غير تبادلية أو أحداث وقعت في الماضي^(١). وتشمل المطلوبات الحسابات التالية :

١/٢/١/٧- الحسابات الجارية وحسابات الادخار وما في

حكمها:

يمثل هذا الحساب حقوق أصحاب الودائع تحت الطلب، وأصحاب حسابات الادخار والتكليف الشرعي والقانوني والمحاسبي على أن هذه الودائع قروض وأن البنك مدين بها لأصحابها، ومن أجل هذا فهو يتصرف فيها ويحتفظ بنسبة معينة تحددها البنوك المركزية ومؤسسة النقد . وما دامت هذه الحسابات ديوناً على البنك؛ فإنها تسدد بعددها،

(٢) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ٤٧، (مفاهيم).

وبالتالي يلزم أن تظهر بعدها في قائمة المركز المالي .

٢/٢/١/٧ حقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في

حكمها:

حسابات الاستثمار المطلقة هي: حسابات المضاربة المطلقة فهي عبارة عن النقدية التي يتسلمها المصرف، على أن يقوم باستثمارها بدون قيد أو شرط من أصحابها، بما في ذلك خلطها باستثمارات المصرف واشتراك الطرفين بحصص شائعة فيما يتحقق من أرباح، على أن يأخذ المصرف نصيبه من ربح حسابات الاستثمار بصفته مضاربا، وتوزع الخسائر بقدر المساهمة في التمويل^(١).

وهناك في المصرف حسابات استثمار مقيدة (مضاربة مقيدة) وما في حكمها، وهي لا تدخل ضمن عناصر المركز المالي؛ لأن حق المصرف في التصرف فيها ليس مطلقا، ولكنها من ضمن بنود قائمة التغيرات في الاستثمارات المقيدة وما في حكمها، وسوف نتناول حسابات الاستثمار المقيدة فيما بعد .

ويقصد بحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها: القيمة المتبقية لأصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها، في تاريخ قائمة المركز المالي بعد حسم مسحوباتهم منها، وإضافة ما يخصهم من أرباح، وحسم ما يخصهم من خسائر ناتجة عن الاستثمار^(٢)، ويعتبر في حكم حسابات الاستثمار المطلقة سندات المقارضة المطلقة^(٣) وهي وثائق صادرة عن المصرف بقيمة موحدة بأسماء من يكتبون فيها، وقبولهم باستعمال القيمة المدفوعة في تمويل استثمارات المصرف، والاشتراك النسبي في الأرباح على

(١) فقرة ٢٤ من بيان المفاهيم : مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، ص. ٤٨

(٢) فقرة رقم ٢٦ من بيان المفاهيم، المرجع السابق.

(٣) فقرة رقم ٢٧ من بيان المفاهيم، المرجع السابق.

أن يأخذ المصرف نصيبه من ربح أصحاب سندات المقارضة بصفته مضارباً، وتوزع الخسائر بقدر المساهمة في التمويل .

وجدير بالملاحظة؛ أن تكييف العلاقة بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار المطلقة على أنها مضاربة مطلقة، يعفي المصرف من الالتزام بضمان ردها في غير حالات التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط، وذلك إذا نجم عن الاستثمار تحقيق خسارة .

وحيث إن الفقهاء - القدامى والمعاصرين - أجازوا المضاربة بالفلوس يقول ابن قدامة (ويتخرج الجواز إذا كانت نافقة فإن أحمد - رحمه الله تعالى - قال: لا أرى السلم في الفلوس؛ لأنه يشبه الصرف، وهذا قول محمد ابن الحسن وأبى ثور؛ لأنها ثمن فجازت الشركة بها كالدراهم والدنانير، ويحتمل جواز الشركة بها على كل حال نافقة كانت أو غير نافقة)^(١).

ويوضح السرخسي؛ أن (رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد، ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد ... ولا وجه لاعتبار العدد؛ لما فيه من الإضرار بصاحب المال)^(٢).

وفي ضوء ما تقدم يلزم إظهار حقوق أصحاب حسابات الاستثمار بقيمتها، أي لا بد من إجراء التنضيق الحكمي في تاريخ قائمة المركز المالي، وهذه الأموال التي قدمها أصحاب حسابات الاستثمار يستثمرها المصرف بصيغ استثمارات مختلفة، (مراوحة، مشاركة، استصناع ... الخ)، ولذلك؛ فإن تحديد قيمة حقوق أصحاب الاستثمارات يكون بتحديد قيمة الموجودات المستثمرة فيها، (ومعرفة قيمة الشيء بالرجوع إلى قيمة مثله مما يباع في الأسواق)^(٣) كما يقول السرخسي.

(١) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج٥، ص ١٢٦.

(٢) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣.

ولا يعني تنوع الاستثمارات احتجاج المصرف أو الشركة بصعوبة التتضيض الحكمي - التقويم - لمختلف الموجودات المستثمر فيها أموال المستثمرين وأموال المصرف؛ حيث إن صعوبات التطبيق لا تقف حجة أمام تطبيق المبادئ وإعطاء أصحاب الحقوق حقوقهم، فالموجودات إذا كانت بضائع فيتم الرجوع إلى أسواقها لمعرفة قيمة المثل، كما سبق توضيحه، حيث إن حقوق أصحاب الاستثمارات متعلقة بها، والمعتبر هو قيمتها يوم التخارج، يقول السرخسي (ولو أن رجلاً أعطى رجلاً دنانير مضاربة فعمل بها، ثم أراد القسمة كان لرب المال أن يستوفي دنانيره أو يأخذ من المال بقيمتها يوم يقتسمون؛ لأن المضارب شريك في الربح، ولا يظهر الربح إلا بعد وصول كمال رأس المال إلى رب المال، إما باعتبار العين أو باعتبار القيمة، وقد بينا في إظهار الربح أن المعتبر قيمة رأس المال في وقت القسمة)^(١).

ونلاحظ هنا؛ أن ما يخضع للتتضيض الحكمي هو الموجودات المتمثلة في سلع، أما الذمم - المدينين - والنقدية فتظهر بالعدد خشية الوقوع في الربا .

٣/٢/١/٧ حقوق أصحاب الملكية:

يقصد بحقوق أصحاب الملكية: مقدار ما يتبقى من موجودات المصرف، بعد استبعاد المطلوبات وحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها^(٢). في ضوء التحديد السابق، وفي ضوء ما سبق بيانه بخصوص الموجودات والمطلوبات للغير، وحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة والتي يتم تقويمها في تاريخ قائمة المركز المالي، وفقاً لقيمتها الجارية - فيما عدا البنود النقدية والمدينين والدائنين - فإن هذا التقويم سوف يؤثر على حقوق الملكية لتظهر بقيمتها في ذلك التاريخ .

٢/٧- الاستثمارات المقيدة (صناديق الاستثمار)

(٢) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٦،

(٣) فقرة رقم ٢١ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية، مركز صالح عبدالله كامل، مرجع سابق، ص ٤٩،

يقصد بالاستثمارات المقيدة: الموجودات بجميع أنواعها، سواء أخذت صورة محفظة استثمارية أم صندوق استثماري أم لم تأخذ، إذا كان المصرف قد قام باستثمارها لصالح أصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وفقاً لشروط الاتفاق بين المصرف وأصحاب هذه الحسابات .

ويقتصر دور المصرف على إدارتها، سواء أكان على أساس عقد المضاربة المقيدة، أو على أساس عقد الوكالة، وبالتالي لا تعتبر الاستثمارات المقيدة موجودات للمصرف ولا تظهر في قوائمه المالية؛ حيث لا يحق للمصرف التصرف فيها دون مراعاة القيود التي نص عليها الاتفاق بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وفي العادة يقوم المصرف بتمويل الاستثمارات المقيدة من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وبدون أن يستخدم موارده الذاتية في تمويل هذه الاستثمارات^(١).

وتقوم صناديق الاستثمار بدور كبير في أسواق المال في العالم، باعتبارها وعاءً جديداً مستحدثاً^(٢) لتجميع المدخرات بصفة أساسية من الأفراد، واستثمارها في الأوراق المالية عن طريق من تتوافر لديهم الخبرة والدراية^(٣) وهي بذلك يمكن أن توفر للمستثمر الربح المناسب، والأمان على أمواله من المخاطر، وإمكانية الحصول على قيمة مساهماته بسهولة ويسر .

وفي التطبيق العملي يتم أسبوعياً تقويم صافي أصول الصندوق - ممتلكاته من الأوراق المالية -؛ لتحديد القيمة الاستردادية لوثيقة الاستثمار

(١) فقرة رقم ٥١ من بيان المفاهيم، المرجع السابق ص ٥٤ .

(٢) أول صندوق استثماري في المنطقة العربية هو الصندوق الذي أنشأه البنك الأهلي التجاري في المملكة العربية السعودية في ١٩٧٩م، الطيبي، السيد : تقييم تجربة صناديق الاستثمار في مصر، ضمن أبحاث ندوة صناديق الاستثمار، مركز صالح عبدالله كامل القاهرة ١٤١٧هـ، ج ١ ص ١٠٩ .

(٣) خليفة، عصام : تقييم تجربة صناديق الإستثمارات في مصر، المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٤) الوثائق هي الصكوك التي أصدرها الصندوق للمكتتبين وتصدر بقيمة إسمية واحدة وتسمى أحياناً وثائق وأحياناً أسهم، انظر : الحسني، أحمد بن حسن بن أحمد، صناديق الاستثمار، دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٩٩م، ص ٦ .

الواحدة: (فبعد قيام القسم الفني بإتمام كل عملية بيع أو شراء أوراق مالية أو استثمارات، يرسل منفذ العملية صورة من العملية إلى قسم الحسابات ليتم قيد الاستثمارات الفعلية طبقاً للقيمة السوقية، ثم يتم تقييم - هكذا - المحفظة طبقاً لإرشادات الهيئة العامة لسوق المال -، هيئة مصرفية أنشأتها الدولة لرقابة أسواق المال -، وذلك على الأقل مرة واحدة أسبوعياً، ثم يتم احتساب نصيب الفترة من أتعاب البنك، وأتعاب الإدارة والمصرفيات الأخرى إن وجدت، للوصول إلى قيمة صافية أصول الصندوق لقسمتها على عدد الوثائق^(٤) القائمة؛ لتحديد القيمة الاستردادية لوثيقة الاستثمار الواحدة آخر يوم عمل في الأسبوع. وتضيف بعض الصناديق مصروفات أخرى نظير إعادة بيع الوثائق إلى الجمهور)^(١).

وإذا كان يؤخذ بالقيمة السوقية في تقييم محفظة الصندوق من الأوراق المالية لتحديد حقوق الشركاء المتخارجين، فهذا يتفق والمقرر فقها، حيث يسترد الشريك رأس ماله بالقيمة يوم المفصلة، أما من حيث تحديد الربح وتوزيعه فإنه في التطبيق العملي تؤخذ الزيادة في القيمة السوقية لمحفظة الأوراق المالية، وتدرج كأرباح تقديرية في قائمة الدخل بعد تحديد الأرباح المحققة، وقبل التوزيعات التي تتم على حملة الوثائق تحت بند (التغيير في القيمة السوقية للأوراق المالية)، بينما في صناديق أخرى لا يتم الإفصاح عن هذه الأرباح التقديرية، وفي كلتا الحالتين لا يتم الإفصاح عن ما إذا كان قد تم توزيع هذه الأرباح أم لا^(٢).

وبتطبيق القواعد الفقهية على الأرباح التقديرية نجد ابن قدامة يذكر

(١) أبو زيد، عمرو مصطفى: صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٢.

(٢) عمر، محمد عبد الحليم: المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي، مركز صالح

عبدالله كامل، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٥.

(٣) ابن قدامة: المغني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٦.

(قال الأثرم : سمعت أبا عبدالله يسأل عن المضارب يربح ويضع مراراً، فقال يرد الوضيعة على الربح - أي تحسم الخسارة من الربح - قيل له فيحتسبان على المتاع ؟ فقال لا يحتسبان إلا على الناض؛ لأن المتاع قد ينحط سعره ويرتفع)^(٣).

ويعني ذلك؛ أنه عند قسمة الربح لا يؤخذ بالربح التقديري الناتج عن التضيض الحكمي.

وهناك صناديق استثمارية تقوم بتوزيع أرباح كل فترة على مدار السنة، وهذا يتفق وما ذكره ابن قدامة (وسواء أتفقا على قسمة جميعه - الربح - أو بعضه أم على أن يأخذ كل واحد منهما شيئاً معلوماً ينفقه)^(١).

ومن نافلة القول: التأكيد على أن تكون الأسهم - الأوراق المالية - التي تشكل محفظة الصندوق بعيدة عن الحرام بكل صورته، وهو ما تحرص عليه صناديق الاستثمار الإسلامية .

٣/٧ تحديد حقوق الشركاء المتخارجين:

سبق بيان أنه من الناحية المحاسبية ولتحديد حقوق الشريك المنفصل، فإنه يحصل على قيمة رأس ماله يوم التخارج، ومن أجل ذلك يعاد تقويم الأصول في شركات الأشخاص، أما في شركات المساهمة وفي صناديق الاستثمار فإنه يحصل على قيمة السهم في تاريخ تخارجه، وهذا يتفق والأحكام الفقهية، يقول السرخسي (والحاصل أن في شرط الربح يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت عقد الشركة .. وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٧٩.

أما ما يحدث في المصارف فإن المستثمر يسترد القيمة الاسمية التي يسلمها للمصرف، والتي قد تكون قيمتها انخفضت أو ارتفعت وقت تخارجه نتيجة لارتفاع الأسعار أو انخفاضها، وبالتالي وتطبيقاً للقواعد والضوابط الفقهية لا بد من المحافظة على سلامة رأس مال المتخارج وأن يحصل على قيمته يوم التخارج لا عدده ويجب أن يسير العمل في المصارف على ذلك .

التوصيات

(أ) في مجال قياس وتحديد الأرباح :

بعد الاستعراض الموجز لاجراءات قياس وتحديد الربح وما يجري عليه العمل في الفكر المحاسبي، ومقارنتها بالضوابط والقواعد التي وضعها الفقهاء يوصي الباحث بالآتي :

١ - تقويم البضاعة المباعة (من مشتريات العام أو من مخزون أول المدة) بسعر الاستبدال في ختام السنة، للمحافظة على سلامة رأس المال، وفي ضوء ما قاله الطبري: (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلاً هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها)، وسوف يؤدي ذلك - في حالة ارتفاع الأسعار - إلى انخفاض الأرباح، وهو ما يترتب عليه انخفاض التوزيعات، مما يمكن المنشأة من القيام بعملية الإحلال بسهولة ويسر، ويؤدي إلى المحافظة على رأس المال وسلامته .

٢ - في حالة تقويم البضاعة المباعة بتكلفتها التاريخية، تطبيقاً للتعليمات الصادرة من الهيئات والمجالس ذات الصلة، فيمكن تكوين مخصص بالفرق بين التكلفة التاريخية وسعر الاستبدال - في حالة ارتفاع الأخير،

- ويسمى مخصص المحافظة على سلامة رأس المال .

٣ - حساب الاستهلاك للموجودات الثابتة على أساس قيمتها في تاريخ إعداد الميزانية.

(ب) في مجال تحديد قيم البنود التي تظهر في قائمة المركز المالي (الميزانية).

فيما عدا النقدية والمدينين والدائنين، تظهر الموجودات الثابتة والمخزون والأوراق المالية وغيرها بقيمتها في تاريخ الميزانية، أي لا بد من إجراء التضيض الحكمي لهذه البنود، وفي حالة ارتفاع أسعار هذه البنود؛ فإن الفرق بين تكلفتها التاريخية وسعر الاستبدال في تاريخ الميزانية يتم تكوين احتياطي به يسمى احتياطي التقييم.

(ج) في مجال تحديد حقوق الشريك المتخارج.

يلزم أن يحصل الشريك المتخارج على قيمة رأس ماله عند التخارج لا عدده، يقول السرخسي: (وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)، وتحديد ذلك يتطلب إعداد أرقام قياسية توضح تطور الأسعار في كل نوع من أنواع السلع، وذلك منعاً للظلم الذي قد يصيب أحد الأطراف، ويفيد احتياطي التقييم في إعطاء الشريك المتخارج قيمة رأس ماله، حيث يحصل على نصيبه منه بنسبة مساهمته في الاستثمارات.

المراجع

- ١ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ٢ - الفيومي، أحمد بن محمد علي المقري: المصباح المنير، بدون ناشر وبدون تاريخ.
- ٣ - الأزهري، منصور بن محمد ابن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون.
- ٤ - الفيروز أبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ط٤، ٤.
- ٥ - الصنعاني، الحسن بن محمد بن الحسن: التكملة والذيل والصلة، تحقيق: عبدالعليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٦ - الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد ١٩٨٤م.
- ٧ - الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، حققه د. مزيد نعيم، د. شوقي

- المصري، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٨م.
- ٨ - ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.
- ٩ - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (الحفيد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
- ١٠ - ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد ت ٦٣٠هـ، ابن قدامة، شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد المقدسي ت ٦٨٢هـ: المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- ١١ - أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال، تحقيق وتعليق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ٥٢١ وما بعدها.
- ١٢ - ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن ١٣٤٥هـ.
- ١٣ - الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر/ بيروت ١٩٦٦م.
- ١٤ - مذكور، محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- ١٥ - البدخشي، محمد بن الحسن: شرح منهاج الوصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م.
- ١٦ - البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٨٧٠م.
- ١٧ - مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٦٠م.
- ١٨ - ابن زكريا، أحمد بن فارس: مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- ١٩ - الحميري، نشوان بن سعيد: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين عبدالله العمري وآخرين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩م.
- ٢٠ - التهانوي، محمد علي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي

- دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦م.
- ٢١- الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٧م، ط ١
- ٢٢- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الموسوعة الفقهية، الكويت، ط ١
- ٢٣- حيدر، علي: درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- ٢٤- ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار، دار الفكر ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ٢٥- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه: عبدالرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت بدون تاريخ.
- ٢٦- السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل: المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٧- الخطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن: مواهب الجليل شرح مختصر خليل وبهامشه: التاج والأكليل لمختصر خليل لأبي عبدالله بن يوسف الشهير بالمواف، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا بدون.
- ٢٨- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون.
- ٢٩- المواق: التاج والأكليل على هامش الجليل.
- ٣٠- مجمع اللغة العربية: محاضر الجلسات، الدورة رقم ١١، القاهرة، ١٩٧٠م.
- ٣١- مجمع اللغة العربية: محاضر الجلسات، الدورة الثانية، القاهرة، ١٩٢٧م.
- ٣٢- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط.
- ٣٣- الكاساني، علاء الدين أبي بكر مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣١٤هـ/١٩٧٤م.
- ٣٤- مرعي، عبدالحى: مقدمة في أصول المحاسبة المالية، مكتبة ومطبعة الإشعاع الإسكندرية ١٩٩٥م.
- ٣٥- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: تفسير أبو السعود، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ٣٦- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، دار الطباعة المنيرية، مصر.

- ٣٧- حماد، طارق عبدالعال: التقييم - هكذا - الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- ٣٨- الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين: معيار المخزون السلعي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ٣٩- وزارة التجارة المملكة العربية السعودية: أهداف ومفاهيم المحاسبة، الرياض، ١٤٠٦هـ.
- ٤٠- نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي م/٦ وتاريخ ٢٢/٣/١٣٨٥هـ.
- ٤١- البقمي، صالح بن زابن المرزوقي: شركة المساهمة في النظام السعودي، مطبوعات جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والثلاثون، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ.
- ٤٢- حماد، طارق عبدالعال: التقييم.
- ٤٣- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد: شرح فتح القدير، دار صادر، بيروت، ١٣١٦هـ.
- ٤٤- رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٤٥- الطبري، ابن جرير: تفسير الطبري، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، مصر.
- ٤٦- الدسوقي، محمد بن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٤٧- الشافعي، محمد ابن إدريس: الأم، دار الشعب، القاهرة، ١٣٨٨هـ.
- ٤٨- البهوتي منصور: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع: عبدالرحمن بن قاسم النجدي، بدون ناشر، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ.
- ٤٩- أبو زيد، عمرو مصطفى: صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل.
- ٥٠- عمر، محمد عبدالحليم: المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي، مركز صالح عبدالله كامل.

ورقة التتضيض الحكمي

إعداد

الدكتور أحمد علي عبدالله

الأمين العام للهيئة العليا للرقابة الشرعية

للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية

أبيض

تعريف التنضيض

١/١ التعريف اللغوي:

أهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير النَّضَّ، وإنما يسمى المال ناضاً إذا تحول عيناً (نقداً) بعدما كان متاعاً - سلعة، حتى قيل: ما نض بيدي منه (أي من السلع) شيء.

وفي الأثر: خذ صدقة ما نض من أموالهم، أي ما ظهر وحصل من أثمان أمتعتهم وغيرها، وفي خبر عمر رضي الله عنه: كان يأخذ الزكاة من ناض المال، وهو ما كان ذهباً أو فضة، عيناً أو ورقاً.

وهو يستنض حقه من فلان: أي يستجزه^(١)، فالنض إذن هو النقد، ولما كان النقود فيما مضى هي الدراهم الفضية والدنانير الذهبية فالنض يشمل المضروب نقداً منها كما يشمل أصولها من الذهب والفضة، والتنضيض هو تحول المال من كونه عرضاً إلى نقد.

٢/١ في الاصطلاح الفقهي:

قال الدردير: والنضوض خلوص المال ورجوعه عيناً كما كان، وبه تم العمل فليس للعامل تحريك المال بعده في الحضر إلا بإذن، وجاز في السفر إلى أن يصل لبلد القراض^(٢).

وقال الدسوقي قوله فلنضوضه: أي فيبقى المال تحت يد العامل لنضوضه، أي لخلوصه ببيع السلع^(٣).

قال البهوتي: هذا إذا نض المال: أي صار مثل حاله وقت العقد عليه

(١) لسان العرب، ٦٥٨/٧، ومختار الصحاح مادة، ن ض ض.

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ٣٥٢/٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(٣) حاشية الدسوقي، ٥٣٥،/٣.

(٤) كشاف القناع عن متن الاقناع، ٥٠٦/٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

دنانير أو دراهم^(٤).

تناول الدردير والدسوقي معنى النضوض في باب المضاربة وعرفاه: بخلوص المال - أي عن انشغاله في العملية الاستثمارية بتحويله إلى سلع وخدمات - بعودته نقداً كما كان في الابتداء في صورة رأس المال عند نشأة عقد المضاربة، ولذلك أشار إليه الدسوقي بقوله: خلوصه ببيع السلع - أي تخلص بالبيع من حال كونه عروضاً - فعاد نقداً كما كان في الابتداء، والأصل في رأس مال المضاربة أن يكون نقداً، والإشارة إليه هنا بحكم الغلبة، إذ جوز البعض؛ أن تكون العروض رأس مال للمضاربة، ولكن باعتبار قيمتها النقدية لا أصلها^(١).

أما البهوتي فقد تناول معنى النضوض في باب المشاركة وهو تحول موجودات المشاركة من كونها سلعة إلى نقد، كما كان في بداية المشاركة في صورة رأس المال.

فالتضيض إذن هو التصرف في موجودات أي معاملة بالبيع بغرض تحويلها إلى نقد. وأكثر ما يكون ذلك في موجودات المشاركات والمضاربات، وإنما يشترط الفقهاء التضيض في هذه المعاملات لأسباب من أهمها:

(أ) عودة كل الموجودات إلى وحدة ثمنية واحدة حتى يسهل إزاءها معرفة الحقوق والالتزامات على نحو ما تقتضيه أحكام صيغة التعاقد المعنية.

(ب) والوحدة الثمنية المناسبة هي النقد الذي دفع به رأس المال أو قوم به.

(ج) عندما تؤول كل موجودات المعاملة إلى نقد تدفع منها الالتزامات، ثم يسهل من بعد ذلك على أصحاب الشأن معرفة نسبة ما صفى إليهم من سيولة منسوبة إلى رأس المال:

■ فإن كان أقل من رأس المال خفض به رأس المال بنسبة نقصانه.

(١) حاشية الدسوقي، ٣/٥١٧.

■ وإن كان على قدر رأس المال سدد به رأس المال.

■ وإن زاد عن رأس المال صار الزائد ربحاً يوزع بين أصحابه حسب شروط العقد.

هذا هو معنى التنضيز وتلكم هي حكمته، والأصل في التنضيز أو التسييل أن يكون حقيقياً بحيث يتم بيع الأصول وتحويل عائد المعاملة إلى نقد حقيقي ليخدم الأغراض أعلاه.

ولقد اقتضت معاملات الناس منذ القدم، في صورها وأشكالها المتنوعة، تجاوز التنضيز أو التسييل الحقيقي عند الحاجة إلى ما هو في جواره أو ما يماثله قياساً، مما يعرف بالتنضيز الحكمي.

التنضيف الحكمي

١/٢ تعريفه ومقتضياته:

إذا تجاوزنا قياس الأولى والمساوى فالتنضيف الحكمي هو التسييل الذي يتحقق به غالب ما يتحقق بالتنضيف الحقيقي، وينبني التسييل الحكمي على اعتماد القيمة النقدية للموجودات السلعية بناءً على:

■ اتفاق أصحاب الشأن، أو

■ خبرة الخبراء، أو

■ تقدير ولي الأمر ومن ينيبه في ذلك.

ثم إجراء التصفية وفقاً للقيمة النقدية لهذه الموجودات مضافاً إليها أي موجودات نقدية أخرى.

وعمليات المضاربة المستمرة لفترات طويلة من خلال معاملات المصارف الإسلامية وصناديق الاستثمار بها، شجعت ودفعت على بلورة هذا النوع من التصفيات، ثم إن طبيعة هذه المؤسسات ذات الشخصية الاعتبارية المستمرة تطمئن المستثمرين على التجديدات التلقائية لمضارباتهم.

وساعد على استخدام هذا النوع من التصفيات تطور وسائل الحساب والتقويم لمحافظ الاستثمار، وتطور عمليات المخصصات التي تعوض عن الخسائر الناجمة عن المخاطر المتوقعة وأحياناً غير المتوقعة.

في إطار كل ذلك استطاعت المؤسسات المالية الإسلامية أن تستجيب بموجب عمليات التنضيف الحكمي - لاحتياجات المستثمرين من أرباب الأموال، لمعرفة مؤشرات استثماراتهم وللحصول على عائد يعينهم على

مقابلة التزاماتهم الوقتية في صورة:

- توزيع دفعات من الربح المتوقع تحت الحساب حتى تتم تصفية المضاربة فتجري المحاسبة النهائية وفقاً للنتائج الحقيقية لمحفظة الاستثمار.
- أو توزيع الربح بصورة نهائية في فترات مالية متفق عليها شهرياً أو ربع سنوياً أو نصف سنوياً أو سنوياً، بحيث تتم التصفية فيها وفقاً للتضيض الحكمي مع افتراض تجدد المضاربات للراغبين في الاستمرار، وبذلك تجري المؤسسة محاسبة دقيقة لعملياتها الاستثمارية في الفترة المالية المحددة، فتقف على ما تحقق من أرباح وما تواجهه من خسائر ومخاطر وتتحوط بالمخصصات لكل حالة، ثم تحدد على ضوء ذلك المركز المالي ويعتبر ذلك مخالصة نهائية في هذه الفترة المالية.

- وصدرت فتاوى من مؤسسات متخصصة ذات مستوى عالٍ بجواز التضيض الحكمي في مثل هذه الحالات.

٢/٢ الفتاوى الصادرة في مشروعية التضيض الحكمي:

١/٢/٢ أجاز مجمع الفقه الإسلامي بموجب قراره رقم ٥/٤٠٨/٨٨ بشأن المقارضة وسندات الاستثمار في دورته الرابعة بجدة من ١٨-٢٣ جمادى الآخرة، ٦-١١ فبراير ١٩٨٨، التضيض الحكمي، وتقرأ فقرات هذا القرار فيما يختص بموضوعنا كما يلي:

٦- ب. أن محل القسمة هو الربح بمعناه الشرعي، وهو الزائد عن رأس المال وليس الإيراد والغلة، ويعرف مقدار الربح: إما بالتضيض^(١) أو بالتقويم^(٢) للمشروع بالنقد، وما زاد عن رأس المال عند التضيض أو التقويم فهو الربح الذي يوزع بين حملة الصكوك وعامل المضاربة وفقاً لشروط

(١) يقصد بالتضيض عند الاطلاق التضيض الفعلي بتحويل الموجودات إلى أصول نقدية حقيقية.

(٢) ويقصد بالتقويم في مقابلة التضيض المطلق التضيض الحكمي.

العقد.

ج - أن يعد حساب أرباح للمشروع وأن يكون معلناً تحت تصرف حملة الصكوك.

٧ - يستحق الربح بالظهور، ويملك بالتنضيز أو التقويم ولا يلزم إلا بالقسمة.

٨ - ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار على اقتطاع نسبة معينة في نهاية كل دورة، إما من حصة الصكوك في الأرباح في حالة وجود تنضيز دوري، وإما من حصصهم في الإيراد أو الغلة الموزعة تحت الحساب ووضعها في احتياطي خاص لمواجهة مخاطر خسارة رأس المال^(١).

لم تستخدم هذه الفتوى عبارة «التنضيز الحكمي» وإنما أشارت إليه أكثر من مرة بعبارة التقويم في مقابل التنضيز، والتقويم هو تقدير قيمة الموجودات غير النقدية وإجراء المحاسبة بناء على هذه القيمة النقدية وذلك هو مفهوم التنضيز الحكمي.

٢/٢/٢ كذلك أجازت هيئة معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية التنضيز الحكمي عند الحاجة إليه، وذلك في معيار المحاسبة المالية رقم (٣) عن التمويل بالمضاربة، جاء في هذا المعيار:

٤/٢ إثبات نصيب المصرف في أرباح المضاربة أو خسائرها:

١/٤/٢ إثبات نصيب المصرف في أرباح أو خسائر عمليات التمويل بالمضاربة التي تنشأ وتنتهي خلال فترة مالية، يتم بعد التصفية.

٢/٤/٢ في حالة عمليات التمويل بالمضاربة التي تستمر لأكثر من فترة

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي - الدورة الرابعة، العدد الرابع - الجزء الثالث ص ٢١٦٤

(٢) معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الصادرة عن هيئة

المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ص ١٩٨، ١٩٩٠

مالية يثبت في دفاتر المصرف نصيبه في الأرباح عند تحققها بالتحاسب التام عليها على جزء منها بين المصرف والمضارب في الفترة المالية التي حدثت فيها، وذلك في حدود الأرباح التي توزع، أما نصيب المصرف في الخسائر التي يخفض بها رأس مال المضاربة^(٢).

والتحاسب التام يقصد به هنا التحاسب بناءً على تقدير أصحاب الشأن لمجريات عمليات الاستثمار التي استخدمت فيها أموال المضاربة وتقويم موجوداتها، وفقاً لما بينا سابقاً، وإجراء المحاسبة بناءً على نتائج التقويم، وذلك هو التنضيق الحكمي.

٣/٢/٢ ثم صدرت فتوى صريحة من الحلقة العلمية الثانية للبركة تجيز التنضيق الحكمي باسمه، جاء فيها ما يلي:

للتنضيق الحكمي بطريقة التقويم في الفترات الدورية خلال مدة عقد المضاربة حكم التنضيق الفعلي لمال المضاربة، شريطة أن يتم التقويم وفقاً للمعايير المحاسبية المتاحة.

ويجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم، كما يجوز تحديد أسعار تدوول الوحدات بناءً على هذا التقويم.

وأكدت هذه الفتوى ما ذهبنا إليه من تفسير لكل من فتوى مجمع الفقه الإسلامي وفتوى هيئة المعايير المحاسبية الإسلامية من أن المقصود بالتقويم والتحاسب التام في هذه الفتاوى إنما هو التنضيق الحكمي، كما نصت عليه فتوى حلقة البركة العلمية وبينت أن التنضيق الحكمي، يأخذ حكم التنضيق الحقيقي أو الفعلي.

٣/٢ بعض صور التنضيق الحكمي في الفقه الإسلامي:

استخدم الفقه الإسلامي التنضيق الحكمي في مجالات متنوعة منها:

(١) البدائع للكاساني، ٢١/٢-٢٢، الطبعة الثانية، ١٤٠٦-١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت، بداية المجتهد لابن رشد، ٢٦٩/١، الطبعة التاسعة، ١٩٨٨م، دار المعارف، بيروت لبنان.

١/٣/٢ زكاة عروض التجارة:

اتفق الفقهاء على أن الواجب في زكاة عروض التجارة، أن تقوم العروض بالنقد وفقاً لأسعارها في السوق، وأن يضم المزكي إلى هذه القيمة ما عنده من نقد وما له من نقد وما له من دين مرجو السداد، ثم يزكي الناتج ما بلغ النصاب وحال عليه الحول أصلاً وحكماً^(١).

ومن الفقهاء من قال: إن المقصود بتقويم العروض هنا هو معرفة ما إذا كان الوعاء نصاباً، فإن عرف النصاب فالواجب إخراج ٢,٥٪ من العروض عيناً.

وذهب فريق آخر إلى أن المزكي بالخيار إن شاء أخرج الزكاة من العروض عيناً كالرأي الأول وإن شاء أخرج ٢,٥٪ من قيمتها نقداً^(١).

وذهب فريق ثالث إلى أن الواجب في عروض التجارة هو إخراج ٢,٥٪ من عروض التجارة وفقاً لتكلفتها التاريخية وهو ما يعرف محاسبياً الآن بالقيمة العادلة، قال ابن رشد: وقال قوم بل يزكي ثمنه الذي ابتاعه به لا قيمته^(٢).

٢/٣/٢ زكاة الزروع:

أجاز الفقهاء الخرص أساساً لتحديد وعاء الزكاة في الزروع، والخرص هو تقدير حجم الثمرة المنتجة على الرغم من أنها لا تزال في أصلها، ويشترط لصحة الخرص ما يلي:

- (أ) أن يتم الخرص بعد بدء صلاح الثمار.
- (ب) أن يتم الخرص من عامل أمين خبير غير متهم.
- (ج) وأن يعلم الخارص صاحب الزرع بحجم ما قدره من وعاء تجب فيه الزكاة.
- (د) وأن يسقط الخارص شيئاً من تقديره مراعاة للطوارئ وحاجة صاحب الزرع في الإنفاق منه على أسرته وأضيافه وأهل الحاجة.

(١) المراجع السابقة.

(٢) بداية المجتهد، ١/٢٦٩.

(٣) بداية المجتهد، ١/٢٦٨.

■ عن جابر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (**خففوا في الخرص، فإن في المال العريّة والأكلة والوصية والعامل والنائب وما وجب في الثمر من الحق**)^(٣).

■ وعن سهل بن أبي حثمة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (**إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث، فدعوا الربع**)، رواه الخمسة إلا ابن ماجه.

وقال: الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد^(١).

وإذا كان الأصل في عروض التجارة أن تقدر بقيمتها في السوق باعتبار أن الغالب أن تكون قيمة السوق أعلى من ثمن الشراء أو التكلفة التاريخية، باعتبار أن هذه سلع معدة للتجار ومنظور فيها إلى الربح، فقد راعت الشريعة في ذلك الحكم مصلحة مصارف الزكاة.

أما في عملية الخرص؛ فقد تحوطت الأحكام الفقهية بصورة واضحة لمقابلة المخاطر التي يمكن أن تطرأ في الفترة من بدو الصلاح وحتى الحصاد، كما أعطت اعتباراً مقدراً لحاجة الأسرة للأكل من زرعها، ثم شجعت أصحاب الزروع على الإنفاق على الضيوف وأصحاب الحاجة من العابرين أو المقيمين، وهذه التحوطات تجعل التقدير يراعي مصلحة المزكي. ونخلص من كل ذلك؛ إلى أن الشارع الحكيم:

■ راعى مرة مصلحة المستفيدين من الزكاة باعتماد القيمة السوقية (القيمة العادلة Fair value) لعروض التجارة.

والمتوقع فيها - بحكم الغالب - أن تكون أعلى من التكلفة التاريخية.

■ وراعى مرة أخرى مصلحة المزكين باسقاط جزء كبير من التقدير الموضوعي تحوطاً لعوامل كثيرة ذكرت.

(١) كشف القناع، ٢/٢١٤ - ٢١٧، بداية المجتهد، ١/٢٦٦ - ٢٦٩.

■ كما راعى - في رأي بعض الفقهاء - اعتماد التكلفة التاريخية، وهذه مؤشرات مهمة يمكن الوقوف عندها بتأمل وموضوعية عند إجراء التقدير والتقويم في عمليات التضيض الحكمي، ولهذا الغرض أوردنا أحكام الخرص، فإنها وإن كانت من نوع التقدير والتحاسب؛ إلا أنه تقدير وتحاسب غير مبني على القيمة النقدية، ولكنها ذات مغزى فيما يمكن أن نعتبر به بين القيمة السوقية (العادلة) والتكلفة التاريخية في خيارات التضيض الحكمي.

٢/٣/٣ الأصل في رأس مال المشاركة والمضاربة؛ أن يكون نقداً، وأجاز الفقهاء؛ أن تكون العروض رأس مال للمشاركة والمضاربة بشرط تقييمها بالنقد واعتماد القيمة النقدية مقياساً لرأس المال واعتماد نسبة الشريك بناء على ذلك، ويعتمد على هذا من بعد ذلك ماله من حقوق وما عليه من الالتزامات^(١).

وأجاز الفقهاء كذلك قسمة موجودات المشاركة والمضاربة بناء على قيمتها في الحالات التي يعجز أصحاب الشأن من تسييلها، ويعتبر هذا وذاك من قبيل التضيض الحكمي المقبول في الشريعة الإسلامية في أصولها من القياس وفي أعراف معاملاتها اليومية^(٢).

لأجل كل ما تقدم فإن إجراء عمليات التضيض الحكمي التي تصرف بموجبها دفعات تحت الحساب، أو تحدد بموجبها المراكز المالية لصناديق الاستثمار على فترات مالية محددة وتصرف فيها الأرباح بصورة نهائية في نهاية كل فترة مالية تعتبر من التصفيات المقبولة شرعاً.

(١) حاشية الدسوقي، ٥١٧/٣، المغني، ٥١٧/٥، تكملة المجموع، ٣١٦،/١٤

(٢) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ٣١٦/٦ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الاتجاهات الفقهية في إثبات ملكية الربح:

من الإشكاليات التي تثار حول التضيض الحكمي وقسمة الأرباح بناء عليه، هو دعوى مخالفة التضيض الحكمي للوقت الذي تثبت فيه ملكية الربح في المضاربة، وهناك اتجاهان في الفقه الإسلامي في هذه المسألة نبسطهما كما يلي:

١/٣ ذهب الأحناف - وهو كذلك رأي عند الشافعية والحنابلة -؛ إلى أن المضارب يملك نصيبه من الربح بمجرد ظهوره في عمليات المضاربة، ولا يتوقف ذلك على قسمة الربح.

٢/٣ وقال المالكية - وهو الرأي الثاني للشافعية والحنابلة - : إن المضارب لا يملك الربح بمجرد الظهور وإنما يملكه بالقسمة.

فمذهب المالكية ومن وافقهم في الرأي أن القسمة أو التصفية أو التضيض الفعلي هي الأساس لملك الربح من بعد سلامة رأس المال، وأن المضارب لو ملك الربح بمجرد ظهوره لصار مالكاً لجزء من رأس المال، ولصار بذلك الجزء شريكاً ولاستحق نصيبه من الربح ولأن ذلك لا يحصل في الواقع العملي، دل على صحة هذا الفرض ويبقى أن الربح يثبت بالقسمة القائمة على التصفية الفعلية.

ويقول الأحناف: إن الربح يثبت ويملك بمجرد ظهوره في عمليات المضاربة ولكن هذه الملكية لا تنشأ عنها المشاركة في رأس المال كما يزعم المخالفون، وذلك لأن الربح المملوك يظل محبوساً وقاية لرأس المال، وعلى الرغم من ملكية الربح بظهوره؛ إلا أنه لا يجوز للمضارب أن يحوزه إلا بإذن رب المال:

■ لأن المضاربة معرضة للخسران مالم تبلغ مرحلة الأمان بالتصفية، والربح المظهر يبقى حتى التصفية وقاية لرأس المال.

■ إذا أذن رب المال للمضارب بأخذ نصيبه من الربح، جاز، لأن الحبس كان لمصلحته فتنازل عما هو من حقه، ولا يمنع ذلك من الرجوع على الربح إذا وقع الخسران^(١).

٣/٣ وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء حول الملك بمجرد الظهور أو القسمة إلا أنهم يتفقون على أن الملك المستقر لا يتحقق إلا بالتصفية، وهم يقصدون بذلك التصفية القائمة على التضيض الفعلي، لأنه التضيض الذي تقبله معاملات ذلك الزمان، وإن توسع معاملات اليوم وخاصة المضاربات في أحجامها الكبيرة وآمادها المتوسطة والطويلة وفي المؤسسات القائمة عليها يقتضي التوسع في معنى التصفية لتشمل التصفية القائمة على التضيض الحكمي.

(١) المغني، ٥/٥٧-٦٣، الهداية، ٣/٢٠٩-٢١٠.

المضاربات بين الأمس واليوم

ينبغي علينا؛ أن نجمع بين المتشابهات وأن نفرق بين الأمور المتفرقات، فالمضاربات فيما مضى كانت معاملات محددة بموسم رحلاتها وتجاريتها وأسواقها ومحددة بمحدودية هذا الموسم والرحلات والأسواق والأفراد، فالنضوض الفعلي والتصفية الحقيقية كانت تناسب ذلك العرف المضارب.

أما عمليات المضاربة في يومنا هذا فعرفها يختلف عن واقع أمسها، اليوم نتحدث عن مضاربات تتم في مؤسسات مصرفية ذات شخصية اعتبارية من أهم خواصها الاستمرارية (Going concern) التي تتجاوز بها أعمار الأفراد وتؤمن بها مع ملاءمتها المراقبة مركزياً، حقوق المتعاملين معها، ومضاربات اليوم تتسم بهذه الخصائص سواء أكانت مضاربات مطلقة أم مقيدة في صورة صناديق ومحافظ متخصصة، فصندوق الاستثمار التجاري العام أو الاستثمار في الأسهم أو في العقارات يأخذ في أصله صفة الاستمرارية، ويدخله أرباب المال ويخرجون منه بوزن وحداتهم ونمرهم ولا سبيل إلى وقف عجلة الاستثمار لشهور حتى تتم عملية التنضيض الفعلي

والتصفية الحقيقية، وإذا تم ذلك تعطل الاستثمار طوال فترة التصفية التي لا تتناسب بدورها مع آجال كل أرباب المال، ولذلك؛ فإن التضيض الحكمي بناء على التقويم والتحاسب الدقيق لا يوقف دولا العمل ولا يكبح عجلة الاستثمار ويتم على فترات مالية تتناسب مع غالب أرباب المال .. فيكون هذا الأنسب مع هذا النوع من المضاربات.

ثم إن تطور فنون المراجعة والتدقيق والتقويم العلمي والموضوعي وما نشأ عنه من الاحتياطات والمخصصات أمكن بها تجاوز المخاطر التي يمكن أن تهدد محفظة الاستثمار المرحلة إلى الفترة المالية التالية، وهي محافظ مرحلة من فترة مالية إلى أخرى ويزداد حجمها في كل مرة وتزداد معها خبرة المقومين.

وفي النظام المصرفي هناك اهتمام كبير؛ بأن تعكس التقارير المالية عموماً والمراكز المالية على وجه الخصوص واقع المؤسسة، وهناك متطلبات من العرض والافصاح تجعل هذه التقارير بدرجة شفافية مناسبة، حتى لا تخفى معلومات ذات أهمية نسبية لأي مستثمر أو مستفيد من هذه التقارير.. وذلك لما لهذه المؤسسات من أثر كبير على النشاط الاقتصادي عموماً وعلى المستثمرين على وجه الخصوص.

ويبدأ هذا الاهتمام من الإدارة الرشيدة للمؤسسة حتى تحصل على درجة تقويم (Rating) متقدمة في القطاع المصرفي، ودرجة اهتمام من المراجع القانوني وهيئات الرقابة الشرعية، ودرجة اهتمام كبرى من البنك المركز ومن هيئات المعايير خاصة الإسلامية ومن مجالس الرقابة والإشراف.

إن مجموع هذه الإجراءات الرقابية مقصود منها الاستيثاق من أن التقويم الذي تم للمركز المالي للمؤسسة عموماً ولصندوق الاستثمار خاصة - مع ما وضع له من مخصصات وفقاً للتحاسب التام المعروف بالتضيض الحكمي - يمثل تقويماً صحيحاً لهذا المركز المالي، ويعكس الحقوق والالتزامات ويفضي إلى حساب الربح والخسارة على نحو سليم، يطمئن على

مسيرة المؤسسة وصناديقها الاستثمارية.

وينبغي التويه؛ إلى أن المركز المالي عموماً والمراكز لصناديق الاستثمار الذي تبني عليه الحسابات الختامية والتقارير المالية في كل عام إنما يعتمد في جملته على التتضيض الحكمي، سواء أكان في ذلك المؤسسات التي تعتمد الأساس النقدي (Cash basis) في إثبات الأرباح أم تلك التي تعتمد الاستحقاق (Accrual basis) في إثبات أرباحها.

فالمؤسسات التي تعتمد الأساس النقدي تصفي أفراد معاملاتها ومضارباتها بموجب التتضيض الفعلي، ولكن هناك الكثير من المعاملات التي لم تصف ولها انعكاسات إيجابية أو سلبية على المركز المالي؛ فليزمن أن تقوم وأن تحدد المخصصات المناسبة وفقاً لنتائج هذا التقويم المحاسبي الذي يعرف بالتتضيض الحكمي.

أما المؤسسات التي تعتمد مبدأ الاستحقاق في إثبات أرباحها فإن المركز للمؤسسة أو الجزئي لصناديقها يعتمد على التقويم والتحاسب التام الذي هو التتضيض الحكمي، علماً أن الغالبية العظمى من المؤسسات المالية الإسلامية تعمل بموجب مبدأ الاستحقاق والقليل منها يعمل بالأساس النقدي.

وإذا كان ذلك كذلك في الحسابات الختامية في نهاية العام المالي؛ فإن الدورات المالية الأقل من ذلك كالأشهرية والشهرية والربع سنوية والنصف سنوية تعتمد من باب أولى على التتضيض الحكمي.

إن القياس الكامل بين أحكام العمليات الفردية التي كانت تتم فيما مضى - والتي يمكن إعمالها اليوم كذلك على المستوى الفردي على ذات التنسيق القديم - لا يصلح مع عمليات المضاربة المؤسسية ذات الأحجام الكبيرة وخاصة الاستمرار، فالتصفية فيما مضى كانت تتم بالضرورة بالتتضيض الحقيقي، وتبني عليها القسمة وتراجع الدفعيات السابقة من الأرباح، بناء على نتائج هذه التصفية.

أما اليوم فالتصفية تتم في كل فترة مالية قصرت أو طالت وفقاً
للتحاسب التام القائم على التتضيض الحكمي، وتبدأ الفترة المالية التالية
بمضاربة مجددة صراحة أو حكماً وتستأنف نتائجها منفصلة عن الفترة
السابقة إلا ما انتقل معها من مخصصات والتزامات.

وفي ضوء هذه العلاقة ينبغي علينا؛ أن نقرأ قرار مجمع الفقه الإسلامي
رقم (٥) في الجزئية التي تتعلق بقسمة الأرباح.

ففي الفقرة (٦)

(ب) أن محل القسمة هو الربح بمعناه الشرعي، وهو الزائد عن رأس
المال وليس الإيراد أو الغلة، ويعرف مقدار الربح: إما بالتتضيض أو
بالتقويم للمشروع بالنقد، وما زاد عن رأس المال عند التتضيض أو
التقويم فهو الربح الذي يوزع بين حملة الصكوك وعامل المضاربة
وفقاً لشروط العقد.

(ج) أن يعد حساب أرباح وخسائر للمشروع وأن يكون معلناً وتحت
تصرف حملة الصكوك.

٧ - يستحق الربح بالظهور ويملك بالتتضيض أو التقويم ولا يلزم إلا بالقسمة،
في ضوء التفرقة أعلاه نقول: إن القرار ينبغي أن يقرأ كما يلي:

■ أن مقدار الربح يعرف بالتتضيض الفعلي أو بالتتضيض الحكمي.

■ وأن ما زاد عن رأس المال بناء على التتضيض الحقيقي أو الحكمي
فهو الربح الذي يوزع بين رب المال والمضارب وفقاً لشروط العقد، في الفترة
المالية المعنية بالحساب، والتي ينبغي أن يتوافر لها حساب أرباح وخسائر يعلن
به المستفيدون من تقارير المضاربة.

■ وأن الربح يستحق بالظهور ويملك بالتتضيض الفعلي أو التتضيض
الحكمي ولا يلزم إلا بالقسمة ... وبالتتضيض سواء أكان فعلياً أم حكماً
يملك الربح ولكن قد تطرأ عليه طوارئ حتى يوزع فيلزم.

وإن هذه القراءة ليست خاصة بقرار مجمع الفقه الإسلامية وإنما كذلك ينبغي أن يفهم على ضوءها معيار المحاسبة المالية رقم (٣) عن التمويل بالمضاربة في الجزئية التي أوردناها عن التحاسب التام في المضاربة المستمرة لفترات مالية متعددة، وكذلك قرار الحلقة العلمية لمجموعة دلة البركة.

ونخلص من كل ما تقدم؛ إلى أن التنضيق الحكمي في المضاربات التي تتولاها المؤسسات المصرفية ذات الطبيعة المستمرة التي تدير بدورها مضاربات مطلقة أو صناديق ومحافظ متخصص مستمرة - أصبح متطلباً لازماً لمعرفة نتائج هذه الصناديق والمحافظ في فتراتها المالية القصيرة أو المتوسطة أو الطويلة.

ونتيجة لاستخدامات التنضيق الحكمي في مجالات متعددة في الفقه الإسلامي منذ القدم وإلى يومنا هذا؛ فليس هناك أدنى حرج في استخدامه باعتباره تصفية نهائية للمضاربة في نهاية كل فترة مالية، واعتبار المضاربة مجددة حكماً لمن يرغب في الاستمرار، وأن الوقفة من أجل التنضيق الفعلي كانت لها سلبياتها ومشاكلها ونزاعاتها حتى في تلك المضاربات المحدودة الفردية وهي اليوم غير عملية في محافظ التمويل الكبيرة.

بقيت مسألة أخيرة، وهي تتعلق بالأساس الذي يقوم عليه التقويم للموجودات غير النقدية لهذه المحافظ، هل يتم بناء على القيمة السوقية لهذه الموجودات، أم على التكلفة التاريخية، أم على الأدنى من المقياسين إعمالاً لمبدأ الحيطة والحذر؟

إن الهدف من عملية التقويم هو أن تعكس القوائم المالية المركز المالي الصحيح للمؤسسة أو للصندوق، ووقفنا في تجارب التقويم في الفقه الإسلامي أنها اعتمدت القيمة السوقية (القيمة العادلة) مرة، والتكلفة التاريخية مرة أخرى كما اعتمدت التحوط بدرجة كبيرة في الخرص.

وعليه فإن الأخذ بأي واحد من هذه المبادئ ممكن ولا يترتب عليه حرج

أبيض

التضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة

إعداد

الدكتور عبد الستار أبو غدة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن كثيراً من المسائل يجري عليها العمل حتى تصبح إحدى المسلمات العلمية، وقد تكون هي كذلك في الواقع ونفس الأمر، ولكنها تتناقل ويحصل التابع في الأخذ بها دون استحضار مستندها وتأصيلها.

وإن مسألة (التتضيض الحكمي) هي من هذه المسائل، ولم أكن أظنها كذلك حتى عانيت من إعداد هذا البحث فيها، مستدرجاً كل ما عثرت عليه مما له تعلق بها^(١)، حتى أمكن - بحمد الله وتوفيقه - تقديم هذه البيانات عنها، لتكون موضع الدراسة والمناقشة بما يعزز الوجوه المستند إليها، ويحصل به استكمال تناولها، بما يليق بكثرة تداولها.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

د. عبدالستار أبو غدة

(١) من الغريب أنها لم تحظ في مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٢١٣١/٣/٤ إلا بمداخلة خفيفة بالرغم من دقة الصياغة التي ظهرت بها في القرار المجمعي رقم ٤/٥ كما سيأتي.

أبيض

أولاً

مفهوم التنضيز، وأقسامه

تعريف التنضيز لغة:

التنضيز في اللغة من النض والناض، والنض اسم الدرهم والدينار عند أهل الحجاز وإنما يسمونه نضاً إذا تحول عيناً بعدما كان متاعاً، والناض من المتاع ما تحول فضة أو ذهباً، والناض من الدين ما تيسر، يقال: باع فلان متاعه ونضضه فنضت في يده أثمانها أي حصلت، مأخوذ من نضاضة الماء، وهي بقيته.

تعريف التنضيز اصطلاحاً:

لا يخرج معنى التنضيز في اصطلاح الفقهاء عن المعنى اللغوي المشار إليه، كما يعرف من كتب لغة الفقه في شتى المذاهب الفقهية.^(١) فالتنضيز صيرورة المتاع نقداً، وصيرورة الدين مقبوضاً.

والحكم بوحدة المعنى اللغوي والاصطلاحى للفظ النضيز لا يتم إلا بالنظر إليه بمعزل عن تقسيمه إلى الفعلي و الحكمي، كما سيأتي تفصيل هذا التقسيم، فإن التنضيز الحكمي ليس فيه تحويل السلع إلى نقود، وإنما فيه تقويم السلع وتقدير ما يتوقع تحقيقه من مبالغ نقدية للبيع.

ومن عبارات الفقهاء في إيضاح المراد بالتنضيز والناض قول الرحيباني: التنضيز أن يصير المال كما أخذه العامل، فإن كان أخذه فضة (دراهم) يصير كذلك، وإن كان ذهباً (دنانير) يصير كذلك، وقول البجيرمي: الناض: نقد البلد الموافق لرأس المال.

أقسام التنضيز

ينقسم التنضيز إلى قسمين:

(١) المغرب للمطرزي، ٢/٣٠٩، والظاهر للأزهري، ١٥٨ والمصباح للفيومي، ٢/٧٤٧.

أحدهما: التتضيض الفعلي، أو الحقيقي، وهو بيع موجودات (عروض) المضاربة حتى تتحول إلى نقود.

الثاني : التتضيض الحكمي، أو الاعتباري، وهو تقويم تلك الموجودات من العروض للوصول إلى القيمة النقدية المتوقع تحقيقها فيما لو بيعت وقت التقويم.

التتضيض الفعلي أو الحقيقي؛

لا يحتاج التتضيض الفعلي أو الحقيقي إلى مزيد بيان، فإنه هو الأصل في المضاربة، وهو الذي يتحقق به مقصودها، فإن (مقصود المضاربة هو التقلب وطلب الربح) كما قال ابن قدامة^(١) والربح لا يتم التحقق منه إلا ببيع المضارب ما اشتراه برأس مال المضاربة من عروض، لكي يقع استرداد رأس المال واعتبار ما زاد عنه وعن مصاريف المضاربة ربحاً قابلاً للقسمة بين رب المال والمضارب.

وبما أن كثيراً من التطبيقات المتعلقة بالتتضيض الفعلي واردة - أيضاً - بشأن التتضيض الحكمي المحتاج إلى استدلال وأسانيد فقهية؛ فإنه تكفي هذه الإشارة إلى التتضيض الحقيقي.

التتضيض الحكمي؛

سبق بيان المراد بالتتضيض الحكمي أو الاعتباري إجمالاً، وبما أن القول به بديلاً عن التتضيض الحقيقي في معظم المضاربة المعاصرة، سيأتي تحت عنوان (آراء الفقهاء في التتضيض الحكمي) حسب الخطة المطلوبة لهذا البحث، فإنني سأكتفي هنا ببيان موضوعين هما:

- إطلاق (التقويم) على التتضيض الحكمي.
- جريان التتضيض الحكمي في الديون، بالإضافة إلى العروض.

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/٥٧.

إطلاق (التقويم) على التنضيز الحكمي؛

ليس إطلاق (التقويم) على التنضيز الحكمي وليد الأبحاث المعاصرة وما تمخض عنها من القرار المجمعي الذي أورد لفظ التقويم نظيراً للتنضيز الحكمي، ونص الفقرة الواردة في القرار: (يعرف مقدار الربح إما بالتنضيز أو بالتقويم)^(١) وقد سبقت الإشارة إلى أن (التنضيز) عند الإطلاق يراد به التنضيز الحقيقي.

ويدل على ذلك استخدام الفقهاء للفظ (التقويم) للحالة التي لا تباع فيها العروض بل تحسب قيمتها، ومن ذلك تصريح ابن قدامة وغيره من الحنابلة، في معرض جواز أن يكون رأس مال المضاربة عروضاً بشرط تقويمها^(٢)، والمراد من التقويم تقدير قيمتها بالنقود، وليس التنضيز الحكمي إلا ذلك.

ولا نطيل بذكر النصوص التي استعمل فيها الفقهاء لفظ (التقويم) للدلالة على مفهوم التنضيز الحكمي. ولو لم يعبروا عن هذا الترادف بسبب أن تقسيم التنضيز إلى حقيقي وحكمي هو أمر ملحوظ عند الفقهاء دون أن يصرحوا بهذا التقسيم.

وفي مناقشة الفقرة المشتملة على التقويم من قرار المجمع الدولي بعد الإشارة؛ إلى أن المعروف عن معظم الفقهاء هو التنضيز (أي الحقيقي) جاء التصريح بأن (التقويم) هو - أيضاً - أمر لا بد منه، وأن استخدامه بديلاً عن التنضيز الحقيقي لا يوجد فيه ما يخالف الشرع، ولا هو مما يعد خطأ في اللغة ولا في التعبير^(٣).

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، القرار رقم ٥ للدورة الرابعة، صفحة ٦٧.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٥٦/٥، ط الإمام.

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ٤/٢١٣١، من مداخلة الشيخ محمد المختار السلامي.

معنى التقويم، وحكمه:

التقويم معناه في اللغة والاصطلاح التقدير، يقال: قَوَّمتُ المتاع إذا قدره بنقد وجعل له قيمة^(١).

وحكم التقويم الجواز شرعاً، كما في تقويم العمليات بالعملة الأجنبية من العملة التي أجريت بها إلى عملة القوائم المالية لغرض حسابي، وفي بعض الحالات يكون حكم التقويم هو الوجوب، كتقويم الموجودات من السلع (عروض التجارة) لحساب الزكاة.

والتقويم أحد المبادئ الشرعية المعتبرة في مجالات عديدة منها الموضوعات التالية^(٢):

- ١- تقويم عروض التجارة لغرض حساب الزكاة.
- ٢- تقويم الصيد في الحرم لتحديد الجزاء كفارة عن ذلك.
- ٣- تقويم السلع المعيبة لتحديد العوض (الأرش).
- ٤- تقويم الأموال الربوية.
- ٥- تقويم الأضرار اللاحقة بالثمار المباعة إذا وقع الضرر بسبب سماوي كالجوائح.
- ٦- تقويم الأراضي والأعيان المقسومة لتعديل حصص المستحقين فيها.
- ٧- تقويم الجناية على الأعضاء والجروح لتحديد التعويض (حكومة عدل).
- ٨- تقويم جناية البهائم على الأموال.
- ٩- تقويم المسروقات لمعرفة بلوغها الحد الموجب لعقوبة القطع.

وقد ورد فيما سبق من تطبيقات نصوص أوضحها قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : **(تقطع اليد في ربع دينار، فصاعداً أو فيما قيمته**

(١) لسان العرب، والمصباح المنير، مادة (قوم).

(٢) جاءت نماذج وأمثلة لهذه المجالات - مع تحديد مراجعها - في الموسوعة الفقهية، مصطلح تقويم، ١٧١/١٢، -١٧٩،

(٣) القليوبي على شرح المنهاج، ١٨٦/٤، والحديث في صحيح البخاري، ١٦٠/٨

ربع دينار فصاعدا) «رواه البخاري»^(٣).

مدى اعتماد التقويم مع احتمال النقصان أو الزيادة:

التقويم ليس من الأمور القطعية، لأنه يعتمد على الظن والتخمين، ولكنه بسبب الخبرة التي تشترط في المقومين يرقى إلى غلبة الظن، وهي معتبرة في الأحكام الشرعية العملية (دون الاعتقادية).

ولهذا لا أثر للاحتمال العقلي باحتمال النقصان في الشيء المقوم، أو احتمال الزيادة، لأنه كما في القواعد الكلية المقررة «لا عبرة للتوهم»^(١).

وقد أورد الزركشي ضابطاً معتمداً في هذا الموضوع، فقال: «إن ما توقف على التقويم وعرض على أهل الخبرة وحكموا بالتقويم تقريباً؛ فهو المتبع في سائر الأبواب وإن تطرق إليه تقدير النقصان ظناً إلا في باب السرقة؛ فإنه لا يعتمد عند المحققين لسقوط القطع بالشبهة ذكره الإمام في باب القراض وقال في باب السرقة لو بلغ قيمة العرض المسروق بالاجتهاد ربع دينار فقد يؤخذ للأصحاب أنه يجب الحد والذي أراه لا يجب ما لم يقطع المقومون ببلوغها نصاباً»^(٢).

حكم خبرة المقومين، وتكييفها الشرعي:

التقويم نوع من أنواع الخبرة، والخبرة لغة: العلم بالشيء ومعرفته على حقيقته، ففيها معنى زائد عن لفظي (العلم) و (المعرفة)^(٣).

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٧٤.

(٢) الزركشي، المنشور في القواعد، ٤٠٠/١ نشر وزارة الأوقاف، الكويت.

(٣) لسان العرب، والمعجم الوسيط، مادة (خبر)، والفروق في اللغة للعسكري، ٨٦.

(٤) حاشية ابن عابدين، ٤٥٩/٥، وتبصرة الحكام لابن فرحون، ٢٣٢/١، ومغني المحتاج، ٥٥/٣، والمغني لابن

قدامة، ١٢٩/٩.

وقد تكلم الفقهاء عن الخبرة في التقويم بوجه عام، وهو يشمل التقويم في المضاربة واتفقوا على الأخذ بقول أهل الخبرة من أهل المهن والصناعات، وبينوا الشروط اللازمة للأخذ بقولهم^(٤)، جاء في مجلة الأحكام العدلية: إن نقصان الثمن يكون معلوماً بإخبار أهل الخبرة الخالين عن الغرض (أي المآرب الشخصية التي تحدث تهمة وريبة). وذلك بأن يُقَوِّمُ الثوبُ سالماً ثم يُقَوِّمُ معيباً، فما كان بين القيمتين من التفاوت يرجع به المشتري على البائع^(١).

وقد اعتمدت الخبرة في مواطن كثيرة منها تقويم المتلفات، ونقص العيب في المعيب، والإجراءات والتصرفات الطبية والبيطرية .. الخ.

قال ابن فرحون من المالكية: المقوم له ثلاثة أشباه.

١- شبه الشهادة، لأنه إلزام لمعين، وهو ظاهر.

٢- وشبه الرواية، لأن المقوم متصد لجميع الناس، وهو ضعيف، لأن الشاهد كذلك.

٣- وشبه الحكم، لأن حكمه ينفذ في القيمة.

فإن تعلق بإخباره حد تعين مراعاة الشهادة.

عدد المقومين:

الأصل في قول أهل الخبرة أنه على جهة الإخبار والرواية فلا يشترط لذلك تعدد الخبراء، بل يكفي فيه المخبر الواحد، ولو كان غير مسلم، وذلك لأن الخبرة عن علم يؤديها الخبير، وبعبارة أخرى للخرشي؛ طريقة الخبير عن علم يختص به القليل من الناس، ومن الأمثلة: الطبيب والبيطار والخاص والقائف والقسام والمفتي.

ويستثنى من ذلك ما كان من الخبرة على جهة الشهادة، حيث يجب فيه

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٢٤٦،

(٢) الخرشي، ١٨٥/٦، ومغنى المحتاج، ٣٨٧/١، والمغني، ٧٠٧/٢، ومعين الحكام، ١١٥،

اثان عند جمهور الفقهاء؛ إلا إذا لم يقدر على اثنين، وإذا كان على جهة القضاء فيشترط فيه العدالة، وإذا كانت الخبرة تتعلق بحد من حدود الله، كالتقويم للعرض المسروق هل بلغت قيمته النصاب أو لا، فهنا لا بد من اثنين (٢).

طرائق الترجيح عند المقومين:

في حالة اختلاف المقومين هناك اتجاهان للفقهاء:

أحدهما: مراعاة الأعدل من الخبرتين المتعارضتين، طبقاً لقواعد الترجيح في الدعاوي والبيانات، مثل ترجيح بينة المشتري على بينة البائع، أو ترجيح البينة التي توجب الحكم على التي تنفيه.

والاتجاه الآخر: الترجيح بالأعرف من المقومين إذا وجد، فإذا اختلفت جهتا خبرة تسأل جهة ثالثة للترجيح، وفي ذلك يقول الإمام مالك: إذا دعي أربعة (خبراء)، فاجتمع رجالان على قيمة، ينظر القاضي إلى أقرب التقويم إلى السداد، بأن يسأل من سواهم، حتى يتبين له السداد من ذلك.

وقال ابن فرحون: «إن اختلف الخارصون في قدر التمر الذي خرصوه في وقت واحد يعمل بتخريص الأعراف منهم، ويلغى تخريص ما سواه، وإن لم يكن في الخبراء من هو أعرف فيؤخذ من كل قول جزء (٢)، أي يؤخذ بالوسطى من تلك الآراء.

وهذا الاتجاه الأخير يعتبر أساساً شرعياً لاعتماد المتوسط في التقويم.

جريان التنضيز في الديون (بالإضافة إلى العروض):

التنضيز مناطه العروض، وذلك ببيعها (أو تقويمها) بحيث يوصل إلى

(١) الخرشي، ١٨٥/٦، ومغني المحتاج، ٣٨٧/١، والمغني، ٧٠٧/٢، ومعين الحكام، ١١٥،

(٢) حاشية ابن عابدين، ٧٢/٤، وتبصرة الحكام، ٦٩/٢، وحاشية الجمل على المنهج، ١٤٧/٣، وكشاف القناع، ٢٣،/٤،

المبالغ النقدية من البيع الفعلي (أو إلى المبالغ المتوقع تحصيلها في حالة التقويم).

أما الديون فإن مبدأ التضيض الحقيقي بالنسبة إليها يراد به التقاضي للدين، فالدين لا يعتبر من الناض حتى يتم تحصيله، فإذا كان البيع هو التضيض للسلع؛ فإن التحصيل للديون هو التضيض لها، أما التضيض الحكمي للدين فهو تقويم الدين من حيث إمكانية التحصيل، فالدين غير المرجو تحصيله يحسم منه المقدار المشكوك فيه على سبيل التقدير.

ويؤخذ صحة هذا التعبير من المسألة الخلافية بين الجمهور والحنفية من حيث إلزام المضارب بتقاضي الدين إذا انفسخت المضاربة أو عدم إلزامه، قال ابن قدامة: «وإذا انفسخ القراض والمال دين لزم العامل تقاضيه، سواء ظهر في المال ربح أو لم يظهر، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: إن ظهر ربح لزمه تقاضيه، وإن لم يظهر ربح لم يلزمه تقاضيه، لأنه لا غرض له في العمل؛ فهو كالوكيل.

ولنا أن المضاربة تقتضي رد رأس المال على صفته، والديون لا تجري مجرى الناض، فلزمه أن ينضه، كما لو ظهر في المال ربح، وكما لو كان رأس المال عرضاً.

ويفارق الوكيل في إنه لا يلزمه رد رأس المال كما قبضه، ولهذا لا يلزمه بيع العروض.

ولا فرق بين كون الفسخ من العامل أو رب المال، فإن اقتضى منه قدر رأس المال، أو كان الدين قدر الربح أو دونه لزم العامل تقاضيه أيضاً. لأنه إنما يستحق نصيبه من الربح عند وصوله إليه على وجه يمكن قسمته، ووصول كل واحد منهما إلى حقه منه، ولا يحصل ذلك إلا بعد تقاضيه^(١).

الحاسبة غير التضيض:

(١) المغني، ٥/٥٤، ٥٥.

قد يتوهم من بعض عبارات الكتب في المذهب الحنبلي في موضوع التتضيض وأثر المحاسبة أنها بديل عن التتضيض، ومن ذلك قول صاحب مطالب أولي النهى: «ولو كان تنضيض المال بمحاسبة جرت بينهما أجرى لها أي للمحاسبة مجرى القسمة نصاً»، والواقع أن المحاسبة بديل عن القسمة التي ينبغي أن تتبع التتضيض حتى يعتبر ما بعده مضاربة ثانية. أما مجرد المحاسبة بدون تتضيض فلا أثر لها.

ويدل على ذلك قول صاحب مطالب أولي النهى نفسه: «فإن تقاسما الربح والمال ناض، أو تحاسبا بعد تنضيض المال أبقيا المضاربة؛ فهي مضاربة ثانية، فما ربح بعد ذلك لا يجبر به وضعية الأول، لما تقدم من إجراء المحاسبة مجرى القسمة»^(١).

القسمة لا تغني عن التتضيض:

قال ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج: «لا يستقر ملك العامل بالقسمة بل إنما يستقر:

- بتتضيض المال وفسخ العقد معها؛ لبقاء العقد قبل الفسخ مع عدم تنضيض المال، حتى لو حصل بعد القسمة نقص جبر بالربح المقوم.
- أو تنضيض المال والفسخ بلا قسمة للمال، لارتفاع العقد والوثوق بحصول رأس المال.
- أو تنضيض رأس المال فقط واقتسام الباقي مع أخذ المالك رأس المال.

علاقة الفسخ بالتتضيض:

قال ابن رجب: «الفسخ لا يتوقف على التتضيض»^(٢) وجاء في أكثر من كتاب من كتب الفقه، أن المضاربة تنفسخ بفسخ المالك ولو كان المال عرضاً.

(١) مطالب أولي النهى، كتاب المضاربة (نقلاً عن برنامج جامع الفقه الإسلامي).

(٢) القواعد لابن رجب (نقلاً عن برنامج جامع الفقه).

ثانياً آراء الفقهاء في التنضيز الحكمي

الأصل هو التنضيز الحقيقي

إن من المقررات الشرعية في المضاربة أن لا بد من التنضيز الحقيقي؛ لتوزيع الربح بين المضارب ورب المال، أو لتحميل الخسارة لرب المال. وللتنضيز موطن آخر تتعلق به أحكام المضاربة، وهو الزيادة في رأس المال، إذ يختلف الحكم فيما لو تمت الزيادة قبل تنضيز رأس المال الأول أو بعده، كما يختلف فيما لو تصرف المضارب فيه أو لم يتصرف. والمسألة خلافية^(١) والغرض من الإشارة إليها؛ أن أثر التنضيز لا تنحصر الحاجة إليه في مسألة توزيع الربح أو تحميل الخسارة، بل تشمل مسألة جبر خسران مضاربة بربح مضاربة أخرى، أو عدم جبرها فيما إذا حصل التنضيز.

وفيما يلي محاورة بين الأثرم والإمام أحمد تكشف عن أن التنضيز لا يكفي فيه تقويم العروض، وأنه لا بد من تحويلها إلى نقد ناض، كما يؤخذ منها أن من تمام التنضيز القسمة وأن يدفع المضارب إلى رب المال رأس المال

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/٥٤، ٥٨.

وربحه إن وجد، أو ما بقي من رأس المال إن خسر، أو ما يقوم مقام الدفع وهو المحاسبة التامة والتمكين من القبض الذي هو بمثابة الدفع إذا رغب رب المال في تكرار المضاربة.

- قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن المضارب يربح ويضع (أي يخسر) مراراً.

- فقال: يرد الوضعية على الربح؛ إلا أن يقبض المال صاحبه ثم يرده إليه فيقول: اعمل به ثانية، فما ربح بعد ذلك لا تجبر به وضعية الأول، فهذا ليس في نفسي منه شيء، وأما ما لم يدفع إليه فحتى يحتسبها حساباً كالقبض، كما قال ابن سيرين.

- قيل: وكيف يكون حساباً كالقبض؟

- قال: يظهر المال، يعني ينض ويجيء فيحتسبان عليه، فإن شاء صاحب المال قبضه.

- قيل له: فيحتسبان على المتاع؟

- فقال: لا يحتسبان إلا على الناض، لأن المتاع قد ينحط سعره ويرتفع^(١).

وفي عبارة أخرى للإمام أحمد - أيضاً - رواها أبو طالب عنه - وأتبعها ابن قدامة بتوضيح المراد من (الحساب الذي كالقبض) وهو أن يكون المبلغ الباقي من رأس المال بعد الخسارة ناضاً حاضراً إن شاء صاحبه قبضه، فيكون الأمر بالمضاربة به في تلك الحال ابتداءً مضاربة ثانية، كما لو قبضه منه ثم رده إليه^(٢)، وقد تقاربت عبارات الفقهاء في هذه المسألة من حيث المعنى، فلا داعي للإطالة بها.

اعتماد الفقهاء التنضيز الحكمي في بعض التطبيقات:

(١) المغني، لابن قدامة، ٥١/٥

(٢) قواعد المجلة، القاعدة رقم ٥٤، صفحة ٢٩٣ وينظر شرحها في شروح المجلة الكثيرة، وفي شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، ط دار الغرب، ثم ط، دار القلم، بتحقيقي، وتقدمة العلامة الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٥٦/٥-٥٥/٥

غير أن النظر في المسائل المتعلقة بالأحوال الطارئة على المضاربة، كموت رب المال أو المضارب، أو جنون أحدهما، يستخلص منه أن هناك حلاً آخر يصار إليه للاستغناء عن التنضيز الفعلي (الحقيقي) وإبقاء المضاربة قائمة مع الوارث أو ولي المجنون، وذلك باستئاف المضاربة بعد التقويم لفترة جديدة مستقلة في نتائجها بدلاً من اللجوء إلى التنضيز الفعلي، وهذه الحالة شديدة الشبه بالمضاربة المشتركة المستمرة التي تجريها المؤسسات المالية الإسلامية، ولعل هذه المسائل من تطبيقات قاعدة «يعتفر في البقاء ما لا يفتقر في الابتداء»^(٣)، قال ابن قدامة: «وأي المتقارضين مات أو جن انفسخ القراض، لأنه عقد جائز فانفسخ بموت أحدهما أو جنونه، كالتوكيل»^(١) ثم أورد الحالة البسيطة في الحكم، وهي حالة موت أو جنون المضارب والمال ناض حيث يجوز للوارث أو الولي إتمام المضاربة، ثم تعرض للحالة الأخرى، وهي ما لو كان المال - حينئذ - عروضاً فقال: «فأما إن مات العامل أو جن وأراد (أي رب المال) ابتداء القراض مع وارثه أو وليه، فإن كان ناضاً جاز، كما قلنا فيما إذا مات رب المال، وإن كان عرضاً لم يجز ابتداء القراض إلا على الوجه الذي يجوز ابتداء القراض على العروض، بأن تقوم العروض ويجعل رأس المال قيمتها يوم العقد، لأن الذي كان منه العمل قد مات أو جن وذبح عمله ولم يخلف أصلاً يبني عليه وارثه»^(٢).

ومؤدى حكم هذه الحالة الطارئة، وهي موت أو جنون المضارب واللجوء إلى تقويم العروض بحيث يتبع ذلك التقويم ابتداء مضاربة جديدة وإقامة فاصل محاسبي بينها وبين المضاربة السابقة، أنه يعطى للتنضيز الحكمي حكم التنضيز الحقيقي عن طريق تقويم العروض.

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/٥٥-٥٦،

(٢) مغني المحتاج للخطيب الشربيني، ٢/٣٢٠،

(٣) البجيرمي على المنهج، كتاب المضاربة، فصل القراض جائز (برنامج الفقه الإسلامي)، ومغني المحتاج، ٢/٣٢٠،

(٤) تنظر طلبات فتح الحسابات للعديد من البنوك الإسلامية.

وقد انفرد المذهب الحنبلي بهذه المسألة، في حين نص الشافعية على أن ورثة المضارب إن مات «لا يقررون العامل على القراض كما لا يقرر ورثة العامل عليه لأن ذلك ابتداء قراض وهو لا يصح على العرض»^(٣).

وبالرغم مما نقلته عن الشافعية من عدم تصحيحهم ابتداء القراض مع ورثة المضارب إلا بعد التنضيز الحقيقي ففي مسائلهم ما يسمح بالتنضيز الحكمي، قال في حاشية البجيرمي على المنهج، ومغني المحتاج: «لو أن رب المال قال للمضارب: لا تبع، ونقسم العروض بتقويم عدلين، أو قال له: أعطيتك نصيبك من الربح ناضاً أجيب»^(٤).

المضاربة بالعروض أساس للتنضيز الحكمي:

والخلاصة؛ أن مستند القول بالتنضيز الحكمي هو تسويغ ابتداء المضاربة برأس مال مُكوّن من العروض التي يجري تقويمها بالنقود وهو ما منعه الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في قول، وظاهر مذهب الحنابلة جوازه، ولعلمهم بنوا على هذا الأساس المسألة المشار إليها أعلاه؛ فاعتبروا التقويم - وهو تنضيز حكمي - مسوغاً لإقامة فاصل محاسبي بين المضاربة والأخرى، وإن تجدد فترة مالية أخرى بعد فترة سابقة هو بمثابة ما لو حصل تغيير في المضارب، وبوجود هذه الفواصل المحاسبية لا تجبر خسارة فترة مالية من ربح فترة أخرى، ويجوز توزيع ربح كل فترة إن وجد بمعزل عما سبقها أو لحقها من فترات.

وهذا ما يحدث في نهاية الفترات المالية التي تتخذ أساساً لتوزيع الأرباح أو تحميل الخسائر سواء كانت الفترة سنة أو تسعة أشهر أو ستة أشهر أو ثلاثة أشهر أو شهراً واحداً، بحسب ما تختاره إدارة المؤسسة المالية (المضارب) ويحظى بالقبول الضمني من رب المال بموافقته على شروط وإجراءات المضاربة المستمرة المشتركة.

(١) جواهر الإكليل، للآبي المالكي شرح مختصر خليل، ١٠٠/٢

اعتماد التنضيز الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية؛

إن اعتماد التنضيز الحكمي متبع في التطبيق العملي لدى المؤسسات المالية الإسلامية بعد أن ضم إليه مبدأ آخر هو المبارأة، وهو المبدأ المراعى في عملية التخارج بين من يبيع حصته في وعاء استثماري ومن يشتري تلك الحصة، إذ يدخلان في العملية على أساس أن ما يحصل عليه أحد الطرفين من بدل عن حصته في الاستثمار هو الاستحقاق النهائي، وأن كلا منهما أبرأ صاحبه مما عسى أن يكون هناك من زيادة أو نقص.

وقد صرحت بعض شروط الحسابات الاستثمارية بهذا المبدأ^(١) وحتى في حال عدم التصريح؛ فإنه أصبح هو المتعارف عليه، إذ لم يحصل أن طالب أو طوّل الداخل أو الخارج في أي وعاء استثماري بالفرق الناتج عن التنضيز الحقيقي إن حصل، مع أنه لا وجود لهذا التنضيز الحقيقي بصورة شاملة، وإنما يقع جزئياً، بصورة متداخلة بين الموجودات.

واللجوء إلى (المبارأة) مبدأ مقرر في الفقه، فقد نص المالكية في حالة التخارج عن ذهب في التركة بذهب أقل منه بأن المتخارج أخذ بعض حظه ويكون الباقي كأنه هبة للورثة^(١)

ثالثاً

أهمية التنضيف الحكمي

أهمية التنضيف الحكمي لتوزيع الأرباح:

صدر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الرابعة (المنعقدة عام ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م) القرار رقم ٥ بشأن سندات المقارضة، وجاء فيه عن التنضيف بقسميه وأهميته لتوزيع الربح فقرتان هما:

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

■ يستحق الربح بالظهور، ويملك بالتنضيف أو التقويم، ولا يلزم إلا بالقسمة وبالنسبة للمشروع الذي يدر إيراداً أو غلة فإنه يجوز أن توزع غلته، وما يوزع على طرفي العقد قبل التنضيف (التصفية) يعتبر مبالغ مدفوعة تحت الحساب^(١).

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٣٠ (٥/٤)، ومجلة المجمع ٤/ج/٣ ص. ٢٠٠٠

ويتضح من هاتين الفقرتين المتعلقةتين بتوزيع الربح في المضاربة؛ أن التتضيض يتوقف عليه تحديد مقدار الربح، وبما أن التتضيض الحقيقي ليس ممكناً في المضاربة المستمرة المشتركة التي تطبقها المؤسسات المالية الإسلامية فلا مناص حينئذ من اللجوء إلى التتضيض الحكمي، أو إلى تطبيق مبدأ توزيع الربح قبل التتضيض تحت الحساب، وهو مبدأ يعسر تطبيقه إلا في الفترات القصيرة ضمن السنة الواحدة، وبقيود تحول دون التوسع فيه، فضلاً عن أنه لا يستغنى فيه عن العودة إلى التتضيض الحكمي في آخر العام لتسوية ما تم توزيعه من أرباح تحت الحساب في الفترات خلال السنة المالية.

وبهذا يتبين؛ أنه لا يصلح مبدأ توزيع الربح تحت الحساب بديلاً عن التتضيض الحكمي ولا سيما أن كليهما فيه خلاف فقهي بين القبول وعدمه كما سيأتي.

وقد صدر عن ندوة البركة الثامنة للاقتصاد الإسلامي (المنعقدة عام ١٤١٣هـ/١٩٩٣م) فتوى بشأن التتضيض الحكمي بطريق التقويم الدوري بغرض توزيع الأرباح أو تحديد أسعار تداول الوحدات، ونصها ما يلي:

١ - للتتضيض الحكمي بطريق التقويم في الفترات الدورية خلال مدة عقد المضاربة حكم التتضيض الفعلي لمال المضاربة، شريطة أن يتم التقويم وفقاً للمعايير المحاسبية المتاحة.

٢ - يجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم، كما يجوز تحديد أسعار تداول الوحدات بناءً على هذا التقويم^(١).

كما صدر عن الندوة الحادية عشرة للبركة (المنعقدة عام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م) فتوى بشأن الاتفاق في المضاربة على نسبة ربح المال تتغير عند

(١) فتاوى ندوات البركة، صفحة ١٣٤، فتوى رقم (٢/٨).

(٢) المرجع السابق، ١٩٤، فتوى (٨/١١).

تحقق نسبة معينة نصها ما يلي:

«يجوز الاتفاق في المضاربة على تحديد حصة رب المال بنسبة معينة من الأرباح في بداية المضاربة، وأن هذه النسبة تتغير إذا وصلت أرباحه إلى نسبة معينة من رأس ماله عندما يتبين ذلك بالمحاسبة المستندة إلى التضيض الحكمي»^(٢).

ويتضح الخلاف الفقهي في مبدأ التوزيع للربح تحت الحساب من عرض هذين الاتجاهين فيه:

الاتجاه الأول: قال ابن قدامة: لو أن رب المال والمضارب اقتسما الربح أو أخذ أحدهما منه شيئاً بإذن صاحبه والمضاربة بحالها ثم سافر المضارب به فخسر كان على المضارب رد ما أخذه من الربح لأننا تبيننا؛ أنه ليس بربح مالم تتجبر الخسارة^(١).

فهذا النص الفقهي يجيز توزيع الربح تحت الحساب على أن تتم مراجعته وتعديله تبعاً لنتائج المضاربة مالم يتم التضيض.

الاتجاه الثاني: جاء في الرهوني على الزرقاني، نقلاً عن نوازل البرزلي: قال شيخنا أبو القاسم الغبريني لا يصح أن يأخذ العامل من الربح قبل قبض رب المال ماله ولو أذن له في ذلك، ويرد ما قبض، ولا يفسد به القراض، قلت: كذا وقع في الموطأ وغيره.

وذكر ابن رشد عن ابن حبيب جواز ذلك قبل المفاصلة، وإذا كان عندها ووقعت وضيعة رد ما أخذ حتى يتم رأس المال، ويلغي النفقة للعامل لو لم يكن في المال ربح، جهل ذلك رب المال أو علمه^(٢).

ومن هذا النص يتبين أن أصل مذهب مالك عدم قبول مبدأ توزيع الربح تحت الحساب، أي قبل التضيض الحقيقي، وقد خالف ابن حبيب فذهب

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/٥٢٠.

(٢) الرهوني، ٦/٣٢٣-٣٢٤.

إلى قبول مبدأ التوزيع للربح تحت الحساب.

أهمية التنضيز الحكمي للتخارج في الشركات والصناديق والصكوك

معنى التخارج وحكمه وتكييفه الشرعي:

التخارج : خروج الشريك من شركته عما يملكه إلى آخر البيع، ومنه تصالح الورثة على إخراج بعضهم عن نصيبه في التركة بشيء معلوم^(١)، وهو يجوز إذا خلا عن المحرمات في محل التخارج وطريقته.

واستدل له بعمل الصحابة، وهو أن عبدالرحمن بن عوف - رضي الله عنه - لما طلق في مرض الموت إحدى زوجاته الأربع (تماضر بنت الأصيغ) ثم مات وهي في العدة ورثها عثمان - رضي الله عنه -، فصالحها بقية الورثة عن ربع ثمنها على ثلاثة وثمانين ألف دينار^(٢) وهذا قد وقع بمحضر من

(١) لسان العرب والمعجم الوسيط، مادة (خرج).

(٢) فتح القدير، ٧/٤٠٩.

(٣) الموسوعة الفقهية، ١١/٦٠.

الصحابة دون نكير، فهو من الإجماع السكوتي.

ومن المقرر في الفقه أن التخارج يأخذ حكم عدد من العقود بحسب
البدل المصالح عنه:

- فهو عقد بيع إن كان البدل المصالح عليه من خارج التركة (أو الوعاء
المستثمر فيه).

- وهو عقد قسمة ومبادلة، إن كان البدل المصالح عنه من مال التركة،
أو من الوعاء المستثمر فيه.

- وهو عقد هبة أو إسقاط جزئي إن كان البدل المصالح عنه أقل من
النصيب المستحق.

وهذا في الجملة، ويشترط في كل حالة شروطها الخاصة^(٣).

ومما سبق يعرف أن التخارج - في أغلب أحواله - من زمرة المعاوضات،
ولذا تشترط له أهليتها.

ومع أن التخارج أورده الفقهاء بخصوص التركات، فإنه ينطبق على أي
وعاء مالي أو استثماري مشترك وقد صدرت بهذا الشأن فتوى من ندوة
البركة العاشرة نصها:

«التخارج عبارة عن بيع حصة في أعيان مشتركة على سبيل التسامح في
تكافؤ المبيع مع الثمن، وهو من قبيل الصلح. ومع أن الأصل تطبيقه في
التركات، فإن الحاجة تدعو إلى تطبيقه في الشركات، فيجوز التخارج بين
الشركاء في الحسابات الاستثمارية أو الصناديق، كما يجوز التخارج بين
صاحب الحصة والمؤسسة أو شخص غير شريك، مع مراعاة الضوابط
الشرعية المطلوبة في بيع النقود والديون، فإذا كانت الحصة المتخارج عنها
تمثل أعياناً مع النقود والديون التابعة لها جاز التخارج عنها بأي بدل ولو
بالأجل، إذ يجوز تبعاً ما لا يجوز استقلالاً».

(١) أخرجه داوود وسكت عنه، وأقره المنذري (عون المعبود، ٣/٣٢٩).

شروط صحة التخارج:

لصحة التخارج شروط:

١ - أن يكون محل التخارج، أي الحصة المتخارج عنها، معلوماً، فلا يصح التخارج على محل مجهول، إلا إذا تعذر الوصول إلى معرفته.

ومع هذا فالمشهور في مذهب الحنابلة جواز التخارج عن المجهول مطلقاً، ودليلهم قوله - صلى الله عليه وسلم - لرجلين اختصما في موارد درست (أي نُسيت مقاديرها) : «**اقتسما، وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا**»^(١).

وأجاز الحنفية التخارج على محل مجهول إذا كان لا يحتاج إلى القبض، كالحق لدى الغاصب، لأنه مقبوض فعلاً فلا تفضي الجهالة هنا إلى التنازع.

٢ - أن يكون بدل التخارج (أي المقابل) مالاً متقوماً معلوماً منتفعاً به مقدوراً على تسليمه.

٣ - أن يقع التقابض لكل من المحل والبديل إذا كانا مما يجب فيهما التقابض، كالتخارج عن أحد النقدين بالآخر.

٤ - أن تتوافر شروط بيع الدين إذا كان محل التخارج ديناً على الغير، وهذا عند من يجيز بيع الدين لغير من هو عليه، وهم المالكية والشافعية، وكذلك الحنفية إذا وقع بصيغة الإبراء أو الحوالة^(١).

وبعد هذه النبذة عن أحكام التخارج فإن من الواضح؛ أنه لا يتوقف التخارج على حصول التضيض الحقيقي أو الحكمي حتى عند من اشترط معلومية محل التخارج، لأن المعلومية هنا حاصلة بتحديد حصته الشائعة في الشركة أو الصندوق أو الصكوك وهذا القدر من المعلومية يكفي ولا يطلب المعرفة بالموجودات التي تمثلها الحصة، لأن ملكية البائع (الخارج) لم تزد عن

(١) الموسوعة الفقهية، ١١/٦-٨.

(٢) فتاوى نداوات البركة: السابعة، صفحة ١٢٢، رقم ٥، والتاسعة، صفحة ١٥٣، رقم ٩/٢.

هذا القدر فيحل المشتري (الداخل) محله فيما كان يملكه ويصح التخارج.
لكن هناك متطلباً شرعياً هو المعلوماتية بطبيعة تلك الموجودات ما بين
أعيان ومنافع ونقود وديون لتحقيق شرط التداول في أصول يجب في تداولها
التمائل أو التقابض، وهذا الموضوع سيأتي الكلام عليه فيما بعد.
وقد صدر عن ندوتي البركة السابعة والتاسعة فتويان بشأن التخارج
نصهما^(٢).

٥/٧- يجوز شرعاً خروج صاحب حصة في صندوق استثماري بالقيمة التي
يعرضها الصندوق ويقبلها الخارج بصرف النظر عن الطريق المحاسبية
التي يصل إليها الصندوق في تقييم هذه الحصة.

٢/٩- يجوز تخارج أحد العملاء أو أحد المصارف في التمويل المصرفي المجمع
قبل تصفية العمليات بالقيمة التي يتفق عليها، إذا كانت النقود والديون
قليلة، بحيث تعتبر تابعة للأصول، وأما إذا كانت النقود والديون كثيرة
بحيث لا تعتبر تابعة للأصول؛ فلا يجوز التخارج إلا بمراعاة أحكام
الصرف وأحكام بيع الديون.

وهذه الفتوى مكملة للفتوى الخامسة للندوة السابعة (للحلقه الفقهية
الأولى) بشأن الخروج من الصناديق الاستثمارية.

والخلاصة أن التضيض بنوعيه ليس له أهمية للتخارج في الشركات
والصناديق والصكوك، وإنما هو مجرد مؤشر لمساعدة المشتري والبائع
وتعريفهما بقيمة ما يتبادلانه حتى لا يقع أحدهما في غبن فاحش، مع أن
الغبن الذي لا يقارنه تغير أو تدليس لا أثر له، وفي الحديث: «**لا يبيع حاضر
لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض**»^(١).

وبعبارة عصرية؛ فإن التخارج يخضع للعرض والطلب ولرغبات

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، ٦/٥ ط، استانبول، ١٣٣١هـ.

(٢) فتاوى ندوات البركة: صفحة ١٧٩، رقم ٨٠/١٠.

المتعاملين، ولا يشترط أن يتم بثمن المثل أو بالقيمة التي يكشف عنها التضيض.

وقد صدر في شأن التخارج في الشركات فتوى عن ندوة البركة العاشرة ونصها^(٢): «التخارج ببيع السهم بمراعاة الضوابط الشرعية إذا وقع خلال السنة المالية وقبل ظهور نتائجها ينتقل به إلى المشتري جميع حقوق السهم ومنها الحق في أرباحه - في حالة ظهور قرائن على أن هناك ربحاً - وذلك على اعتبار أن الأرباح تابعة لأصل السهم كامن فيه، فإذا وقع بيع السهم بعد تقرير الجمعية العمومية توزيع ربح عليه فلا يستحق المشتري ربحه؛ لأن تبعية الربح للسهم تنقطع بعد صدور قرار التوزيع، ويكون الربح حقاً للبائع ما لم يتفق الطرفان عند التعاقد على أن يكون للمشتري فيشمله حينئذ عقد البيع».

على أن هناك حاجة ماسة إلى التقويم في الصناديق الاستثمارية، ليس للتخارج - كما سبق البيان - بل من أجل تحديد مستحقات مديري الصناديق إذا كانت هذه المستحقات محددة بنسبة من صافي تقويم الأصول، إذ لا بد في هذه الحالة من اللجوء إلى التضيض الحكمي، لأن الصناديق مستمرة طيلة مدتها لسنوات.

وقد صدر عن ندوة البركة عشرة فتوى نصها:

«في حال إدارة صناديق الاستثمار على غير أساس المضاربة بنسبة من الربح يجب أن يكون العوض المستحق للمدير معلوماً، وهذه المعلومية، كما تتحقق بتحديد مبلغ مقطوع أو نسبة من مبلغ معلوم المقدار (كما في بداية إنشاء الصندوق) تتحقق أيضاً بتحديد العوض بنسبة من صافي تقويم الأصول، في كل فترة من فترات مدة الصندوق، وذلك على التفصيل التالي:

- إذا حددت مستحقات المدير بنسبة من صافي تقويم الأصول على أن يتم التقويم في بداية كل فترة جاز ذلك بالاتفاق؛ لتحقق معلومية

(١) فتاوى ندوات البركة، صفحة ١٨٩، رقم ٣٠/١١

العوض بالمقدار عند التعاقد، وهي من الجهالة التي تزول بالحساب.
- إذا حددت مستحقات المدير بنسبة من صافي تقويم الأصول على أن يتم التقويم في نهاية الفترة فيجوز ذلك - أيضاً - باعتبار أن هذه الصيغة معاملة حادثة يمكن تخريجها على التعاقد مع من يعمل في أصل بحصة مما يخرج منه، كما في المغارسة والمزارعة والمساقاة».

أهمية التنضيز الحكمي للتخارج في الحسابات

لا تبدو للتنضيز الحقيقي أو الحكمي أهمية للتخارج في الحسابات الاستثمارية المشتركة، لأن التخارج فيها هو بيع لحصة صاحب الحساب في الوعاء الاستثماري المشترك وهذا البيع يخضع لما يترضى عليه الطرفان (أي للعرض والطلب) ولا يجب على المتخارج أن يبيع حصته بثمن المثل أو بالقيمة الصافية لما يخصه من موجودات الوعاء ويسري هذا المبدأ على التخارج في حالة وجود ربح أو عدم وجوده، وكذلك لو وقع التخارج بين صاحب الحساب وصاحب حساب آخر أو مدير الاستثمار (البنك) أو شخص آخر لا علاقة له بالحسابات.

(١) فتاوى ندوات البركة، رقم ٨/١٠، صفحة ١٧٩.

وهذا الموضوع عرض في ندوة البركة العاشرة وصدر بشأنه الفتوى التالية:

«التخارج في الحسابات الاستثمارية، بسحب صاحب الحساب حصته - في حال السماح له بذلك ومراعاة الضوابط الشرعية - يؤدي تلقائياً إلى سحب الربح مع الأصل إن تخارج ببدل يزيد عن الأصل (رأس المال). لو تم التخارج بين صاحب الحساب وبين شخص غير شريك آخر (ضمنياً دون سحب المبلغ من الحساب)، مع مراعاة الضوابط الشرعية وانتفاء الربا بشراء الدين بالحسم، فإن المتخارج ينحصر حقه في البديل المتفق عليه سواء أدى إلى ربح أو خسارة، ويحل محله المتخارج معه (الداخل) عند انتهاء مدة الحساب فيما كان يستحقه المتخارج سواء تضمن ربحاً أم خسارة مع مراعاة ما جاء في آخر الفقرة السابقة»⁽¹⁾.

أهمية التنضيق الحكمي لمعالجة عدم التزامن بين الإيداع والسحب أو التخارج وبين تصفية الاستثمارات

التكليف الشرعي لكل من عمليتي الإيداع والسحب في الحسابات الاستثمارية المشتركة هو أن الإيداع: تلقي المضارب مال مضاربة أخرى من المال نفسه أو من أرباب مال آخرين، والذي يؤخذ من نصوص الفقهاء التفصيل بين ما إذا كانت المضاربة الأولى، قد نضت أو لا، وكانت مراعاة هذا سيرة في السابق قبل نشوء المؤسسات المالية التي تتلقى الودائع من أصحابها في أوقات مختلفة، وتتيح لصاحب الحساب إيداع ما شاء مضافاً إلى وديعته السابقة أو السحب منها، مع خلط تلك الودائع الاستثمارية بعضها ببعض

لتحصيل ميزة الطاقة المالية الوفيرة التي يمكن بها القيام بأعمال استثمارية مجدية وبمصاريف قليلة بالاستفادة من هذا الخلط.

وفي ظل هذا الوضع المستحدث - والذي له مستنداته الفقهية - هل يحتاج إلى التنضيز الحكمي لمعالجة عدم التزام بين الإيداع والسحب أو التخارج وبين تصفية الاستثمارات بالتنضيز الحقيقي؟

بالتأمل نجد؛ أن التخارج لا يحتاج فيه للتنضيز بنوعيه لما سبق بيانه من خضوعه للاتفاق بحسب العرض والطلب.

أما معالجة عدم التزام فالمتبع في المؤسسات المالية الإسلامية - بمعرفة هيئاتها الشرعية - هو التنضيز الحكمي لتحديد نتائج العمليات ولا سيما الآجلة منها والمقسطة، إذ يحتاج إلى التنضيز الحكمي للديون لتحديد ما يتوقع تحصيله منها، ولتوزيع ربح الأقساط على الزمن الذي أجلت إليه ثم استخدام طريقة النقاط (النمر) وفيما يلي ما صدر في المسألتين من حلول فقهية باعتبارهما قضيتين مستجديتين:

المسألة الأولى: توزيع ربح المعاملات الآجلة على جملة مدة الأجل؛

صدر بشأن ذلك عن ندوة البركة الحادية عشرة الفتوى التالية:

«يجوز توزيع ربح المعاملات الآجلة على طيلة فترة الأجل، سواء تم الاتفاق على تسديد العوض في نهاية الأجل أو على أقساط، وذلك لأن الربح مرتبط بثمر البيع، وناشيء عن تأجيل ذلك الثمن، فيجري على الربح ما يجري على الثمن المؤجل من توزيعه على مدة الأجل.

ومن جهة أخرى؛ فإن حسابات الاستثمار المشتركة لا يقتصر استثمارها على المعاملات الآجلة وحدها، بل تستثمر أيضاً في المضاربة والمشاركات والبيوع الحالة والخدمات وغيرها، وهذه كلها يوزع ربحها على الزمن،

(١) فتاوى ندوات البركة، صفحة ١٩١، رقم ٥٠/١١

فيسري ذلك المبدأ على ربح المعاملات الآجلة، لتعسر الفصل والتخصيص لعدم تعين النقود عند من يراه من الفقهاء.

وثمرة الأخذ بهذا المبدأ أن من خرج في أثناء مدة الاستثمار أو دخل في أثنائها يحصل على نسبة من الربح تتفق مع مقدار مبلغه ومدة استثماره، وتكليف ذلك شرعاً؛ أن من خرج يبيع حصته في المشاركة إلى وعاء الاستثمار ويمكن أن يكون ثمن هذا البيع ما يتفق عليه الطرفان، فلو اتفق الطرفان على أساس لتقويم الحصة، يراعى توزيع الربح على مدة الأجل^(١).

المسألة الثانية: استخدام طريقة النقاط (النمر) في توزيع أرباح حسابات الاستثمار العامة:

صدر فيها أيضاً فتوى عن ندوة البركة الحادية عشرة نصها:

«يجوز استخدام طريقة النقاط (النمر) لحساب توزيع الأرباح بين المشاركين في حسابات الاستثمار العامة، وذلك بالنظر إلى المبلغ والزمن لموجودات كل حساب.

والتوجيه الشرعي لذلك؛ أن أموال المشاركين في وعاء استثماري واحد قد ساهمت كلها في تحقيق العائد حسب مقدارها ومدة بقائها في الحساب، فاستحقاقها حصة متناسبة مع المبلغ والزمن (بحسب طريقة النمر) هو أعدل الطرق المحاسبية المتاحة لإيصال مستحقات تلك الحسابات من عائد الاستثمار لأصحابها، وإن دخول المستثمرين على هذا الأساس يستلزم المبادرة عما يتعذر إيصاله لمستحقه بهذه الطريقة، ومن المقرر أن المشاركات يغتفر فيها ما لا يغتفر في المعاوضات، وأن القسمة - في صورتها المشتملة على تعديل الحصص - تقوم على المسامحة^(١).

(١) فتاوى ندوات البركة، صفحة ١٩٠، رقم ٤٠/١١.

رابعاً أثر التنضيز في بعض المعاملات المالية

تمهيد:

هناك أحكام مختلفة تتعلق بموجودات أي وعاء استثماري، نظراً إلى مكوناته من نقود أو ديون أو أعيان أو موجودات مختلطة، وذلك لأن النقود يتقيد التعامل فيها بأحكام الصرف فيجب التقابض مطلقاً، والتماثل في

(١) ينظر قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٤٢ (٥/٤)، قرارات المجمع، صفحة ٩٣، ومجلة المجمع (٥٤/ج/٣/ص ٦٠٩).

العملة الواحدة، ولأن الديون يتقيد التعامل فيها بأحكام بيع الدين في حالتي بيعها للمدين نفسه أو لغيره.

أما الأعيان والمنافع فيصح التعامل فيها، بمراعاة أحكام البيع أو الإجارة أو غيرها من الأحكام الشرعية ذات الصلة، دون اشتراط التماثل أو الحلول (التقابض) في البدلين.

وهذه الأحكام لا علاقة لها بالتنضيض الحكمي لعدم الحاجة إليه في تحديد طبيعتها، ولأنه لا يغير ما يطلب شرعا في تلك الموجودات بحسب طبيعتها المختلفة:

- فالأعيان والمنافع بالتقويم بالنقود يظل حكمها كما هو، لأن التقويم لا يحولها إلى نقود.

- والنقود لا تخضع للتقويم، لأن العبرة فيها بالمثل لا بالقيمة^(١).

- أما الديون فقد يؤدي التقويم فيها إلى تقليل مقدارها فيما إذا كانت غير مرجوة السداد بكاملها.

ولهذا أثره في حال كون الموجودات مختلطة وتطبيق الضابط الغلبة للأعيان والمنافع على النقود والديون، كما سيأتي.

ومن هذه التوطئة يتبين؛ أن بعض تفرعات هذا القسم من الخطة المرسومة للبحث مستضافة فيه وليست من صميمه أو من لوازمه، لأنها تتصور إذا حصل التنضيض الحقيقي؛ حيث تتحول الموجودات العينية والمنفعية كلها إلى نقود أو ديون، أو نقود فقط، وترد عليها تلك الأحكام المقيدة للتعامل (التداول) فيها، ومع هذا فإنني سأقدم بعض البيانات عنها جميعها بالصورة المختصرة التي تغطي العنوان الأصلي لهذا القسم وما وقع تفريعه عنه في الخطة.

أثر التنضيض في الشركات المستمرة والشركات ذات الأجل

المحدد:

ليس هناك فرق مؤثر بين الشركات المستمرة والشركات ذات الأجل المحدد من حيث الحاجة إلى التتضيض الحكمي فيهما، وذلك لأن كلا النوعين يشتمل على فترات دورية للمحاسبة وفحص النتائج وتوزيع الأرباح أو تحميل الخسائر أو تدويرها دون تصفية موجوداتها في نهاية كل فترة، بل يعتمد تقويمها على أي التتضيض الحكمي.

والأمر الذي تختلف فيه الشركات ذات الأجل المحدد عن الشركات المستمرة هو أنها حدد فيها موعد تصفيتها نهائياً، وتلك التصفية النهائية لا تكون إلا بالتتضيض الحقيقي، ببيع جميع موجودات الشركة وسداد جميع الالتزامات التي عليها ثم توزيع الباقي على من بقي من الشركاء (أصحاب حقوق الملكية في الشركة).

وإذا كان الأجل المحدد قصيراً بحيث يكون هو الفترة الوحيدة للمحاسبة فليس هناك إلا التتضيض الحقيقي.

على أن هناك فرقاً أساسياً بين الشركات بنوعيتها المشار إليهما وبين غيرها من الأوعية الاستثمارية، وهو أن للشركات أصولاً ثابتة من مبان ومعدات، وبالإضافة إلى موجوداتها المادية (الملموسة) هناك موجودات معنوية ذات قيمة واعتبار شرعي، كالأسم التجاري للشركة، وبراءات الاختراع التي لديها سواء أكانت للقيمة والاستخدام الذاتي أم للبيع للغير.

وهذا الفرق له أثره في تحقيق شرط مشروعية التداول الحر دون المتطلبات الخاصة بتداول الديون (التمائل)، أو تداول النقود بالنقود (التقايض مع التماثل إلا عند اختلاف العملات).

هذا من حيث تقرير المبدأ، أما التطبيق العملي في الشركات؛ فهو أنها لا تأخذ بالتتضيض الحكمي إذا لم يحصل التتضيض الحقيقي بالبيع، بل تعتمد أساساً آخر قائماً على الحيطة والحذر وهو الأخذ بالتكلفة أو القيمة

(١) معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية والإسلامية، ٦٩،

السوقية أيهما أقل.

إن هذا المبدأ المحاسبي المعبر عنه بجملة (التكلفة أو السوق أيهما أقل) قد أصبح معياراً دولياً ملزماً، وهو مجاف للأساس الذي يقوم عليه النضيز الحكمي الذي هو بديل التنضيز الحقيقي المتمثل في البيع، حيث إن التقويم أو التنضيز الحكمي يتمثل في القيمة السوقية وليس التكلفة.

وقد اشتملت مفاهيم المحاسبة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، على أن التقويم كان يمكن أن يعتد به لولا عدم توافر الضوابط الكافية لذلك، ولذا أخذت المفاهيم بما عليه العمل في مجال المحاسبة من أن العبرة بالتكلفة أو السوق أيهما أقل^(١).

والذي أراه؛ أن هذا المبدأ لا مانع من الأخذ به في مجال الشركات؛ لأنه يحقق الحيطة والحذر المطلوبين، وليس فيه ضرر على الشركات لبقاء الفرق بين التكلفة والسوق (إن وجد) مدخر لهم ولن يتضرروا من استبقائه، بخلاف التقويم لغرض حساب الزكاة حيث يجب أن يتم بالقيمة السوقية لإخراج الحق الواجب دون أي نقص.

أثر التنضيز الحكمي

في الحسابات والصناديق الاستثمارية

أثر التنضيز الحكمي على الحسابات والصناديق إذا كانت الموجودات ديوناً؛

إذا كانت موجودات الحسابات والصناديق الاستثمارية في المؤسسات المالية الإسلامية ديوناً؛ فإنه يجب اعتبار الحسابات أو الوحدات في الصندوق

غير قابلة للتداول الحر (أي مغلقة)، إذ يجب أن تراعى في التعامل بها أحكام الديون وضوابطه التي منها أن لا يؤدي إلى الربا أو الغرر أو أي محذور شرعي آخر.

وإنما تكون موجودات الحسابات أو الصناديق كلها ديوناً إذا كان تعاملها مقتصرًا على البيوع الآجلة كالمراجعات ويحصل ذلك بالتنضيق الحقيقي لما تم شراؤه ببيعه بالأجل، ففي هذه الحالة لا يجوز التخارج أو التداول أو الاسترداد في تلك الحسابات أو الصناديق الاستثمارية إلا بالمثل تجنباً للوقوع في حسم الكمبيالات.

وأما التنضيق الحكمي فينحصر أثره - كما سبق - في تخصيص مقدار الدين بنسبة الشك في تحصيله، أما إذا كان الدين مرجو السداد بكامله فلا أثر للتنضيق الحكمي عليه.

أثر التنضيق الحكمي على الحسابات والصناديق إذا كانت الموجودات نقوداً:

سبقت الإشارة؛ إلى أنه لا أثر للتنضيق الحكمي على الموجودات النقدية في الحسابات أو الصناديق، وأن النقود لا تقويم فيها.

وإنما تكون تلك الموجودات نقوداً كلها في بداية فتح الحسابات أو إنشاء الصناديق، وكذلك في نهايتها عند القيام بالتنضيق الحقيقي للموجودات العينية ببيعها بثمن حال.

وفي حالة اقتصار موجودات الحسابات أو الصناديق على نقود لا يجوز التخارج أو التداول أو الاسترداد إلا بالمثل مع التقابض.

وسواء أكانت الموجودات النقدية من عملة واحدة أم من عملات مختلفة، لأن التقويم (التنضيق الحكمي) للعملات المختلفة ليس تحويلاً لذاتها وإنما لمعادلتها بعملة المحاسبة (عملة القوائم المالية) للوصول إلى نتائج يسهل تبينها وإدراكها.

ويتضح مما سبق؛ أنه لا علاقة للتضيض الحكمي بتقويم العملات الأجنبية بعملة القوائم المالية، لأن هذا التقويم إنما هو إجراء محاسبي بحت، وتقييد الفرق ربحاً أو خسارة ليس له أثر عملي، لأن الأثر العملي لا يحصل إلا بالمصارفة الفعلية وليس هناك مصارفة أصلاً، بل لا يجوز أن تحصل إلا مع القبض الحقيقي أو الحكمي بين الطرفين المتصارفين وهما هنا طرف واحد، وهذا التقويم ليس صرفاً.

أثر التضيض الحكمي على الحسابات والصناديق إذا كانت الموجودات أعياناً أو منافع؛

التضيض الحكمي محله الأساسي هو الموجودات العينية والمنافع، والفرص منه الوصول إلى نتائج مستقلة لكل فترة مالية مع استمرار الصيغة الاستثمارية من مشاركة أو مضاربة أو وكالة بالاستثمار، ولا يغير التضيض الحكمي طبيعة تلك الموجودات أو حكمها.

أما من حيث التعامل، إذا كانت الموجودات كلها أعياناً، أو أعياناً ومنافع، فإنه لا يحتاج إلى الضوابط المطلوبة للتعامل في الديون والنقود.

أثر التضيض الحكمي على الحسابات والصناديق إذا كانت الموجودات أسهم شركات؛

الأسهم حصص شائعة في موجودات الشركة، وهي تأخذ حكم تلك الموجودات، فتأخذ الأسهم حكم النقود إذا كانت الشركة تتعامل بالنقود فقط كشرركات الصرافة، أو حكم الديون إذا كانت تتعامل بالديون فقط، كشرركات البيع بالتقسيط أو التسهيلات المشروعة، وحكم الموجودات العينية إذا كانت تتعامل بها فقط، وكذا المنافع إذا كانت شركات تأجير، وأما إذا كانت للشركة أنشطة مختلفة وموجوداتها بسبب ذلك مختلطة فسيأتي حكم التعامل فيها.

وأما التضيض الحكمي؛ فليس له أثر هنا لما سبق بيانه.

وهنا يثور تساؤل هل ينظر إلى موجودات كل شركة على حدة فيراعى حكمها أو ينظر إليها جملة فتضم موجودات جميع الشركات المستثمر في أسهمها بعضها إلى بعض، وكذلك ما فيها من نقود أو ديون، والذي عليه العمل في صناديق الأسهم المراقبة من هيئات شرعية أن ينظر إلى موجودات كل شركة على حدة فيستثمر أو يتداول أسهمها أولاً؛ تبعاً لتوافر الضوابط الشرعية في تلك الشركة بخصوصها، لأن هذا التداول هو محل البحث في حكمه ولا يترك للبحث لاعتبار ما سيقع من خلطة ثم إن مراعاة حكمه في كل شركة يؤدي تلقائياً لتحقيق شروطه في جملة الشركات المستثمر في أسهمها.

أثر التنضيز على الحسابات والصناديق إذا كانت الموجودات مختلطة:

إن دورة الاستثمار بطبيعتها تقتضي أن تكون موجودات الحسابات أو الصناديق مختلطة من الأعيان والمنافع والنقود والديون، لأنها تبدأ بالنقود فتشترى بها بضائع وسلعاً وتستأجر بها منافع ثم تباع بثمن حال أو مؤجل فيحصل تنضيضها حقيقة إلى نقود، لكن الاستثمار المشترك المستمر يقتضى أن يصار إلى التنضيض الحكمي عند الفترات المالية المخصصة للمحاسبة وتحديد النتائج.

أما أثر التنضيض الحكمي على تلك الموجودات المختلطة، فقد سبق بيانه مع كل نوع منها وفيما يلي بيان حكم التداول أو التعامل أو التخارج إذا كانت الموجودات مختلطة.

إن مقتضى الحكم الأصلي هو وجوب التقيد بأحكام الصرف كلما وقع

(١) القواعد النورانية، لابن تيمية، ٩٠.

(٢) فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوي، ٢١٧/١، الفروع لابن مفلح، ٣٨١/٢، مغني المحتاج، ١/٣٧٧.

(٣) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، ٢٥٧.

(٤) معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار المخصصات واحتياط، صفحة ٢٨١.

التعامل في النقود سواء أكانت على حدة أم مع غيرها وكذلك الحال في الديون، لكن من المقرر أن للخلطة تأثيراً في حكم ما وقعت فيه، وفي ذلك جاءت قاعدة «يغتفر في الجمع مالا يغتفر في التفريق» وقد طبقها شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة تضمين الثمار لأنها بيع لها مع كراء الأرض^(١)، ومثال ذلك الزكاة؛ فإن المال المختلط (بضوابط الخلطة التي حددها الفقهاء القائلون بمبدأ الخلطة) تتغير أحكامه في النصاب والقدر الواجب فيه^(٢).

كما أن للتبعية تأثيراً في المتبوع، وفي ذلك جاءت القاعدة المعروفة «التابع لا يفرد بالحكم مالم يصر مقصوداً»^(٣).

ولعل هذا الفرع من هذا القسم الأخير أوضح مثال على الاستقلال عن الموضوع الأصلي للبحث، وقد تضمنه قرار المجمع بشأن سندات المقارضة الذي سبقت الإشارة إليه، وضابط التداول موضوع مهم جداً وجدير بأن تخصص له أبحاث في المستقبل.

أثر التنضيز على الاحتياطات والمخصصات للديون المشكوك فيها، وكيفية معالجتها؛

نبدأ بالمخصصات للديون المشكوك فيها (الدين غير المرجو السداد) والمخصصات هي حسابات يكونها المصرف لتقويم الموجودات، وذلك باستقطاع مبالغ من الدخل بصفتها مصروفاً^(٤) فهذه المخصصات هي لمعالجة ما قد يكشف عنه التنضيز الحكمي (التقويم) من عدم إمكانية تحصيل الدين جميعه بحسب التقدير لملاء المدين وظروفه فتكوين المخصصات هو معالجة ما ينتج عن تقويم الموجودات من الذمم والتمويل والاستثمار.

أما الاحتياطات؛ فهي جزء من حقوق أصحاب الملكية أو حقوق أصحاب حسابات الاستثمار، ويتم تكوينها بتجنيب مبالغ من الدخل^(١) والاحتياطات

(١) المرجع: السابق، معيار الاحتياطات، صفحة ٢٨٤.

أنواع منها الإجباري ومنها الاختياري .. الخ.

والمبالغ المقتطعة إما أن تظل في صورة مبالغ نقدية (كالاحتياطي القانوني) المحتفظ به لدى البنوك المركزية، أو تكون مستثمرة في أنشطة الشركة، وحينئذ لا تكون كلها في صورة مبالغ نقدية، بل فيها نقود وديون وموجودات من أعيان ومنافع، لأنها حصة نسبية (كذا في المائة) وتأخذ هذه الحصة طبيعة موجودات الوعاء الاستثماري نفسها سواء كانت نقوداً أو ديوناً أم أعياناً أم منافع أم خليطاً من نوعين أو أكثر من هذه الأنواع. وقد سبق الكلام عن علاقة التنضيق الحكمي بالموجودات بحسب طبيعتها والله أعلم، والحمد لله رب العالمين.

مراجع البحث

(مرتبة ألفبائياً)

١ - البدائع، للكاساني، ط، المطبوعات العلمية ١٣٧٧هـ.

- ٢ - برنامج (جامع الفقه الإسلامي) بالحاسوب (١٠٠ كتاب فقهي).
- ٣ - بلغة السالك شرح أقرب المسالك، للدردير، ط، دار المعارف، ١٣٩٣هـ.
- ٤ - تبصرة الحكام، لابن فرحون، ط، مصطفى الحلبي (مع فتاوى الشيخ عليش).
- ٥ - جواهر الإكليل، للآبي، ط، دار المعرفة - بيروت د.ت.
- ٦ - حاشية ابن عابدين (رد المحتار)، ط، بولاق، ١٢٧٢هـ.
- ٧ - حاشية الجمل على المنهج (بواسطة برنامج جامع الفقه الإسلامي).
- ٨ - الخرشي على مختصر خليل، ط، الأميرية، ١٣١٧هـ.
- ٩ - الرهوني على شرح الزرقاي لمختصر خليل، ط، بولاق، ١٣٠٦هـ.
- ١٠ - الزاهر للأزهري، ط، العصرية، الكويت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ١١ - شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقا، ط، دار القلم، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- ١٢ - صحيح البخاري، ط، بولاق، ١٢٩٦هـ.
- ١٣ - صحيح مسلم، ط، العامرة استانبول، ١٣٢٩هـ.
- ١٤ - عون المعبود، لأبي الطيب أبادي، ط، دار الفكر، بيروت.
- ١٥ - فتاوى ندوات البركة، نشر مجموعة البركة، جدة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ١٦ - فتح القدير، لابن الهمام، ط، بولاق، ١٣١٨هـ.
- ١٧ - الفروع، لابن مفلح، ط، دار مصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.
- ١٨ - الفروق في اللغة، للعسكري، ط، القدسي، القاهرة.
- ١٩ - فقه الزكاة، د، يوسف القرضاوي، ط، الرسالة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٢٠ - قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، د، دار القلم، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- ٢١ - القليوبي على شرح المحلي للمنهاج، ط، مصطفى الحلبي ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.
- ٢٢ - القواعد، لابن رجب، ط، الصدق الخيرية، القاهرة ١٣٥٢هـ.
- ٢٣ - القواعد النورانية، لابن تيمية، ط، دار السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ.
- ٢٤ - كشاف القناع، للبهوتي، ط، الحكومية، مكة ١٣٩٤هـ.
- ٢٥ - لسان العرب، لابن منظور، ط. دار لسان العرب، بيروت د.ت.
- ٢٦ - مجلة الأحكام العدلية، ط. شعاركو ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- ٢٧ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ط. دار القلم (تواريخ الأعداد مختلفة).
- ٢٨ - المحلى، لابن حزم، ط. الإمام، القاهرة، د.ت.
- ٢٩ - المصباح المنير، للفيومي، ط. بولاق، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م.

الموضوع السادس

الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات

ويشتمل على ستة بحوث:

١- الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

للأستاذ الدكتور/نزيه كمال حماد

٢- الكحول والمخدرات والمنبهات في الغذاء والدواء.

للأستاذ الدكتور/محمد علي البار

٣- المشروبات الكحولية والمخدرات.

للأستاذ الدكتور/محمد الهواري

٤- الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

للدكتور/أحمد رجائي الجندي

٥- الكحول والمخدرات.

للدكتور/نجم عبد الله عبد الواحد

٦- الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

للدكتور/عبد الله بن محمد علد الله

صفحة أبيض

الأدوية المشتمة على الكحول والمخدرات

إعداد

الدكتور/ نزيه كمال حماد

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله في كلية الشريعة

بجامعة أم القرى سابقاً

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد المبعوث رحمةً للعاملين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن دعا بدعوته وسار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد: فإن قضية استخدام الكحول والمواد المخدرة في الأدوية والأغذية، وما يتفرع عنها من المسائل والجزئيات، من الأمور المهمة التي تشغل بال كثير من المسلمين في هذا الزمان، لعموم البلوى بها، وقد تباينت مواقف العلماء المعاصرين حولها، بين موسع و مضيق، ومشدد ومخفف، وآخذ بالعزائم ومرخص ومتوقف، ووقع كثير من المسلمين نتيجة لذلك في الشك أو الحيرة أو الضيق أو الغت، ولهذا عمدت إلى إعداد هذه الدراسة الفقهية المؤصلة، لعلها تثير السبيل وتساهم في رفع الحرج عن الناس، وجلب المصالح المعتبرة لهم، ودفع المفسد والشرور والآثام عنهم، إذ الشريعة كما قال ابن تيمية: «مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شر الشرين إن لم يندفعا جميعاً»^(١).

وقد كان من لطف الله - تعالى - بخلقه أن يسر الأسباب لتباين وجهات نظر العلماء في فروع الشريعة، توسيعاً على العباد، ورحمة بالأمة الإسلامية، ومن هنا كان علماء السلف الصالحون يقولون: «لاتقولوا الاختلاف، ولكن قولوا: السعة»^(٢)، وروي عن سفیان الثوري أنه قال: «إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي قد اختلف فيه، وأنت ترى غيره، فلا تنهه»^(٣)، كما روي عنه قوله

(١) مختصر الفتاوي المصرية لابن تيمية، ص ٣٨٣، المسائل الماردينية لابن تيمية، ص ٦٣ .

(٢) حلية الأولياء، ٥/١٩ .

(٣) حلية الأولياء، ٦/٣٦٨ .

الشهير: «إنما العلم عندنا الرخصة عن ثقة، فأما التشديد فيحسبه كل أحد»^(١)، وقال القاضي أبو يوسف: «ما كان أرفق بالناس فالأخذ به أولى، لأن الحرج مرفوع»^(٢)، وقال الإمام السرخسي: «لا بأس للإنسان من مباشرة ما يعتقد جوازه وإن كان فيه اختلاف العلماء، ولا يكون ذلك منه تركاً للاحتياط في الدين»^(٣).

ويتألف هذا البحث من فصلين: (أولهما) في المقدمات (وثانيهما) في المقاصد المبنية عليها.

فأما المقدمات فهي خمس:

١- قاعدة: الأصل في الأعيان الحل والطهارة.

٢- نظرية الاستهلاك للمواد المحرمة والنجسة.

٣- نظرية الضرورة، والحاجة للتداوي.

٤- هل الخمر نجسة العين؟

٥- هل المخدرات نجسة العين؟

وأما المقاصد، فنتناول ثلاث قضايا:

١- الكحول الإيثيلي واستعمالاته.

٢- استخدام المخدرات في العلاج الطبي والأغذية.

٣- التوسل بالطاهر المباح إلى غرض محظور (في استنشاق المذيبيات الصناعية والمواد الدافقة والحاملة).

والله خير مسؤول أن يتقبله مني بحسن المثوبة والجزاء، فمنه وحده الاستمداد، وعليه التوكل، وإليه الاستناد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فانكوفر (كندا) في ١٤٢١/٥/١هـ د/نزیه کمال حماد

(١) المجموع للنووي، ١/٤٦، حلية الأولياء، ٦/٣٦٧ وما بعدها.

(٢) المبسوط للسرخسي، ١١/٢٥.

الفصل الأول: في المقدمات

وهي خمس:

المقدمة الأولى

قاعدة: الأصل في الأعيان الحل والطهارة

مفهوم القاعدة ومستندها:

١- إن من الثابت المقرر لدى جمهور الفقهاء ومحققهم؛ أن الأصل في جميع الأعيان الطهارة حتى يثبت خلافها، وحل التناول والانتفاع ما لم يثبت المنع والحظر.

وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ عَلَيْهِ السَّلَامُ البقرة: ٢٩ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على سبيل الامتنان، والمنة لاتقع بالمحرم والنجس الذي لا يحل قربانه والانتفاع به، قال صاحب تفسير المنار: «وهذه الآية هي نص الدليل القطعي على القاعدة المعروفة عند الفقهاء؛ أن الأصل في الأشياء المخلوقة الإباحة، والمراد إباحة الانتفاع بها أكلاً وشرباً ولبساً وتداوياً وركوباً وزينة»^(١)، وقال أيضاً: «الأصل في الأشياء الحل، إذ من المعلوم بسنن الفطرة وآيات الكتاب أن الله سخر هذه الأرض وما فيها للناس، ينتفعون بها، ويظهرون أسرار خلق الله وحكمه فيها»^(٢).

شواهد القاعدة من نصوص الفقهاء:

■ قال ابن تيمية: «الأصل في جميع الأعيان الموجودة على اختلاف أصنافها

(١) تفسير المنار، ١/٢٤٧ .

(٢) تفسير المنار، ٦/١٦٨ .

وتباين أوصافها؛ أن تكون حلالاً مطلقاً للآدميين، وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابسها ومباشرتها ومماسستها، وهذه كلمة جامعة، ومقالة عامة، وقضية فاصلة، عظيمة المنفعة، واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس^(١).

■ وقال الشنقيطي في شرح قول صاحب المنهج «طهارة الأعيان أصل»: الأعيان جمع عين، والمراد به الشيء القائم بنفسه، أي: الأصل في الأشياء الطهارة حتى تثبت النجاسة^(٢).

■ وقال الصنعاني: «والحق أن الأصل في الأعيان الطهارة، وأن التحريم لا يلازم النجاسة»^(٣).

■ وقال إمام الحرميين الجويني: «إن الأصل طهارة الأشياء، وأن المحكوم بنجاسته معدود محدود»^(٤) وقال: «فإن مما تقرر في قاعدة الشريعة استصحاب الحكم بيقين طهارة الأشياء إلى أن يطرأ عليها يقين النجاسة»^(٥).

ثم قال: «والذي يقتضيه مذهب الشافعي إجراء الأحكام على التحليل إلى أن يقوم دليل على الحظر والتحريم»^(٦)، فإن قيل: من الأصول أن الأعيان لله تعالى، فلتبق على الخطر إلى أن يرد من مالك الأعيان إطلاق! قلنا: هذا قول من يرى المصير إلى الحظر قبل ورود الشرائع، وهذا المذهب باطل قطعاً، وقد ردنا على منتحليه في أصول الفقه، فليطلبه من يحاوله في ذلك الفن»^(٧).

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية، ٢١/٣٥٣، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١/٣٦٨.

(٢) إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي، ص ٢٣٤.

(٣) سبيل السلام، ١/٤٩.

(٤) غياث الأمم، ص ٤٣٩.

(٥) غياث الأمم، ص ٤٣٩.

(٦) غياث الأمم، ص ٤٩٢.

(٧) غياث الأمم، ص ٤٩١.

■ وقال الشوكاني: «إن الأصل في كل شيء أنه طاهر، لأن القول بنجاسته يستلزم تعبد العباد بحكم من الأحكام، والأصل عدم ذلك، والبراءة قاضية بأنه لا تكليف بالمحتمل، حتى يثبت ثبوتاً ينقل عن ذلك، وليس من أثبت الأحكام المنسوبة إلى الشرع بدون دليل بأقل إثماً ممن أبطل ما قد ثبت دليhle من الأحكام، فالكل إما من التقول على الله تعالى بما لم يقل، أو من إبطال ما قد شرعه لعباده بلا حجة»^(١).

■ وجاء في الأشباه والنظائر للسيوطي: قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم» ويتخرج على هذه القاعدة كثير من المسائل المشكل حالها:

منها: الحيوان المشكل أمره، وفيه وجهان؛ أحدهما الحل، كما قال الرافعي.

ومنها: النبات المجهول تسميته، قال المتولي: يحرم أكله، وخالفه النووي وقال: الأقرب الموافق للمحكي عن الشافعي في التي مثلها الحل^(٢).

■ وعلق الإسنوي على قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، فقال: «إن الباري - تعالى - أخبر؛ بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد، لأن «ما» موضوعة للعموم، لاسيما وقد أكدت بقوله «جميعاً» واللام في «لكم» تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين، ألا ترى أنك إذا قلت «الثوب لزيد» فإن معناه أنه مختص بنفعه، وحينئذ؛ فيلزم أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً»^(٣).

(١) الدراري المضيئة شرح الدرر البهية، للشوكاني، ١/٢٠ .

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٦٠ .

(٣) نهاية السؤل، ٤/٣٥٣ .

صفحة أبيض

المقدمة الثانية

نظرية الاستهلاك

تعريف الاستهلاك:

٢- يطلق مصطلح «الاستهلاك» في الاستعمال الفقهي غالباً على معنيين: (أحدهما) تصيير الشيء هالكاً، فيقال: استهلك فلان ماله؛ أي أنفقه وأنفذه، (والثاني) اختلاط العين بغيرها على وجه يفوت الصفات الموجودة فيها والخصائص المقصودة منها، بحيث تصير كالهالكة وإن كانت باقية، كما مزج نقطة خمر أو لبن في ماء أو ماء غالب.

مفهوم النظرية:

٣- مفهوم هذه النظرية الفقهية أن العين المحرمة تناول أو النجسة إذا كانت قليلة، فامتزجت بعين طيبة حلال غالبية، حتى زالت صفات ذلك المخالط المغلوب، من الطعم واللون والريح، فإن هذا الاستهلاك يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعاً، حيث لم يبق من خصائص وصفات العين المحرمة أو النجسة شيء يمكن أن يوصف بالحرمة أو النجاسة.

قال ابن تيمية: «ومن تدبر الأصول المنصوصة المجمع عليها والمعاني الشرعية المعتبرة في الأحكام الشرعية تبين له أن هذا هو أصوب الأقوال، فإن نجاسة الماء والمائعات بدون التغير بعيد عن ظواهر النصوص والأقيسة»^(١)، وقال: «إن الله حرم الخبائث التي هي الدم والميتة ولحم الخنزير ونحو

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢١/٥٠٨، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١/٢٥٦.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢١/٥٠٢، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١/٢٥٢.

ذلك، فإذا وقعت هذه في الماء أو غيره واستهلكت لم يبق هناك دم ولا ميتة ولا لحم خنزير أصلاً، كما أن الخمر إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب لها شارباً للخمر»^(٢).

مستند النظرية:

٤- أما المستند التشريعي لهذه النظرية فهو أمران:

(أحدهما) مفهوم قوله صلى الله عليه وسلم: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»^(١) حيث دل على أن المادة النجسة أو المحرمة إذا اختلطت بماء كثير أو مائع طاهر غالب، فاستهلكت فيه، دون أن يحملها فيظهر أثرها فيه من لون أو طعم أو ريح، فإنه يبقى على طهارته وحلّه، ولا تؤثر تلك المادة المغلوبة المستهلكة في تنجيسه أو تحريمه، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فلما كان حال الماء المسؤول عنه أنه كثير قد بلغ قلتين، ومن شأن الكثير؛ أنه لا يحمل الخبث، بل يستحيل فيه، دل ذلك على أن مناط الحكم كون الخبث محمولاً، فحيث كان محمولاً-أي ظاهر الأثر-كان نجساً، وحيث استهلك فهو غير محمول»^(٢).

ثم قال: «وهذه الأدهان والألبان والأشربة الحلوة والحامضة وغيرها من الطيبات، والخبثية قد استهلكت واستحالت فيها، فكيف يحرم الطيب الذي أباحه الله تعالى؟! ومن الذي قال إنه إذا خالطه الخبيث واستهلك فيه واستحال قد حرم؟! وليس على ذلك دليل لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع

(١) ولفظه: قال ابن عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسأل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض ما ينويه من السباع والدواب؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»، رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم (التلخيص الحبير، ١/١٦، المستدرک للحاكم، ١/١٢٢، السنن الكبرى للبيهقي، ١/٢٦، مسند أحمد، ١/٢٣، ٢/٢٧، ١٠٧).

(٢) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، ص ٢٠.

(٣) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم والبيهقي وأحمد وغيرهم (التلخيص الحبير، ١/١٢، مسند أحمد، ١/٢٣٥، ٢٨٤، ٣٠٨، ٣/١٦، ٣١، ٨٦، ٦/١٧٤، ٣٣٠، السنن الكبرى للبيهقي، ١/٢٦٠، المستدرک للحاكم، ١/١٢٢) وقال ابن تيمية: وأما حديث القلتين فأكثر أهل العلم بالحديث على أنه حديث حسن يحتج به، (الفتاوى الكبرى، ١/٢١٥).

ولا قياس.

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في حديث بئر بضاعة، لما ذكر له أنه يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال: «**الماء ظهور لا ينجسه شيء**»^(٣)، وقال في حديث القلتين وإذا بلغ الماء قلتين، لم يحمل الخبث، وفي اللفظ الآخر «**لم ينجسه شيء**» رواه أبو داود وغيره، فقوله: «**لم يحمل الخبث**» بين أن تنجيسه، بأن يحمل الخبث، أي بأن يكون الخبث فيه محمولاً، وذلك يبين أنه مع استحالة الخبث لا ينجس الماء.^(١)

ثم بين رحمه الله معنى تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - القلتين بالذكر فقال في «مجموع الفتاوى»: «وأما تخصيص القلتين بالذكر، فإنهم سألوه عن الماء يكون بأرض الفلاة، وما ينوبه من السباع والدواب، وذلك الماء الكثير في العادة، فبين صلى الله عليه وسلم؛ أن مثل ذلك لا يكون فيه خبث في العادة بخلاف القليل، فإنه قد تحمل الخبث وقد لا يحمله، فإن الكثيرة تعين على إحالة الخبث إلى طبعه، والمفهوم^(٢) لا يجب فيه العموم، فليس إذا كان القلتان لا تحمل الخبث يلزم أن مادونها يلزمه - أي حملة مطلقاً، على أن التخصيص وقع جواباً لأناس سألوه عن مياه معينة، فقد يكون التخصيص لأن هذه كثيرة لا تحمل الخبث، والقتلتان كثير، ولا يلزم أن يكون الكثير إلا قلتين، وإلا فلو كان هذا حداً فاصلاً بين الحرام والحلال لذكره ابتداءً، ولأن الحدود الشرعية تكون معروفة، كنصاب الذهب والمعشرات^(٣) ونحو ذلك، والماء الذي تقع فيه النجاسة لا يعلم كيله إلا خرساً ولا يمكن كيله في العادة، فكيف يفصل بين الحلال والحرام بما تتعذر معرفته

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢١/٥٠٢، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١/٢٥٢.

(٢) مراده «مفهوم المخالفة» أي دليل الخطاب، وهو «قصر حكم المنطوق به على ما تناوله، والحكم للمسكوت عنه بما خالفه». (شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٥٣، الحدود في الأصول للباجري ص ٥٠، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه، ١/٢٤٠).

(٣) أي التي يجب فيها العشر.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/٥٢٠.

على غالب الناس في غالب الأوقات»^(٤).

(والثاني)؛ أن الاستهلاك ضرب من الاستحالة، حيث إن المادة المحرمة أو النجسة المغلوبة في مائع طاهر حلال لم يبق لها في العين الغالبة أي أثر من لون أو طعم أو ريح فقد زال اسمها لانعدام أو صافها الظاهرة وخواصها، فلزم أن يذهب معه الحكم بالحرمة بذهاب النجاسة، لأن الأحكام الشرعية تدور وجوداً وعدمياً مع الأسماء والصفات، وفي ذلك يقول ابن حزم: «لأن الحرام إذا بطلت صفاته التي بها سمي بذلك الاسم الذي به نص على تحريمه، فقد بطل ذلك الاسم عنه، وإذا بطل ذلك الاسم سقط التحريم، لأنه إنما حُرِّمَ ما يسمى بذلك الاسم»^(١).

ثم قال: كقطعة خمر تقع في ماء، فلا يظهر لشيء من ذلك أثر، وهكذا كل شيء، والأحكام تابعة للأسماء، والأسماء تابعة للصفات التي هي حدود ماهيته، المفرق بين أنواعه^(٢).

القائلون بهذه النظرية من الفقهاء:

٥- أصل هذه النظرية ثابت مقرر في الفقه الإسلامي، ولاخلاف بين أهل العلم فيه، وإن تباينت ألفاظهم في التعبير عنها، وأماراتهم في بيانها، وشروطهم في تحققها، وآرائهم في بعض فروعها وتطبيقاتها، ومدى التوسيع والتضييق في العمل بها، ولعل أكثر المذاهب تضييقاً في إطارها الحنفية والشافعية وأحمد في رواية عنه، وأعظمهم توسعاً في التعويل عليها، والأخذ بها، وبناء الأحكام على وفقها، مع إرساء ضوابطها، وتحديد معالمها - وفق ما عرضت - ابن حزم الأندلسي وشيخ الإسلام

(١) المحلى لابن حزم، ٧/٤٢٢.

(٢) المحلى لابن حزم، ١/١٢٨.

ابن تيمية ومالك في رواية المدنيين عنه وبعض أصحاب أحمد ومالك.

شواهد النظرية من النصوص الفقهية:

■ جاء في مجموع فتاوى ابن تيمية: «المائع إذا وقعت فيه نجاسة ولم تغيره، فيه نزاع معروف، وقد بسط في موضع آخر، **والأظهر**: أنه إذا لم يكن للنجاسة فيه أثر، بل **استهلكت** فيه، ولم تغير له لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، فإنه لا ينجس»^(١).

■ وقال ابن تيمية أيضاً: «لو وقع خمر في ماء واستحالت، ثم شربها شارب، لم يكن شارباً للخمر، ولم يجب عليه حد الخمر، إذ لم يبق شيء من طعمها ولونها وريحها، ولو صب لبن امرأة في ماء، واستحال حتى لم يبق له أثر، وشرب طفل ذلك الماء، لم يصير ابنها من الرضاعة»^(٢).

■ وجاء في «الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية»: «وإذا وقعت نجاسة في ماء كثير، فلا أصحاب أحمد وغيره في الماء **الكثير**: هل مقتضى القياس فيه أن النجاسة كاختلاط الحلال بالحرام إلى حين يقوم الدليل على تطهيره، أو مقتضى القياس طهارته إلى أن **تظهر** النجاسة فيه؟ قولان، **والثاني الصواب**، والمائعات كلها حكمها حكم الماء، **قلت أو كثرت**، وهو رواية عن أحمد ومذهب الزهري والبخاري، وحكي رواية عن مالك»^(٣).

■ وجاء في المحلى لابن حزم: «مسألة: وكل شيء مائع من ماء أو زيت أو سمن أو لبن أو ماء ورد أو عسل أو مرق أو طيب أو غير ذلك- أي شيء كان: إذا وقعت فيه **نجاسة أو شيء حرام يجب اجتنابه أو ميتة**، فإن غير ذلك لون ما وقع فيه أو طعمه أو ريحه، فقد فسد كله، وحرم أكله، ولم يجز

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢١/٥٢٩ .

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١/٤٢٣، مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢١/٣٣ .

(٣) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي، ص ٥ .

(٤) المحلى، ١/١٣٥ .

استعماله ولا بيعه، فإن لم يغير شيئاً من لون ما وقع فيه ولا من طعمه ولا من ريحه، فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله، إن كان قبل ذلك كذلك»^(٤).

■ وجاء فيه أيضاً: «مسألة: ولا يحل أكل ما عجن بالخمير أو بما لا يحل أكله أو شربه ولا قدر طبخت بشيء من ذلك، إلا أن يكون ماعجن به الدقيق وطبخ به الطعام شيئاً حلالاً وكان مارمي فيه من الحرام قليلاً، لاريح له فيه ولا طعم ولا لون، ولا يظهر للحرام في ذلك أثر أصلاً، فهو حلال حينئذ»^(١).

■ وجاء في «القواعد»^(٢) لابن رجب: «القاعدة الثانية والعشرون: «العين المنغمرة في غيرها إذا لم يظهر أثرها، فهل هي المعدومة حكماً أو لا؟» فيه خلاف، وينبني عليه مسائل:

(منها) الماء الذي استهلكت فيه النجاسة، فإن كان كثيراً سقط حكمها بلا خلاف، وإن كان يسيراً فروايتان.

ثم من الأصحاب من يقول: إنما سقط حكمها، وإلا فهي موجودة، ومنهم من يقول: بل الماء أحالها، لأن له قوة الإحالة، فلم يبق لها وجود، بل الموجود غيرها، فهو عين طاهرة، وهي طريقة أبي الخطاب.

(ومنها) اللبن المشوب بالماء المنغمر فيه: هل يثبت به تحريم الرضاع؟ فيه وجهان أحدهما: وهو المحكي عن القاضي أنه يثبت، والثاني: لا، واختاره صاحب المغني.

(ومنها) لو خلط خمراً بماء، واستهلك فيه، ثم شربه، لم يحد، هذا هو المشهور.

(١) المحلى، ٧/٤٢٢ .

(٢) القواعد، ص ٢٩ .

■ وقال الشنقيطي المالكي في شرح قول الزقاق في المنهج:

وهل لعين ذو اختلاط ينقل مغلوبه، هل ذو فساد ينقل

يعني: أن المخالط المغلوب، هل تنقل عينه إلى عين الذي خالطه فغلبه، أو لا تنقل؛ لأنه إنما خفي عن الحس فقط؟ وعليه الخلاف في مخالطة النجاسة لقليل الماء ولكثير الطعام المائع واللبن المخلوط بغيره إن كان مغلوباً، فقيل: لا ينشر الحرمة، وعليه ابن القاسم وأبو حنيفة وقيل: ينشر الحرمة، وعليه أشهب والشافعي^(١).

■ وجاء في «مختصر الفتاوى المصرية» لابن تيمية: «وأصل ذلك: أن اختلاط الخبث بالماء هل يوجب تحريم الجميع؟ أم يقال: بل استحال، فلم يبق له حكم؟ فهل الأصل الإباحة، حتى يقوم الدليل على التحريم، أم الأصل المنع إلا ما قام الدليل على إباحته؟

والصحيح الأول، وهو أن النجاسة متى استحالت، فالماء طاهر، **قليلاً كان أو كثيراً**، فإنه داخل في حد الطيب، خارج عن الخبث، وقد صح قوله صلى الله عليه وسلم: **(الماء طهور لا ينجسه شيء)** وهو عام في القليل والكثير، وفي جميع النجاسات، وأما إذا تغير، فإنما حرم لظهور جرم النجاسة فيه، **بخلاف ما إذا استهلك**، ويبين ذلك: أن الخمر واللبن لو وقع في ماء **فاستهلك** فشربه شارب، لم يحد، ولم ينشر الحرمة^(٢).

■ وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: «فالصواب أن مقتضى القياس أن الماء لا ينجس إلا بالتغير، والنجاسة لاتزول به حتى يكون غير متغير، وأما في حالة تغيره فهو نجس ولكن تخفف به النجاسة، وأما الإزالة فإنما تحصل بالماء الذي ليس بمتغير.

وهذا القياس في الماء هو في المائعات كلها، أنها لا تتجس إذا استحالت

(١) إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي، ص ٣٥، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب.

(٢) مختصر الفتاوى المصرية للبعلي، ص ١٨ .

النجاسة فيها ولم يبق لها فيه أثر، فإنها حينئذ من الطيبات لامن الخبائث، وهذا القياس هو القياس في قليل الماء وكثيره، وقليل المائع وكثيره، فإن قام دليل شرعي على نجاسة شيء من ذلك، فلا نقول إنه على خلاف القياس، بل نقول: دل ذلك على أن النجاسة استحالت، ولهذا كان أظهر الأقوال في المياه مذهب أهل المدينة والبصرة؛ أنه لا ينجس إلا بالتغير، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، نصرها طائفة من أصحابه كالإمام أبي الوفاء ابن عقيل وأبي محمد بن المزيني»^(١).

■ وقال الحطاب المالكي في «مواهب الجليل»: «إن الماء اليسير إذا أصابته نجاسة، ولم تغير شيئاً من أوصافه، فإنه طهور، ولكنه يكره استعماله مع وجود غيره، وهذا هو المشهور من المذهب، فإن لم يجد غيره وجب عليه استعماله، قاله في أول رسم من سماع ابن القاسم من كتاب الطهارة، والذي رواه المدنيون عن مالك أن الماء قل أو كثر لا تفسده النجاسة إلا أن تغير وصفاً من أوصافه»^(٢).

■ وجاء في «بداية المجتهد» لابن رشد الحفيد: «اختلفوا في الماء إذا خالطته نجاسة، ولم تغير أحد أوصافه، فقال قوم: هو طاهر، سواء كان كثيراً أو قليلاً، وهي إحدى الروايات عن مالك، وبه قال أهل الظاهر»^(٣).

■ وجاء في شرح المنهج المنتخب للمنجور: قال القاضي أبو عبد الله المقري: (قاعدة) استهلاك العين يسقط اعتبار الأجزاء عند مالك والنعمان، فلا يحرم اللبن المستهلك في الماء، وقال محمد بن إدريس وعبد الملك: لا يسقط، فيحرم، وقال أيضاً: (قاعدة) المخلوط المقلوب، قال مالك

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/٥١٨، وانظر إغاثة اللهفان لابن القيم، ١/١٥٦ .

(٢) مواهب الجليل، ١/٧٠ .

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/٢٤ .

(٤) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، ١/١٢٧، ١٢٨ .

والنعمان: تنقلب عينه إلى عين الذي خالطه، وقال محمد بن إدريس الشافعي: يخفى عن الحس ولا ينقلب»^(٤).

■ وقال السيوطي في «الأشباه والنظائر»: «وخرج عن قاعدة «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام» فروع: (منها) أن يكون الحرام مستهلكاً أو قريباً منه، فلو أكل المحرم شيئاً قد استهلك فيه الطيب، فلا فدية، ولو خالط المائع الماء بحيث استهلك فيه، جاز استعماله كله في الطهارة، أو مزج لبن المرأة بماء بحيث استهلك فيه، لم يحرم»^(١).

■ وجاء في فتاوى قاضيخان: «وبول الهرة والفأرة وخرؤهما نجس في أظهر الروايات، يفسد الماء والثوب»^(٢). وقال في الفتاوى الهندية: «بكرة الفأرة وقعت في وقر حنطة، فطحنت والبكرة فيها، أو وقعت في وقر دهن، لم يفسد الدقيق والدهن ما لم يتغير طعمهما، قال الفقيه أبو الليث: وبه نأخذ»^(٣).

وقال الزركشي في «المنثور في القواعد» في شرح قاعدة «إذا اجتمع الحلال و الحرام أو المبيح والمحرم غلب جانب الحرام»: «وتفصيل هذه القاعدة: أن الحرام؛ إما أن يستهلك أولاً، (فالأول) لا أثر له غالباً، وهذا كالطيب يحرم على المحرم، ولو أكل شيئاً فيه طيب قد استهلك لم تجب الفدية، والمائعات يمتنع استعمالها في الطهارة، وإذا خالطت الماء واستهلكت سقط حكمها»^(٤).

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٠٧، وانظر المنثور في القواعد للزركشي، ١/١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، أسنى الطالب، ٤/١٥٩، قليوبي وعميرة، ٤/٢٠٣، مغني المحتاج، ٤/١٨٨، تحفة المحتاج، ٩/١٦٩، المبسوط

للسرخسي، ٢٣/١٤، ٢٤/١٩، إغاثة اللهفان، ١/١٥٦ .

(٢) فتاوى قاضيخان (بهامش الفتاوى الهندية)، ١/٩ .

(٣) الفتاوى الهندية، ١/٤٦ .

صفحة أبيض

المقدمة الثالثة

نظرية الضرورة والحاجة للتداوي

تعريف الضرورة:

٦- الضرورة في الإصطلاح الشرعي: هي الحالة الملجئة لاقتراف المحذور، بحيث يغلب على ظن المكلف؛ أنه إن لم يرتكب الممنوع هلك أو لحقه ضرر جسيم في بدنه أو ماله أو عرضه، مما يجعله فاقد الرضا بما يأتي، وإن اختاره لمفسدته المرجوحة.

مفهوم النظرية:

٧- مفهوم هذه النظرية أن الشارع الحكيم اعتبر الضرورة حالة استثنائية رافعة للحكم التكليفي الأصلي بطلب الترك على سبيل الجزم، وعلى ذلك جاء في القواعد الفقهية «الضرورات تبيح المحظورات»^(١).

٨- غير أنها لا تعد كذلك إلا بشرطين:

(أحدهما) أن تكون متعينة؛ أي بأن تتسد جميع الطرق المشروعة لرفع

(١) المادة ٢١ من مجلة الأحكام العدلية، المنشور في القواعد للزركشي، ٢/٣١٧، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩٤، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٤، إيضاح المسالك للونشريسي، ص ٣٦٥ .

(٢) المادة ٢٢ من المجلة العدلية، المنشور في القواعد للزركشي، ٢/٣٢٠، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٤، ولاين نجيم، ص ٩٥ .

تلك الحاجة الملجئة، ولا يبقى إلا إتيان المحظور، لأنه لو أمكن تحقيق الغرض بواسطة أي بديل مشروع، فإن الاضطرار إلى المحظور لا يكون موجوداً في الحقيقة ونفس الأمر.

(والثاني) **أن تقدر بقدرها**؛ أي فلا يتوسع فيها، بل يقتصر على ما يدفعها لا أكثر، وعلى ذلك جاء في القواعد الفقهية؛ «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»^(٢). وذلك لأن الله حرم ما حرم، واستثنى ما اضطر إليه، فإذا اندفعت الضرورة، عادت الحرمة كحالة الابتداء^(١).

مستند النظرية:

٩- لقد دلت كثير من النصوص القرآنية على اعتبار هذه النظرية التشريعية وبناء الأحكام عليها، مثل قوله عزو جل: ﴿قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا عَلَيْكُمْ ضُطْرَّتُمْ إِلَيْهِ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأنعام: ١١٩ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقوله تعالى بعد مقدار المحرمات من الأطعمة: ﴿فَمَنْ عَلَيْكُمْ ضُطْرٌّ غَيْرَ بَاغٍ لَا عَادَ فَلَا إثمَ عَلَيْهِ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ البقرة: ١٧٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، ﴿فَمَنْ عَلَيْكُمْ ضُطْرٌّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مِتْجَانِفٍ لِأثمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المائدة: ٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

القائلون بهذه النظرية من الفقهاء:

١٠- أجمع أهل العلم على أن هذه النظرية التشريعية مقررة ثابتة في الفقه

(١) وهو رأي جمهور الفقهاء من الحنفية والحنابلة والظاهرية والشافعية في الأظهر وابن الماجشون وابن حبيب من المالكية، وخالفهم في ذلك المالكية في المشهور والشافعية في قول وأحمد في رواية عنه، فنصوا عند كلامهم عن الميتة أن للمضطر أن يأكل منها حتى يشبع، وليس مقدار سد الرمق فقط، لأن الضرورة ترفع التحريم، فتعود مباحة كسائر الأطعمة الطبية (انظر رد المحتار، ٥/٢١٥، أحكام القرآن للجصاص، ١/١٥٧، ١٦٠، مغني المحتاج، ٤/٣٠٧، المجموع للنووي، ٩/٤٣، بداية المجتهد، ١/٤٧٦، أحكام القرآن لابن العربي، ١/٥٥، المغني لابن قدامة، ١٣/٣٣٠، كشاف القناع، ٦/١٩٤، المحلى، ٧/٤٢٦، شرح منتهى الإرادات، ٣/٤٠٠، تفسير الرازي، ٥/٢٤، الذخيرة للقراي، ٤/١٠٩، الشرح الصغير للدردير، ٢/١٨٤، عقد الجواهر الثمينة، ١/٦٠٣).

(٢) كشاف القناع، ٦/١٩٤، المغني، ١٣/٣٣١، شرح منتهى الإرادات، ٣/٤٠٠، الخرشى، ٣/٢٨، القوانين الفقهية، ص ١٧٨، الذخيرة، ٤/١٠٩، أحكام القرآن لابن العربي، ١/٥٥، بداية المجتهد، ١/٤٧٦ .

(٣) تبين الحقائق للزليعي، ٥/١٨٥، أحكام القرآن للجصاص، ١/١٥٩ .

الإسلامي، وإن كان بينهم ثمة خلاف في ضابطها كما سيأتي.

الضابط الفقهي لحالة الضرورة:

١١- لقد وقع اختلاف بين الفقهاء في حد الضرورة الضابط لها:

■ فذهب المالكية في المشهور والحنابلة وبعض الشافعية إلى أنها «الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً»^(٢).

■ وقال الحنفية «هي خوف التلف على نفسه أو عضو من أعضائه»^(٣).

■ وذهب الدردير من المالكية؛ إلى أنها «حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر»^(١).

■ وقال الشافعية وبعض الحنابلة: «أن يخاف على نفسه موتاً، أو مرضاً مخوفاً، أو زيادته أو طول مدته، أو انقطاعه عن رفقته، أو خوف ضعف عن شيء أو ركوب»^(٢).

■ وعرفها بعض متأخري الحنفية بأنها «الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً»^(٣) بدون ذكر شيء من القيود السابقة.

١٢- ولا يخفى أن اختلاف الفقهاء هذا لا يرجع إلى نص من كتاب أو سنة، بل إلى مدارك الفقهاء وأفهامهم وأنظارهم فيما يصدق عليه أنه اضطرار، والراجح عندي أن ضابط الضرورة هو «خوف الهلاك أو لحوق ضرر جسيم قطعاً أو ظناً».

وبناء على هذه النظرية؛ قال العز بن عبد السلام: «لو اضطر إلى أكل النجاسات وجب عليه أكلها، لأن مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة أكل النجاسات»^(٤).

(١) الشرح الصغير الدردير، ٢/١٨٣ .

(٢) مغني المحتاج، ٤/٣٠٦، المجموع للنووي، ٩/٤٢، تحفة المحتاج، ٩/٣٩٠، المبدع، ٩/٢٠٥ .

(٣) درر الحكام، ١/٣٤ .

(٤) قواعد الأحكام، ص ١٤١ .

هل تعتبر الحاجة للتداوي بالمحرمات بمنزلة الضرورة:

١٣- اختلف الفقهاء في اعتبار الحاجة للتداوي مبيحة لتناول المأكّل والمشارب النجسة أو المحرمة - بأن علم المسلم أن فيها شفاء، ولم يجد دواء غيرها، سواء أكانت مفردة أم مخلوطة بغيرها من الأدوية المركبة - كضرورة سد الرمق في الخمصة، فبينما اتجه المالكية والحنابلة إلى عدم اعتبارها كذلك، ذهب الحنفية وأبو ثور وابن حزم - وهو الصحيح من مذهب الشافعية - إلى أنها تعتبر مبيحة للتداوي والمعالجة الطبية بتلك المحرمات^(١). وهو القول الراجح عندي في المسألة، وذلك لإباحة النبي - صلى الله عليه وسلم - لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف لحكمة كانت به^(٢)، وإباحته - صلى الله عليه وسلم - للعربيين شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوي^(٣). و«لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة» كما قال العز بن عبد السلام^(٤)، وقياساً لضرورة التداوي بالنسبة للمريض على ضرورة الجوع في الخمصة بجامع حفظ الحياة.

(١) واستثنى الشافعية من ذلك التداوي بالخمير الصرفة، فلم يجيزوه، أما المستهلكة في غيرها، فقالوا بجواز التداوي بها، إن عرف نفعها بإخبار طبيب ثقة أمين، وتعينت بأن لا يغني عنها غيرها. (مغني المحتاج ٤/ ١٨٨، نهاية المحتاج، ٨/١٢).

وانظر خلاف الفقهاء في التداوي بالمحرمات في: رد المحتار، ٤/٢١٥، بدائع الصنائع، ١/٦١، المجموع، ٩/٥٠، نيل الأوطار، ٨/٢٠٤، الإشراف لابن المنذر، ٢/٣٤٩، المحلى، ١/١٧٥، ١٧٧، الذخيرة للقراي، ٤/١١٢، المغني، ١٢/٣٤٣، مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢١/٥٦٢، زاد المعاد، ٤/١٥٦، السيل الجرار، ٤/١١١.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم (صحيح البخاري مع الفتح، ٦/١٠٠، صحيح مسلم، ٣/١٦٤٦).

(٣) أخرجه البخاري ومسلم (صحيح البخاري مع الفتح، ١/٣٣٥، نيل الأوطار، ٨/٢٠٤).

(٤) قواعد الأحكام، ص ١٤٢.

المقدمة الرابعة

هل الخمر نجسة العين ؟

اجتهادات الفقهاء في القضية:

١٤- لقد اختلفت أنظار الفقهاء في الحكم بنجاسة عين الخمر على قولين:

(أحدهما): **أنها نجسة العين نجاسة مغلظة** كالبول والدم، وذلك لثبوت حرمة شربها، والنجاسة تلازم التحريم، ولأن الله سماها رجساً، والرجس في اللغة هو القذر والنتن، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ الْمَيْسِرُ﴾ \$ الْأَنْصَابِ \$ الْأَزْلَامِ رَجَسٍ مِّنْ عَمَلٍ شَيْطَانٍ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المائدة: ٩٠ قال الشيرازي: «ولأنه يحرم تناوله من غير ضرر، فكان نجساً كالدم»^(١)، وهذا رأي جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة^(٢).

(والثاني): **أنها طاهرة العين**، لأن الأصل في الأعيان الطهارة، ما لم يقم

(١) المهذب ١/٥٤ .

(٢) در المحتار ٥/٢٨٩، تبين الحقائق للزيلعي ٦/٤٥، قليوبي وعميرة ١/٦٨، المجموع للنووي، ٢/٥٦٣، المحلي لابن حزم، ١/١٦٢، ١٩١، أحكام القرآن لابن العربي، ٢/٦٥٦، مغني المحتاج، ٤/١٨٨، بدائع الصنائع، ١١٣/٥، الذخيرة للقرايبي، ٤/١١٥، التحرير والتنوير لابن عاشور، ٧/٢٥، المغني لابن قدامة، ١٢/٥١٤، مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣٤/٢١٢، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، ص ٤٩٩، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١/٣٩٤ .

دليل على نجاستها، وليس في نجاسة الخمر دليل يصلح للتمسك به، ولأن التحريم لا تلازمه النجاسة، إذ لو كان مجرد تحريم شيء مستلزماً لنجاسته، لكان مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ \$ بَنَاتُكُمْ \$ أَخَوَاتُكُمْ \$ عَمَّاتُكُمْ \$ خَالَاتُكُمْ \$ بَنَاتُ الْأَخِ \$ بَنَاتُ الْأَخْتِ \$ أُمَّهَاتُكُمْ پِلَاتِي \$ أَرْضَعْنَكُمْ \$ أَخَوَاتُكُمْ مِنْ بِرْضَاعَةٍ \$ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ \$ رَبَّائِبُكُمْ پِلَاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ پِلَاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ \$ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ \$ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ لَهُ كَانَ عَفْوَراً رَحِيماً﴾. وَعَلَى اللَّهِ النَّسَاءُ: ٢٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دليلاً على نجاسة المذكورات في الآية، وهو ممتنع باتفاق أهل العلم، وللزم الحكم بنجاسة أعيان وقع التصريح بتحريمها، وهي طاهرة بالإجماع، كالأنصاب والأزلام وما يسكر من النبات والثمار بأصل الخلقة.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ \$ الْمَيْسِرُ \$ الْأَنْصَابِ \$ الْأَزْلَامِ رُجْسٍ﴾؛ فقد وقع ذكر الخمر فيه مقترناً بالأنصاب والأزلام والميسر، وتلك قرينة صارفة لمعنى الرجسية إلى غير النجاسة الحسية، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَمْشُرُكُونَ نَجْسٍ﴾ وَعَلَى اللَّهِ التَّوْبَةُ: ٢٨ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما جاءت الأدلة الصحيحة المقتضية لعدم نجاسة ذوات المشركين.. فكان ذلك دليلاً على أن المراد بالنجاسة المذكورة في آية الخمر النجاسة الحكيمة لا الحسية، والتعبد الذي يستلزم تكليف العباد بحكم من أحكام الشرع إنما هو منوط بالنجاسة الحسية دون المعنوية الحكيمة.

وهذا قول ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك، والمزني من أصحاب الشافعي والليث بن سعد و داود الظاهري وكثير من البغداديين من المالكية وكذا من القيروانيين، منهم سعيد بن الحداد القيرواني، وقد رجحه واختاره من المتأخرين الصنعاني والشوكاني

(١) السيل الجرار للشوكاني، ١/٣٥، الروضة الندية لصديق حسن خان، ١/٢٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٦/٢٩٩، التحرير والتنوير لابن عاشور، ٧/٢٥، تفسير المنار، ٧/٤٨، سبل السلام، ١/٤٩، المجموع للنووي، ٢/٥٦٣.

وصديق حسن خان، ومن أعلام المعاصرين الشيخ محمد رشيد رضا والقاضي المحدث أحمد محمد شاكر والعلامة المحقق محمد الطاهر بن عاشور وغيرهم^(١).

قال الشيخ أحمد محمد شاكر: «إن الآية لاتدل على نجاسة الخمر، وهو الصحيح. قال النووي في المجموع (٢/٥٦٤): «ولا يظهر من الآية دلالة ظاهرة، لأن الرجس عند أهل اللغة: القذر، ولا يلزم من ذلك النجاسة، وكذا الأمر بالاجتناب لا يلزم منه النجاسة، وقول المصنف: «ولأنه يحرم تناوله من غير ضرر، فكان نجساً كالدّم» لا دلالة فيه لوجهين: (أحدهما): أنه منتقض بالمنى والمخاط وغيرها، (والثاني): أن العلة في منع تناولهما مختلفة، فلا يصح القياس، لأن المنع من الدم لكونه مستخبثاً، والمنع من الخمر لكونها سبباً للعداوة و البغضاء، وتصد عن ذكر الله وعن الصلاة كما صرحت به الآية الكريمة، وأقرب ما يقال ما ذكره الغزالي؛ أنه يحكم بنجاستها تغليظاً وزجراً عنها، قياساً على الكلب وما ولغ فيه». وهذا دليل ضعيف جداً، وإن رآه النووي أقرب إلى القوة، والحق أنه لا دليل في الشريعة صريحاً أصلاً يدل على نجاسة الخمر، والأصل الطهارة، وحرمة شربها لا تدل على نجاستها، فإن السم حرام وليس بنجس، وكذلك المخدرات الأخرى»^(١).

وقال الإمام الطاهر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ \$ الْمَيْسِرُ \$ الْأَنْصَابِ \$ الْأَزْلَامِ رُجْسٍ \$﴾. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المائدة: ٩٠ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، «الرجس: الخبث المستقذر، والمكروه من الأمور الظاهرة ويطلق على المذمات الباطنة، كما في قوله تعالى: ﴿\$أَمْ يَذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ التوبة: ١٢٥ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ بِلَهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ أَهْلِ بَيْتِ﴾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الأحزاب: ٣٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والمراد به هنا الخبيث في النفوس واعتبار الشريعة.

واجتناب المذكورات: هو اجتناب التلبس بها فيما تقصد له من المفسد

(١) تعليق الشيخ أحمد شاكر على المحلى لابن حزم، ١٩٢، ١/١٩٣.

بحسب اختلاف أحوالها، فاجتناب الخمر: اجتناب شربها، والميسر: اجتناب التقامر به، والأنصاب اجتناب الذبح عليها، والأزلام: اجتناب الاستقسام بها واستشارتها، ولا يدخل تحت هذا الاجتناب اجتناب مسها أو إراءتها للناس للحاجة إلى ذلك من اعتبار ببعض أحوالها في الاستقطار ونحوه، أو لمعرفة صورها، أو حفظها كآثار من التاريخ، أو ترك الخمر في طور اختمارها لمن عصر العنب لاتخاذها خلاً، على تفصيل في ذلك واختلاف في بعضه.

فأما اجتناب مماسة الخمر، واعتبارها نجسة لمن تلطخ بها بعض جسده أو ثوبه، فهو مما اختلف فيه أهل العلم: فمنهم من حملوا الرجس في الآية بالنسبة للخمر على معنييه المعنوي والذاتي، فاعتبروا الخمر نجسة العين، يجب غسلها كما يجب غسل النجاسة، حملاً للفظ الرجس على جميع ما يحتمله، وهو قول مالك، ولم يقولوا ذلك في قдах الميسر ولا في حجارة الأنصاب، ولا في الأزلام، والتفرقة بين هذه الثلاثة وبين الخمر لاوجه لها من النظر، وليس في الأثر ما يحتج به لنجاسة الخمر.

ولعل كون الخمر مائعة هو الذي قرب شبهها بالأعيان النجسة، فلما وصفت، بأنها رجس حمل في خصوصها على معنييه، وأما ماورد في حديث أنس أن كثيراً من الصحابة غسلوا جرار الخمر لما نودي بتحريم شربها، فذلك من المبالغة في التبرؤ منها وإزالة أثرها قبل التمكن من النظر فيما سوى ذلك، ألا ترى أن بعضهم كسر جرارها، ولم يقل أحد بوجود كسر الإناء الذي فيه شيء نجس، على أنهم فعلوا ذلك، ولم يؤمروا به من الرسول صلى الله عليه وسلم.

وذهب بعض أهل العلم إلى عدم نجاسة عين الخمر، وهو قول ربيعة بن أبي عبد الرحمن والليث بن سعد والمزني من أصحاب الشافعي وكثير من البغداديين من المالكية ومن القيروانيين منهم سعيد بن الحداد القيرواني،

(١) التحرير والتوير، ٧/٢٤ وما بعدها.

وقد استدل سعيد بن الحداد على طهارتها بأنها سفكت في طرق المدينة، ولو كانت نجساً لنهوا عنه، إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق، وذكر ابن الفرس عن ابن لبابة؛ أنه أقام قولاً بطهارة عين الخمر في المذهب.

وأقول: الذي يقتضيه النظر؛ أن الخمر ليست نجسة العين، وأن مساق الآية بعيد عن قصد نجاسة عينها، وإنما القصد؛ أنها رجس معنوي، ولذلك وصفه بأنه من عمل الشيطان، وبينه بعد بقوله: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ شَيْطَانٌ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ بَعْدًاوَةً﴾، ولأن النجاسة تعتمد الخبائثة والقذارة، وليست الخمر كذلك، وإنما تنزه السلف عن مقاربتها لتقر كراهيتها في النفوس»^(١).

١٥- هذا، والذي يطمئن القلب إلى رجحانه هو القول بطهارة عين الخمر، لقوة الأدلة التي ساقها أصحابه، وعدم سلامة حجج الذاهبين إلى نجاستها من الإيراد عليها. والله تعالى أعلم.

المقدمة الخامسة

هل المخدرات نجسة العين؟ وحكم تعاطيها

الأصل في أعيان المخدرات الطهارة:

١٦- ذهب جماهير الفقهاء إلى أن المخدرات المستخرجة من نبات القنب الهندي (الحشيش) أو الخشخاش (الأفيون والمورفين والهيروئين

(١) الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي، ٤/٢٢١، الفروق للقراي، ١/٢١٨، السيل الجرار للشوكاني، ١/٣٥،

قليوبي وعميرة، ١/٦٩، رد المحتار، ٣/١٦٦، الذخيرة للقراي، ٤/١١٦، مغني المحتاج ١/٧٧.

(٢) سبل السلام، ١/٤٩.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣٤/٢١٢، السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ١٤٥، الاختيارات الفقهية من فتاوى

ابن تيمية للبعلي، ص ٢٩٩.

ونحوها) أو ورق الكوكا (الكوكائين) طاهرة العين، وكذا بقية المخدرات النباتية كالبنج وجوزة الطيب والزعفران والقات، وحكى القرأفي وابن دقيق العيد الإجماع على طهارتها، وذلك لأنها نبات في أصلها، والأصل في النبات الطهارة، ولأنه لا يوجد ما يدل على نجاستها، إذ التحريم لا يستلزم النجاسة، فبقيت على أصلها من الطهارة^(١). قال الصنعاني: «والحق أن الأصل في الأعيان الطهارة، وأن التحريم لا يلزم النجاسة، فإن الحشيشة محرمة طاهرة، وكل المخدرات والسموم القاتلة لا دليل على نجاستها. وأما النجاسة؛ فيلزمها التحريم، فكل نجس محرم ولا عكس، وذلك لأن الحكم في النجاسة هو المنع عن ملابستها على كل حال، فالحكم بنجاسة العين حكم بتحريمها، بخلاف الحكم بالتحريم، فإنه يحرم لبس الحرير والذهب، وهما طاهران ضرورةً شرعيةً وإجماعاً»^(٢).

(٣) - وهو قول في مذهب أحمد - وقال: «أصح قولي العلماء أنها نجسة كالخمر، والخمر كالبول، والحشيشة كالعذرة»^(١). ورأيه هذا لا يشهد على صحته برهان معتبر.

حكم تعاطي المخدرات:

١٧- أما تعاطي المخدرات وتناولها عن طريق الأكل أو الشرب أو الحقن أو المضغ أو الشم أو غير ذلك من أجل اللهو وتحصيل متعة التخدير أو التفتير الزائفة، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على حرمة قياساً على الخمر،

(١) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، ص ٤٩٩ .

(٢) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، ص ٤٩٩، مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣٤/٢٠٤، ٢١٠ وما بعدها، الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي، ٤/٢٣١، قليوبي وعميرة، ١/٦٩، الفروق للقرأفي، ١/٢١٨، شرح الخرخشي، ١/ ٤٨ كشف القناع، ٦/١٨٨، رد المحتار، ٥/٢٩٤، ٢٩٥، مغني المحتاج، ١/٧٧، المجموع للنووي، ٣/٨، جامع العلوم والحكم، ص ٣٩٨ .

(٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١٤٤ .

حيث إن أثرها في تغييب العقل والعبث بالمخ والإضرار به بالبدن أعظم من الخمر وأفحش^(٢)، جاء في «السياسة الشرعية» لابن تيمية: «والحشيشة المصنوعة من ورق القنب حرام - أيضاً - يجلد صاحبها كما يجلد شارب الخمر، وهي أخبث من الخمر من جهة؛ أنها تفسد العقل والمزاج، حتى يصير في الرجل تحنث ودياثة وغير ذلك من الفساد، والخمر أخبث من جهة؛ أنها تفضي إلى المخاصمة والمقاتلة، وكلاهما يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة»^(٣).

الفصل الثاني: في المقاصد

وتندرج تحته ثلاث قضايا:

القضية الأولى

الكحول الإيثيلي واستعمالاته

العلاقة بين الكحول الإيثيلي والخمر:

١٨- لا يخفى أن الكحول الإيثيلي (Ethyl Alcohol) هو روح الخمر، وأنه المادة الأساسية المؤثرة في إذهاب العقل من محتويات الخمر بسائر

(١) أخرجه النسائي وابن ماجة والبيهقي والدارقطني والطحاوي وابن حزم وأحمد وغيرهم (انظر سنن النسائي، ٨/٣٢٤، السنن الكبرى للبيهقي، ٢/٢٩٦، سنن الدارقطني، ٤/٢٥٠، مسند أحمد، ٢/٩١، شرح معاني الآثار، ٤/٢١٧، المحلى لابن حزم، ٨/٢٦٩).

صنوفه وكافة أسمائه، أما باقي المواد الموجودة فيه، فهي طعوم وألوان وروائح اجتمعت فيه لتكسبه مذاقاً مرغوباً ونكهة مشتهاة من مستهلكيه، وإنها لتختلف من نوع لآخر، كما تختلف نسبة الكحول الإثيلي فيه بحسب اسمه ومواصفات إنتاجه.

وقد اتفق الفقهاء على حرمة شرب سائر أنواع الخمر التي تحتوي على نسبة مسكرة من الكحول، قلت أم كثرت، حيث إن قليله يدعو إلى كثيره، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**»^(١).

١٩- أما الكحول الإثيلي أو (الإيثانول) المستحضر الصيدلي المعروف، الذي لا يقطر حالياً من الخمر، ولا يستخرج من عصير الفواكه المتخمر، بل ينتج في الصناعة غالباً من الغاز الطبيعي أو غيره من المواد الأولية بعد إجراء تفاعلات كيميائية عليها تفضي إليه - وذلك عن طريق هدرجة الاثيلين باستخدام عامل مساعد وحمض الفوسفور -؛ فإن بينه وبين الخمر اختلافاً من بعض الوجوه، منها أن القصد من إنتاج الكحول الإثيلي وتسويقه واستعمالاته ليس استخدامه كشراب مسكر،^(١) بل إنه لو أخذ كمسكر بكمية كبيرة لأدى إلى تسمم المتعاطي، مما يجعله قابلاً للتصنيف تحت زمرة السموم لا المشروبات المسكرة- وإنما الغرض الأساس من صناعته وإنتاجه استخدامه في المستحضرات الصيدلانية وغيرها لإذابة بعض المستخلصات النباتية والعطرية، ولغرض التعقيم من الميكروبات والجراثيم، وفي الكولونيات العطرية ونحو ذلك من الأغراض السليمة من السوء والمفتر والإثم^(٢).

يضاف إلى ذلك أن الكحول الإثيلي النقي سائل عديم اللون، طيار، وذو

(١) ولا يقدر في صحة هذا التعميم استعماله في بعض البلدان كمسكر بصورة فردية شاذة، وفي غاية الندرة، لأن العبرة بالكثير الغالب لا بالقليل النادر.

(٢) المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء للدكتور أحمد رجائي الجندي، ص ٢-٤ .

(٣) المخدرات من القلق إلى الاستعباد للدكتور محمد الهواري، ص ١٤٥ .

رائحة خفيفة، إذا وضع على أي سطح سرعان ما يتبخر دون أن يترك أي أثر أو بقية من مادة أو طعم أو لون أو رائحة^(٣)، مما يجعله «بمفرده» كمستحضر كيميائي أو صيدلي ذا طبيعة مباينة للخمر من وجوه مهمة، وإن كان روحها. ومن جهة أخرى، فإن من الثابت علمياً؛ أن الكحول يدخل في تركيب ومكونات كثير من الأطعمة والأشربة الحلال الطيبة بنسبة قليلة تصل إلى ٥, ٠٪ وقد تزيد أحياناً، وذلك بصورة طبيعية، لا بإضافة أحد، مثل سائر أنواع عصير الفواكه واللبن (الزبادي) والعجين المختمر، ولا يصنف شيء من هذه الأغذية ونحوها علمياً تحت زمرة المسكرات أو الأشربة الكحولية، ولا يقول أحد فيها أنها تضمنت خمراً، ولا خلاف بين أهل العلم في مشروعة تناولها.

حكم استخدام الكحول في الروائح العطرية والمستحضرات الدوائية:

٢٠- وحيث ترجح لدينا في المقدمة الخامسة من هذا البحث أن الخمر طاهر العين، فإن المستحضر المعروف بـ «الكحول الإيثيلي» يعد مادة طاهرة شرعاً؛ إذا اعتبرناها بمنزلة الخمر، وأجرينا عليها حكمه من حيث الطهارة والنجاسة، وكذا إذا نظرنا إليه على أنه مادة جديدة، تعويلاً على أن الأصل في الأعيان الطهارة، كما تقرر في المقدمة الأولى، لأن الخمر مركب من أكثر من أربعين مادةً سوى الكحول الإيثيلي، ولتلك المواد الأخرى التي يتضمنها - من طعوم ومذاقات ونكهات وروائح وألوان - الدور الأساس في اتخاده شراباً مسكراً، دون الكحول الإيثيلي، بالإضافة إلى فروق ومباينات شتى بين الكحول والخمر لاجابة إلى الإطالة بسردها في هذا المقام.

٢١- وعلى هذا: فليس هناك حرج شرعاً في إنتاج واستعمال الروائح العطرية (الكولونيئات) التي تستخدم الكحول فيها كمذيب للمواد العطرية الطيارة،

لأنها من زينة وطيبات الحياة الدنيا، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ بِلَهٍ بَتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ الطَّيِّبَاتِ مِنْ بَرَزَقٍ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي بَحْيَاةٍ بَدْنِيَا خَالِصَةً يَوْمَ بَقْيَاةٍ﴾ ﷺ الأعراف: ٣٢ ﷻ وكذا في استخدام الكحول في تركيب بعض الأدوية بنسب ضئيلة لإذابة الخلاصات النباتية أو العضوية أو الكيميائية المحضرة التي لاتذوب في غيره، وكذا في استخدامه كمطهر وقاتل للجراثيم والميكروبات للجلد أو للحقن قبل استخدامها أو لأماكن الحقن ونحو ذلك، نظراً لكونه مادة طاهرة العين، هناك حاجة أو مصلحة راجحة لاستعمالها في تلك المواطن ونحوها.

يؤيد ذلك ما جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية التي انعقدت في الكويت (من ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م): «أن مادة الكحول غير نجسة شرعاً، بناء على ماسبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة، سواء كان الكحول صرفاً أم مخففاً بالماء، ترجيحاً للقول بأن نجاسة الخمر وسائر المسكرات معنوية غير حسية، لاعتبارها رجساً من عمل الشيطان. وعليه؛ فلا حرج شرعاً في استخدام الكحول طيباً كمطهر للجلد والجروح والأدوات وقاتل للجراثيم، أو استعمال الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها كمذيب للمواد العطرية الطيارة، أو استخدام الكريمات التي يدخل الكحول فيها، ولا ينطبق ذلك على الخمر لحرمة الانتفاع به».

هل يجوز شرب الدواء الذي يحتوي على نسبة ضئيلة من الكحول؟

٢٢- من المعلوم أن كثيراً من الأدوية السائلة يدخل في تركيبها نسبة ضئيلة

(١) ومن الثابت علمياً أنه عند محاولة استئصال الكحول من تلك الخلاصات، فإن بعضاً من المواد الفعالة يترسب في القاع، وتمثل خطورة كبيرة على متعاطي ذلك المستحضر، وذلك لوجود نسبة كبيرة من المادة الفعالة في القاع، يمكن أن تؤخذ مرة واحدة وتسبب له تسمماً أو قد تؤدي بحياته (المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء للدكتور أحمد رجائي الجندي، ص ٣).

من الكحول الإيثيلي لغرض الحفظ أو إذابة بعض المستخلصات النباتية أو العضوية أو الكيميائية المحضرة^(١) التي لا تذوب في الماء، وأن هذه الأدوية إنما تنتج لغرض المعالجة الطبية للمرضى، وتستعمل بحسب وصفة الطبيب بجرعات قليلة لا يمكن أن تؤدي إلى إسكار المريض الذي يتناولها، وحتى لو أراد شخص ما شرب كمية كبيرة من الدواء لتسكره؛ فإنه يفارق الحياة بالتسمم الدوائي قبل أن يبلغ نشوة السكر.

٢٢- وفيما يتعلق بالحكم الشرعي في تناول هذه الأدوية التي تحتوي على نسبة قليلة من الكحول، ويحتاج الناس للتداوي بها في الجملة، ولا تتخذ لغرض الإسكار، ولا كعلاج مهدئ أو مفتر، فهناك ثلاثة طرق لتخريجه.

أحدها: أنها جائزة الشرب في حالة السعة والاختيار، لأن كمية الكحول الضئيلة الموجودة فيها قد استهلكت في المائع المخالط الغالب، ولم يبق لها طعم ولا لون ولا ريح، وقد سبق أن تقرر لدينا في المقدمة الثانية من البحث (نظرية الاستهلاك) أن المادة المحرمة أو النجسة إذا استهلكت في ماء أو مائع غالب، بحيث لم يبق لها طعم أو لون أو رائحة فإنها تصير بذلك حلالاً طيباً عند أكثر الفقهاء، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «إن الله حرم الخبائث التي هي الدم والميتة ولحم الخنزير ونحو ذلك، فإذا وقعت هذه في الماء أو غيره واستهلكت، لم يبق هناك دم ولا ميتة ولا لحم خنزير أصلاً، كما أن الخمر إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب لها شارباً للخمر»^(١)، ويقول ابن حزم: «مسألة: ولا يحل أكل ما عجن بالخمر أو بما لا يحل أكله أو شربه، إلا أن يكون ما عجن به الدقيق وطبخ به الطعام شيئاً حلالاً، وكان مارمي فيه

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية، ٢١/٥٠٢، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١/٢٥٢ .

(٢) المحلى لابن حزم، ٧/٤٢٢ .

(٣) تبين الحقائق، ٦/٤٧، رد المحتار، ٢٩٢/٢٩٣، الهداية مع العناية والكفاية، ٩/٣٢-٣٤ .

(٤) بدائع الصنائع، ١/٦١، تبين الحقائق للزيلعي، ٦/٤٩، تكملة البحر الرائق، ٨/٢١٠ .

(٥) تحفة المحتاج، ٩/١٧٠، مغني المحتاج، ٤/١٨٨، قواعد الأحكام، ص ١٤٢، أسنى المطالب، ٤/١٥٩، قليوبي وعميرة، ٤/٢٠٣ .

من الحرام قليلاً، لا ربح له فيه ولا طعم ولا لون، ولا يظهر للحرام في ذلك أثر أصلاً، فهو حلال حينئذ»^(٢).

والثاني: أنها جائزة الشرب في حالة السعة والاختيار، ولو لم يكن الكحول مستهلكاً في الدواء، بناء على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف بحل تناول الأشربة المتخذة من غير العنب والتمر بقصد التقوي والتداوي مالم تبلغ حد الإسكار^(٣)، نظراً لأن الكحول الإثيلي المستخدم في الصناعات الدوائية اليوم لا يستخرج من عنب ولا تمر، بل من غيرهما من المركبات الكيميائية أو السكرية أو الغاز الطبيعي.

فإن كان الكحول المستعمل فيها متخذاً من العنب أو التمر، فلا يجوز للمريض تناولها؛ إلا إذا أخبر الطبيب العدل بتعينها علاجاً لذلك المرض، لأن الاستشفاء بالحرام جائز عند الحنفية إن علم فيه شفاء، وليس لذلك الداء دواء آخر من الحلال الطيب^(٤).

والثالث: جواز شربها في حالة الاضطرار إليها، بناءً على مذهب الشافعية في أن الخمر إن لم تؤخذ صرفاً، بل كانت مستهلكة مع دواء آخر، فيجوز التداوي بها إن عرف نفعها بإخبار طبيب ثقة أمين، وتعينت، بأن لا يغني عنها حلال طاهر^(٥)، وهو أضيّق الأقوال الفقهية في المسألة، وعلى وفقه جاء القرار رقم «١١» لمجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الثالثة (أكتوبر ١٩٨٦م) ونصه: «للمريض المسلم تناول الأدوية المشتمة على نسبة من الكحول، إذا لم يتيسر دواء خال منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته»^(١).

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ص ٤٣ .

(٢) يقول الدكتور أحمد رجائي الجندي: «ثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأن الكحول بنسبته المتدنية في المستحضرات الصيدلانية له آثار خطيرة على الأطفال والأجنة إذا استخدم أثناء الحمل، فقد أثبتت الأبحاث العلمية بأن الكحول يؤثر على نمو المخ ودكاء الطفل، وإذا استخدم أثناء الحمل قد يؤثر على صحة الجنين، وقد يسبب له تلوثاً، لذلك قامت منظمة الصحة العالمية بإصدار توصية بمنع استخدام الكحول في مستحضرات الأطفال والحوامل، وفي حالة وجوده في المستحضرات يجب أن يذكر على العبوة نسبته في المستحضر». (المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء، ص ٤).

٢٤- وبالنظر في هذه الاجتهادات والأنظار الفقهية ومستندها، وواقع الإنتاج الدوائي المعاصر، وكيفية التداوي بتلك المستحضرات الدوائية المشتملة على نسبة قليلة من الكحول للأغراض التي سبق التنويه إليها؛ فإنه يترجح لدي القول بجواز شرب تلك الأدوية بقصد الاستشفاء من غير اشتراط الضرورة والالتزام بضوابطها الشرعية إذا كان الكحول مستهلكاً في الدواء، ولم يبق له فيه طعم ولا لون ولا رائحة، بناءً على نظرية الاستهلاك الشرعية، وكذا إذا لم يكن مستهلكاً فيه بناءً على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، حيث إن الكحول في هذه الأيام لا يقع إنتاجه من عنب ولا تمر.

غير أن هذا الحكم بالحل يجب تقييده بما إذا لم يترتب على تناول الكحول اليسير الذي يشتمل عليه المركب الدوائي ضرر على المريض أو الجنين، فإن ترتب عليه ذلك (كما هو الحال بالنسبة للطفل أو الحامل، حيث ثبت في علم الطب إضرار الكحول الذي فيه بالطفل إن تناوله وبالجنين إن شربته الأم الحامل ولو بنسبة ضئيلة) فإنه يحرم عندئذ تناوله، لا باعتباره كحولاً، ولكن نظراً لما يترتب على تناوله من ضرر بالصحة^(٢)، والنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «**لا ضرر ولا ضرار**»^(١).

هذا، وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية التي انعقدت في الكويت بمشاركة الأزهر ومجمع الفقه

(١) رواه ابن ماجة والدارقطني والحاكم والبيهقي والطبراني، وهو حديث حسن (جامع العلوم والحكم، ٢/٢٠٧ وما بعدها).
(٢) يقول البروفيسور محمد عبد السلام بالمعهد الاتحادي لحفظ الصحة والطب البيطري في برلين: «ينتج الكحول عادة بكميات صغيرة في سياق إنتاج العديد من الأطعمة؛ كالعجين المختمر ومنتجات الألبان المختمرة (كاللبن الرائب والزيادي والكفير وشراب اللبن المختمر) ولاتكاد كمية الكحول الناتجة في هذه الحالات تزيد على ٠,٥ ٪ ماعدا الكفير حيث تصل النسبة إلى ما يتراوح بين ١-١,٥ ٪ وشراب اللبن المختمر الذي تصل النسبة فيه إلى ٢ ٪ لأنه يصنع من لبن الفرس الغني بسكر اللبن، كما أن مختلف عصائر الفواكه تحتوي على كمية من الكحول تصل إلى ٠,٥ ٪ ولكنها تعتبر مشروبات غير مسكرة (خالية من الكحول) اللهم إلا عصير العنب الذي قد تصل فيه نسبة الكحول إلى ١ ٪، ومع ذلك فإنه يعتبر شراباً غير مسكر

الإسلامي بجدة والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالاسكندرية ووزارة الصحة بدولة الكويت (مايو ١٩٩٥): «لما كان الكحول مادة مسكرة فيحرم تناولها، وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها، ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل، فإنه لا مانع شرعاً من تناول الأدوية التي تصنع حالياً ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول لغرض الحفظ أو إذابة بعض المواد الدوائية التي لا تذوب في الماء، على أن لا يستعمل الكحول فيها كمهدى، وهذا حيث لا يتوافر بديل عن تلك الأدوية».

هل يجوز تناول الأغذية التي تحتوي على نسبة من الكحول؟

المواد الغذائية التي يدخل في تركيبها الكحول تنقسم إلى عدة صنوف:

الصنف الأول:

٢٥- وهو عصائر الفاكهة المختلفة واللبن الرائب والزبادي والعجين المختمر ونحوها، التي تحتوي على نسبة قليلة من الكحول لا تزيد في العادة عن ٥, ٠٪ باستثناء عصير العنب، فإنه قد ترتفع النسبة فيه إلى ١٪، ومع ذلك فإن هذه المواد الغذائية لا تعتبر من المسكرات ولا تدخل بحسب التصنيف الغذائي في زمرة الأشربة الكحولية أو المسكرة^(٢).

وهذا الصنف من المواد الغذائية يعتبر شرعاً من الحلال الطيب، ورغم تضمنه تلك النسبة الضئيلة من الكحول نتيجة التخمر السريع لبعض المواد السكرية أو النشوية الموجودة في أنواعه، وذلك لكونها مستهلكة في المائع المخالط الغالب، حيث لم يبق لها فيه طعم ولا لون ولا ريح، وقد سبق أن تقرر لدينا في المقدمة الثانية من البحث (نظرية الاستهلاك)؛ أن المادة المحرمة أو

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد (جامع الأصول، ٥/٩١، مسند أحمد، ١٦٧، ٢/٩١، ١٧٩، ٣/٣٤٢).

(٢) المجموع شرح المهذب، ٢/٥٦٥.

النجسة إذا استهلكت في مادة أو مائع أو طعام طاهر غالب، بحيث لم يبق لها طعم ولا لون ولا رائحة، فإن هذا الاستهلاك يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعاً.

ثم إنه لا ينطبق على هذه المواد الغذائية حديث؛ «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١)، حيث إن شرب القليل يدعو إلى شرب الكثير، لأن شرب كثيرها بحسب الإمكان عادة في وقت من الأوقات لا يؤدي إلى السكر بحال، ولأن مثلها مثل النبيذ الذي لا يسكر - أي قبل اشتداده - فإنه جائز الشرب بإجماع الفقهاء، رغم تشكل نسبة قليلة من الكحول فيه خلال عدة أيام لا محالة، قال النووي: «وأما القسم الثاني من النبيذ فهو مالم يشدد ولم يصر مسكراً، وذلك كالماء الذي وضع فيه حبات تمر أو زبيب أو مشمش أو عسل أو نحوها، فصار حلواً، وهذا القسم طاهر بالإجماع، يجوز شربه وبيعه وسائر التصرفات فيه، وقد تظاهرت الأحاديث في الصحيحين من طرق متكاثرة على طهارته وجواز شربه، ثم إن مذهبنا ومذهب الجمهور جواز شربه مالم يصر مسكراً، وإن جاوز ثلاثة أيام»^(٢).

الصنف الثاني:

٢٦- ويتضمن المواد الغذائية التي يدخل في مكوناتها نسبة ضئيلة من الكحول، استعملت لإذابة بعض المواد التي لا تذوب في الماء من ملونات وحافظات ونكهات وما إلى ذلك، ونذكر على سبيل المثال شراب الكوكا كولا والبيبسي كولا، اللذين يوجد في محتويات كل واحد منهما مادة عطرية مختلفة عن الآخر، تعتبر من أسرار الصناعة، وهي تذاب في الكحول، ولا تزيد نسبة الكحول في كل منهما بعد التمديد النهائي عن ٠,٣-٠,٢٪.

وكذلك شراب الميرندا الذي يحتوي على ملون هو (البيتا كاروتين) وعلى عطر البرتقال الطبيعي، وإنهما ليستعملان كذلك بعد إذابتهما في الكحول كما سبق.

وهذا الصنف من المواد الغذائية يعد في النظر الشرعي من

الحلال الطيب (بناءً على نظرية الاستهلاك الشرعية التي سبق بيانها في المقدمة الثانية من البحث)، نظراً لاستهلاك الكحول في المائع المخالط الطاهر الغالب، بحيث لم يبق له فيه طعم ولا لون ولا رئة.

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت (مايو ١٩٩٥)؛ «أن المواد الغذائية التي يستعمل في تصنيعها نسبة ضئيلة من الكحول لإذابة بعض المواد التي لا تذوب بالماء من ملونات وحافظات وما إلى ذلك، يجوز تناولها لعموم البلوى ولتبخر معظم الكحول المضاف أثناء تصنيع الغذاء».

ثم جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالدار البيضاء (يونيو ١٩٩٧)؛ «أن المواد الإضافية في الغذاء والدواء التي لها أصل نجس أو محرم تنقلب إلى مواد مباحة شرعاً بإحدى طريقتين: (أ) الاستحالة. (ب) الاستهلاك: ويكون ذلك بامتزاج مادة محرمة أو نجسة بمادة أخرى طاهرة حلال غالبية، مما يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعاً، إذا زالت صفات ذلك المخالط المغلوب من الطعم واللون والرائحة، حيث يصير المغلوب مستهلكاً بالغالب، ويكون الحكم للغالب، ومثال ذلك:

١- المركبات الإضافية التي يستعمل من محلولها في الكحول كمية قليلة جداً في الغذاء و الدواء كالملونات والحافظات والمستحلبات مضادات الزنخ.

الصنف الثالث:

٢٧- ويتضمن المواد الغذائية التي يضاف إليها الشراب الكحولي المسكر (مثل

(١) يقول البرفيسور محمد عبد السلام في بحثه «مشكلة استخدام المواد في المنتجات الغذائية»، ص ٦: «ويضاف الكحول عمداً إلى مجموعة كبيرة من الأطعمة والأشربة لإكسابها نكهة معينة ومذاقاً مميزاً يستسيغها المستهلك، وتضاف بعض المسكرات القوية كالروم وبراندي الكرز والكونياك وما إلى ذلك إلى المواد الغذائية التالية: المثلوجات (آيس كريم) وأنواع أخرى من الحلوى، العصائر وما شابهها من الحلوى، حشو أنواع من الشوكولاته والفواكة المسكرة، المشروبات غير الكحولية».

(٢) المحلى لابن حزم، ١/١٣٥، وانظر المقدمة الثانية من البحث (نظرية الاستهلاك).

الروم وبراندي الكرز والكونياك وما إلى ذلك) لإكسابها نكهة معينة ومذاقاً مميزاً مرغوباً من بعض المستهلكين، ومن ذلك بعض أنواع الجيلاتيني (الآيس كريم) والحلويات وبعض صنوف الشيكولاته والفواكه المسكرة والمياه الغازية^(١).

وهذا الصنف من المواد الغذائية يحرم تناول سائر أنواعه مطلقاً،

لاشتمالها على الخمر، حيث اتفق أهل العلم على أن الخمر إذا أضيفت إلى مائع أو جامد من الأغذية الطيبة، فلم تستهلك فيه، بل ظهر أثرها من لون أو طعم أو رائحة فيه، فقد فسد كله، وحرّم تناوله، ولم يجز استعماله^(٢).

وعلى ذلك جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت (مايو ١٩٩٥م): «لايجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي على نسبة من الخمر، مهما كانت ضئيلة، ولاسيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض أنواع الشوكولاته، وبعض أنواع الثلجات (الآيس كريم، الجيلاتيني، البوظة) وبعض المشروبات الغازية، اعتباراً للأصل الشرعي في أن ما أسكر كثيره فقليله حرام، ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للترخيص فيها».

القضية الثانية

استخدام المخدرات في العلاج الطبي والأغذية

٢٨- عرفنا فيما سبق أن سائر المخدرات المستخرجة من النباتات طاهرة العين عند جماهير الفقهاء، وأن تعاطيها لغرض اللهو والمتعة الزائفة

(١) حاشية العدوي على الخرشي، ١/٨٤، الفروق للقراي، ١/٢١٨، والفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي المكي، ٤/٢٣٢، كشاف القناع، ٦/١٨٨، رد المحتار، ٣/١٦٦، ٥/٢٩٥، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ١٠/١٣٨.

محرم شرعاً .

وقد استثنى كثير من الفقهاء من عموم حظر تناولها بعض المواد المخدرة التي درج كثير من الناس على استخدامها في الأغذية بكميات ضئيلة لا تؤدي إلى شيء من التخدير أو التفتير، مثل العنبر الذي يقصد لرائحته العطرية، والزعفران الذي يتخذ كمادة ملونة ومنكهة، وجوزة الطيب التي تخلط مع التوابل لتحسين نكهة الطعام ورائحته، وذلك لانتفاء علة التحريم في تناولها بهذه الصورة^(١).

فإن قيل: القاعدة الشرعية أن «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، فكيف

يجوز تناول القليل من هذه المواد المخدرة في الأطعمة بالوجه المشار إليه ؟

أجيب: بأن المعنى الذي من أجله حرم قليل الخمر والمسكر هو أن قليله يدعو إلى كثيره، فسد الشارع الذريعة إلى تناول الكثير المسكر بتحريم القليل الذي لا يسكر، بخلاف تناول القليل من هذه المواد بتلك الاستخدامات المحددة، فإنه لا يدعو إلى تناول الكثير منها يقيناً، فافترقا. ومن جهة أخرى فإن هذه المواد النباتية المخدرة يتنازعها شبهان؛ شبه الخمر، وشبه المواد السمية التي فيها بعض المنافع والفوائد، وقد ترجح لدى الفقهاء القائلين بحل القليل من هذه المواد المخدرة ضمن الأطعمة على ذلك النحو أن شبهها

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية مادة (أطعمه)، ف ٨ ، الفروع لابن مفلح، ٢/١٦٧، فتح الباري، ١٠/٢٤٨، الحاوي الكبير للماوردي، ١٩/٢٠٨ .

(٢) رد المحتار، ٣/١٦٦، ٥/٢٩٤، تحفة المحتاج، ٩/١٧٠، مغني المحتاج، ٤/١٨٨، قليوبي وعميرة، ٤/٢٠٣ .

(٣) المادة ٢٢ من مجلة الأحكام العدلية، المنشور في القواعد للزركشي، ٢/٣٢٠، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٤، ولابن نجيم، ص ٩٥ .

(٤) المادة ٣٢ من المجلة العدلية، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٨، ولابن نجيم، ص ١٠٠، والحاجة دون الضرورة: وهي أن يصل المرء إلى حالة جهد ومشقة إن لم يباشر الممنوع، دون أن يخش على نفسه الهلاك ولو ظناً (الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٥، درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر، ١/٣٤).

(٥) المجموع، ٣/٧ .

(٦) المجموع، ٩/٣٠ .

بالسموم أقوى، فألحقوها بها في الحكم، ومعلوم في النظر الفقهي جواز تناول السموم بكمية قليلة لا تضر بالبدن، إذا كان فيها نفع أو دعت إليها حاجة^(١).
٢٩- أما استعمال المخدرات لغرض المعالجة الطبية المتعينة - مثل العمليات الجراحية ومعظم الأعمال العلاجية والجراحية السنية - وبالمقادير اللازمة دون زيادة عليها، فهو جائز مشروع في النظر الفقهي لضرورة التداوي^(٢)، والضرورة تقدر بقدرها^(٣)، وكذلك الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أم خاصة^(٤).

جاء في المجموع للنووي: «قال أصحابنا: يجوز شرب الدواء المزيل للعقل للحاجة، وإذا زال عقله والحالة هذه، لم يلزمه قضاء الصلوات بعد الإفاقة، لأنه زال بسبب غير محرم، ولو احتيج في قطع يده المتأكلة إلى تعاطي ما يزيل عقله، فوجهان أصحهما جوازه»^(٥).

وجاء فيه - أيضاً-: «قال أصحابنا: ويجوز شرب دواء فيه قليل سم، إذا كان الغالب منه السلامة، واحتيج إليه، قال الروياني: والنبات الذي يسكر، وليس فيه شدة مطربة يحرم أكله، ويجوز استعماله في الدواء، وإن أفضى إلى السكر ما لم يكن منه بد»^(٦).

وقال الماوردي: «النبات المسكر الذي لا تكون فيه شدة مطربة كالبنج، فأكله حرام، ولا حد على أكله، ويجوز أن يستعمل في الدواء عند الحاجة، وإن أفضى إلى السكر، إذا لم يوجد من إسكاره بد»^(١).

وقال ابن رجب الحنبلي: اعلم أن المسكر المزيل للعقل نوعان:

أحدهما: ما كان فيه لذة وطرب، فهذا هو الخمر المحرم شربه، ثم قال بعد أن ذكر حديث أبي موسى «كل مسكر حرام» قالت طائفة من العلماء: وسواء كان المسكر جامداً أو مائعاً، وسواء كان مطعوماً أو مشروباً، وسواء

(١) الحاوي الكبير، ١٩/٢٠٨ .

(٢) جامع العلوم والحكم، ص ٣٩٧، ٣٩٨ بتصرف.

أكان من حب أم تمر أم لبن أم غير ذلك، وأدخلوا في ذلك الحشيشة التي تعمل من ورق القنب وغيرها، مما يؤكل لأجل لذته وسكره.

والثاني: ما يزيل العقل ويسكره، ولا لذة فيه ولا طرب، كالبنج ونحوه، وبقال أصحابنا: إن تناوله حاجة التداوي به، وكان الغالب منه السلامة جاز، وإن تناوله لغير حاجة التداوي، فقال أكثر أصحابنا كالقاضي وابن عقيل وصاحب المغني: إنه محرم، لأنه سبب إلى إزالة العقل لغير حاجة^(٢).

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت (مايو ١٩٩٥م) مايلي: «المواد المخدرة محرمة، لا يحل تناولها إلا لغرض المعالجة الطبية المتعينة، وبالمقادير التي يحددها الأطباء، وهي طاهرة العين، ولا حرج في استعمال جوزة الطيب في إصلاح نكهة الطعام بمقادير قليلة لا تؤدي إلى التفتير أو التخدير».

٢٠- كذلك يجوز استخدام المخدرات في علاج المدمنين عليها بجرعات متدرجة في النقصان كجزء من برنامج العلاج الطبي، حتى يتم الشفاء من الإدمان عليها والتوقف الكامل عن تعاطيها، وذلك **إذا تعينت** هذه الوسيلة للعلاج منه، بحيث لا يقوم غيرها من المواد أو السبل المشروعة أصالة للعلاج مقامها.

جاء في «رد المحتار» لابن عابدين؛ «سئل ابن حجر المكي عن ابتلي بأكل نحو الأفيون، وصار إن لم يأكل منه هلك؟ فأجاب: إن علم ذلك **قطعاً** حل له، بل وجب، لاضطراره إلى إبقاء روحه، كالميتة للمضطر، فإن ترك؛ فهو آثم فاسق، قال الرملي: وقواعدنا لا تخالفه»^(١).

غير أن ابن حجر المكي قيد ذلك بوجود التدرج في إنقاصه حتى يتم التوقف عن تعاطيه بالكلية، فقال: «يجب عليهم التدرج في تنقيصه شيئاً

(١) رد المحتار، ٥/٢٩٧.

(٢) تحفة المحتاج لابن حجر المكي، ٩/١٦٨، وانظر مواهب الجليل للحطاب، ١/٩.

فشيئاً، لأنه مذهب لشغف الكبد به شيئاً فشيئاً إلى أن لا يضره فقده، كما أجمع عليه من رأيانهم من أفاضل الأطباء، فمتى لم يسعوا في ذلك التدرج فهم فسقة آثمون، لا عذر لهم ولا لأحد في إطعامهم إلا قدر ما يحيي نفوسهم لو فرض فواتها بفقده»^(٢).

القضية الثالثة

التوسل بالطاهر المباح إلى غرض محظور

في استنشاق المذيئات الصناعية والمواد الحاملة
والدافعة

(١) الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي، ٤/٢٢٨ .

(٢) قواعد الأحكام، ص ٨٨ .

٣١- الأصل الشرعي في الوسائل أنها تأخذ حكم المقاصد^(١). قال العز بن عبد السلام: «لوسائل حكم المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتيب المصالح والمفاسد»^(٢).

ويتفرع على ذلك:

(أ) أن المذيبات الصناعية التي توجد في كثير من المنتجات الصناعية، مثل الدهانات والصبوغ ومزيلات الدهون والبقع والشرائط اللاصقة وسوائل تصحيح أخطاء الآلة الطابعة ومذيبات طلاء الأظافر تعتبر مواداً ظاهرةً جائزة الاستعمال في هذه الوجوه، إذ الأصل في الأعيان الطهارة، واستخدامها على هذا النحو يحقق منفعةً ومصالحةً معتبرةً شرعاً، والوسائل تأخذ حكم المقاصد.

أما إذا وقع استخدامها لغرض محرم، كما يفعل بعض العابثين من الشباب الذين يستنشقون رائحتها للحصول على تأثيرها المخدر، حيث إنها تسبب لهم الهلوسة وفقدان الوعي، **فذلك أمر محظور شرعاً**، إذ الوسائل تأخذ حكم ما تفضي إليه.

(ب) ومثل ذلك يقال في المواد الحاملة والدافعة للمادة الفعالة في العبوات المضغوطة، فإن الأصل فيها الطهارة وحل الانتفاع بها، ويبقى هذا الأصل مستصحباً ما دامت تستخدم وسائل لأغراض مشروعة.

أما استنشاقها من أجل التوصل إلى تأثيرها المخدر أو الهلوسة وفقدان الوعي، **فحكمه حكم ما يفضي إليه من الحرام**، إذ النظر إلى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً.

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالدار البيضاء (يونيو ١٩٩٧م): «إن المذيبات الصناعية، والمواد الحاملة والدافعة للمادة الفعالة في العبوات المضغوطة إذا استخدمت وسيلةً

الكحول والمخدرات والمنبهات في الغذاء والدواء

إعداد

(❖)

الدكتور/ محمد علي البار

أخصائي أمراض باطنية، عضو الهيئة الملكية للأطباء بلندن
وأندبهره وجلاسجو، مستششار قسم الطب الإسلامي
مركز الملك فهد للبحوث الطبية - جامعة الملك عبد العزيز - جدة

(❖) له مؤلفات، منها: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، العدوى بين الطب وحديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم - الخمر بين الطب والفقهاء، التدخين وأثره على الصحة، وغيرها.

صفحة أبيض

ملخص البحث:

يناقش هذا البحث التداوي بالكحول والمنبهات وما هو موجود منها في الغذاء والدواء ووهم التداوي بالخمير. وهو أمر قديم ولا تزال له بعض الآثار رغم أن العلم الحديث والعلوم الطبية قد أوضحت زيف هذا الوهم، إلا أن بعض الأطباء لا يزالون يتعلقون ببعض الفوائد المحدودة والمغمورة بالأضرار الكثيرة العديدة.

ولا تزال الكحول تستخدم في إذابة العديد من المواد المستخدمة في التداوي أو في المشروبات الغازية، مثل الكولا التي لاتذوب في الماء، وقد أوضحت الموقف الطبي والشرعي من هذه القضية، وخاصة أن المشروبات الغازية غير مسكرة وحتى لو أكثر الإنسان شربها وتعرضت لنجاسة الكحول والكولونيا وما ذكره العلماء في ذلك، ولخصت الأضرار التي تصيب الإنسان نتيجة شرب الخمر في مختلف أجهزة جسمه. ثم تحدثت بتفصيل عن دخول الكحول في الدواء وكيفية الاستغناء عنه ومناداة منظمة الصحة العالمية بذلك.

وفي القسم الثاني من البحث، تناولت (الافيون ومشتقاته) والمهلوسات والمهدئات والمنومات وأخيراً المنبهات، وأوضحت اللبس الذي يقع فيه من يجمع هذه المواد جميعها باسم المخدرات وهو أمر ينبغي التنبه على مجانفته للحق، وخاصة أن القوانين والإعلام تخلط بين هذه المواد خلطاً شديداً ولا تفرق بينها، وذكرت الاستخدامات الطبية العديدة لهذه المواد المختلفة واستخدام بعضها في إصلاح الطعام وانتهيت إلى أن كثيراً من هذه المواد ذات أهمية طبية بالغة ولا يمكن الاستغناء عنها وهي لاتؤدي إلى الإدمان ومشاكله إذا استخدمت بالقدر الطبي المعتمد في الحالات المرضية التي يقرها الطبيب المعالج.

صفحة أبيض

المقدمة

الحمد لله الذي أحل الطيبات وحرم الخبائث والقائل في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: ﴿مَا كَانَ لَهُ لِيَدْرِيَ بِمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ ﷺ آل عمران: ١٧٩ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ .
 والقائل: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ طَيِّبَاتٍ﴾ ﷺ المائدة: ٤ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
 والصلاة والسلام على نبي الرحمة والهدى الذي وصفه ربه بقوله: ﴿يَذِينَ يَتَّبِعُونَ رَسُولَ رَسُولِ نَبِيِّ الْأُمِّيِّ يَذِينَ يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي بُرُورَةٍ﴾ ﷺ الإنجيل
 يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ \$ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ \$ يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ \$ يَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ \$ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ \$ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ ﷺ الأعراف:
 ١٥٧ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . وقد أوضح المولى - سبحانه وتعالى - هذه الخبائث فكان من أخبرها الخمر التي قال الله فيها سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ \$ الْمَيْسِرُ \$ الْأَنْصَابُ \$ الْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ شَيْطَانٍ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ إِنَّمَا يَرِيدُ شَيْطَانٌ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ عِدَاوَةً \$ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ \$ الْمَيْسِرِ \$ يَصِدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ \$ عَنْ صَلَاةٍ فَهَلْ أَنْتُمْ مَنِتَهُونَ﴾ ﷺ المائدة:
 ٩٠، ٩١ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . وقد وصف لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الخمر، وعرفها تعريفاً واضحاً جلياً فقال: - عليه الصلاة والسلام - «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**» (١) «**وما أسكر كثيره فقليله حرام**» (٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، ٢٦٢٤/٦، ومسلم في صحيحه، ٥٨٨/٣ وأبو داود في سننه، ٣٢٩/٢، والترمذي في جامعه، ٢٩١/٤، والنسائي في السنن، ٤٨٥/٢ كلهم من حديث ابن عمر - رضي الله عنه - بلفظ «كل مسكر حرام».

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، ٣٢٧/٣ والترمذي في جامعه، ٢٩٢/٤ من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، ٣٢٩/٣، والترمذي في جامعه، ٢٩٣/٤ وأحمد في مسنده، ٧١/٦، ٧٢، ١٣١،

«وكل مسكر حرام وما أسكر فيه الفرق فملاء الكف منه حرام»^(٣)

ولهذا فإن أي مادة تسبب الإسكار لها حكم الخمر كما نصت على ذلك الأحاديث النبوية الكثيرة والصحيحة، وإن لم تسبب الإسكار وسببت التفتير والخدر فلها حكم يشابه من ناحية التحريم وفيها التعزير لا الحد قالت أم سلمة: - رضي الله عنها - «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن كل مسكر ومفتري»^(١).

وقد خطب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على المنبر فقال: «أما بعد أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أنواع: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل»^(٢).

والخمر من خمر الإناء وغطاه، وخمار المرأة الذي تغطّي به وجهها، والخمر تستر العقل وتغطيه فينطلق المرء دون كوابح ويرتكب الموبقات، والعقل من عقل الناقة وشد وثاقها.

ولذا وصف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مدمن الخمر بأنه كعابد الوثن^(٣).

وما يزال المرء يدمنها حتى تورده موارد الهلكة وتدخله النار قال - صلى الله عليه وسلم -: «ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة: مدمن الخمر والعاق والديوث الذي يقر في أهله الخبث»^(٤).

وقال عنها عليه الصلاة والسلام «الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٣/٢٢٩، وأحمد في مسنده، ٦/٣٠٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، ٤/١٦٨٨، ومسلم في صحيحه، ٤/٣٢٢٢، وأبو داود في سننه، ٣/٢٢٤، والنسائي في سننه، ٨/٢٩٥.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/٢٧٢ من رواية ابن عباس رضي الله عنهما قال «مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن» وأخرجه ابن ماجه في سننه، ١/١١٢٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «مدمن الخمر كعابد وثن».

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٣/٦٩.

(٥) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ٥/٦٨ وعزاه إلى الطبراني في الكبير من حديث عبدالله بن عمرو كما رواه الطبراني، ١١/٢٠٣ من حديث ابن عباس بلفظ «من شربها وقع على أمه».

ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته»^(٥).

ولهذا فإن الرسول -صلى الله عليه وسلم- منع من استعمال الخمر أو بيعها أو الانتفاع بها ولعن في الخمر عشرة «عاصرها ومعتصرها وشاربها، وحاملها والمحمولة إليه، وساقياها، وبايعها وأكل ثمنها والمشتري والمشتري له»^(١). كما منع التداوي بها وسماها داء وليس دواء، حيث رد على طارق بن سويد الحضرمي الذي سأل عن الخمر يجعل في الدواء فقال له: «إنها داء وليست دواء»^(٢) وفي حديث آخر قال طارق إنا نستشفى للمريض (أي الخمر) فقال له الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء»^(٣).

وقد بدأت هذا البحث بتعريف الكحول (الغول) وأنواع الكحول، ثم قمت بتوضيح وهم التداوي بالخمر وماورد من أحاديث في الباب، وماذكره أهل العلم الحديث من أضرار الخمر (الكحول الإيثيلي) على الصحة، وأنها داء وليست دواء ثم ذكرت بعض الأوهام المتعلقة بمنافع الخمر الصحية القديمة والحديثة. ومايقال عن فائدة الخمر في خفض الكوليسترول وبالتالي الوقاية من أمراض القلب ولاشك في حرمة التداوي بالخمر الصرفة، ثم انتقلت إلى الكحول واستخدامه في التعقيم وفي إذابة المواد القلوية (العلويدات) التي لاتذوب في الماء والمستخدمة في الطب ومن ثم استعراض الأدوية المحتوية على الكحول وقد استعنت في ذلك ببحث قدمه نخبة من أساتذة كلية الطب في جامعة الملك فيصل بالخبر^(٤)، ثم استخدام الكحول في إذابة الكولا (مشروب الكوكا

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، ٥٨٩/٣ وابن ماجه في سننه، ٢/١١٢٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، ١٢/٦ بلفظ «إنه ليس بدواء ولكنه داء».

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، ٢/١١٥٧ عن طارق بن سويد الحضرمي قال «قلت يارسول الله إن بأرضنا أعنابا نعتصرها فنشرب منها قال لا. فراجعته أنا نستشفى به للمريض قال إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء».

(٤) بحث غير منشور لمجموعة من أساتذة كلية الطب بالخبر عن العقاقير المحتوية على الكحول، عام ١٤٠٣هـ/

١٩٨٣م.

كولا والبيبيسي كولا) وأمثالهما، ومناقشة موضوع نجاسة الكحول والكولونيا واستخدامات الكحول الأخرى، ثم مناقشة حكم الخمر غير الصرفة المعجونة بالدواء واستخدامها كمذيب، وذكر لبعض الفتاوي في هذا الباب.

وفي الباب الثاني تعرضت لما يسمى المخدرات وابتدأت بتعريفاتها في اللغة والفقه والقانون والطب واختلاف هذه التعاريف اختلافاً بينا فالتعريف اللغوي والفقهى يتطابقان: فالخدر: والكسل واختدر: استتر، وخدر العضو إذا استرخى، فلا يطبق الحركة، والخدر من الشراب والدواء: فتور يعتري الشارب وضعف، وخدر المرأة: المكان الذي تستتر فيه، والمفتّر عند الفقهاء هو كل شراب أو دواء يورث الفتور والخدر وإن لم ينته إلى حد الإسكار والمفتّر مأخوذ من التفتير والإفتار، وهو ما يورث ضعفاً بعد قوة وسكوناً بعد حركة واسترخاءً بعد صلابة وقصوراً بعد نشاط، يقال فتّر الأفيون إذا أصابه بما ذكر من الضعف والقصور والاسترخاء.

وأما في علم العقاقير والطب فلا يطلق لفظ المخدرات إلا على الأفيون ومشتقاته Narcotics لأنها تسبب التفتير والخدر كما هو في التعريف اللغوي والفقهى وأما المواد الأخرى فتتنقسم إلى مثبطات للجهاز العصبي ومثالها الكحول والباربيتورات والبينزوداييزين...

وإلى منبهات للجهاز العصبي ومثالها الكوكاين والامفيتامين والقات وإلى مهلوسات ومثالها الحشيش (القنب الهندي) وعقار الهلوسة (ل إس د LSD) والنباتات المهلوسة مثل الداتورة والشيكراون وست الحسن وغيرها من الفطور وهذه المجموعات كلها تندرج مع النيكوتين في التبغ في المواد المسببة للاعتماد النفسي والجسدي (الإدمان بدرجاته المختلفة).

وأما التعريف القانوني والإعلامي للمخدرات؛ فهو مضحك إذ يجمع المنبهات مع المخدرات تحت اسم واحد هو المخدرات ولا يمكن أن يكون المنبه مخدراً؛ فهو على طريقتين معاً، وإن أخذه رياضي سبق غيره وإن أعطي لفرس رهان حاز قصب السبق، فكيف يكون المنبه مخدراً! والوضع القانوني

العالمي مزرٍ حيث يبيح ويقنن صنع الخمر وبيعها وتداولها، ويمنع منعاً باتاً مواد أقل منها ضرراً، وما ذلك إلا لأن أهل أوروبا والغرب قد تعودوا على الخمر ولم يعد بمقدورهم تركها، ومثال ذلك ما فعلته الولايات المتحدة الأمريكية عندما أصدر الكونجرس الأمريكي قراراً بتحريم تناول وبيع وتداول الخمر وذلك عام ١٩٢٠م، واستمر المنع حتى عام ١٩٣٤م عندما ألغي بقرار من الكونجرس لسبب بسيط جداً؛ هو أن الأمة الأمريكية الفتية لم تستطع أن تفتطم نفسها عن شرب الخمر، وتحولت البلاد إلى عصابات لبيع وتصنيع الخمر الأشد سوءاً، وهي الخمر المحتوية على مواد تسبب الصرع مباشرة، مثل الابسنت ومواد تسبب تسمم عضلة القلب مباشرة مع العمى وهي الكحول الميثيلي... ولذا قررت الولايات المتحدة مادة إباحة شرب الخمر^(١). وللأسف تبعتها معظم الدول الإسلامية عربية أو أعجمية إلا من رحم ربك، وقليل ما هم.

وبعد أن استعرضت هذه التعريفات المختلفة من لغة وفقه وقوانين وطب مع تفصيلات مهمة في هذا الصدد وشرح لمعنى الاعتماد النفسي والجسدي (الإدمان)، انتقلت إلى الحديث عن التخدير للعمليات وأنواع العقاقير المستخدمة فيها؛ من تخدير عام للجسم مع ذكر البديل، وهو استخدام الإبر الصينية التي نجحت إلى حد كبير في تقليص استخدام مواد التخدير الموضعية والعامة، وإن كانت جميعها لا تسبب الإدمان لأنها تستخدم في نطاق إجراء العمليات الجراحية.

ثم انتقلت إلى الأفيون ومشتقاته، وهو من العقاقير المهمة في الطب والذي استخدمه السومريون منذ ستة آلاف سنة، ثم تبعهم الآشوريون والفراعنة واليونان والهنود، ثم استخدمه الأطباء المسلمون وشرحت نبات الخشخاش وأين ينبت؟ وكيف يستخرج الأفيون؟ وما المواد الموجودة فيه؟ وما

(١) Samuel Miles: Learning About Alcohol, American Association For Health Washington

D.c, ١٩٧٤ P٢١-٢٥ (Prohibition ١٩٢٠ - ١٩٣٣).

الاستعمالات الطبية لهذه المواد وكيفية عملها وخطورة حدوث الإدمان على الأفيون ومشتقاته وبالذات المورفين والهيريون، وتجنب الأطباء في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وصفه إلا في حالات محدودة بعد أن كان الأفيون ومشتقاته يدخل معظم المستحضرات الطبية لآماد طويلة من الزمن، وذكرت ما اكتشف حديثاً؛ من أن الله قد أعطى الإنسان مورفينات طبيعية في الدماغ وفي الجسم، وأنها تزيد أثناء الطلق والولادة، كما تزيد أثناء المعارك، أو ربما تزيد بالصلاة والذكر وقراءة القرآن، وقد ثبت أنها تزيد باستخدام الإبر الصينية؛ ولهذا فإن استخدام هذه البدائل التي تحفز إفراز المورفينات (الأندورفين) (الأفيونات) الدماغية الطبيعية، تعتبر الدواء الأمثل إذا استطعنا التحكم فيها.؟

ثم انتقلت إلى العقاقير المسببة للهوسات، وتحدثت عن القنب الهندي (الحشيش)، وكيف أن الطب الحديث لا يزال يبتعد عن استخدامه رغم أن المصابين بالايديز تحسنت أحوالهم عندما تعاطوا الماريوانا، كما أن المادة الفعالة في الحشيش (تتراهيد روكاينبول) لها دور في خفض الجلوكوما (الماء الأزرق).

وتحدثت بعد ذلك عن الفطور المهلوسة، وأهمها عقار (إل إس د) الذي يستخرج من فطر الأرجوت، ومن هذا الفطر تستخرج عقاقير عديدة، إلا أن عقار (إل إس د) لا يستخدمه إلا بعض الاختصاصيين النفسيين في نطاق محدود لإحداث هلوسات يتحدث فيها المريض؛ ليظهر ما في عقله الباطن وتحدثت عن مجموعة من الفطور تسبب الهلوسة، ولكنها لا تستخدم في الطب الحديث.

وانتقلت إلى نبات الشيكرا (البنج) الذي استخدمه الأطباء المسلمون منذ أكثر من ألف وثلاثمائة عام، والعقاقير المشابهة مثل البلادونا (ست الحسن) والداتورة ونبات اللقاح، وخصائص هذه النباتات، والفروق بينها واستخداماتها الطبية المتعددة، وتسببها للهوسات وفقدان القدرات العقلية

عند زيادة الجرعة الدوائية إلى الجرعة السمية.

وانتقلت بعدها إلى جوزة الطيب، واستخدام المسلمين لهذا النبات في إصلاح الطعام وفي الدواء، وأقوال الفقهاء فيه، ومعرفتهم أنه يسبب الهذيان بالجرعات الزائدة، واختلاف موقفهم في تحريم القليل منه واتفاقهم في تحريم الكثير، ومثله الزعفران والعنبر وهما يستخدمان في الطب القديم خاصة، وفي إصلاح الطعام وفي الطيب وكلاهما يسبب الهذيان والهلوسات عند زيادة الجرعة، وأقوال الأطباء والفقهاء في ذلك.

ثم وضعت فصلاً طويلاً نسبياً في مثبتات الجهاز العصبي المركزي، وأولها الكحول الذي سبق الحديث عنه في الباب الأول؛ فأحلت القارئ إليه، ثم تحدثت عن الباريتورات وانتشار استخدامها في الطب في القرن العشرين إلى الستينيات والسبعينيات، ثم قل استخدامها إلا في مجال التخدير العام للعمليات الجراحية، وفي حالات الصرع وفي بعض الحالات النفسية النادرة.

ثم تحدثت عن مجموعة من العقاقير التي ظهرت واستخدمت كمنومات ومهدئات، ومن أهمها وأوسعها انتشاراً مجموعة عقاقير الليبنزوديازيبين التي كانت في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين أكثر الأدوية والعقاقير انتشاراً، ثم انخفض استعمالها وأصبح محدوداً بالحالات التي تعاني من الأمراض العصبية، وفي بعض حالات الصرع، وذلك لما يحدثه استخدامها من إدمان عليها رغم أنها أقل في أضرارها بكثير من سابقتها الباربيتورات.

ثم انتقلت إلى مجموعة من العقاقير التي تسمى المعقلات أو المهدئات الكبرى، والتي تستخدم في الأمراض العقلية مثل الشيزوفرينيا (الفصام) والهوس (الجنون)، مع وجود استخدامات طبية أخرى متعددة، وهذه العقاقير لا تسبب الإدمان (الاعتماد) إلا نادراً جداً، ولهذا تعتبر مأمونة في هذا الجانب، وإن كان لها أعراض جانبية أخرى بطبيعة الحال مثل أي عقار موجود.

ثم انتقلت إلى العقاقير المستخدمة في مداواة الكآبة (الغم والهم)

وأوضحت؛ أن اللجوء للعقاقير لمواجهة مصاعب الحياة وما يعتري الإنسان من آلام وأوصاب وضيق وكرب وقلق، لا يحل أبداً باللجوء إلى العقاقير، بل باللجوء إلى الله - سبحانه وتعالى - والاعتماد عليه، والإقبال على الله وعلى الصلاة، فقد كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة وكان يقول: **أرحنا بها يا بلال**^(١) فقد كانت الصلاة روحه وراحته، عليه الصلاة والسلام.

وللصدقة وأعمال البر دور كبير في إذهاب الغم والهم والقضاء على الكآبة والكرب والضيق، كذلك الذكر وقراءة القرآن والاجتماع بإخوان الصدق.

ولا ينبغي أن تستخدم هذه العقاقير، إلا في نطاقها الطبي المحدود لحالات معينة تحتاج إلى هذه العقاقير بالإضافة إلى التأثيرات النفسية للعلاج النفسي الجماعي، والعلاج الروحي بالذكر والصلاة... الخ. وأضرار هذه العقاقير محدودة وفوائدها في هذه الحالات تستوجب استخدامها، ونادراً جداً ما تسبب الإدمان عليها.

ثم انتقلت إلى التداوي بالمنبهات، وأولها وأشهرها الكافيين الموجود في القهوة والشاي والكولا والشيكولاته، وفي العديد من أدوية الزكام والنزلات وأدوية الحساسية، ولا يسبب الاعتماد (الإدمان) على الكافيين سوى صداع عند التوقف الفجائي عنه، وذلك يزول بعد يوم أو يومين على الأكثر، ثم تحدثت عن الأمفيتامين ومشتقاته، وهو من العقاقير المنبهة القوية المسببة للإدمان، والذي نشرته الصناعة الدوائية على نطاق واسع في العالم واستخدمه الحلفاء ودول المحور^(١) على حد سواء على نطاق واسع جداً أثناء

(١) أخرجه أبو دواد في سننه، ٢٩٦/٤ عن سالم بن أبي الجعد.

الحرب العالمية الثانية، وأعطوه لجنودهم وطياريهم ليزداد نشاطهم بحيث يعملون دون كلل، ودون حاجة إلى طعام أو نوم لأيام متتالية، ثم يحدث بعد ذلك انهيار للجسم، واستخدمته النساء على نطاق واسع للرشاقة ومكافحة السمنة، واستخدمه السواقون عندنا في مواسم الحج والعمرة، كما استخدمه الطلبة في أيام الامتحانات والرياضيون أثناء المباريات.

ونتيجة تسبب هذه العقاقير الإدمان؛ فقد منعت الدول المختلفة استعمالها وأدرجتها فيما يسمى المخدرات، وماهي بمواد مخدرة، بل هي مواد شديد التنبية لكن ضررها على الصحة عظيم لما تسببه من إدمان عليها.

ولم يعد الأمفيتامين يستخدم في الطب إلا في معالجة ما يسمى النوم القهري (Narcolpsy)، ولمعالجة بعض حالات السلوك المفرط للحركة عند الأطفال الذين يعانون من أمراض في الدماغ.

وأما الكوكايين فهو منبه شديد التنبية للجهاز العصبي المركزي، وفي الوقت نفسه إذا وضع على العين كقطرات يخدرها موضعياً، وقد بطل الاستخدام الطبي لهذه المادة الخطرة المسببة للإدمان، ولم تعد تستخدم لاموضعياً ولا بصورة عامة، بل تم تحريمها وأدرجت في أعلى قائمة المواد المسببة للاعتماد (الإدمان)، ولم يعد لها أي استخدام طبي على الإطلاق.

وأخيراً تعرضت للقات الذي يستخدم على نطاق واسع في اليمن والصومال والحبشة، كما يستخدم سراً في جنوب المملكة العربية السعودية، لأنه محرم وممنوع، وهو مادة منبهة وليست مخدرة والاعتماد عليه ضعيف، إلا أن ثمنه المرتفع مع ضعف فاعليته أدى إلى إهماله، ويستخدمه أهل اليمن لإقلال الشهية وكذلك يستفيد مرضى السكر من ذلك، كما أنه يسبب الإمساك وارتفاع في ضغط الدم وبعض أنواعه، قد تسبب نوعاً من الهلوسة

(١) دول المحور هي ألمانيا وإيطاليا واليابان، التي وقعت في الحرب العالمية الثانية ضد الحلفاء، وهم دول أوروبا والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة وبقية دول العالم .

إذا أكثر الشخص من تعاطيه. والخلاصة أنه لامجال لاستخدامه في الطب اليوم لوجود البدائل الأفضل والأنسب.

والله أسأل أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه وناشره، وأن يسهم في توضيح مشكلة لا نزال نعاني منها في بعض مجالات الدواء والغذاء، وهناك جوانب أخرى من المحرمات التي تدخل في أطعمتنا وأدويتنا، مثل مشتقات الخنزير وخاصة الجيلاتين الذي يدخل في كثير من عناصر الغذاء والدواء، وكذلك الدم الذي يضعه الغربيون في كثير من الأغذية، ودخول مشتقات الخنزير في بعض الأدوية وبالذات الكابسولات المصنوعة من الجيلاتين وأغلبه خنزيري، والأنزيمات وكثير منها من الخنازير، بالإضافة إلى الأنسولين، واستخدام جلد الخنزير بعد تعديله في الحروق، واستخدام صمامات الخنزير في العمليات الجراحية لاستبدال الصمامات التالفة (لم يعد هذا شائعاً)، وعملية الهندسة الوراثية وإدخال قلب الخنزير أو أعضائه الأخرى بعد تغييرها وراثياً؛ لتكون بديلاً للأعضاء التالفة التي يعسر العثور عليها من البشر، وقد اقتصرنا في هذا البحث على الكحول والمخدرات والمنبهات وتحتاج الموضوعات الأخرى إلى معالجة مستقلة.

كتب في جدة/ ٢٣ رمضان ١٤٢٠هـ - ٣٠ ديسمبر ١٩٩٩م.

الباب الأول

الكحول في الدواء و الغذاء

صفحة أبيض

ماهو تعريف الكحول وأنواعه؟

لفظ الكحول هو تحريف لاسم «الغول» نقله الغربيون عن العرب، وقد كان جابر بن حيان التوحيدي هو من أول من قام بتقطير الكحول «الغول» وذلك عام ١٨٥هـ/ ٨٠٠م وقيل: أول من اكتشفه وحضره هو تلميذه أبو بكر الرازي الذي صار شيخ أطباء المسلمين، ولفظ الغول في اللغة العربية هو ماينشأ عن الخمر من صداع وسكر؛ لأنها تفتال العقل وقد نفى الله - سبحانه وتعالى - عن خمر الجنة هذه الصفة فقال: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ \$ لَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصافات: ٤٧ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

والغول هو اسم يطلق على جملة من المركبات الكيميائية العضوية الأليفاتية، لها خصائص متشابهة ومكونة من ذرات الهيدروجين والكاربون (الفحم)، وآخرها مجموعة هيدروكسيلية أي ذرة من الأوكسجين وذرة من (OH)، وهي من ناحية تشبه الفحوم الهيدروجينية (هيدروكاربون (Hydrocarbons)، ولكنها تتصل بمجموعة أو أكثر من الهيدروكسيل (HO).

وأول سلسلة الهيدروكاربون هو غاز الميثان methane ، المصاحب لانتاج البترول ويرمز له كالتالي CH₄ (ذرة من الكاربون وأربع ذرات من الهيدروجين).

وإذا ما استبدلنا ذرة من الهيدروجين بمجموعة هيدروكسيلية، حصلنا على الكحول الميثلي (الميثانول)، ويرمز له هكذا CH₃OH (ثلاث ذرات هيدروجين وذرة كربون ومجموعة هيدروكسيلة).

ويحضر الميثانول من غاز الميثان، كما يحضر من نشارة الخشب، ولذا يسمى كحول نشارة الخشب، وهو شديد السمية ومسكر في آن معا.

ويستخدم كحافظ ومذيب لبعض المواد، ومنها الروائح العطرية، ويوجد في الكولونيا، ويؤدي شربه إلى إصابة مباشرة بعضلة القلب قد تؤدي إلى الوفاة وإلى إصابة عصب الإبصار والعمى. وقد حدثت حالات تسمم من

الكولونيا في منطقة الخليج^(١)، كما حدثت حالات تسمم من شربه في الهند في التسعينيات^(٢)، عندما قامت شركة لتصنيع الخمور بإضافته إلى الخمور، فأدى ذلك إلى وفاة المئات، وانتشر استخدامه سرا، عندما قامت الولايات المتحدة بمنع شرب الخمور، وذلك من عام ١٩٢٠ حتى عام ١٩٣٤^(٣)

وثاني هذه السلسلة هو الكحول الإيثيلي (الإيثانول)، وهو روح الخمر والمادة المسكرة فيها، ويتكون من تخمر السكريات والنشويات بفعل الخميرة (الفطر)، كما يمكن تحضيره من غاز الإيثان Ethane الموجود من غازات البترول وغاز الإيثان هو عبارة عن ذرتين من الكربون وست ذرات من الهيدروجين (C_2H_6)، فإذا استبدلنا ذرة الهيدروجين الأخيرة بمجموعة هيدروكسيلية تكون لدينا الكحول الإيثيلي (إيثانول)، ورمزه C_2H_5OH .

وتستخدم الخميرة في صناعة الخبز والبسكويت وغيره، ويتكون غاز ثاني أكسيد الكربون الذي يتطاير كما يتطاير الكحول - أيضا - والخمير هو الخبز المخمر ويكون أسهل في الهضم.

ويتكون الكحول الإيثيلي في عصيرات الفواكه بكميات ضئيلة، كما يتكون في اللبن الرائب أثناء تحول سكر اللاكتوز إلى حامض اللكتيك Lactic acid، وهذه الكميات ضئيلة ولا تسكر، وعلة التحريم الإسكار وما أسكر كثيرة فقليله حرام، وشرب كمية كبيرة من هذه العصيرات أو غيرها من الأطعمة والأشربة مثل المشروبات الغازية لاتسكر مطلقاً.

كما أن الكحول الإيثيلي يتكون أيضا في أمعائنا بكميات محدودة أثناء هضم الطعام وتحطيم النشويات والسكريات.

(١) M. hammouch, H Suounou: Methanol Poisoning form Cologne Ingestion Saudi Med J ١٩٨٨، ٩، (٤) ٤١-٢.

(٢) نشرت جميع وسائل الإعلام المرئية والمقرؤة خبر التسمم بالميثانول في الهند، لأن القتل كانوا بالمئات.

(٣) Samuel Miles: Learning About Alcohol. American Assoaation for Health Washington D.c ١٩٧٤، p٢١-٢٥.

ويحتوي غاز البروبان (من غازات البترول) على ثلاث ذرات من الكربون وثمان ذرات من الهيدروجين، وعند استبدال ذرة الهيدروجين الأخيرة بمجموعة هيدروكسيلية نحصل على الكحول البروبيلي، وهو كحول سام ولايستخدم قط في مجال الخمور، وإن كان يستخدم كمادة حافظة بكميات ضئيلة غير سامة.

وهكذا فإن تركيب الكحولات (الأغوال) هو $R-CH_2OH$.

حيث يرمز (R) إلى مجموعة هيدروكربونية (أي مجموعة مكونة من كربون وهيدروجين)، وتصبح (R) هذه مجموعة من ذرات الكربون قد تصل أكثر من عشرة، وبالتالي مجموعات من الأغوال، كما أنه يمكن استبدال المجموعة من الأغوال الجلايكول Glycol

وإذا استبدلنا ثلاث من ذرات الهيدروجين بثلاث زمر هيدروكسيلية حصلنا على الجليسرين (الحلوين)، وهو من الأغوال الثلاثية وهكذا دواليك. وهذه كلها ليست مسكرة ولاتستخدم في الخمور وإن كانت تستخدم في الطب كمواد حافظة ومذيبة للقلويدات والمواد التي لاتذوب في الماء.

وهم التداوي بالخمير: لقد كان العرب يعتقدون أن للخمر منافع جمّة للصحة، رغم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد ذكر: أنها داء وليست دواء فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه (كتاب الأشربة) وأبو داود في السنن (كتاب الطب) والترمذي في الجامع الصحيح (باب كراهية التداوي بالمسكر) وابن ماجه في سننه وأبو نعيم في الطب النبوي عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الحضرمي - رضي الله عنه - سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الخمر يجعل في الدواء فقال: «إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء» ومثله عن ابن حبان.

وأخرج أبو داود في سننه^(١)، وابن السني، وأبو نعيم كلاهما في الطب

(١) سنن أبي داود، ج٤/٢٠٦ الحديث رقم ٣٨٧٤

النبوي عن أبي الدرداء أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال: «**إن الله أنزل الداء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتداووا بحرام**».

وأخرج أبو نعيم في الطب النبوي عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «**من تداوى بالخمير فلا شفاه الله**» وفي صحيح البخاري (كتاب الأشربة) عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - يرفعه قال: «**إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم**».

والأحاديث في هذا الباب كثيرة وفيما تقدم غنية^(١).

والغريب حقا أن تستمر الأوهام لدى بعض الناس حول فوائد الخمر الصرفة في التداوي في الصحة، حتى نرى علما شامخا مثل الإمام ابن كثير الدمشقي يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ البقرة: ٢١٩ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: «أما إثمهما؛ فهو في الدين وأما المنافع فدنيوية من حيث أن فيها نفع البدن وتهضيم الطعام وإخراج الفضلات وتشحيد بعض الأذهان و لذة الشدة المطربة التي فيها كما قال حسان بن ثابت في جاهليته:

ونشربها فتركنا ملوكا وأسدا لا ينهها اللقاء

ويقول شيخ أطباء المسلمين أبو بكر الرازي في كتاب «منافع الأغذية»: إن الشراب المسكر يسخن البدن ويعين على الهضم للطعام في المعدة وسرعة تنفيذه إلى الكبد، وجودة هضمه هناك وتنفيذه من ثمة إلى العروق وسائر البدن ويسكن العطش إذا مزج بالماء، ويخصب البدن متى شرب على أغذية كثيرة الاغتذاء، ويحسن اللون، ويدفع الفضلات جميعاً، ويسهل خروجها من البدن؛ ولذلك فهو عون عظيم على حفظ الصحة^(٢).

وكذلك فعل ابن سينا في القانون وسار على نهجها كثير من قدامى

(١) انظر كتاب التداوي بالمحرمات لكاتب هذه السطور دار المنارة جدة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٢) منافع الأغذية ودفع مصادرها لأبي بكر الرازي دار إحياء العلوم بيروت، ١٩٨٢م، ص ٦٩، ٨٥.

الأطباء، وهو منهج خاطئ بعد أن أوضح لهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن الخمر داء، وقد جاءت أحاديثه معجزة في هذا الباب. فقد كشف الطب الحديث زيف ماكانوا يعتقدون، وأبان أن ما جاءت به الأحاديث الصحيحة هو الحق الذي لامرية فيه، وأن كلام الأطباء القدامى هو الغثاء والهراء.

العلم الحديث يوضح مخاطر الخمر على الصحة وأنها داء وليست بدواء:

يقول تقرير منظمة الصحة العالمية رقم ٦٥٠ لعام ١٩٨٠م عن الكحول ومشاكلها^(١): إن شرب الخمر يؤثر على الصحة، ويؤدي إلى مشاكل تفوق المشاكل الناتجة عن الأفيون ومشتقاته (المورفين والهيريون) والحشيش والكوكايين والأمفيتامين والبايبتورات وجميع مايسمى مخدرات مجتمعة، وإن الأضرار الصحية والاجتماعية لتعاطي الكحول تفوق الحصر، ويقول الدكتور برنت في كتاب مواضع في العلاج الذي أصدرته الكلية الملكية للأطباء^(٢): «لم يكتشف الإنسان شيئاً شبيهاً بالخمور في كونها باعثة على السرور الوقتي، وفي نفس الوقت ليس لها نظير في تحطيم حياته وصحته ولا يوجد لها مثل في كونها مادة للإدمان، وسما ناقعاً وشرّاً اجتماعياً خطيراً».

ويقول تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين بالمملكة المتحدة ١٩٨٦م في تقريره عن الخمر عقارنا المفضل^(٣): «إن الكحول مادة تسبب تحطيم الصحة بما لا يقاس معها الخطر على الصحة، الذي تسببه المخدرات وتدخين التبغ، وإن معظم المخاطر على الصحة الناتجة عن تعاطي الكحول ليس من العدد القليل الذي يشرب كميات كبيرة من الكحول. وإنما الخطر على الصحة العامة للأمة هو من العدد الأكبر الذي يتناول كميات معتدلة من الكحول».

(١) Report of a WHO Expert Committee:Problems Related to Alcohol Consumption. WHO Technical Report Series, ٦٥٠, Geneva WHO ١٩٨٠١١٣.

(٢) Brunt P:Alcoholism As a Medicosocial Problem In Vere D.W.(ed) Topics in Therapeutics, ٤Royal College of physicians, London ١٩٧٨:١٢٤-١٣٥

(٣)Report of Royal college of Psychiatrists: Alcohol our Favourite Drug. ١٩٨٦:Forward by T. Bewly Tavistock Pud-London

والتقرير بذلك يرد على القدماء والمحدثين من الأطباء الذين يقولون: إن شرب الخمر باعتدال، معين على الصحة، ويؤكد هذا المعنى تقرير الكلية الملكية للأطباء بالمملكة المتحدة ١٩٨٧م والذي يقول: «إن المخاطر الصحية المتعلقة بتعاطي الكحول، ليست ناتجة بالدرجة الأولى من العدد القليل الذي يتناول كميات كبيرة من الكحول ولكن الخطر الأعظم على الصحة العامة هو من الأعداد الكبيرة التي تتناول الكحول باعتدال وانتظام. إن تعاطي ٦٠ جراماً من الكحول يوميا يؤدي إلى زيادة كبيرة في حدوث ضغط الدم والسكتات الدماغية (الفالج) وأمراض الكبد، والعقم، وضعف الباءة وأمراض الجهاز العصبي، أما بالنسبة للنساء فإن نصف هذه الكمية كفيلة بإحداث هذه الأمراض الوبييلة»^(١).

ويذكر كتاب (ألف باء الكحول) الصادر عن المجلة الطبية البريطانية الشهيرة (BMJ) عام ١٩٨٨م^(٢) أن من بين خمس وثلاث جميع الحالات التي أدخلت إلى الأقسام الباطنية في بريطانيا، كانت بسبب الكحول، وفي إنجلترا وحدها (دون ويلز واسكوتلنده وايرلنده الشمالية) يدخل إلى أقسام الأمراض الباطنية ما بين ثلاثمائة ألف شخص ونصف مليون سنوياً، بسبب تعاطي الخمر، وفي السويد أثبتت دراسة مالمو؛ أن ٢٩ بالمئة من جميع أيام دخول المستشفيات في السويد كانت بسبب تعاطي الخمر».

وقد أثبتت الدراسات في بريطانيا والولايات المتحدة؛ أن ٤٠ بالمئة من نزلاء المستشفيات العامة يعانون من مشاكل متعلقة بتعاطي الخمر، كما أثبتت الدراسات، أن ثلث الحالات التي تذهب إلى قسم الطوارئ والحوادث كان مستوى الكحول في الدم أكثر من ٨٠ مليجرام لكل مائة ميليلتر من الدم، وهذا هو الحد الأعلى المسموح به لسياقة السيارات في الولايات المتحدة

(١) Report of Royal College of Physicians: The Medical Consequences of Alcohol Abuse: A great and growing Evil Tavistock pub London ١٩٨٧-١-١٩.

(٢) Paton A: ABC of Alcohol BMJ Publication, London. ١٩٨٨: ١-١٢.

وبريطانيا على أن حوادث كثيرة جدا تحدث بسبب تعاطي كمية محدودة من الكحول بحيث يكون مستوى الكحول في الدم أقل من ٨٠ مليجرام، وإذا بلغ الكحول في الدم نسبة مثتي مليجرام لكل مائة ميليتري، فإن احتمال وقوع حادثة يتضاعف أكثر من مئة مرة.

ويذكر كتاب «ألف باء الكحول»؛ أن ٢٥ بالمئة من جميع حالات التسمم كانت بسبب تعاطي الكحول، وأن ٦٠ بالمئة من جميع كبار السن الذين أدخلوا إلى المستشفيات في بريطانيا بسبب كثرة السقوط أو هبوط القلب أو الانتانات الصدرية المتكررة، وفقدن الذاكرة واضطراب الذاهن كانوا يعانون من مشاكل متعلقة بشرب الخمر، ويتضاعف خطر حدوث حالة الانتحار عند تناول الخمر ليليلغ ستين ضعف الشخص العادي^(١).

كما أن نجاح محاولة الانتحار تزداد إذا كان الشخص مخموراً؛ لأنه في الغالب يستعمل أدوات ووسائل أشد فتكا ومضاء في إنهاء حياته، كما وجد أن ٨٠ بالمئة من المنتحرين قد قاموا بتلك الجريمة تحت تأثير الخمر^(٢).

وعلاقة الخمر بالجرائم وطيدة، فقد ذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء بلندن عن الخمر، أن أكثر من ٥٠ بالمئة من جميع جرائم القتل تمت تحت تأثير الخمر، ويرفع تقرير هلسنكي الرقم إلى ٨٠ بالمئة، وقد ذكرت الديلي ميل في عددها الصادر ٢٦ يونيه ١٩٨٠م تقرير اللورد هاريس عن أحوال السجون في بريطانيا، أن معظم نزلاء السجون يعانون من مشكلة تعاطي الخمر بكثافة، وأن ما لا يقل عن ٥٠ بالمئة من جرائم القتل وجرائم العنف المروعة تمت تحت تأثير الخمر، ويذكر تقرير منظمة الصحة العالمية عن جرائم العنف في ٣٠ قطراً من بينها الولايات المتحدة وبريطانيا أن ٨٦ بالمئة من جميع جرائم القتل، و ٥٠ بالمئة من جميع جرائم الاغتصاب، وقعت تحت تأثير الخمر (نشرت ذلك صحيفة الديلي ميل في عددها الصادر ٢٦ يونيه

(١) Obrein R. Chafelz M: The Encyclopedia of Alcoholism. London Library Association, ١٩٨٢.

(٢) Beck At et al: Hopelessness and Suicidal Behaviour. J Stud Alcohol ١٩٧٩، ٣٧: ٦٦-٧٧.

عام ١٩٨٠م).

الوفيات الناتجة عن تعاطي الخمر:

تسبب الخمر نسبة كبيرة من الوفيات، ففي تقرير للدكتور أفيري كوب (وزير الصحة الأمريكي)؛ إن حوادث الوفاة والوفيات الطبية الناتجة عن الكحول بلغت ١٢٥,٠٠٠ سنوياً^(١)، بالمقارنة مع ٦٠٠٠ حالة نتيجة تعاطي الأفيون والهيروين والمورفين، وفي بريطانيا يتوفى أربعون ألف شخص بسبب تعاطي الخمر سنوياً (حوادث وجرائم قتل وأمراض ناتجة عن الخمر).^(٢) وبالمقارنة يذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين؛ أن عدد الذين لقوا حتفهم نتيجة تعاطي الأفيون ومشتقاته (الهيروين والمورفين) كانوا ٨٨ شخصا فقط عام ١٩٨٣م، بالإضافة إلى ٧٧ طفلاً توفوا نتيجة شم الغراء والتولين والمستنشقات الأخرى^(٣) وتعتبر الخمر من أهم المشكلات الصحية في روسيا، حيث يعاني الملايين من إدمان، وقد زادت المشكلة تفاقماً منذ مجيء يلتسين المخمور إلى الحكم، وترفع بعض التقارير الوفيات الناتجة عن الخمر إلى مليون شخص سنوياً^(٤) في روسيا، وما كان يسمى الاتحاد السوفيتي.

أهم الأمراض الناتجة عن تعاطي الخمر:

إن الأمراض والمشاكل الصحية الناتجة عن الخمر عديدة، بحيث يصعب استعراضها في هذا البحث، وقد وضع كاتب هذه السطور كتاباً بعنوان (الخمر بين الطب والفقه)، وفيه استعراض موسع لهذه الأمراض وفيما يلي نبذة سريعة موجزة.

(١) مجلة التايم الأمريكية العدد الصادر في ٣٠ مايو ١٩٨٠م.

(٢) Report of Royal College of General Practitioners: Abalanced View, J Royal College of G.P, London, Nov, ١٩٨٦, No ٢٤: ٤٥-٥٣

(٣) تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين (المرجع رقم ٧).

(٤) بحث الدكتور ضياء الحق عن الخمر المقدم للمؤتمر العالمي الإسلامي الثاني لمكافحة المسكرات والمخدرات، (شوال ١٤٠٩هـ).

في الجهاز العصبي:

حالات التسمم الحاد: نتيجة شرب كمية كبيرة من الخمر، تؤدي إلى تشوش الذهن، تلثم الكلام، تخلج المشي، ثم فقدان الوعي، ونوبات الصرع، حوادث السيارات وجرائم العنف، وكلها تحدث نتيجة التسمم الحاد بالكحول. آثار سحب العقار (التوقف الفجائي عن شربها لمدمن عليها): الهذيان، الارتعاش، الهلوسات السمعية والبصرية، نوبات الصرع، ارتفاع درجة الحرارة في الجسم، الانتانات، الوفاة^(١).

الآثار المزمنة: أنواع الذهان والجنون المختلفة، وأشهرها ذهان كورساكوف- فيرنيكه (ذهان يفقد فيه المصاب الذاكرة للحوادث القريبة، بينما تبقى الذاكرة لمعظم الحوادث القديمة مع أنواع من الشلل)، نوبات الشك (البارانويا)، ضمور المخ، ضمور المخيخ، تحلل القنطرة الوسطى للدماغ، مرض مارشيافا بجنامي، إصابة عضلة العين والعمى، الشلل الطرفي المتعدد، ضمور العضلات، والتهاب العضلات^(٢).

إصابة الدماغ: نزف تحت الأم الجافة وتحت العنكبوتية، شلل ليلة السبت، سكتات الدماغ (الفالج)، إصابة الكبد الدماغية.

الجهاز الهضمي:

التهاب الفم، البلعوم، المريء، نزيف المريء، سرطان المريء، التهاب المعدة الضموري، قرحة المعدة، والإثني عشر، سرطان المعدة، التهاب الأمعاء، سرطان الأمعاء، التهاب البنكرياس الحاد والمزمن، التهاب الكبد ودهنية الكبد، وتليف الكبد، وسرطان الكبد، سوء التغذية، ومايصحبها من أمراض نتيجة نقص الفيتامينات، وخاصة حامض الفوليك ومجموعة ب.

(١) انظر التفاصيل في كتاب «الخمر بين الطب والفقه» للمؤلف، الطبعة السابعة الدار السعودية، جدة، ١٩٨٦م.
(٢) انظر التفاصيل لكل ماسياتى من أمراض مزمنة في كتاب «الخمر بين الطب والفقه» للمؤلف (المرجع السابق)، وفيه جميع المراجع الطبية الموثقة.

الجهاز الدوري والقلب:

ارتفاع ضغط الدم (التوتر الشرياني)، وزيادة كبيرة في السكتات الدماغية (جلطات الدماغ)، هبوط القلب، واضطراب نبض القلب.

رغم أن الكحول يقلل من الكوليسترول الخفيف الكثافة ويزيد من الكوليسترول ذي الكثافة العالية، وبالتالي من المفترض أن يقلل جلطات القلب، ولكن هذا التأثير الحميد يذهب أدراج الرياح بسبب التأثيرات السمية - المباشرة - للكحول على عضلة القلب ونظمية القلب. كما أن متعاطي الكحول غالباً ما يتعاطى التدخين بكثافة، والتبغ يسبب ضيق الشرايين التاجية للقلب، ويؤدي إلى جلطات القلب، كما أنه يزيد من الكوليسترول، ومن لزوجة الدم، ومن ضيق الشرايين.

الجهاز الدموي:

تصاب خلايا الدم المختلفة نتيجة تعاطي الكحول، وتقل المقاومة للأمراض، بسبب نقص المناعة، ونقص الخلايا اللمفاوية المناعية، وعدم تحرك خلايا الدم البيضاء لمواجهة الأعداء من الميكروبات، كما يصاب المدمن بأمراض مختلفة من فقر الدم؛ نتيجة نقص حامض الفوليك، وانحلال خلايا الدم الحمراء (متلازمة زيف)، ونشاط الطحال، وتكرر النزف، ونقص الحديد.

إصابة الأجنة والأطفال:

صغر الدماغ، التخلف العقلي، العتة، البله، الجنون، صغر الفكين، صغر العينين، عيوب خلقية في القلب، حدوث تسمم كحولي حاد في الأطفال.

الجهاز التنفسي:

التهابات الجهاز التنفسي المتكررة والخطيرة، الالتهاب الرئوي، وخراج الرئة، والديبيلة (صدید في الكيس البلوري)، السل الرئوي، زيادة في سرطان الحنجرة.

وفي الحالات الحادة: شلل التنفس، وحدوث الوفيات، خراج الرئة.

الغدد الصماء والجنس:

- ضمور الخصيتين بالنسبة للرجل، وضمور المبيضين بالنسبة للمرأة.
- العنة وعدم القدرة على الانتصاب.
- زيادة في نشاط الغدة الكظرية.

- اضطراب في مستوى السكر في الدم وغالبا ما يحدث انخفاض مفاجئ، وإذا كان مريض السكر يتعاطى الكحول وعقاقير مرض السكر فإن حالات الانخفاض المفاجئ والحاد للسكر تؤدي إلى غيبوبة، وبما أن الطبيب قد ينخدع برائحة الخمر فيظن أن الغيبوبة نتيجة الكحول - فقط - مما يؤدي إلى عدم معالجة انخفاض السكر، وبالتالي إلى الوفاة في كثير من الأحيان.

مرض النقرس:

هذا غيظ من فيض من الأمراض التي تحدث نتيجة تعاطي الكحول وإدمانها، ولكن المقام لا يتسع هنا؛ إلا لهذه اللمحة السريعة.

بعض الأوهام المتعلقة بمنافع الخمر الصحية:

هناك أوهام كثيرة متعلقة بمنافع الخمر الطبية لاتزال عالقة ببعض الأذهان، منذ أقدم العصور إلى اليوم، وسنوضح هذه المنافع الموهومة فيما يلي:

الخمر والهضم:

لقد استخدمت الخمر منذ أقدم العصور كباعث على الشهية، ومعينة على الهضم، وقد تقدم كلام أبي بكر الرازي شيخ أطباء المسلمين وكلام ابن كثير في تلك المنافع الموهومة، وقد استخدمت الخمر لدى اليونان والرومان والفرس والعرب قبل الإسلام، وتفننوا فيها، ويستخدمها الأوروبيون لهذا

الغرض وخاصة الفرنسيون، وتدعى Apertif أي فاتح للشهية، وعادتهم أن لايشربوا مع الأطعمة؛ إلا النبيذ (Wine) وكذلك الإيطاليون.

والواقع أن الخمر تزيد من إفراز حامض كلور الماء (حامض الهيدروكلوريك)، كما تزيد من بعض المواد الهاضمة في أول الأمر، ولكنها لاتلبث إلا يسيراً، حتى تقل الإفرازات الهامضة، ويصاب المدمن بفقدان الشهية، والتهاب المعدة الضموري المزمن.

وتقول مجلة الطب العالمية (Medicine International) (١) ١٩٨٩م: (تؤدي الخمر إلى ازدياد وحدوث سرطان المريء)، كما تسبب نزفاً في المريء ودوالي (أوعية دموية متوسعة) في أسفل المريء، وتكثر الإسهالات والبواسير عند شاربِي الخمر، كما قد يحدث التهاب حاد في البنكرياس الذي قد يكون مميتاً»

وتقول المجلة المذكورة عن تأثيرات الخمر على الكبد: «لقد دلت الدراسات التي أجريت على طلاب كلية الطب؛ أن تناول ١٨٠ جرام من الكحول يومياً، كاف لكي تسبب دهنية الكبد «تشحم الكبد»، لدى معظم هؤلاء الطلاب، والأبحاث حول علاقة الخمر بتليف الكبد كثيرة جداً، ويعتبر تليف الكبد السبب الثالث للوفاة لدى البالغين في الولايات المتحدة لدى الذكور، والرابع لدى الإناث، وسببه الرئيسي هناك هو شرب الخمر (٢).

هل الخمر دواء للقلب؟

لقد اعتقد كثير من الأطباء في الماضي؛ أن الخمر توسع الشرايين التاجية المغذية للقلب، وذلك بناء على مشاهدتهم بأنها توسع الأوعية الدموية في الجلد، ولذا كانوا يعطون من يشكو من ذبحة صدرية أو جلطة في القلب كأساً

(١) Medicine International, ١٩٨٩، ٦٢: ٢٥٣٨ - ٤٢

(٢) انظر تفاصيل تأثير الخمر على الجهاز الهضمي: الكبد والبنكرياس في كتاب (الخمر بين الطب والفقهاء)، الطبعة السابعة، الدار السعودية، جدة، لكتاب هذه السطور.

من الويسكي أو البراندي... الخ، وقد تبين أن ذلك وهم؛ فالخمر لاتوسع الشرايين التاجية للقلب، وإنما هي سم نافع لعضلة القلب، وقد أثبتت الدراسات العديدة أن شرب الخمر يحرض على حدوث نوبة من نوبات الذبحة الصدرية، وأثبتت الدراسات؛ أن حالات موت الفجأة التي تحدث بسبب اضطراب في نظمية القلب كان معظمها بسبب شرب الخمر، فقد ذكرت مجلة Post graduate Medicine^(١) (١٩٩٢م)؛ أن دراسة شملت أكثر من ألفي شخص توفوا فجأة، تبين أن نصفهم ماتوا بعد انغماس في شرب الخمر، وأظهرت دراسة أخرى ذكرتها المجلة ذاتها؛ أن شرب الخمر قد أدى إلى حدوث رجفان (ذبذبة) أذيني عند ٦٣ بالمئة من المرضى دون الخامسة والستين، وأن شرب ما يعادل ستة كأسات من البيرة يؤدي إلى مضاعفة حدوث اضطراب نظم القلب.

ويقول كتاب هاريسون المرجع الطبي في الأمراض الباطنية: «قد يحدث اضطراب شديد في ضربات القلب، حتى ولو شرب الشخص الخمر لمرة واحدة»^(٢).

وقد أظهرت الأبحاث الحديثة أن شرب كمية معتدلة أو قليلة من الكحول تؤدي إلى انخفاض في كوليسترول الدم الخفيف الكثافة، وزيادة نسبية في الكحول الثقيل الكثافة وهو أمر جيد^(٣)، ولكن هذا الأمر الحسن مغمور بجانب الأضرار العديدة التي تؤدي إليها الخمر، فهي سم نافع مباشر

(١) مجلة بوست جرادوت ميديسن Postgraduate Medicine, ١٩٩٢، ٩١: ٢٧١ نقلا عن كتاب أطباء الغرب يحذرون من شرب الخمر للدكتور حسان شمس باشا، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣م.

(٢) كتاب هاريسون الطبي طبعة ١٩٩١م (المرجع السابق).

(٣) يمكن الحصول على هذه الفائدة دون أي ضرر، بشرب عصير العنب الطازج وفيه فوائد أخرى عديدة ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ بَدِيَّ هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾، والذي هو أدنى ومعجون بالآفات هو الخمر، والذي هو خير هو الشراب الحلال من عصير العنب الطازج. انظر: مقال شيهي في مجلة بوست جرادويت ميديسن وكتاب هاريسون الطبي، (المرجع السابق).

عضلة القلب، وهي تسبب اضطراباً شديداً في نظمية القلب، كما أنها تسبب ارتفاع في ضغط الدم، ولهذا فإن المحصلة النهائية لشرب الخمر هي ضرر محض للقلب، وقد ذكرت مقالة في مجلة اللانسيت الطبية البريطانية المشهورة، موضوع شرب الخمر وفوائدها على القلب في افتتاحية العدد^(١)، وشككت في الدراسات التي تتحدث عن هذه الفوائد، والمتعلقة بالكوليسترول وقالت «إن ما يدعيه بعض الأطباء من أن الكحول قد يكون مفيداً؛ إذا ما أخذ بجرعات صغيرة، إنما هو محض كذب وافتراء ثم خلصت إلى القول: «إن على الأطباء تبليغ رسالة واحدة للناس؛ وهي أن الخمر ضارة بالصحة».

ويقول البروفسور شيهي Sheehy في مقاله في مجلة Post graduate Medicine : «إن الخمر تهيج لحدوث جلطة بالقلب عند المصابين بضيق في شرايين القلب، كما أن شربها يؤدي إلى حدوث الذبحة الصدرية، واضطراب نظم القلب، واعتلال في عضلة القلب، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى موت الفجأة»^(٢).

الخمر والتدفئة:

يعتقد كثير من الناس؛ أن الخمر تسبب الدفء وخاصة في الشتاء القارس فقد جاء وفد اليمن إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وقالوا له: إن بلادنا باردة وإننا نعالج عملاً شديداً ونتخذ شراباً نتقوى به على برد بلادنا فقال لهم - صلى الله عليه وسلم - هل يسكر؟ قالوا نعم: قال: **فاجتنبوه**. قالوا: إن الناس غير تاركيه، قال - صلى الله عليه وسلم -: **إن لم يتركوه فقاتلوهم**.

والخمر توسع الأوعية الدموية في الجلد، وذلك يؤدي إلى الإحساس بالدفء، بل والحرارة، ويؤدي ذلك إلى أن يفقد شارب الخمر حرارة جسمه، إذا تعرّض للجو البارد القارس، كما تقوم الخمر بتعطيل المناطق المخية (تحت

(١) Editorial: Dying For drink — Lancet, ١٩٨٧،١١:١٢٤٩-٥٠.

(٢) Sheehy T.W: Alcohol and the heart, post graduate Medicine, ١٩٩٢،٩١،٢٧١.

المهاد)، والتي تتحكم في تنظيم حرارة الجسم، فإذا أحس الإنسان بالبرد شعر بالقشعريرة وذلك يؤدي إلى:

١- إطلاق كمية من السكر الجلوكوز المخزون على هيئة جلايكوجين في الكبد والعضلات وحرقة.

٢- تضيق الأوعية الدموية بالجلد حتى لايفقد الإنسان حرارة جسمه.

٣- شعور بالبرد يفرض عليه أن يبتعد عن المكان القارس وأن يسعى للتدفئة. وهذه كلها تفقد أثناء شرب الخمر. ولذا تحدث وفيات متعددة تبلغ المئات سنويا في أثناء احتفالات رأس السنة وأعياد الميلاد في الغرب، حيث يخرج أعداد من المخمورين إلى الحدائق العامة والأماكن الطلقة الهواء فيؤدي ذلك إلى فقدانهم حرارة أجسامهم، ويموتون نتيجة ذلك وهم يتمتعون بالشعور بالدفء الكاذب!!^(١).

الخمر والجنس:

لقد ارتبطت الخمر بالجنس منذ آمام طويلة وذلك؛ لأن الخمر تزيل الموانع والحياء، ومن شربها ارتفع منه الحياء والخشية، فيقع في الموبقات والزنا، وتذكر التقارير الضافية من الولايات المتحدة وبريطانيا ومنظمة الصحة العالمية أن ما لا يقل عن خمسين بالمائة من جميع جرائم الاغتصاب تمت تحت تأثير الخمر، وتذكر دائرة المعارف البريطانية (الطبعة الخامسة عشرة السنة ١٩٨٢م)؛ أن معظم حالات الاعتداء الجنسي على المحرمات مثل الأم والأخت والبنات... الخ وقعت تحت تأثير الخمر. وشارب الخمر يفقد عقله حتى أن العرب في جاهليتهم سموها الإثم قال الشاعر:

شربت الإثم حتى ضل عقلي كذاك الإثم تأخذ بالعقول

والرسول- صلى الله عليه وسلم - يقول « لايزني الزاني حين يزني

(١) انظر التفاصيل في كتاب الخمر بين الطب والفقہ للمؤلف، الطبعة السابقة، ومجلة

Medical Clinics of North America Jam, ١٩٨٤, vol ٦٨.

وانظر - ٥١٩- ٨٩، ١٩٧٨، Reulerj: Hypothermia, Pathophysiolryy, clinical Settings and mamqument Ann Intern Med,

وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن»^(١) ويقول: «الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته»^(٢).

وهذا هو التأثير الأولي للخمر، وهو تأثير بالغ السوء، وإن كان قد أدى لدى بعض المأفونين أن يتوهموا نتيجة لذلك أنها تحفز على الوقاع، وتقوي الباءة، وللخمر تأثيران على الجهاز التناسلي:

الأول: وهو التأثير السريع الأولي وهو الذي ذكرنا بعض آثاره المدمرة. والثاني: تأثير بطيء ودائم، وهو تأثير يؤدي إلى فقدان القدرة على التنفيذ أي العنّة^(٣)، وقد تنبه الشاعر الإنجليزي الموهوب ويليام شكسبير لهذه النقطة، حيث ذكر في مسرحية ماكبث قوله: إنها تحفز على الرغبة ولكنها تفقد القدرة على التنفيذ (It Provokes the desire but it takes away the performance).

هذا التأثير يرجع إلى ثلاثة أسباب هي:

١- تأثير الكحول على الغدد التناسلية، ومنطقة تحت المهاد في الدماغ، والغدة النخامية الواقعة في السرج التركي Sella Turcica، في قاع الجمجمة المخية، والتي تتحكم في جميع الغدد الصماء وهرموناتها، وتقل إفرازات الهرمونات المنمية للخصية، مما يؤدي إلى ضمور الخصيتين بالنسبة للرجل وضمور المبيضين بالنسبة للمرأة، هذا بالإضافة إلى أن الكحول سم مباشر للغدة التناسلية (الخصية في الرجل والمبيض في المرأة)، وبالتالي تضعف وتقلل هرمونات الرجولة (التستسترون لدى الرجل)

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، ٢/٨٧٥ ومسلم في صحيحه، ١/٧٧ وأبو داود في سننه، ٤/٢٢١

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ١١/١٦٤ عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) انظر التفاصيل في كتاب الخمر بين الطب والفقہ المؤلف، الطبعة السابقة، ومجلة

Medical Clinics of North America Jam, ١٩٨٤, vol ٦٨.
The Problem of Alcohol and its solution.

وهرمونات الأنوثة لدى المرأة، كما أن الحيوانات المنوية تكون أقل عدداً وأضعف مدداً، كما تقل حركتها وتضعف مقاومتها للصعوبات أثناء رحلتها فتموت بمئات الملايين.

٢- تأثير الكحول على الجهاز العصبي اللاإرادي: إن عملية الانتصاب والانتشار تحدث نتيجة تأثير الأعصاب نظير التعاطفية (جانب الودي Parasympathatic N.s) أما القذف؛ فيحدث نتيجة تأثير الأعصاب التعاطفية (الودية Sympathatic N.S)، ويؤدي تلف هذه الأعصاب إلى العنة (عدم القدرة على الانتصاب والانتشار)، وصعوبة القذف أو انعدامه.

٣- تأثير الكحول على الكبد السليمة: تحطم هرمونات الأنوثة البسيطة التي تفرزها الغدة الكظرية (فوق الكلية) لدى الرجل، و الكبد المريضة تفقد هذه القدرة، فتزداد هرمونات الأنوثة لدى الرجل، وتنمو لديه الأثداء Gyncomastia حتى تصبح وكأنها أثداء امرأة، كما يتغير الصوت الأجلش بفقدان هرمونات الذكورة، وتختفي اللحية والشارب وكل علامات الرجولة تدريجياً، وهكذا تصبح الخمور وبالأعلى الجهاز التناسلي^(١).

المرأة والخمر:

تتعرض المرأة التي تشرب الخمور لأضرار مضاعفة، وبما أن قدرة المرأة على تمثيل الكحول أقل بكثير من قدرة الرجل، وبما أن جسمها يحتوي على نسبة أكبر من الدهون، فإن الأبحاث الكثيرة قد دلت على أن المرأة أكثر تعرضاً لأضرار الخمور من الرجل، وأن جسمها لا يتحمل نصف الكمية التي يتعاطاها الرجل^(٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

وتضطرب الوظائف الهرمونية والجنسية لدى المرأة التي تشرب الخمر فتضطرب الدورة الدموية، ويكثر الإجهاد، وولادة الأجنة ناقصة الوزن والحجم، وولادة أطفال مصابين بما يعرف باسم متلازمة الكحول للأجنة Alcohol Fetal Syndrome، حيث يؤدي ذلك إلى صغر الدماغ والتخلف العقلي والبلاهة وصغر الفكين وصغر حجم العينين وعدم النمو العقلي والبدني مع وجود عيوب خلقية في القلب، ومعظم مدمنات الخمر يتكسبن من البغاء والدعارة، ويصبن بالإضافة إلى أضرار الخمر بأمراض جنسية وبيلة عديدة، وفي الغالب يُدخّن بشراهة فتجتمع ثلاثة الأثار في لتقضي على صحتهم وحياتهم.

الخمر والجهاز البولي:

تشرب الخمر وخاصة المحتوية على كمية قليلة من الكحول مثل البيرة^(١)، على اعتبار أنها مدرة للبول؛ وهي كذلك من جهتين فالسوائل الكثيرة التي يشربها متعاطي البيرة تؤدي إلى زيادة إفراز البول، كما أن الكحول بحد ذاته مادة مدرة للبول ويحد من نشاط الهرمون المقل لإدرار البول -Anti Diuy- chic Heymone (ADH).

لكن هذه المشروبات الكحولية تؤثر تأثيراً سيئاً على الكلى على المدى البعيد فتؤدي إلى تنكروز موات حليمات الكلية Papillary necrosis، وبالتالي إلى فشل كلوي مزمن^(٢).

وإذا كان متعاطي هذه البيرة الكحولية ممن يعانون من تضخم البروستاتا، فإنه يتعرض لزيادة كمية البول في المثانة، مما قد يؤدي إلى احتباس البول بمضاعفاته العديدة، ويحتاج ذلك إلى إجراء قسطرة لإخراج البول من المثانة،

(١) البيرة الموجودة في المملكة العربية السعودية خالية من الكحول، ويرجع السبب إلى أنهم يقومون بتسخين البيرة إلى درجة ٨٠ درجة مئوية، فيتطاير الكحول وتبقى السوائل الأخرى والماء، أما البيرة (الجمعة) المصنوعة من الشعير فتحتوي على نسبة من الكحول تتراوح ما بين ٤ و٧ بالمئة.

(٢) انظر كتاب The Problem of Alcohol and its Solution in Islam للمؤلف إصدار الدار السعودية، الطبعة الثانية، وفيه المصادر الأجنبية.

كما أنه يحتاج إلى إجراء عملية لإزالة تضخم البروستاتة (الموتة).

هل هناك استطبابات للكحول؟

رغم إن استخدام الخمر الصرفة قد بطل في الطب في العصور الحديثة؛ إلا أن هناك بعض الاستطبابات والاستخدامات للكحول في المجال الطبي، نوجزها فيمايلي:

١- في مجال التنظيف والتعقيم: تستخدم الكحول في تنظيف الجلد والجروح لتعقيمها، وقد أمكن استخدام مواد أخرى مثل السافلون وغيره بدلا عنها، واستخدامها في هذا المجال أصبح محدوداً، ويستخدم الكحول الإيثيلي لتطهير عيادات طب الأسنان وأدواتها، وكمطهر للغشاء المخاطي الفموي وللجلد.

٢- في إذابة بعض المواد الطبية: تستخدم الكحول لإذابة المواد القلوية التي لا تذوب في الماء، ومعلوم أن الكحول مادة تتطاير بسرعة عند ارتفاع درجة الحرارة، وبالتالي لايمكن أن يكون هناك كحول في الأقراص والحبوب، وإنما يوجد الكحول في الأشربة واللعوقات والسوائل المستخدمة في الحقن.

وقد توجد أنواع أخرى من الكحول غير الكحول الإيثيلي Ethylalcohol (Ethanol)، وهو الموجود في الخمر والمسبب للإسكار، ومثال ذلك الكحول البنزيلي Benzyl Alcohol الموجود في حقن مادة الإيزوبريل، أو الكحول الارثويتول الموجود في حقن الكارديلات Cardilate، وهذه الأغوال لا علاقة لها بالكحول الإيثيلي الذي هو روح الخمر.

وتحتوي حقن الديجوكسن (تستخدم لهبوط القلب) على نسبة من الكحول الإيثيلي (الإيثانول)، وهناك مجموعة من الأشربة المستخدمة لمداواة الكحة (السعال)، تحتوي على كميات متفاوتة من الكحول الإيثيلي، وهي تستخدم كمادة مذيبة أو حافظة، ولايستخدم الكحول فيها كدواء، أي ليس له تأثير علاجي

مباشر، بل هي مستخدمة فقط لإذابة المواد التي لاتذوب إلا في الكحول. ومع هذا فيمكن استبدالها بـ مواد أخرى مأمونة، وقد قامت الولايات المتحدة بمنع استخدام الكحول الإيثيلي في أدوية الأطفال بعد أن كان استخدامها شائعاً جداً، ويرجع السبب في هذا المنع إلى أن أحد أدوية الربو، Quibron، والذي يوصف على هيئة شراب للأطفال، كان يحتوي على كمية من الكحول، وبما أن مرض الربو مزمن فإن نسبة من الأطفال المصابين بالربو، تعرضوا لآثار الكحول السمية المزمّنة نتيجة تعاطي هذا العقار، وبالتالي ظهرت عليهم آثار إصابة الكبد، بسبب تكرار الجرعة الدوائية لعدة سنوات، ولهذا قامت الولايات المتحدة بمنع إضافة الكحول إلى معظم أدوية الأطفال.

ومن المعلوم أن ماء غريب (Gripe Water) كان يحتوي على ٤ بالمئة من الكحول، وهو مجرد ماء مع مادة الشمار (الشمر)^(١)، ولا داعي أصلاً لإضافة الكحول إليه ولم تقم أي دولة مسلمة (عربية أو غير عربية) بمنعه؛ إلا عندما قامت الولايات المتحدة بهذا المنع، وعليه قامت الشركات المصنعة لأدوية الأطفال بإزالة الكحول الإيثيلي من مستحضراتها الطبية الموصوفة للأطفال، وهذا يدل على أنه لا يمكن استبدال كل الأدوية الموجودة فيها الكحول، بـ مواد أخرى لإذابة القلويدات التي لا تذوب إلا في الكحول، وقد استطاعت الصناعة الدوائية إيجاد هذه البدائل عندما ووجهت بالمنع في حالة أدوية الأطفال، والأمر ذاته ممكن إذا تم منع الأدوية المحتوية على الكحول بالنسبة للبالغين، إذ أن الشركات العملاقة في الصناعة الدوائية لديها الإمكانيات العملية الكافية لاستبدال الكحول بـ مواد أخرى مناسبة، ولكنها لا تفعل لأن الجمهور الغربي يريد الكحول في الدواء، ولأن الجماهير العالمية لم تبد أي ممانعة لوجود الكحول في الدواء، بما في ذلك الدول الإسلامية، ولو قامت

(١) الشمر هو Fennel والاسم العلمي هو Foeniculum ويتبع هو والشبت Dill الفصيلة الخيمة (ذوات الجموم)،
Fam Umdelliferae.

وتستخدم الثمار والمكونات الفعالة Dill oil ، وفيها مادة الكارفون والليمونين والفيلاندري وهي طاردة للغازات.

الدول الإسلامية بمنع الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي، لقامت الشركات بكل يسر باستبدالها بعقاقير لا تحتوي على الكحول الإيثيلي، هذا مع العلم أن بعض أشربة الكحة والمقويات السائلة لا حاجة أصلاً لوجود الكحول فيها، وإنما تضاف إليها لإعطائها النكهة المطلوبة من الجماهير الغربية التي تحب طعم الكحول.

الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي:

قام عدد من الأطباء الأفاضل في كلية الطب في جامعة الملك فيصل بالخبر بالمملكة العربية السعودية عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م^(١)، بالبحث في محتويات العقاقير المحتوية على الكحول في مختلف التخصصات، فوجد الأطباء الأفاضل أن هناك مجموعة من الحقن تحتوي على الكحول الإيثيلي وهو المسكر والمحرم، ومجموعة أخرى تحتوي على الكحول البنزيلي وغيره من الأغوال، (الغول هو الاسم العربي للكحول). وقد أخذ الغربيون هذا الاسم من العرب فتحول لديهم إلى Alcohol، ثم عدنا وأخذناه منهم).

ففي أدوية القلب والدورة الدموية، وجد الدكتور ناصر الخواجي مواد قليلة فيها الكحول الإيثيلي، وهي حقن الديجوتيكسن والديجوسين وديلانوسايد وشراب ايزوبريل.

وبحث الدكتور عبدالله خاطر عن الكحول في الأدوية النفسية فلم يجد فيها إلا أربعة من الأدوية السائلة، كلها لها بدائل، أما الأقراص فليس فيها كحول قطعاً.

أما الدكتور عادل الرشود من طب العيون فيقول: إنه لم يجد في أدوية العيون مادة الكحول الإيثيلي، ولكن معظم القطرات تحتوي على الكحول البنزيلي Benzyl alcohol، كمادة حافظة، لا علاقة له، بالكحول الإيثيلي الموجود في الخمر والمسبب للإسكار.

(١) بحث غير منشور.

وقد بحث الدكتور عبدالحميد الغامدي عن الكحول الإيثيلي (الإيثانول)، في مجموعة العقاقير؛ مثل المطهرات ANTISEPTIC ، وقد وجد في كثير منها الكحول؛ إلا أنه يمكن الاستغناء عن جميع المطهرات الموجود فيها الكحول الإيثيلي لوجود البدائل، كما بحث عن الكحول الإيثيلي في المسكنات والتي تستخدم للصداع النصفي (الشقيقة) فوجد الكحول في الحقن منها، أما الأقراص فليس فيها كحول قطعاً، أما العقاقير المستخدمة لعلاج الدوار فقد وجد واحداً منها على هيئة سائلة يحتوي على الإيثانول (الكحول الإيثيلي)، كما وجد مركبين سائلين من بين ١٩ نوعاً من أدوية الغثيان والقيء، وأما أدوية الشلل والرعاش، فقد وجد الكحول في مركبين اثنين - فقط - على شكل شراب أو قطرات، وقد جد الباحث أربعة عقاقير من أدوية الكحة السائلة تحتوي على الكحول، من مجموعة ٢٤ عقاراً، وانتهى إلى القول: إنه يمكن الاستغناء عن الأدوية الموجودة بها كحول، لوجود البدائل، كما أن العقاقير الأخرى المستخدمة لإذابة القلويدات يمكن استبدالها بمذيبات أخرى.

وقام الدكتور حسين دردس بالبحث عن الكحول الإيثيلي في أدوية الكحة والطاردة للبلغم، والفيتامينات السائلة، ومضادات التشنج، ومضادات الالتهابات، فوجد الآتي:

إن كل الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي في هذه المجموعات يمكن الاستغناء عنها لوجود البدائل المتوفرة حالياً، ماعداً مضاد التشنج (الصرع) المسمى فيتوباربيتون، حيث أن ملح هذا المركب سريع الذوبان في الكحول، وتعتمد شركات الأدوية إلى إذابته للكحول للحصول على التأثير المسكن للكحول عند الأطفال، بالإضافة إلى تأثير مادة فينوباربيتون المضادة للتشنج (الصرع)، والمنومة في نفس الوقت.

وتحتوي الأدوية التالية على الكحول الإيثيلي:

١- شراب الأكتيفيد (قامت الشركة بالاستغناء عن الكحول في الثمانينيات).

٢- شراب دايفينهيدرامين . Diphenhydramine Syrup .

٣- شراب إكسبكتال . Expectal .

٤- شراب بولارامين (للحساسية والطارد للبلغم) Polaramine

٥- شراب كوبرون . Quibrun .

٦- شراب ونقط تيمبرا (خافض للحرارة) . Tempra Syrup,drops .

الفيتامينات:

شراب فيدالين (أقل من نصف بالمئة كحول) Vidalyn Syrup

شراب أوبوتينيك (١٠ بالمئة كحول) Opoteni que

شراب فايوفوس (على هيئة حقن) ٥ بالمئة كحول Viophos

مضادات التشنج (الصرع)

شراب فينوباربيتون (٥ إلى ٢٥ بالمئة كحول) Phenobarbitone

هرمونات:

شراب ديكادرون (٥ بالمئة كحول) Decadron Elixir

وقد قام الدكتور عدنان البار بالبحث عن الكحول الإيثيلي في الأدوية المضادة للجراثيم؛ فلم يجد فيها الكحول، إلا نادراً ولكنه وجد الكحول الإيثيلي بكثرة في الأدوية المسكنة الموجودة على هيئة سوائل، كما يدخل الكحول الإيثيلي في تركيب بعض البخاخات المسكنة بكمية كبيرة.

وقد وضع قائمة بالمضادات الحيوية الموجود بها الكحول الإيثيلي أو

الميثيلي (وهو أشد سمية من الإيثيلي) وهي كالتالي:

١- إريثرومايسين سائل موضعي (ليس للشرب).

٢- تتراسيكلين سائل موضعي (ليس للشرب).

٣- نقط ومرهم جارامايسين للعين (به الكحول الميثيلي والإيثيلي) وحقن جنتاميسين.

٤- حقن بنسلين كمية ضئيلة من الكحول الميثيلي (واحد في الألف).

٥- سائل معلق للنستاتين به كمية ضئيلة من الكحول الميثيلي.

أما المسكنات؛ فكثير منها يحتوي على الكحول الإيثيلي وهي تستخدم بكثرة للأطفال؛

١- نقط تمبرا Tempra drops (١٠٪ كحول إيثيلي)

٢- شراب نيبس المسكن Nebs analgesic Liquid (٧٪ كحول)

٣- شراب رينكس Rhinex Syrup (٥٪ كحول)

٤- شراب تايلينول Tylenol syup drops (٧٪)

٥- شراب فالادول Acetamoniphen Syrup (٩٪ كحول)

٦- لاري جلان بخاخ هوائي Laryglan Aerosol (١٪ كحول)

٧- بانالجيستيك Panalgesic (١٨٪ كحول)

٨- ديلاديد (شراب الكحة) Dilaudid (٥٪ كحول)

٩- حقن بانتوبون (الافيون) Alkaloids Opium (Pontopon) (٦٪ كحول)

وقام الدكتور عبدالسلام سليمان بالبحث عن الكحول في المستحضرات الخاصة بالأمراض الجلدية، وهي على هيئة مراهم ومساحيق وسوائل أو شامبو، وقد وجد أحد عشر صنفاً من أنواع الأغوال (الكحول)، منها الكحول الإيثيلي (Ethanol) وهو المسكر، وهذه يمكن الاستعاضة عنها بمواد أخرى، كما أن المواد المستخدمة في الأمراض الجلدية تستخدم موضعياً فقط ولا تشرب قط.

ويرجع الدكتور أحمد الجندي في بحثه «المواد النجسة والمحرمة في

الغذاء والدواء» المقدم للندوة الثامنة حول المواد المحرمة والنجسة في الغذاء المنعقدة في الكويت ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م^(١)، أسباب استخدامات الكحول في المستحضرات الصيدلانية إلى الآتي:

- ١- الكحول مذيب جيد للمواد الطيارة.
- ٢- الكحول مذيب للخلاصات النباتية وبعض المواد العضوية والكيميائية والحيوانية، وإذا أزيل الكحول بعد الإذابة تعود المواد الفعالة للترسب في القاع، مما يؤدي إلى تركيز الجرعة الدوائية بشكل خطير في الكمية المركزة والمنتروسة وندرته في السائل الطائي.
- ٣- للكحول خاصية قتل الجراثيم والميكروبات، ولذا يستخدم كمادة حافظة لهذه المستحضرات وليس هذا مقتصرأ على الكحول الإيثيلي، بل توجد هذه الخاصية في مجموعة من الكحولات (الأغوال) غير المسكرة وإن كانت سامة بكميات كبيرة، وبالتالي يمكن استخدام الكحول البنزلي أو البروبيلي أو بولي فينايل أو كلور بيوتانول أو ستيريل (الكحول الاستيرلي) أو غيرها من الأغوال.
- ٤- للكحول طعم مستساغ في الغرب وعند من يستخدمونه، ويغطي على المواد الطيبة ذات الطعم الكريه.
- ٥- تستخدم بعض الشركات الكحول في أدوية الأطفال كمهدئ، وهذا من أخطر أنواع الاستخدام لأن نسبة الكحول عالية في هذه المستحضرات وتضر بالأطفال والحوامل ضرراً بالغاً مع تكرار الاستعمال، وقد أثبتت الأبحاث أن الكحول يؤثر على نمو الدماغ وذكاء الطفل إذا أعطي للأطفال الرضع، أما إذا استخدم الكحول في العقاقير التي تعطى للحامل؛ فإنه قد يؤثر على صحة الجنين ويؤدي إلى صغر الدماغ وصغر

(١) د. أحمد الجندي «المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء» ندوة المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء (٢٢-٢٤/١٢/١٤٢٠هـ/٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م)، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الكويت: الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة (العدد الثامن)، ١٩٩٦م، ص ٤١٨، -٤٩٥

الفك وصغر العينين مع بعض العيوب الخلقية.

لذلك قامت منظمة الصحة العالمية بإصدار توصية بمنع استخدام الكحول في مستحضر الأطفال والحوامل، وفي حالة وجوده في المستحضرات، يجب أن يذكر على العبوة نسبته في المستحضر.

وقد سعت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية إلى استصدار قرار من مجلس وزراء الصحة العرب بهذا الخصوص، وكان من آثاره أن أصدرت دولة الكويت قراراً بعدم تسجيل أي دواء يحتوي على كحول نسبته تتعدى 3 بالمائة واستجابت معظم الشركات لذلك.

وقد قامت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بتحضير بعض المستحضرات الصيدلانية الخالية من الكحول، خاصة المتعلقة بالأطفال والحوامل، وسعت لدى مجلس وزراء الصحة العرب، والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية لشرق البحر الأبيض المتوسط، لاستصدار توصية تحث فيها الدول الأعضاء على توفير دواء خال من الكحول للأطفال والحوامل، وقد صدرت توصيات بالفعل من هاتين المنظمتين.

٣- استعمال الكحول الإيثيلي لمعالجة حالات التسمم بالكحول الميثيلي، وهو أمر نادر الحدوث، إلا أنه يحدث؛ فقد أصيب عدد كبير من الناس في الهند بالتسمم بالكحول الميثيلي نتيجة شربهم له، وقد أدى ذلك إلى وفيات عديدة. وبما أن الكحول الميثيلي (الميثانول) أشد سمية بكثير من الكحول الإيثيلي (الإيثانول)، فإن عملية الغسيل الكلوي تحتاج إلى حقن المريض بالكحول الإيثيلي (الإيثانول)، ليحل محل الكحول الميثيلي. ثم يقوم الكبد بتحطيم الكحول الإيثيلي وتحويله إلى ثاني أكسيد كربون وطاقة وماء، وهذا الاستعمال للكحول الإيثيلي محدود في حالات التسمم بالميثانول فقط، ويعطى المصاب بالتسمم بالميثانول الكحول الإيثيلي مع

الدليزة بنسبة واحد مليلتر لكل كيلو جرام من وزن المصاب، من محلول السكر والجلوكوز، ثم تخفض الجرعة إلى ٠،١٥ مليلتر لكل كيلو جرام من وزن المريض^(١).

ويستخدم الكحول في كثير من المستحضرات الدوائية المستعملة، كمضمضة وغرغرة فموية، وفي المراهم اللثوية؛ إذ أنه يساعد في إطالة أمد حفظها، وعدم تعرضها للتلف، وقد أمكن الاستغناء عن الكحول في المضمضة والغرغرة، بايجاد محاليل ملحية عالية التركيز كما استخدم مغلي البابونج.

استخدامات للكحول الإيثيلي في مجالات غير التداوي:

١- يستخدم الكحول الإيثيلي في الكولونيا والروائح العطرية، والغرض من ذلك إذابة هذه المواد والمحافظة عليها، ويشكل الكحول الإيثيلي ٩٠ بالمائة من معظم أنواع الكولونيا، وهي تستخدم على نطاق واسع في العالم أجمع، كما أن معظم أنواع العطور المصنوعة في الغرب، أو على الطريقة الحديثة (الغربية) تحتوي على كميات كبيرة من الكحول الإيثيلي أو الكحول الميثيلي الأشد سمية.

وللأسف فإن بعض المدمنين للخمور، يقومون بشرب الكولونيا، وقد يضيفون لها عصير العنب أو بعض المشروبات الغازية، وتحدث نوبات تسمم خطيرة في دول الخليج من حين لآخر؛ لأن بعض أنواع الكولونيا لا تحتوي على الكحول الإيثيلي، بل على الكحول الميثيلي (methanol) الأشد سمية، ويؤدي تعاطيه إلى إصابة مباشرة لعضلة القلب، وقد رأيت حالة لشاب توفيت نتيجة شرب كمية من الكولونيا المحتوية على هذا الكحول السام، كما أن

(١) سيل، الطبعة العشرون لعام ١٩٩٦م، الصفحة ٥٠٤ و صفحة ٥٠٩ .

اختصاصيي طب العيون يرون أعداداً ممن أصيبوا بالعمى نتيجة شرب الكولونيا المحتوية علي الميثانول، وقد نشرت المجلات الطبية مثل المجلة الطبية السعودية Saudi Medical Journal^(١)، بعض المقالات التي ذكر فيها الباحثون من الأطباء عدد الحالات التي أصيبت بتسمم القلب أو العمى، نتيجة إصابة عصب الإبصار بسبب شرب الكحول الميثلي السام، وهي حالات موثقة في كل دول الخليج وإن كانت نادرة الحدوث نسبياً، وقد حدثت في الهند نوبات من التسمم بالكحول الميثلي وذلك؛ أن إحدى شركات تصنيع الخمور خلطت الكحول الميثلي بالخمير المحتوية أصلاً على الكحول الإيثلي ونتج عن ذلك مئات من حالات التسمم الشديدة وإصابة القلب وعصب الإبصار.

٢- تقوم شركات تصنيع الكولا (البيبسي كولا والكوكاكولا الخ...) بإذابة مادة الكولا في الكحول الإيثلي لأنها لا تذوب في الماء، ثم تقوم بعد ذلك بإضافة كميات كبيرة من الماء بحيث تكون كمية الكحول مستهلكة فيها، وقد شبه الفقهاء ذلك بالنجاسة في الماء الكثير الغمر بحيث لا يبقى له أثر فيها، وعليه فإن هذا الماء يعتبر طاهراً في ذاته ومطهراً لغيره ولا تنفك عنه صفة الطهارة، قالوا إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل النجاسة.

وهذه الكمية القليلة من الكحول في المياه الغازية، وبالذات الكولا تعتبر حلالاً لأن شرب الكثير منها لايسكر، وهي أيضا غير نجسة، وذلك لمن يقول بنجاسة الكحول بناء على نجاسة الخمر.

وقد جاء في الموسوعة الفقهية، إصدار كتاب الأطفمة، تحت عنوان

(١) Hammoudehm, Snounoh: Methanol Poisoning from Cologne Ingestion. Saudi Med J ١٩ ٨٨ ٥٩, (H) ٤١٢-٤١٥.

«الغازوزة»: «هي شراب حلو فيه قليل من الزيوت العطرية مشبع بغاز ثاني أكسيد الكربون تحت ضغط أعلى من الضغط الجوي، وقد تضاف إليه مواد أخرى تكسبه لونا أو طعما خاصا، والزيوت العطرية الداخلة في صناعتها لاتمتزج بباقي موادها، إلا إذا حلت بإضافة جزء من الغول (الكحول) إليها، والغول مسكر؛ بل هو روح المسكرات كلها، فهو نجس عند الجمهور وبه يتنجس الزيت والغازوزة فيحرم شربها، هذا ما يبدو لأول وهلة، لكن إذا أمعنا النظر أمكننا أن نقول: إن إضافة الغول إنما هي لإصلاح شأنها، شأن إضافة الأنفحة النجسة إلى اللبن ليصير جبنا، وقد قالوا: إن الأنفحة لاتنجس اللبن بل يُعفى عنها، هذا إذا قلنا: إن الغول نجس؛ فإن قلنا: إنه طاهر كما قال الشوكاني وكما اختارته لجنة الفتوى في الأزهر فلا إشكال، والله أعلم».

وقد ذكر ابن حجر الهيتمي في التحفة على المنهاج إجازة استخدام الأنفحة النجسة في إصلاح الجبن قال: «وجبن شامي اشتهر عمله بأنفحة الخنزير وقد جاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جبن من عندهم فأكل منها ولم يسأل عن ذلك».

وعن عمر - رضي الله عنهما -: «أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بجبنة في تبوك من عمل النصارى فدعا بسكين فسمى وقطع وأكل (أخرجه أبو داود وورزين).

وأخرج أحمد والبخاري عن ابن عباس قال: «أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بجبنة في غزاة فقال: أين صنعت هذه؟ فقالوا بفارس ونحن نرى أنه تجعل فيها ميتة؟ فقال: اصنعوا فيها بالسكين واذكروا اسم الله وكلوا».

وعليه فإن المشروبات الغازية، هي من المشروبات المباحة؛ لأن الكثير منها غير مسكر، ولو شرب شخص فرقا منها لم يسكر، ولأن نجاسة ما فيها من

كحول (لمن يقول بنجاسة الكحول) معفو عنها، وهي أيضا مستهلكة فيها مثل النجاسة في الماء الكثير الغمر.

نجاسة الكولونيا (الكحول):

إن من يقول بنجاسة الخمر يرى؛ أن الكحول (الغول) وهو روح الخمر وسبب الإسكار فيها - أيضا - نجس له حكمها، والواقع أن الكحول يمكن أن يكون مصدره البترول وغازات البترول، حيث يأتي غاز الميثان الذي يحول إلى غاز الإيثان ثم يحول إلى الكحول الإيثيلي، وهذا أهم مصادره وأرخص الطرق للحصول عليه، وغازات البترول ليست نجسة، ولا تدخل في باب النجاسة.

ثم إن نجاسة الخمر أمر مختلف فيه بين الفقهاء، وقد استدل القائلون بنجاستها بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يَخْمَرُ الْمَيْسِرُ الْأَنْصَابِ الْأَزْلَامِ رُجْسٍ مِّنْ عَمَلٍ شَيْطَانٍ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ ﷺ المائدة: ٩٠ رَوَى اللَّهُ عَنْهُ والرجس هو النجس.

ولم يوافقهم على هذا الرأي ثلة من كبار العلماء منهم الشيخ ربيعة شيخ الإمام مالك - رحمهما الله - والإمام الحسن البصري والليث وداود - رحمهم الله - جميعا، ذكر ذلك الإمام النووي في المجموع، وقال هؤلاء: إن الله قد قرن الخمر بالميسر والأنصاب والأزلام، ومعلوم أن الميسر والأنصاب والأزلام ليست نجسة العين بل هي نجاسة معنوية، كما أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿إِنَّمَا يَمْشُرُكُونَ نَجْسٍ فَلَا يَقْرَبُوا مَسْجِدَ يَحْرَمَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾. وقد اتفق العلماء خلفا وسلفا على عدم نجاسة المشرك العينية بل هي نجاسة معنوية، وقد أباح الله - سبحانه وتعالى - نكاح المشركة الكتابية التي تدعو عيسى ربها، ولا جدال أن المشرك نجس نجاسة معنوية لا عينية، فإن صافح مشركا أو لمس ثوبه لا يتنجس بذلك بدنه ولا ثوبه.

وقد أورد الإمام الشوكاني في كتابه السيل الجرار على حدائق الأزهار (ج ٣٥ ص ٣٥) حجج من قال بنجاسة الخمر ورد عليها رداً مفصلاً، وقال الأمير

الصنعاني في كتابه سبل السلام شرح بلوغ المرام: «والحق أن الأصل في الأعيان الطهارة، وأن التحريم لا يلازم النجاسة، فإن الحشيشة محرمة وهي طاهرة، وأما النجاسة فيلازمها التحريم؛ فكل نجس محرم ولا عكس».

وذكر الإمام القرطبي في تفسيره: أن الذين قالوا بعدم نجاسة الخمر هم ربعة والليث بن سعد والمزني صاحب الشافعي وبعض المتأخرين وقال الإمام النووي في المجموع «ولا يظهر من الآية: ﴿إِنَّمَا يَحْمَرُّ الْمَيْسِرُ﴾ الْأَنْصَابُ ﴿الْأَزْلَامُ رُجَسٌ مِّنْ عَمَلٍ شَيْطَانٍ فَأَجْتَنِبُوهُ﴾ دلالة ظاهرة؛ لأن الرجس عند أهل اللغة القذر ولا يلزم من ذلك النجاسة، وكذا الأمر بالاجتناب لا يلزم منه النجاسة» ثم قال: «وأقرب ما يقال ما ذكره الغزالي أنه يحكم بنجاستها تغليظاً وزجراً عنها وقياساً على الكلب وما ولغ فيه، والله أعلم»، وقد ذهب الأئمة أحمد ومالك وأبو حنيفة إلى طهارة بخار النجاسة، وبما أن الكحول سائل سرعان ما يتطاير ويتحول إلى غاز (أي بخار) فإن بخار النجاسة يعتبر طاهراً عند هؤلاء الأئمة الثلاثة خلافاً للشافعي الذي يعتبر بخار النجاسة نجساً.

والخلاصة؛ أنه لا تلازم بين الحرمة والنجاسة، ورغم أن الكحول هي روح الخمر إلا أنها تصنع من مواد أخرى مثل غازات البترول، وهي كلها طاهرة، وعليه تكون الكولونيا والكحول طاهرة العين وإن كان شربها محرماً.

وإذا علمنا؛ أن الكحول يتكون في أمعائنا وفي كثير من المأكولات وكل مادة تستخدم فيها الخميرة لابد وأن يتكون فيها شيء من الكحول. ولذا فإن جميع أنواع الخبز والبسكويت وغيره من المعجنات والأطعمة المستخدمة فيها الخميرة تتكون فيها كمية قليلة من الكحول سرعان ما تتطاير وكذلك اللبن الرائب وغيره من الأشربة، قد تتكون فيه كمية ضئيلة من الكحول وكل ما كان ينتبذ من التمر أو العنب أو الزبيب ويبقى ليوم أو ثلاثة أيام، لا شك تتكون فيه كمية قليلة من الكحول، وقد كان ينتبذ للنبي - صلى الله عليه وسلم -

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، ٢١٢٣/٥ وأخرجه مسلم في صحيحه، ١٥٨٩،/٣

صباحاً فيشربه عشية أو ينتبذ له عشية فيشربه صباحاً..^(١) وقد وردت إباحة شرب النبيذ (ليس المقصود به الأنبيذة المخمرة المعروفة باسم Wine فهي الخمرة بعينها)، ما لم ينش ويقذف بالزبد، وهو لا ينش ويقذف بالزبد إلا بعد تكون كمية من الكحول الإيثيلي وغاز ثاني أوكسيد الكربون، وقد وردت الإباحة بشربه قبل ثلاثة أيام.^(١) ولعل ذلك في أيام الشتاء حيث تبطيء عملية التخمير.

والعبرة كلها بالإسكار؛ فما أسكر كثيره حرم قليله وما أسكر الفرق منه فملاء الكف منه حرام، وقد أصدر فضيلة السيد مطهر الغرياني - رحمه الله - فتوى حول موضوع نجاسة الكولونيا انتهى فيها إلى عدم نجاستها واستدل بكثير مما تقدم ذكره، كما ذكر الشيخ عبدالرزاق عفيفي عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة - رحمه الله - في إجابته على أسئلة كلية الطب جامعة الملك فيصل بالخبر؛ أن نجاسة الخمر فيها الخلاف، ولا أقول أنها نجسة وقد جاء في كتاب الأستاذ الدكتور الفقيه نزيه حماد «المواد المحرمة والنجسة، في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق»^(٢) بحث نجاسة الخمر وذكر أن للفقهاء قولين، الأول: أنها نجسة العين، وهو رأي جمهور المالكية والشافعية والأحناف والحنابلة.

والثاني: أنها طاهرة العين وأن المقصود بالرجس النجاسة الحكيمة لا الحسية، وهو قول ربيعة شيخ الإمام مالك والمزني من أصحاب الشافعي والليث بن سعد وداود الظاهري وكثير من البغداديين والمالكية، وكذا من

(١) صحيح البخاري وصحيح مسلم قال النووي في المجموع، ج ٢/٥٦٥ وقد تظاهرت الأحاديث في الصحيحين من طرق متكاثرة على طهارته (أي النبيذ غير المسكر) وجواز شربه ثم إن مذهبنا ومذهب الجمهور جواز شربه ما لم يصر مسكراً وإن جاوز ثلاثة أيام.

(٢) د. نزيه حماد المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق إصدار المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية ١٩٩٦م ص ٢٩-، ٣٣

القيروانيين، ومن المتأخرين الصناعيين والشوكانيين وصديق حسن خان، ومن أعلام المعاصرين محمد رشيد رضا والشيخ أحمد محمد شاكر والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، واختار المصنف هذا القول ودافع عنه.

حكم الخمر غير الصرفة المعجونة بالدواء (الكحول في الأدوية):

سبق أن أوضحنا أن استخدام الخمر في التداوي أمر قد عفى عليه الزمن، وأثبت الطب الحديث خطأه وخطره على الصحة، ولكن بقي استعمال الكحول في الأدوية لإذابتها؛ لأنها لا تذوب إلا في الكحول والكمية المستخدمة قليلة ولا تسكر بالقدر الطبي المتعاطى، كما توجد بعض الأدوية التي يضاف إليها الكحول لا لضرورة، وإنما لإعطاء الشراب نكهة خاصة ومذاقاً تعودّ عليه أهل أوروبا وأمريكا من حيث يأتيها الدواء جاهزاً.

وهذا الصنف الثاني لاشك في حرمة ويوجب منعه، كما أن الصنف الأول يمكن منعه لوجود البدائل الكثيرة، وإذا تم المنع فإن الشركات تستطيع أن تقدم البدائل، وقد قامت الشركات الدوائية باستبدال الكحول في بعض أدوية الأطفال مثل شراب الكويبرون وماء غريب شبت وماء وكحول، وقد قام وزراء الصحة العرب مشكورين بإصدار توصية بمنع الأدوية المحتوية على الكحول، وإيجاد البدائل ولكن للأسف لم يتم تطبيق أي شيء حتى الآن.

وللشافعية رأي في هذا المجال يمكن أن يؤخذ به مؤقتاً، وحتى يتم استبعاد الكحول في الدواء نهائياً، يقول الخطيب الشربيني في مغني المحتاج^(١): «إن التداوي بالخمر حرام وإذا كانت صرفاً غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، أما الترياق المعجون بها ونحوه، مما تستهلك فيه فيجوز التداوي به عند فقد مايقوم به التداوي من الطاهرات فعندئذ يتبع حكم التداوي بنجس كلحم حية وبول، وكذا يجوز التداوي بذلك لتعجيل الشفاء

(١) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج، ج٤/١٨٨.

(٢) النووي: المجموع شرح المذهب، تكلمة المطيعي، ج٤/٤٢، و٤٣.

بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته للتداوي به وبشرط أن يكون القدر المستعمل قليلا لايسكر».

وذكر الإمام النووي في المجموع^(٢) أربعة أقوال في شرب الخمر للتداوي والعطش المهلك:

الأول: وهو الصحيح عند الجمهور وهو لا يجوز فيهما.

الثاني: يجوز فيهما معا.

الثالث: يجوز للتداوي ولايجوز للعطش.

الرابع: يجوز للعطش المهلك دون التداوي، وهذا الرأي الأخير قال به إمام الحرمين والإمام الغزالي.

وإن اضطر إلى شرب الخمر أو البول، شرب البول لأن شرب الخمر أغلظ، وإن اضطر إلى شرب الخمر ففيه ثلاثة أوجه: الأول أنه لا يجوز، والثاني: يجوز لأنه يرفع به الضرر عن نفسه، والثالث: إنه إن اضطر لشربها للعطش لم يُجز؛ لأنها تزيد في الإلهاب والعطش، وقد رد هذا الوجه الأخير الإمام الجويني والإمام الغزالي؛ لأنها تزيل العطش^(١).

ثم قال: «وأما التداوي بالنجاسات غير الخمر؛ فهو جائز في جميع النجاسات غير المسكر، ومنهم من قال: يجوز بأبوال الإبل خاصة لورود النص بحديث عرينة الذين اجتوا المدينة وسقموا فأمرهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- بشرب ألبان الإبل وأبوالها فصحوا ثم قاموا بقتل الراعي وسرقة الأبل».

ويقول ابن حزم في المحلى: «الخمر مباحة لمن اضطر إليها، فمن اضطر لشرب الخمر لعطش أو علاج أو لدفع حنق فشرها فلا حد عليه».

ويقول: «إن التداوي بمنزلة الضرورة وقال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ عَلَيْكُمْ بِهِ عَلَيْهِ قَدْ فُصِّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَّا

(١) هذا غير صحيح وخاصة في البيرة الكحولية؛ لأن كمية الماء بها كبيرة جداً وكذلك السيدر (الكحولي)، ومقاله الإمامان الجليلان الجويني والغزالي هو الصواب فإنها تزيل العطش.

(٢) ابن حزم، المحلى، ج٧، ٤٠٤.

عَلَّمَ ضَظُرَّتُمْ إِلَيْهِ \$ إِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِالْمَعْتَدِينَ ﴿عَلَى اللَّهِ الْأَنْعَامُ: ١١٩ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ﴾ . فما اضطر إليه فهو غير محرم عليه من
المأكل والمشارب» (٢).

ومذهب إليه ابن حزم في التداوي بالخمير مخالف لجماهير الفقهاء
وللأحاديث الصحيحة التي نهت عن التداوي بالخمير، وأنها داء وليست دواء
ولا شفاء.

بعض فتاوى العلماء:

وقد قامت اللجنة المكلفة من أساتذة كلية الطب بجامعة الملك فيصل
بالإتصال بفضيلة الشيخ عبدالرازق عفيفي عضو هيئة كبار العلماء
بالمملكة - رحمه الله - وقدمت إليه مجموعة من الأسئلة التي أجاب عنها
بالتاتف وهي مسجلة ومكتوبة في البحث غير المنشور لكلية الطب بالخبر.

س١) ما أنواع الكحول المحرمة؟

ج١) الكحول المسكرة هي الممنوعة وممنوع خلطها في الطعام والشراب، ويجب
أن يبحث عن البديل وعلى المتخصصين هذا الواجب، أما الكحول غير
المسكرة فهي غير ممنوعة.

س٢) ماذا عن الكحول الذي يتسمم شاربيه فيصاب بضرر أو بموت قبل أن

يحصل الإسكار؟

ج٢) هذا منعه من أجل الضرر.

س٣) وماذا عن قليل منه بحيث لا يضر ولا يسكر؟

ج٣) نعم، يجوز استعماله.

س٤) هل يجوز استخدام الكحولات (الأغوال) المسكرة استخداما موضعيا

كمراهم وقطرات للعين؟

ج٤) إذا بلغ ما خلط بها مبلغ الإسكار بكثيره، فلا يجوز استعماله لا في الظاهر ولا في الباطن، ويجوز استعماله قبل الخلط، ولايجوز خلط الطعام والشراب بهذا المسكر، ولكن يوجد الدواء مخلوطا به المسكر فإذا بلغ درجة الإسكار بشرب كثيره لم يجز استعماله، أما إذا لم يبلغ درجة الإسكار بكثيره فيجوز استعماله، ولايجوز الإبقاء على هذه الحالة، ولا بد من إيجاد البدائل.

س٥) ماذا عن نجاسة الخمر؟

ج٥) النجاسة فيها خلاف، قيل: إنها حرام تناولها وليس نجسة، وهذا رأي قليل من العلماء، وقيل: إنها نجسة وكل مسكر نجس، ولا أقول إنها نجسة.

وسألت اللجنة - أيضا - فضيلة الشيخ محمد بن عثيمين المدرس بكلية الشريعة في القصيم وأحد أشهر علماء المملكة العربية السعودية الأسئلة التالية فأجاب عنها:

س١) هل كل الكحوليات محرمة؟ مع أن بعضها لايسكر؛ إلا بعد أن يضر الجسم ويقتله؟

ج١) العلة في التحريم هي الإسكار، فالكحول الذي يسكر كثيره فقليله حرام، أما الكحوليات التي لا تسكر؛ إلا بعد أن تضر بالجسم أو تقتله فتدخل في باب السموم؛ فتكون العلة في التحريم هي الضرر أو القتل قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾.

(١) قال شيخ الإسلام في الفتاوى، ج٢١/٥٠١-٥٠٢ «إن الخمر إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب لها شارباً للخمر وهذه الأدهان والألبان والأشربة الحلوية والحامضة وغيرها من الطيبات والخبيثة قد استهلكت واستحالت فيها فكيف يحرم الطيب الذي أباحه الله تعالى؟ ومن الذي قال: إنه إذا خالطه الخبيث واستهلك فيه واستحال قد حرم؟ وليس على ذلك دليل لا من كتاب ولا من سنة ولا من إجماع ولا قياس؟! ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم- في حديث بئر بضاع لما ذكر له أنها يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال «الماء طهور لا ينجسه شيء».

س٢) هل يجوز خلط الأدوية بشيء من الكحول؟

ج٢) أما دخول الكحول في الأدوية التي لاتشرب أو تؤكل؛ فجائز استخدامها كما صرح ابن تيمية في جواز استخدام النجس في غير الأكل والشرب^(١)، مع أن الخمر ليست بنجسة ونجاستها على الصحيح نجاسة معنوية، أما إذا كانت الأدوية تشرب وتؤكل ويؤدي كثيرها إلى الإسكار؛ فقليلها حرام مثل ما ذكر عن شراب الكحة. أما الكحول من الأدوية التي لايمكن أن يشرب، وهو في هذه الحالة لايسكر، فلا يضر دخول بعض الكحول في تركيبها، وهذا جائز لأن العلة في التحريم استخدام الخمر كدواء هو حالة وجود وصف التحريم وهو الإسكار، وإلا لحرّم الخبز والخبز فيه شيء من الكحول في الخميرة^(٢).

س٣) السؤال عن حديث «نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن كل مسكر ومفتري»؟

الحديث ضعيف من حيث السند، ولكنه صحيح من حيث المعنى، فالمفتري يخر الجسم ويضر بنشاطه، أما إذا استخدم المفتري كدواء فهو جائز، ومن أكبر النعم علينا هو استخدام البنج (التخدير) في هذا الزمان.

(١) يتطاير الكحول من العجين بفعل الحرارة ولذا لا يوجد في الخبز أي كحول (أي بعد خبزه).

توصية ندوة المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء المنعقدة في الكويت في ٢٢-٢٤ ذي الحجة ١٤١٥هـ الموافق ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت:

ومما جاء فيها عن الكحول:

١- مادة الكحول غير نجسة شرعا، بناءً على ماسبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة، سواء أكان الكحول صرفا أم مخففا بالماء، ترجيحاً للقول بأن نجاسة الخمر وسائر المسكرات معنوية غير حسية.

٢- وعليه؛ فلا حرج شرعا من استخدام الكحول طبييا كمطهر للجلد والجروح والأدوات وقاتل للجراثيم، أو استعمال الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها، باعتباره مذييا للمواد العطرية الطيارة، أو استخدام الكريزمات التي يدخل الكحول فيها ولا ينطبق ذلك على الخمر لحرمه الانتفاع به.

٣- لما كان الكحول مادة مسكرة، فيحرم تناولها وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها، ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل، فإنه لآمانع شرعا من تناول الأدوية التي تصنع حاليا ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول، لغرض الحفظ أو إذابة بعض المواد الدوائية التي لاتذوب في الماء، مع عدم استعمال الكحول فيها

مهدتاً، وهذا حيث لايتوافر بديل عن تلك الأدوية.

٤- لايجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي على نسبة من الخمر، مهما تكن ضئيلة لاسيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض الشوكولاته، وبعض أنواع الثلجات (الآيس كريم، الجيلاتني، البوظة) وبعض المشروبات الغازية، اعتباراً للأصل الشرعي في أن مأسكر كثيره فقليله حرام، ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للترخيص بها.

فتوى مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في عمان بالأردن في الفترة من ٨-١٣ صفر ١٤٠٧هـ الموافق ١١-١٦ أكتوبر ١٩٨٦م، القرار رقم ١١ بشأن استفسارات المعهد العالي للفكر بواشنطن.

س): هناك كثير من الأدوية تحوي كميات مختلفة من الكحول تتراوح بين ٠,١% و ٢٥%، ومعظم هذه الأدوية من أدوية الزكام واحتقان الحنجرة والسعال وغيرها من الأمراض السائدة، وتمثل هذه الأدوية الحاوية للكحول مايقارب ٩٥ بالمئة من الأدوية في هذا المجال^(١) مما يجعل الحصول على الأدوية الخالية من الكحول عملية صعبة أو متعذرة فما حكم تناول هذه الأدوية؟

ج): للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على نسبة من الكحول؛ إذا لم يتيسر دواء خال منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته^(٢).

قرار جمعية الصحة العالمية الأربعون ج ص ع ٤٠-٤٠٠٣٢٣٢ WHA البند ١٨-٢ من جدول الأعمال ١٥ آيار/مايو ١٩٧٨م:

(١) ربما كان هذا صحيحاً في الأشربة والاكسيرات Elixir (اللوقات) وغرغرة الفم والحلق وبخاخ الفم أما الأقراص فلا تحتوي على أي نسبة من الكحول.

(٢) اشترط الفقهاء؛ أن يكون القدر المستخدم غير مسكر، وأن يصف ذلك طبيب مسلم عدل، وأن لا يوجد لهذا الدواء بديل خال من الكحول. ولم تشترط الفتوى الطبيب المسلم لتعذر وجوده في بلاد الكفار مثل الولايات المتحدة وخاصة ضمن النظام الصحي المعمول به في تلك البلاد، بحيث يصعب على المريض المسلم العثور على الطبيب المسلم العدل في منطقته.

استعمال الكحول في الأدوية:

إداركاً منها للمخاطر الناجمة عن فرط تعاطي الكحول على صحة الإنسان، وإذ تلاحظ وجود الكحول في كثير من الأدوية، بما فيها أدوية الأطفال، بتركيزات لا لزوم لها بل تنطوي على ضرر كامن، وإذ تدرك التأثيرات الضارة للكحول، ولاسيما في أثناء فترة الحمل، ونتيجة للتفاعلات المتبادلة التي قد تحدث عند تعاطي الكحول مع الأدوية في وقت واحد، وإذ تلاحظ وجود قلق متزايد بين الأطباء والصيادلة إزاء الاستعمال غير الملائم للكحول في الأدوية، وإذ تأخذ في الاعتبار ما أثبتته البحث العلمي من إمكانية الاستعاضة عن الكحول في كثير من الأدوية بمواد غير كحولية دون التأثير على فعالية الأدوية.

وإذ تعتقد أن قوائم العقاقير الأساسية الوطنية ينبغي ألا تتضمن العقاقير المحتوية على الكحول، إلا عندما يكون الكحول مقوماً أساسياً، وإذ تأخذ علماً بالقرار ش ب/ل ٩ق/٣٢ بشأن استعمال الكحول في الأدوية الذي اتخذته اللجنة الإقليمية لشرق البحر المتوسط في دورتها الثانية والثلاثين.

تحت الدول الأعضاء على مايلي:

- ١- استعراض تسجيل الأدوية المحتوية على الكحول كمقوم فعال، بغية الحد من استعماله قدر الإمكان، وخاصة، حيثما يمكن الاستعاضة عنه بمادة غير كحولية.
- ٢- العمل على إنقاص تركيز الكحول في الأدوية قدر الإمكان، وذلك في الحالات التي لا يوجد فيها بديل مناسب يمكن إحلاله محله.
- ٣- استعراض المستحضرات الصيدلانية المتوفرة للتحقق من محتوى الكحول فيها.
- ٤- تكثيف الجهود وتشجيع البحث العلمي بهدف إيجاد المستحضرات الصيدلانية البديلة، التي لا تحتوي على الكحول وتكون لها نفس الفعالية.

وتطلب إلى المدير العام:

١- تزويد الدول الأعضاء بالمعونة التكنولوجية والمعلومات اللازمة للنهوض بالأنشطة آنفة الذكر.

٢- متابعة تنفيذ هذا القرار وتقديم تقرير عن الإجراءات المتخذة في هذا الصدد.

الجلسة العامة الثانية عشر، ١٥ آيار/مايو ١٩٨٧م، ج٤٠/المحاضر الحرفية/، ١٢،

مجلس وزراء الصحة العرب

الدورة الثانية عشرة:

قرار رقم (١٦)

بشأن: الحد من الكحول الإثيلي في الدواء

بعد الاطلاع على مذكرة الأمانة الفنية في الموضوع وعلى القرار رقم (١٤) للمكتب التنفيذي بدورته (٥١) وعلى قرار المجلس التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية رقم ١٧ بدورته ٧٩ وبعد المناقشة.

قرر:

١- التأكيد على وزارات الصحة العربية التي لم تزود الأمانة الفنية بالخطوات المتخذة من قبلها، لتنفيذ قرارات المجلس ومكتبه التنفيذي بشأن الحد من استعمال الكحول الإثيلي في الدواء، سرعة إرسال هذه الملاحظات إلى الأمانة الفنية.

٢- الطلب من الدول العربية تبني القرار رقم (١٧)، الصادر عن المجلس

أبيض

الباب الثاني
المخدرات والمنبهات
في الدواء والغذاء

صفحة أبيض

التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية بدورته ٧٩، وذلك خلال مناقشة موضوع استعمال الكحول في الأودية في الدورة (٤٠) لجمعية الصحة العالمية.

٣- توجيه الشكر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية للجهود التي تبذلها في هذا المجال.

تعريف المخدرات:

يختلف تعريف المخدرات اختلافا بينا عند الأطباء وعلماء العقاقير عما هو عليه عند رجال القانون ومكافحة المخدرات، كما أن التعريف الفقهي واللغوي يختلف أيضا عن تعريفات الأطباء ورجال القانون ولهذا؛ فلا بد أولاً من توضيح هذه التعاريف، وما يتفق منها وما يختلف، ومن ثم مناقش هذه المخدرات واستعمالاتها في مجال التداوي.

المخدرات في اللغة: تدور معاني كلمة خدر حول الستر، والمخدر هو ما يستر الجهاز العصبي عن فعله ونشاطه المعتاد، وهو تعريف دقيق من الناحية الأقبازينية (علم العقاقير) جاء في القاموس المحيط للفيروزبادي:

الخِدرُ (بكسر الخاء) سِتْرٌ يُمدُّ للجارية في ناحية البيت، وكل ما وارك من بيت ونحوه، والجمع خدور وأجمة الأسد. خِدرُ الأسد؛ خِدرٌ (لأنها تستره) ومنه أسد خادر).

ومنه قول كعب بن زهير في قصيدته التي مدح بها النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد أن أهدر النبي -صلى الله عليه وسلم- دمه فساح هاربا في البيداء، ثم عاد ملتسما العفو من رسول الله فعفا عنه وأعطاه برده ومطلع القصيدة:

بانث سعاد فقلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبول
حتى قال:

مِنْ خادر من ليوث الأسد مسكته في بطن عثر غيلٌ دونه غيلٌ

والخدر أيضا التحير وتخلف الطبية عن القطيع.
والخدر (بالفتح) الكسل، وظلمة الليل، والمكان المظلم، واشتداد الحر،
واشتداد البرد. وتخدر واختدر: استتر. وأخدروا أي دخلوا في غيم مطير أو
غيم فقط. أو ربح.. وكلها تدل على معنى من معاني الستر.
والخدر (بالفتح) أيضاً: هو إمدلال يغشى الأعضاء، وفتور العين أو ثقل فيها.
وفي المصباح المنير: خدر العضو إذا استرخى؛ فلا يطيق الحركة.
وفي لسان العرب: الخدر من الشراب والدواء: فتور يعتري الشارب
وضعف. والخدر: الكسل والفتور».

وخدر المرأة المكان الذي تستتر فيه، ومنه قول امرئ القيس في معلقته:
وببيضة خدر لايرام خباؤها تمتعت من لهوها غير معجل
ويوم دخلت الخدر خدر عنيرة فقالت لك الويلات إنك مرجلي
وفي عدن في اليمن يطلقون لفظ (المخدرة) على خباء كبير لحفلات
الزواج لأنه يستر المدعويين ويظلمهم.
وتدور معاني لفظ Narcotic في اللغات الأوروبية على نفس معاني المخدر
والخدر في اللغة العربية، وهي تطلق بصورة خاصة على الأفيون ومشتقاته،
وما يحدثه من خدر وفتور في الأعضاء وستر للألم وتغطية على بعض أنشطة
الجهاز العصبي، وشعور بالنوم وثقل في الأعضاء.

المخدرات في الفقه الإسلامي:

لم يستخدم الفقهاء لفظ المخدرات إلا في القرن العاشر الهجري، وأما قبل
ذلك فقد تحدثوا عن المسكرات والمفتّرات مثل الأفيون والحشيش وغيرها.
وقد أخرج أبو داود في سننه والإمام أحمد في مسنده عن أم سلمة -
رضي الله عنها - قالت: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «عن كل
مسكر ومفتّر».

قال ابن رجب الحنبلي: «المفتر: هو كل مخدر للجسد وإن لم ينته إلى حد الإسكار، كالبنج ونحوه».

وقد جاء في بحث إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية إلى المؤتمر الإقليمي السادس للمخدرات (الرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤هـ) ما يلي:

المفتر: مأخوذ من التفتير والإفتار، وهو مايورث ضعفاً بعد قوة، وسكوناً بعد حركة، واسترخاء بعد صلابة، وقصوراً بعد نشاط، يقال فتره الأفيون: إذا أصابه بما ذكر من الضعف والقصور والاسترخاء».

وقد حاول بعض الفقهاء كالإمام القرآني في كتابه «الفروق» وكتابه أنوار البروق (٢١٧/١٤٠) أن يفرق بين المواد المختلفة التي تؤثر على العقل فقسمها إلى ثلاثة أنواع:

المسكرات والمفسدات والمرقّدات. فالمسكر ما غيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح، وأهم أمثلتها الخمر، والمفسد ما غيب العقل دون الحواس لا مع نشوة كعسل البلاذر (هو رطوبة عسليّة من ثمرة نبات يدعى حب الفهم سيأتي الحديث عنه) والمرقّد: ما غيب العقل والحواس كالشيكران (هو أيضاً نبات يسمى السكران والبنج الأبيض وسيأتي الحديث عنه).. ثم قال (ج ١/ ٢١٨) «وتتفرد المسكرات عن المرقّدات، والمفسدات بثلاثة أحكام: الحد، والتجيس، وتحريم اليسير، والمرقّدات والمفسدات لا حد فيها ولا نجاسة، وإنما فيها التعزير».

واعتبر الإمام القرآني الحشيشة من المفسدات بينما اعتبرها الحطاب وابن تيمية والذهبي وابن القيم وابن حزم وغيرهم من المسكرات، قال الإمام بن تيمية في كتابه السياسة الشرعية: «إن الحشيشة حرام يحد تناولها كما يحد شارب الخمر.. وهي داخلة فيما حرّمه الله ورسوله من المسكر لفظاً ومعنى».

وقد ذكر الفقهاء الأجلاء مجموعة من النباتات مثل البنج وهو يطلق غالباً على نبات السكران وأحياناً يطلق على الحشيشة (القنب الهندي)، ويعتبر البنج أول نوع من المخدرات يتكلم عنه الفقهاء، إذ جاء في فتح القدير أن عبدالعزيز الترمذي (في أوزبكستان اليوم) قال: سأل أبا حنيفة وسفيان (أي الثوري) عن رجل شرب البنج فارتفع إلى رأسه فطلق امرأته هل يقع؟ وقد أفتى الإمامان الجليلان بوقوع الطلاق إذا شربه عامداً.

قال الإمام السرخسي في المبسوط (في الفقه الحنفي) «البنج لا بأس بأن يتداوى به الإنسان، فإذا كان يذهب عقله منه فلا ينبغي أن يفعل ذلك».

قال ابن قدامة في المغنى (ج ٨/٢٥٤): «فأما إن شرب البنج ونحوه مما يزيل عقله عالماً به متلاعبا، فحكمه حكم السكران في طلاقه».

ونص ابن عابدين في الحاشية على جواز استخدام نحو البنج والأفيون للأغراض الطبية في التداوي، ويحرم السكر منها لأي غرض «وأما القليل فإن كان للهو فهو حرام»^(١).

وقد اعتبر الفقهاء الأفيون من المخدرات، وتنبهوا إلى خصائصه الأقرباذينية، وأنه يسبب الإدمان وحرّموا استخدامه للهو وسمحوا باستخدامه في المجال الطبي بالقدر الذي لا يذهب بالعقل، كما أباح كثير منهم لمن أدمنه أن ينقص الجرعة حتى يتم سحب العقار، وقد سئل ابن حجر المكي الهيثمي عن ابتلى بأكل نحو الأفيون، وصار إن لم يأكل منه هلك؟ فأجاب إن علم ذلك قطعاً حل له، بل وجب لاضطراره إلى بقاء روحه كالميتة للمضطر.

ويجب عليه التدرّج في تنقيصه شيئاً فشيئاً حتى يزول تولع المعدة به من

(١) حاشية ابن عابدين، ج ٥/٤٠٢-٤٠٥.

(٢) حاشية ابن عابدين، ج ٥/٢٠٤-٥٠٤.

غير أن تشعر (نتيجة لما يحدثه ترك الأفيون فجأة من القيء والإسهال) فإن ترك ذلك فهو آثم فاسق وقد وافقه على ذلك الرملي^(٢)»

وقد ذكر ابن حجر المكي الهيثمي الأفيون في كتابه الزواج بعد أن ذكر الحشيش وعدد مضارها فقال: «وهذه القبائح كلها موجودة في الأفيون، بل يزيد الأفيون بأن فيه مسخا للخلقة، كما يشاهد من أحوال آكله، وعجيب ثم عجيب ممن يشاهد من أحوال آكله تلك القبائح التي هي مسخ البدن والعقل وصيرورتهم إلى أخس حالة وأرث هيئة وأقذر وصف وأفظع مصاب، لايتأهلون لخطاب ولا يميلون قط إلى صواب، ولايهتدون إلا إلى خوارم المروءات، وهوازم الكمالات، وفواحش الضلالات ثم مع هذه العظائم التي نشاهدها منهم يحب الجاهل أن يندرج في زمرة الخاسرة وفرقتهم الضالة الحائرة...»^(١).

وتحدث ابن عابدين عن البرش وقال: «هو شيء مركب من البنج (الشيكران) والأفيون وغيرهما، وفي تذكرة داود؛ أنه يفسد البدن والعقل ويسقط الشهوتين (أي الطعام والجماع) ويفسد اللون وينقص القوى وينهك البدن»^(٢).

وخلاصة القول أن أكثر الفقهاء الأقدمين قد اتفقوا على الآتي:

١- حرمة استخدام المواد الصلبة والنباتات المؤدية إلى اختلاط العقل وتشوش الذهن ماعدا الاستعمال الطبي، وموقفهم من سوائها أشد حيث أن كثيراً منهم أدخلها في حكم الخمر.

٢- أن الاستخدام الطبي يجب أن يكون بحيث لاتصل الكمية المستخدمة إلى

(١) الزواج لابن حجر، ج/١، ٢١٤، ٢١٥ .

(٢) حاشية ابن عابدين، ج/٥، ٣٠٤ .

فقدان العقل، أو الإسكار، وأن يصفها طبيب مسلم عدل .

٣- أن المواد الصلبة والنباتات طاهرة العين على خلاف السائلة؛ فإنها تدرج في حكم الخمر من حيث النجاسة. واختلفوا: هل هي مال مقوم يضمن متلفها أم لا يضمن؟

٤- أن تناول القليل من هذه المواد المسببة لاختلاط العقل وتشويش الذهن حرام، مالم يكن هناك سبب طبي يدعو لذلك.

٥- لا يجب الحد في تناول هذه المواد وإنما يجب التعزير.

التعريف القانوني: لا يوجد تعريف للمخدرات في القوانين الوضعية، ولهذا اتجهت القوانين الوضعية لإصدار قوائم بالمواد المحرم استعمالها وحيازتها وجلبها وبيعها، وعادة ما ينص القانون الوضعي على هذه العبارة: «تعتبر جواهر مخدرة، في تطبيق أحكام هذا القانون المواد المبينة بالجدول رقم (١)، ويستثنى منها المواد بالجدول رقم ٢»^(١).

ولا تختلف هذه القوائم بأسماء هذه المخدرات من بلد إلى بلد، ولكنها تختلف - أيضا - في البلد نفسه من زمن إلى آخر، وعلى سبيل المثال كان الأفيون ومشتقاته مثل المورفين والهيريون والكوكايين، وهي من أشد المواد

(١) مراجع القانون: (١) اسماعيل الخطيب المسكرات بين الشرائع والقوانين الوضعي، دار الشعب، القاهرة (٢) كتاب المخدرات والعقاقير المخدرة، إصدار وزارة الداخلية بالملكة العربية السعودية، ص ١٩ حيث ذكر بالنص، أن الاتفاقية الدولية للمخدرات لعام ١٩٦١م لم تضع في قوائمها نبات القات ولم تدخله في عداد المخدرات، وذكرت صحيفة الهيرالد تريبيون، العدد الصادر في ١٦ يوليو ١٩٨٨م، الصفحة الأولى والخامسة والعدد الصادر في ٢٧ مايو ١٩٨٨م، ص ٦ أن هولندا أباحت استخدام الحشيش وحيازته في النطاق الشخصي، وأن أربع ولايات في الولايات المتحدة الأمريكية فعلت الشيء ذاته. وأن هناك حملة لإباحتها. وذكر تقرير وزارة الداخلية الادارة العامة لمكافحة المخدرات بجمهورية مصر العربية التقرير السنوي عام ١٩٨٦م، أن القوانين تتغير بالنسبة للمخدرات، وتحذف مواد وتضاف مواد. فيما تقدم غنية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

تسبباً للإدمان من المواد المباح تعاطيها في أوروبا والولايات المتحدة، طوال القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، وكان الكوكايين يباع في أوروبا والولايات المتحدة كمادة مقوية وباعثة للسعادة والصحة... واشتهر في أوروبا نبيذ مارياني (الفرنسي انجلو مارياني) وإكسير مارياني - وحبوب مارياني، وكلها كانت تحتوي على كمية من الكوكايين. وقد نال مارياني بسببها شهرة واسعة وثروة طائلة مع أرفع الأوسمة من ملوك وأباطرة أوروبا، بل من البابوات المتربعين على عرش الفاتيكان في روما، وكان الكوكايين يباع بدون وصفة طبية حتى عام ١٩١٤م، كما أن شراب الكوكا كولا كان يحتوي على كمية محدودة من الكوكايين في أول الأمر، حتى صدر بعد ذلك أمر بمنع استخدامه والكوكا كولا الحالية ليس فيها أي شيء من الكوكايين ولكن مع بقاء الاسم القديم.

واستمر بيع الأفيون والمورفين والهيريون علناً في الأسواق في الولايات المتحدة وأوروبا حتى عام ١٩١٤م، حتى صدر قانون هاريسون في الولايات المتحدة الذي يمنع صرف هذه المواد إلا بوصفة طبية معتمدة، والذي لم ينفذ إلا منذ عام ١٩٢٠م .

ويذكر كتاب الكلية الملكية للأطباء النفسيين بالمملكة المتحدة إن استخدام محلول الأفيون المذاب في الكحول (Laudanum) كان يستخدم على نطاق واسع جداً، حتى أن جلادستون رئيس وزراء بريطانيا كان يضعه في فنجان القهوة الذي يشربه في البرلمان البريطاني. وكان نصيب كل فرد من سكان بريطانيا ما يوازي ١٥٠ حقنة من المورفين سنوياً!!^(١).

(١) Royal College of Psychiatrists: Drug Scenes, Gaskell, London, ١٩٧٨: ١٠٦ (Introduction).

ولم يكن الأمر مقتصرًا على أوروبا والولايات المتحدة، بل كانت كل دول العالم تبيح استخدام الأفيون ومشتقاته، وكان نبات الكوكا يستخدم على نطاق واسع في أمريكا اللاتينية (بيرو وكولومبيا وجبال الانديز..). من السكان الأصليين منذ آلاف السنين، ثم قام الرجل الغربي بتحضير الكوكايين منه، وهو أشد فتكاً بمئات المرات من النبات الخام، انتشر استعماله على نطاق واسع. وكان القنب (الحشيش) يستخدم - أيضا - على نطاق واسع في مناطق مختلفة من العالم دون قيود قانونية ولم يمنع استخدام هذه المواد سوى فقهاء الإسلام.

وعملت بريطانيا وفرنسا وتبعتهما الولايات المتحدة على نشر الأفيون في الصين وفرض ذلك فرضاً، وخاضوا غمار حربين شرستين ضد الصين وقد قامت الحرب الأولى عام ١٨٣٩م وانتهت عام ١٨٤٢م بهزيمة الصين، وفتح خمسة من موانئها لتجارة الأفيون وكان على الصين - أيضا - أن تدفع مبالغ طائلة تعويضا لبريطانيا عما أتلفته من الأفيون في معاهدة نانكينج (٢٩ أغسطس ١٨٤٢م) ومعاهدة بوج (٨ أكتوبر ١٨٤٣م).

ولم تكتف بريطانيا وفرنسا بذلك؛ بل قاما بإدخال الأفيون إلى داخل بكين ذاتها. ولما احتجت الصين وقاومت ذلك هجمت عليها هاتان الدولتان العملاقتان في ذلك الوقت ومعهما عشرات الآلاف من المجندين من الهند، وما يسمى الهند الصينية، والمدافع الحديثة، واشتركت معهما أمريكا في حرب حقيرة لنشر الأفيون وذلك من عام ١٨٥٦م حتى عام ١٨٦٠م التي انتهت بدك قصر الامبراطور.

وقد أباحت هولندا استخدام الحشيش فيما يسمى النطاق الشخصي،

(١) الهيرالد تريبيون ١٦ مايو ١٩٨٨م، الصفحة الأولى والخامسة، وعدد ٢٧ مايو ١٩٨٨، ص ٦.

كما قامت أربع ولايات من الولايات المتحدة بإباحة استخدام وحياسة الحشيش في النطاق الشخصي، وهناك حملة في الولايات المتحدة لإباحة استخدام الحشيش (الماريوانا) رسمياً^(١).

والموقف المضحك للقوانين الوضعية؛ هي أنها تبيح بدون استثناء صناعة وحياسة وترويج وشرب الخمر، بينما هي تعاقب عقوبات شديدة تصل إلى حد الإعدام وحياسة وتهريب وترويج ما يسمى المخدرات. ومن المعلوم طيباً كما تقر منظمة الصحة العالمية؛ أن الخمر أشد ضرراً وفتكاً من الناحية الصحية والاجتماعية والاقتصادية من جميع المخدرات مجتمعة^(١).

إن الإسلام يحرم الخمر تحريماً قطعياً؛ إلا أن معظم الدول الإسلامية عربية وأعجمية تصنع الخمر وتروجها وتبيح استخدامها والاتجار بها. وتضع عليها الضرائب التي تدخل لخزينة الدولة؛ وهو موقف مخز مخالف للدين والعقل والمنطق والطب. وهو تقليد أعمى لموقف الدول الأوروبية والغربية التي لا تستطيع منع الخمر لتعود أهلها عليها، وقد حاولت الولايات المتحدة ذلك محاولة جادة؛ وأصدرت قراراً بمنع جميع المشروبات الكحولية (الخمر) وذلك منذ بداية يناير ١٩٢٠م واستمرت في المنع إلى عام ١٩٣٣م بعد أن فشلت فشلاً ذريعاً في تطبيق المنع، لأن المجتمع كله تحول لعصابات بيع الخمر، ومن أشهر هذه العصابات أسرة كنيدي التي جمعت ثروتها الضخمة في زمن المنع ذلك.

إن موقف القوانين الوضعية مضطرب ومليء بالثغرات؛ فالقانون يتغير من فترة لأخرى، وعلى سبيل المثال؛ فإن القوائم التي وضعها القانون المصري رقم ١٨٢ لعام ١٩٦٠م في جداول المخدرات، قد استبدلت بقوائم مختلفة

(١) قرار منظمة الصحة العالمية رقم ٦٥٠ لعام ١٩٨٠م.

بقرار وزير الصحة رقم ٢٥ لسنة ١٩٧٦م الذي أضاف مواد جديدة وألغى بعض المواد الموجودة في القوائم القديمة، وهذا الأمر متوقع؛ ففي الوقت الراهن لا تدخل معظم المستنشقات، مثل الغراء والبنزين والتولين وغاز النتروجين (Nitrous Oxide) المعروف باسم الغاز الضاحك والأثير في قائمة المخدرات، بينما هي داخله في التعريف القرباذيني (الطبي) والشرعي للمخدرات، وإلى عهد قريب جدا كان استخدام الباربيتورات والعقاقير المهدئة والمنومة أمراً مباحاً ولا يدخل ضمن قائمة المواد الممنوعة.

ولا تدخل البيانات المسببة للهلوسة والتشوش الذهني في أي قائمة من قوائم المخدرات فجميع الفطور (الفطريات) المهلوسة مثل فطر البيوت، وفطر البسليوسيبين، وفطر أمانيتا، ونبات البلادونا، والداتورة، والسكران، وجوزة الطيب، والزعفران، والعنبر كلها مباحة من الناحية القانونية بينما هي تدخل في التعريف الاقرباذيني (الطبي) والشرعي؛ إذا استخدمت بكميات معينة، وتسبب هلوسات سمعية وبصرية وتشوشاً في الذهن وفقداناً للقدرات العقلية تشبه ما يحدث في استعمال الحشيش (القنب) وفي بعض الحالات ما يحدث عند استعمال الخمر.

لهذا نرى؛ أن القوانين الوضعية تعاني من ثغرات وخلل؛ لأنها تخرج الخمر وتسمح بها، ولأنها لا تضع تعريفاً للمواد الممنوعة حسب صفاتها، بحيث أنها تشمل أي مواد مستخدمة في الماضي والمستقبل؛ بل تجعل الأمور حسب الأهواء والظروف، فتمنع مادة وتبيح أخرى رغم اشتراك تلك المواد في الخصائص نفسها، كما أنها تطلق اسم المخدرات لمواد منبهة شديدة التنبيه، وشتان بين المخدر والمنبه، ولا نجادل في خطورة بعض هذه المواد المنبهة ووجوب منعها ولا في أنها تسبب الإدمان وتحطم الصحة في نهاية المطاف، لكننا نجادل بشدة ضد تسميتها مخدرات وهي مواد منبهة وبذلك تخالف التعريف اللغوي والشرعي والطبي.

تعريف المخدرات في علم العقاقير والطب:

يستخدم لفظ المخدرات في علم العقاقير الطبية ليدل على مادة الأفيون ومشتقاتها. مثل المورفين والهيريون والكودايين. ولايستخدم لفظ المخدرات (Narcotics) ليشمل المواد الأخرى المنبهة أو المهلوسة كما لا يشمل المسكرات مثل الخمر، ولذا يستخدم علماء العقاقير لفظ العقاقير المسببة للاعتماد، والمقصود بذلك الاعتماد على العقاقير المغيرة للحالة المزاجية والعقلية للإنسان، والتي تؤثر على الجهاز العصبي ويؤدي تكرار استخدامها إلى اعتماد الشخص عليها بسبب خاصية العقار ذاته، لا بسبب خاصية المرض الذي يوجب تكرار الجرعة الدوائية، فمريض السكر مثلاً يحتاج إلى الاستمرار في تناول الأنسولين أو العقاقير المهبطة للسكر، وكذلك المريض الذي يعاني من ارتفاع ضغط الدم (التوتر الشرياني) يحتاج إلى تكرار الجرعة الدوائية ويعتمد على هذا العقار لخفض ضغط الدم المرتفع لديه، ولايعتبر معتمداً على العقار أي مدمناً؛ لأن العقار لا يسبب الإدمان، بل المريض محتاج إلى تكرار الجرعة بسبب المرض نفسه.

لهذا فإن الدوائر الطبية تستخدم تعبير الاعتماد على العقاقير Drug Dependence (أي إدمان العقاقير) أو سوء استعمال العقاقير Drug Abuse، والمقصود بذلك العقاقير التي تغير الحالة المزاجية والنفسية والعقلية للإنسان عن طريق تأثيرها على الجهاز العصبي، وسواء أكانت منبهة للجهاز العصبي المركزي مثل الكوكايين والأمفيتامين، أم مثبطة له مثل الكحول والباربيتورات ومشتقات الدايازيبام (الفاليوم والليبريم)، أم المخدرة مثل الأفيون ومشتقاته أو المهلوسات بأنواعها.

والاعتماد (الإدمان) يقسم إلى نوعين: نفسي وجسدي؛ والنفسي يوجد لدى المتعاطي رغبة قوية في تكرار الجرعة بل وزيادتها بانتظام، ويدفعه إلى البحث عن العقار عند فقد، قبل البحث عن الطعام أو أي مطلب آخر، ولكن هذا الاعتماد لا يؤدي إلى آثار جسدية بالغة عند التوقف عن العقار فجأة مثل الاسهال والقيء الذي يحدث عن التوقف عن الأفيون أو مشتقاته، أو الصرع

عند التوقف المفاجيء عن شرب الخمر أو تعاطي الباييتورات لمدمنها .
وتتمثل الأعراض في الاعتماد النفسي في حالة من القلق والتوتر والكآبة
وشراسة الطبع، وعدم القدرة على التركيز، وقد يسبب ذلك أرقاً أو صداعاً
شديداً، وقد يصحبه رعشة خفيفة في اليدين، ومن أشهر العقاقير المسببة
للاعتدال النفسي: النيكوتين في التبغ، ومادة تتراهيد روكانيبول في الحشيش
(الماريوانا) ومادة القاتين في القات، ومادة الامفيتامين، وأشدها على الإطلاق
مادة الكوكايين.

أما الاعتدال الجسدي: فهو أشد خطورة من الاعتدال النفسي. إذ أن
التوقف المفاجيء عن تعاطي العقار المسبب للاعتدال يسبب ظهور ما يسمى
علامات الامتناع Abstinence، أو ما يعرف بعلامات سحب العقار من الجسم
Withdrawl Symptoms فعندما يتوقف مدمن الأفيون أو مشتقاته مثل المورفين
والهيروين لعدة ساعات؛ فإن أعراض الامتناع تبدأ بالظهور على هيئة تناؤب
شديد، وانصباب اللعاب في الفم، وانسكاب الدموع من العين وانسياب
الإفرازات من الأنف مع إسهال شديد متكرر، وقيء لا يكاد يتوقف ويصحب
ذلك كله عرق بارد وغزير.. والجلد مقشعر كأنه جلد أوزة مذبوحة مع حالة
من الرعب والخوف تتملك المدمن، وآلام شديدة في الساقين والقدمين مما
يجعل المصاب يقوم بتحريكهما بعنف وقوة، فكأنما هو ذبيحة تركل وترفس
أثناء ذبحها وتشخر بدمائها.. وهذا يشخر ويغرق بسوائل جسمه..

وقد وصف القدماء بدقة هذه الأعراض وجاء في تذكرة داود الأنطاكي في
وصف الأفيون: «هو عصارة الخشخاش يكره ويسقط الشهوتين (أي شهوة
الطعام والجماع) إذا تمودي عليه، ويقتل إلى درهمين (الدرهم ٢، ٣ جرام) ومتى
زاد أكله على أربعة أيام ولاء (أي متتالية) اعتاده (أي صار مدمناً) بحيث
يفضى تركه إلى موته (قد يؤدي سحب العقار فجأة إلى الموت وإن كان ذلك

نادراً في الأفيون، وأقل ندرة في الهيروين)؛ لأنه يخرق الأغشية خروفا لايسدها غيره (هكذا توهم القدماء بسبب ما يحدث تركه فجأة من إسهال وقيء شديدين).

ولايثبت المصاب أن يدخل في مرحلة من النوم القلق المتوتر ويصحو بشعور مريع يتملكه الخوف، ويحدق به الموت، ﴿يَتَجَرَّعُهُ﴾ لا يكاد يسيفه ﴿يَأْتِيهِ بِمَوْتٍ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ﴾ ما هو بميت، ويبقى على هذه الحالة الكريهة الرثة ثلاثة أيام ثم يبدأ بالتحسن التدريجي، حتى يعود إلى وضعه الطبيعي خلال أسبوع أو أسبوعين، وقد يتوفى نتيجة فقدان السوائل وشوارد الجسم (الأيدنات) (١٠ بالمئة من الحالات). ولذا ينبغي علاج هذه الحالات في مصحة خاصة أو لدى طبيب مختص بعلاج حالات الإدمان.

ويؤدي سحب عقار الكحول والباربيتورات لدى من أدمنها إلى أعراض أشد من أعراض سحب الأفيون ومشتقاته، إذ تصل الوفيات إذا لم تعالج الحالة إلى ٢٥ بالمئة وتحدث نوبات صرع شديدة وارتفاع في درجة الحرارة مع هلوسات سمعية وبصرية ثم فقدان للوعي الكامل.

ومع هذا؛ فإننا نقرر إن حدوث الإدمان في الأفيون ومشتقاته وبالذات الهيروين، هو أسرع بكثير من حدوث الإدمان في الخمر والباربيتورات.

وتقسم العقاقير المسببة للاعتماد في كتب علم الصيدلة كالاتي(١):

١- مجموعة الأفيون ومشتقاته (وهي التي يطلق عليها اسم المخدرات (Narcotics).

٢- مجموعة مثبطات الجهاز العصبي: وتشمل الكحول والباربيتورات

(١) من كتاب جودمان وغلتمان في علم العقاقير الفارماكولوجي، الطبعة السادسة لعام ١٩٨٥م، وطبعة عام ١٩٩٢م.

ومجموعة البنزودايزين (الفاليوم والليبريم..الخ) ومجموعة الميثاكوالون
..الخ.

٣- مجموعة منبهات الجهاز العصبي: وتشمل الكوكايين، والامفيتامين
ومشتقاته والفتلين.. ويدخل فيها القات.

٤- التبغ: والمادة المسببة للاعتماد فيه هي النيكوتين.

٥- المهلوسات: ويمثلها عقار (LSD) المستخرج من فطر الأرجوت ومادة
الميسكالين والزايلوسبين في مجموعة من الفطور في أمريكا اللاتينية
والحشيش^(١) والشيكراي وجوزة الطيب.

٦- الغازات والمواد المستنشقة: مثل غاز أول أكسيد النتروز (الغاز الضاحك)
والأسيتون والغراء ومذيب البوية والتولين والايثير.

التخدير للعمليات الجراحية وطب الأسنان:

يطلق لفظ التخدير - أيضا - لإجراء العمليات الجراحية، وهو ينقسم
إلى تخدير موضعي بحيث يفقد الإنسان الإحساس بالألم موضعيا، أو تخدير
نصفي حيث يتم حقن المواد المخدرة في النخاع الشوكي، بحيث يفقد الإنسان
الإحساس بالألم في النصف الأسفل من الجسم، والتخدير الكلي بحيث يفقد
الإنسان الإحساس بالألم من الجسم، مع فقدان الوعي والإدراك لعدة دقائق
أو ساعات بناء على زمن العملية الجراحية.

وقد انتشر في العقود الثلاثة الماضية استخدام الإبر الصينية في إحداث
التخدير الموضعي أو النصفي أو الكلي وهو أمر عجيب، إذ لا يستخدم أي
عقار مخدر في ذلك، بل ذبذبات كهربائية عبر الإبر الصينية في مواقع معينة
وبمقدار معين من الكهرباء، لكل نوع من أنواع التخدير، وللأسف لا يزال هذا

(١) بعض التقسيمات تفرد الحشيش لوحده.

النوع من التخدير بالإبر الصينية محدود الانتشار جدا في البلاد العربية ويمكن أن يشكل رديفا قويا لاستخدام العقاقير المؤدية إلى التخدير.

ولا بد أن نقرر هنا؛ إن استخدام التخدير Anesthesia (أي إفقاد الإحساس لاجراء العمليات الجراحية) لا يؤدي إلى الإدمان بالنسبة للمريض، لأنه يفقد الوعي في التخدير الكامل أو يفقد الإحساس موضعيا في التخدير الموضعي.

ومن النادر جداً أن يتعود الطبيب أو الممرض على استنشاق غازات التخدير ويصبح مدمناً لها، وإن كان ذلك مسجلاً وموثقاً. ولكنه من الندرة بمكان بحيث لايشكل أي خطر على الإطلاق من سوء الاستخدام . ومع هذا فإن استخدام أي عقار لا بد له من أعراض جانبية، وبعض المخاطر من حين لآخر؛ ولذا فإن على كليات الطب؛ أن تبدأ الاهتمام بتدريب الأطباء على استخدام الإبر الصينية في مجال التخدير، بحيث يقل الاعتماد على هذه العقاقير لتجنب الأعراض الجانبية التي قد تحدث. وفيما يلي نبذة مختصر عن عقاقير التخدير.

التخدير الموضعي: Local Anesthetics

تستخدم مجموعة من العقاقير لإحداث خدر وفقد للإحساس في منطقة معينة للجسد .

بينما يبقى الشخص واعياً تماماً، دون أن يفقد إداركه أو تمييزه للأمر أو حتى الإحساس في المناطق الأخرى التي لم يستخدم فيها التخدير الموضعي، ويمكن أن تستخدم على هيئة قطرات العين لإجراء عملية في العين أو مرهم للعين. كما يمكن أن تكون على هيئة بخاخ (رذاذ Spray) أو طلاء Paint على الأغشية المخاطية، أو حقن موضعية لتخدير عصب معين أو منطقة من الجلد وماتحتها ، أو النخاع الشوكي لتحديث تخديرا في النصف

الأسفل من الجسم.

ويمكن أن تقسم إلى المجموعات الآتية:

الأدوية التي تسبب التخدير بالتبريد وهي مواد سريعة التبخر كالإثيل كلورايد والأثير، وتستخدم على هيئة بخاخ (رذاذ) غالباً.

والأدوية التي تفقد الإحساس موضعياً ومن أمثلتها الكوكايين الذي استخدم لأول مرة بواسطة كولر عام ١٨٨٤م في النمسا على هيئة قطر لإجراء عمليات العيون، ثم استخدام بواسطة الحقن موضعياً لإحداث خدر موضعي، والغريب حقاً؛ أن مادة الكوكايين إذا وصلت إلى الجهاز العصبي المركزي وبالذات إلى الدماغ؛ فإنها تنبه هذا الجهاز تنبيهاً شديداً، بينما هي تعمل موضعياً على الأعصاب الطرفية الحسية كمخدر موضعي.

وعلى أية حال، فقد تم استبدال الكوكايين بمواد مخلقة قريبة التركيب منه، ولكنها لا تسبب الإدمان مثله، وعملها موضعي أساساً. ومنها مجموعة عقاقير مثل البروكايين والنوفاكايين والليدوكايين. والتتراكايين. الخ.

ويستعمل البروكايين بواسطة الحقن، ويعطي مفعولاً سريعاً ومؤقتاً ولذا يعطى معه الأدرينالين لإطالة زمن مفعوله، وقد استبدل بالليجينوكايين (الليدوكايين) وهو أشد تأثيراً وأطول مفعولاً من البروكايين، ويستعمل مع الأدرينالين أو النوردأدرينالين في جراحة الأسنان والضم على هيئة محلول بنسبة ١ إلى ٤ بالمئة، أو هلام بنسبة ٢ بالمئة عند استخدام القثاطر (Catheters) وهي أنابيب تدخل إلى الأنف أو الإحليل أو القصبات الهوائية.

ويستخدم اللجنوكايين - أيضاً - عند اضطراب النبض، وخاصة بعد حدوث جلطة بالقلب بواسطة حقنة بالوريد بجرعة ٥٠ إلى ١٠٠ مليجرام، وهذا المفعول لاعلاقة له بالتخدير مطلقاً.

ويتعاطى اللجنوكايين - أيضاً - على هيئة مرهم أو لبوس شرطي لعلاج

شرح في القناة الشرجية ومن أسمائه التجارية زيلوكاين وليدوكاين.. الخ.
ومن هذه المجموعة عقار بريلوكاين (Prilocaine) الذي يشبه اللجنوكاين
إلا أن مدى مفعوله أطول كما أنه أقل سمية منه، ويستعمل محلولاً بنسبة (٤)
بالمئة في تنظيف القصبات الهوائية (Bronchoscopy) والجراحات الصغرى
بالفم والأذن والحلق، ومع الأدرينالين في جراحة الأسنان، وبنسبة (٥) بالمئة
في التخدير الشوكي.

زيت القرنفل (Clove oil)

اشتهر زيت القرنفل باعتباره مطهراً للفم والأسنان والحلق، ومسكناً
للآلام، وخاصة آلام الأسنان، وله خاصية التخدير الموضعي في النخرات
السنية حيث يستخدم مع مادة كلور بياتانول (Chlorbiatanol)

التخدير العام:

تستخدم في التخدير العام لإجراء العمليات الجراحية الكبرى، مجموعة
من الغازات التي تفقد الإدراك والوعي، والإحساس، ويتوقف التنفس، وذلك
يستدعي إدخال أنبوبة إلى القصبة الهوائية لإجراء التنفس الصناعي طوال
فترة العملية والغيوبة التي تعقبها، ومن أشهر هذه الغازات المستخدمة
الكلوروفوم (بطل استخدامه لضرره على الكبد)، والأثير وغاز أوكسيد النتروز
(الغاز الضاحك) والإيثلين وسيكلوبروبين وميثوكسي فلورين والهالوثين.

وتستخدم الباربيتورات السريعة المفعول جداً في العمليات الجراحية
القصيرة، حيث تعطى حقناً بالوريد، كما تستعمل للعمليات الجراحية الكبرى
كمادة بادئة لإفقاد الوعي ومادة مساعدة على التخدير الكلي، ومن أشهر
أمثلتها؛ عقار الثايوبنتال Thiopental وعقار Methohexal وفي خلال ربع
دقيقة بعد الزرق بالوريد يكون الشخص قد دخل في سبات عميق وينتهي
مفعول الميثوهكسيتال، خلال ربع ساعة، بينما يمتد تأثير عقار الثايوبنتال إلى

نصف ساعة ولذا يمكن تكرار الزرق بالوريد إذا كانت هناك حاجة لمواصلة التخدير الكلي بواسطة الباربيتورات السريعة المفعول فقط.

ورغم أن عقار الثايوبنتال قد استخدم منذ عام ١٩٣٥م؛ إلا أنه لا يزال يستخدم إلى اليوم رغم اكتشاف العديد من العقارات الأحدث، ولا يفضلها منها إلا عقار الميثوهيكسيبتال.

وتستخدم هذه المجموعة لبدء التخدير ثم يعطى المريض أحد غازات التخدير العديد مثل الهالوثان Halothane وذلك في العمليات التي تستغرق وقتاً طويلاً، أما العمليات الأقصر؛ فيكتفى فيها بغاز أوكسيد النتروز (Nitrous oxide) المعروف باسم الغاز الضاحك بعد زرق المريض بالثايوبنتال أو الميثوهيكسيبتال.

وبدون شك؛ فإن استخدام عقاقير التخدير الموضعية والعامّة قد أتاحت للجراحين إجراء عمليات كبيرة ومعقدة وصارت فتحاً في ميدان العلاج، ولا يوجد أي خطر منها على الإطلاق في إحداث الإدمان، طالما أنها تستخدم في مجال التخدير لإجراء العمليات الجراحية فقط.

ومع هذا فقد استخدم غاز الإثير Ether للشّم على نطاق واسع في أوروبا والولايات المتحدة في القرن التاسع عشر الميلادي وكان - أيضاً - يشرب مثلما تشرب الخمر وقد اشتهر الأديب الفرنسي «غي دي موبوسان» باستخدام الإثير وكتب عن تجربته تلك مشيداً بالإثير وما يحدثه من أحلام وردية مع خدر الجسم والعقل وشعور بالنشوة والسعادة، ثم أصبح بعد ذلك مدمناً له وقد حدثت وفيات عديدة نتيجة استخدامه في حفلات الإثير الصاخبة، مما أدى إلى توقف التنفس واضطراب نبض القلب وانخفاض ضغط الدم، وقد قام الطبيب مورتون باستخدام الإثير لإجراء العمليات الجراحية على الحيوانات فوجده مخدراً ممتازاً، وانتقل إلى الإنسان وقام بخلع ضرس كان يؤلمه بعد أن استنشق الإثير وذلك عام ١٨٤٦م ومنذ ذلك

الحين انتقل استخدام الإثير من اللهو إلى العمليات الجراحية.

وكذلك استخدام الغاز الضاحك (أوكسيد النتروز Nitrous oxide) في مجالات اللهو منذ أن اكتشفه بريستلي عام ١٧٧٦م، وعرف همفري دور هذا الغاز في تسكين الألم وأنه يصلح للتخدير للعمليات وذلك عام ١٧٩٩م، وسرعان ما استخدم هذا الغاز لقلع الأضراس ثم لتيسير الولادات ثم إلى العمليات الجراحية بالتعاون مع حقن الباربيتورات السريعة (الثايوبنتال والميثوهيكسيبتال).

أما الغازات الأخرى المستخدمة في التخدير؛ فلم تستخدم في مجال اللهو وبقية محصورة في إجراء العمليات الجراحية إلى اليوم، ومن أهمها الهالوثين وميثوكسي فلورين والثيوبنتال صوديوم المعروف تجارياً باسم بنتوثال، وتراي كلورايتلين المعروف باسم ترايلين والاثيل كلورايد، وكلها محصورة في هذا الحقل فقط ولا خطورة منها لسوء الاستخدام والتحول إلى الإدمان.

الأفيون ومشتقاته (١)

يعتبر الأفيون ومشتقاته مثل المورفين والهرويين الممثل الحقيقي للمخدرات NARCOTICS؛ بل إن لفظ المخدرات لا يطلق في الطب إلا عليه وعلى مشتقاته.

ويستخرج الأفيون من ثمرة شجرة الخشخاش غير الناضجة (وهي مثل الكابسولة) بتشريطها فيخرج منها عصير أبيض لزج سرعان ما يغمق لونه عند تعرضه للهواء، وقد عرفت البشرية الأفيون منذ أزمان سحيقة، واستخدمه لتسكين الألم السومريون منذ ستة آلاف عام، وكذلك استخدمه

(١) راجع لمزيد من التفصيل عن الأفيون وتاريخه ووصف شجرته ومشتقات الأفيون كتاب: المخدرات الخطر الداهم: الأفيون ومشتقاته لكاتب هذه السطور، إصدار دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

ووصفه الفراعنه والآشوريون واليونان وغيرهم من الأمم القديمة.

وتعتبر آسيا الوسطى الموطن الأصلي لشجرة الخشخاش، وانتشرت زراعتها منذ أزمنة سحيقة في العراق وإيران ومصر وشبه القارة الهندية ويعتبر المثلث الذهبي: لاوس وتايلند وبورما، والهلال الذهبي: باكستان، وأفغانستان وإيران وتركيا من أكبر مصادر هذه الشجرة في الوقت الراهن، وقد قامت إيران وتركيا بمحاربة زراعة هذه الشجرة بحيث تقلصت زراعتها في هذين البلدين بشكل كبير جداً، بينما تنامت زراعتها في أفغانستان في الآونة الأخيرة بشكل ملفت للنظر، وأصبحت تشكل دخلاً كبيراً للقبايل الأفغانية، بل ولحكومة طالبان!!

وتعرف شجرة الخشخاش باسم *Papaver Somniferum* علمياً، وتتبع الفصيلة الخشخاشية، ويسمى الخشخاش في كثير من المناطق «أبو النوم» نتيجة لما يحدثه من خدر ونوم.

الوصف النباتي: نبات الخشخاش نبات عشبي حولي، يصل ارتفاعه إلى متر أو متر ونصف، يحمل أزهار بنفسجية أو بيضاء جميلة اللون، وأما الثمرة فتكون على هيئة كبسولة خضراء وهي التي يستخرج منها الأفيون بواسطة كشطها، حيث يخرج منها سائل أبيض لزج، سرعان ما يتحول إلى اللون البني عند تعرضه للهواء، ويترك هذا السائل حتى يصير صلباً متماسكاً فينقطع إلى قطع صغيرة أو كبيرة حسب الطلب، أما البذور والتي تستخدم في صناعة الخبز والبسكويت وغيرها فهي تضاف مع الحبة السوداء، وليس فيها من الأفيون شيء ولكن بها مواد طاردة للغازات وقد يمنع استخدامها خوفاً من استتباتها.

أقرباذين الأفيون: يحتوي الأفيون على مجموعة كبيرة من القلويدات Alkaloids والتي تشكل ٢٥ بالمئة من وزن الأفيون ويبلغ عددها ٢٥ قلويدا، ولكن معظمها لا تأثير له على الإنسان.

ويمكن تقسيم المواد المهمة والتي تستخدم في المجال الطبي والمستخرجة من الأفيون إلى مجموعتين: الأولى: مجموعة الفينانثرين Phenanthrene وهي تحتوي على المواد التالية:

١- المورفين: ويشكل ١٠ بالمئة تقريباً من وزن الأفيون (٨ إلى ١٥ بالمئة حسب مصدر زراعة الخشخاش) ويُعد المورفين المادة الأساسية الفعالة في الأفيون، وهو أقوى مسكن طبيعي للألم عرفه الإنسان، ومع اكتشاف مواد كيميائية عديدة قد يكون لبعضها أضعاف آثار المورفين بمئات المرات، إلا أن المورفين لا يزال يعتبر حجر الأساس في علاج الآلام الشديدة، وخاصة في حالات جلطات القلب، حيث أنه يسكن الألم ويخفف من تأثير الجلطة وله تأثير جيد على القلب، ويمنع حدوث الوذمة الرئوية ويعتبر من العلاجات الأساسية الإسعافية لجلطة القلب، ونتيجة للخوف من الإدمان؛ فإن كثيراً من الأطباء لا يستطيعون العثور عليه، ووجوده محدود في المستشفيات مع أن فائدته الكبرى هي عند حدوث الجلطة، مع شدة ألم المريض ورعبه وهو لا يزال في منزله أو مكان عمله، ولا بد من إعادة النظر في السياسة الحالية وإعادة المورفين لوضعه الطبيعي في علاج مثل هذه الحالات، مع التشديد على الرقابة على الأطباء والاحتفاظ بالسجلات الموثقة للنظر في كيفية استخدامه وضمن عدم تسريه، كما يستخدم المورفين والبيثدين والأفيون في معالجة آلام السرطان المتقدم الذي يسبب للمريض آلاماً مبرحة لا تطاق ويعتبر عدم استخدامه تقصيراً في حالات الكسور الشديدة والانزلاق الغضروفي وفي كل ما يسبب آلاماً حادة شديدة لاتستجيب للمسكنات العادية^(١)، وحدث حالات إدمان من الاستخدام الطبي نادرة الحدوث، وفي حالات السرطان ينبغي أن ننظر إلى إراحة

(٢٠١) الكتاب المرجع في العلاج والتشخيص:

Current Medical Diagnosis and Treatment editors: Lawrence Tierney

Mc Phee, s Papadakis M., Schroeder S Lange Medical book, Middle East Edition, ١٩٩٣, P١٣-١٤.

المريض من آلام مبرحة لا يطيقها ولو أدى ذلك في بعض الحالات النادرة إلى الإدمان والغالب أن الحياة لاتطول بهؤلاء ليصابوا بالإدمان^(٢).

٢- الكودايين: يحتوي الأفيون على الكودايين بنسبة ضئيلة تتراوح ما بين نصف إلى واحد بالمئة من وزن الأفيون ويستخدم هذا المستحضر في أدوية السعال والأقراص المسكنة للآلام ومثلاً فإن حبوب الفيجانين Veganine يحتوي كل قرص منها على ٨ مليجرامات من الكودايين، ويحتوي قرص الريفاكود على ١٠ مليجرامات من الكودايين، ولكن في الآونة الأخيرة بدأت شركات الأدوية تقلل من استخدام الكودايين في أدوية الكحة (السعال) والأدوية المسكنة لوجود البديل، ونتيجة لما يحدثه الكودايين أحياناً، وإن كان نادراً من إدمان.

٣- الثيابين: ولا يشكل سوى ٢،٠ بالمئة (أي اثنين بالألف) من وزن الأفيون الخام ولا يستخدم في الطب؛ لأنه مادة تسبب الصرع وليس له أثر في تسكين الألم، ولكن هذه المادة يستخرج منها بالطرق الكيماوية مواد أخرى عديدة ذات مفعول طبي (خارجة عن نطاق تسكين الألم والإدمان).

المجموعة: ايزوبنزيل كوينولين Iso Benzyl Quinoline

وتحتوي هذه المجموعة على مواد لاتسبب إدماناً ولا تسكيناً للألم، وأهم مادتين تستخرجان هما:

- ١- البابا فرين (Papaverine) وهو يستخدم لتوسيع الأوعية الدموية ويمنع أيضاً تقلص العضلات، وتبلغ نسبته في الأفيون الخام واحد بالمئة.
- ٢- النوسكابين (Nuscipine) ويستخدم كمهدئ للسعال، وقد حل محل الكوديين لأنه لايسكن الآلام ولا يسبب الإدمان، وتصل نسبته في الأفيون الخام إلى ٦ بالمئة.

الأفيون عند القدماء والاستخدامات الطبية:

ولقد عرف قدماء المصريين آثار الأفيون الطبية، وجاء في بردية مصرية

اكتشفها جورج موريتزابرس عام ١٨٧٣م، والتي كتبت قبل ٣٥٠٠ عام «إن الأفيون قادر على إسكات أشد الناس صراخاً، وهو قادر على إخراس الأطفال الذين يتجاوزون الحد في صياحهم وهياجهم». وكتب المؤرخ والأديب اليوناني هوميروس صاحب الإلياذة؛ إن هيلينا سقت (تلماك) مشروباً مر المذاق كرية الطعم، ينسي الأحزان والآلام هو هبنتس أو الأفيون.

وذكر أشهر عشابي اليونان ديستقوريدس Dioscoridis صاحب أقدم وأوسع فارماكوبيا طبية، خصائص نبات الخشخاش وعصيره الأفيون، وذكره أبو قراط واستخدمه في معالجة الآلام المبرحة لمرضاه، وكذلك فعل جالينوس الذي تنبّه؛ إلى أن استخدام الأفيون قد يؤدي إلى الإدمان ووصف بالفعل حالات إدمان باراسلو، وإدمان الامبراطور ماركوس إريليوس عليه^(١).

وعرفه الأطباء المسلمون مثل أبي بكر الرازي وأبي علي الحسين ابن سينا وابن البيطار والبيروني وداود الأنطاكي ومما جاء في تذكرة داود عن الأفيون؛ هو عصارة الخشخاش.... وهو ما يؤخذ بالشرط وهو أجود وأقوى، أو بالطبخ حتى يغلظ وهو أضعف وأردأ (وذكر أنواعه وكيف يغش وكيفية معرفة غشه وصفاته)، وأنه يقطع الإسهال وينفع من الرمذ، والصداع، والنزلات والسعال، وضيق النفس والربو، ويستعمل الضماد بدهن اللوز والزعفران ولبن النساء، ويستخدم للزحير (الدوستناريا)، ويقطر في الأذن فيزيل الصمم، ويذهب الحكمة والجرب في المراهم، وهو يكره ويسقط الشهوتين (أي شهوة الطعام والجماع)، إذا تمودي فيه، ويقل إلى درهمين (الدرهم ٢،٢ جراماً) ومتى زاد أكله على أربعة أيام ولأى (أي متتالية) اعتاده بحيث يفضي تركه إلى موته (نادراً ما يحدث ذلك ولا يحدث الإدمان الشديد بمجرد أخذه أربعة أيام بل يحتاج إلى مدة أطول من ذلك)؛ لأنه يخرق الأغشية (هكذا توهم القدماء لأن تركه يسبب إسهالاً شديداً وقيئاً متواصلاً

(١) Madden J.S: A guide to Alcohol and Drug Dependence, ٢nd Edition Wright Co. Bristol, ١٩٨٢, p ١٥٨.

وفقداناً للسوائل) خروقا لايسدها غيره..

الأفيون في العصور الحديثة والاستخدامات الطبية:

وفي العصور الحديثة تعرف قرصان انجليزي يجوب البحار على مسحوق مكون من الأفيون (Opium) ومسحوق نبتة عرق الذهب (Ipicacuana) ومسحوق كبريتات البوتاسيوم، حينما كان في زيارة للصين وسرعان ما أدرك هذا القرصان الذكي خصائص هذا العقار المدهش، فقام بإدخاله إلى أوروبا كدواء سحري يقضي على جميع الأمراض والآلام، واحتكر تجارته فأصبح من أثرياء العالم وتحول القرصان دوفر Dover إلى العالم دوفر الذي دخل اسمه إلى كل كتاب من كتب الطب والصيدلة طوال القرن التاسع عشر، وردحاً طويلاً من القرن العشرين.

ويضع القانون المصري رقم ١٨٢ لسنة ١٩٦٠م قائمة طويلة من العقاقير المحتوية على الأفيون ومشتقاته الفعالة مثل المورفين والكودايين....، ويذكر القانون ٣٥ مادة ومستحضراً طبياً تحتوي على الأفيون ومشتقاته، وقد سمح باستعمالها في المجال الطبي ولكن الأطباء تنبهوا إلى عدم الحاجة لكل هذه المواد الأفيونية في الطب لخطورة استعمالها من ناحية المدمنين، ولعدم التحكم في الاستعمال الطبي وبالتالي تحوله إلى حالات الإدمان الخطرة، وتوضح هذه القائمة الطويلة؛^(١) كيف أن الأفيون ومستحضراته كانت تستخدم لعلاج أمراض عديدة تتراوح من أمراض الجهاز الهضمي والدوسنتاريا (الزحار) إلى أمراض الجهاز التنفسي (الكحة والربو) إلى أمراض القلب وأمراض الروماتيزم إلى المروخ والأدهان والمراهم والفرزجات، ... الخ؟ بل إلى معالجة أشياء بسيطة مثل الزكام، وقد تم إلغاء هذا القانون،

(١) انظر كتابنا: المخدرات الخطر الداهم الأفيون ومشتقاته، دار القلم، ص٨٧-٨٨ والملحق: الجدول رقم، ص٤١٩،-٤٢٦، وانظر: ص٢٢٧-٢٣١ لتوضيح تأثير المورفين على مسارات الألم في الجهاز العصبي الطرفي

ومنعت هذه المواد العديدة لوجود البدائل الأسلم.

ومع هذا؛ فإن المورفين ومشتقاته والكودايين لاتزال تستخدم في الطب، ويذكر الكتاب المرجع للتشخيص والعلاج طبعة ١٩٩٣م Current Medical Diagnosis and Treatment هذه الاستخدامات الطبية التي لاتزال قائمة حتى اليوم، وأهمها معالجة الآلام المبرحة، وحدوث جلطة في القلب وحالات السرطان المتقدمة، وحدوث كسور أو حروق أو حوادث تؤدي إلى آلام شديدة، ويذكر قائمة على رأسها المورفين ومشتقاته مثل هيدرومورفين ومواد أفيونية أخرى؛ مثل المبيريدين (البيثادين) والميثادون وأوكسي مورفون والكودايين وأوكسي كودون وهيدروكودون.

ولن نتعرض للأعراض الجانبية للمورفين والمواد الأفيونية الأخرى؛ فهي كأى عقار لابد لها من أعراض جانبية، ومن موانع الاستطباب كذلك، ولكن الناحية المهمة والخطرة هي الإدمان ولهذا؛ فإن استخدام هذه المواد قل بشكل ملحوظ في المجال الطبي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين.

كيفية عمل المورفين^(١).

وأهم عمل للمورفين ومشتقاته هو تسكين الآلام المبرحة ويعمل المورفين على نهايات الأعصاب الطرفية الحاملة للألم، وعلى عقد الجذر الخلفي من العصب Dorsal Root Ganglia، وعلى المادة الهلامية Substantia Gelatinosa الموجودة في النخاع الشوكي، وعلى مسارات الألم إلى جذع الدماغ والمهاد، وعلى المادة السنجابية حول المسال وحول البطنين في الدماغ، كما يعمل المورفين على مناطق مخية أخرى مثل الجهاز الحوفي Limbic System المسؤول عن العواطف، وبما أن الألم يزداد حدة بشعور الخوف والقلق؛ فإن المورفين يعمل عن طريقين: (الأول) تسكين مواضع الألم ومساراته في الأعصاب

(١) Haghés J Collier H.O, Rance M, Tyers M ed: Opioas: Past Present and Futare. Tuglor and Frm cis. London Philadelphia.

الطرفية إلى الدماغ، والثاني: تهدئة الشخص وإعطائه شعوراً بالسكينة وعدم المبالاة.

كما أن المورفين يخفض من مادة البروستاجلاندين التي تسبب الألم، كما أنه يقفل بوابة الألم Pain Gate عند التشابك الموجود في القرن الخلفي للنخاع الشوكي، ويقلل من إفراز المادة P والمواد الأخرى المهيجة، وتلك التي تسبب القلق بالإضافة إلى المواد المسببة للألم.

المورفينات الدماغية وتأثيراتها:

والإحساس بالألم يختلف من شخص إلى آخر كما يختلف لدى الشخص ذاته من موقع لآخر. فالجندي في معركة قد لا يحس بآلام الجراح، وكذلك اللاعب في ميدان الكرة قد لا يحس بآلام إصابة في قدمه أو مفصله حتى إذا انتهت المعركة أو المباراة صرخ من الألم، وفي عام ١٩٧٥م إكتشف كوسترليتز في أبردين Aberdeen باسكوتلنده مورفينات الدماغ الطبيعية، ثم وجدت في الجهاز العصبي بأكمله؛ بل في مواضع مختلفة من جسم الإنسان بما فيه الجهاز الهضمي.

ولايزال كثير من أسرارها غامضاً؛ إلا أنها تعمل في الجهاز العصبي كموصل عصبي (Neuro transmitter) وكمنظم للهرمونات وخاصة هرمونات الغدة النخامية، ويتركز وجودها في المناطق التي تتصل بالإحساس بالألم وبالجهاز العصبي اللاإرادي Autonomic Nervous System، والجهاز العصبي الغدي Neuro endocrine System، وتوجد مستقبلات الأفيونات في الجهاز العصبي، وقد تم اكتشاف ثلاثة أنواع منها (معلمة بالأحرف اليونانية) دلتا وكابا وميو (د،ك،م) عام ١٩٧٦م وتبين؛ أن المستقبلات ميو مختصة بتسكين الألم (analgesia)، والشعور الغامر بالسعادة (Euphoria)، وتؤدي إلى الإدمان (Dependence) (١) وتثبيط النفس.

(١) مصدر سابق ص ١٥٨-١٧٦ · Madden J.S:A Guide to Alcohol and drug dependence

وقد تبين عند إجراء التجارب على المسكنات وإيهام المريض الذي يعاني من الألم؛ بأنه قد أعطي مسكناً قوياً جداً، فإن المريض يشعر بالأطمئنان ويخف لديه الألم ولو مؤقتاً، وقد تبين؛ أن الوهم يعمل على زيادة مورفينات الدماغ (الاندروفين والانيكافلين) ومسارات الألم، وبالتالي يقل الإحساس بالألم، كما يقل إفراز المواد المهيجة للألم مثل مادة (P) ومادة البروستاجلاندين.

كذلك توصل العلماء إلى أن الإبر الصينية تقوم بذات الأثر، تخفف من الشعور بالألم إلى درجة إجراء العمليات الجراحية بدون تخدير بالعقاقير لدى نسبة من المرضى، وقد تبين؛ أن المرأة الحامل عندما يدهمها الطلق بآلامه يجعل الله لها فرجاً ومخرجاً بتخفيف تلك الآلام وإعطائها شعوراً بالسعادة وذلك بزيادة إفراز المورفينات الدماغية الطبيعية في الدماغ والجهاز العصبي.

ومن المعلوم أن الصلاة والصيام وقراءة القرآن والتفكير والصدقة وعمل المعروف تعطي الإنسان شعوراً غامراً بالسعادة والرسول - صلوات ربي وسلامه عليه - يقول: **(وجعلت قرّة عيني في الصلاة)** وكان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة.

وقد اشتهرت قصة التابعي الجليل (رويت هذه القصة عن الإمام علي زين العابدين بن الحسن السبط وعن عروة بن الزبير، رضي الله عن الجميع) الذي كان يعاني من ورم في بدنه (قيل في ساقه)، وعرض عليه الجراح أن يسقيه البنج (قيل نبات الشيكران + الحشيش) فرفض ذلك التابعي وقال: ولكن إذا دخلت في الصلاة وسجدت فافعلوا ما بدا لكم.

وفي معركة بدر هجم الشاب معاذ بن بن عمرو بن الجموح على أبي جهل وضربه ضربة بترت ساقه والتفت عكرمة بن أبي جهل فضرب معاذاً على عاتقه حتى تدلت يده، قال معاذ: فلما آذنتني وضعت عليها قدمي، ثم تمطيت

حتى طرحتها، ثم واصل الجهاد والقتال.!!

وكان أبو دجانه - رضي الله عنه - يترس على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويقيه النبل بنفسه يوم أحد ولم يشعر بألم تلك السهام والنبال في جسده، وقاتل أنس بن النضر يوم أحد حتى قتل ووجد به بضع وسبعون ضربة بسيف وطعنة برمح ، ولم يعرفه أحد إلا أخته عرفته بينانه، ولم ييال بتلك الرماح والسيوف في جسده، وهناك مئات الأمثلة من البطولة الخارقة على يد الصحابة. - رضوان الله عليهم - وعلى التابعين وتابعيهم إلى يوم الدين.

ولعل ذلك كان بسبب إفرازات غامرة من الاندورفين والانيكافلين جعلها الله - سبحانه وتعالى - لهؤلاء القوم؛ ليخفف عنهم الآلام وليعطيهم هذا الشعور الدافق بالسعادة والسكينة، حتى يقول قائلهم كما ينقله عنهم ابن القيم في مدارج السالكين «لو كان أهل الجنة على مانحن فيه، إنهم إذن لفي عيش طيب» وحتى يقول ابن تيمية - رحمه الله - بعد أن حبس وضيق عليه «مايفعل أعدائي بي أنا حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلادي سياحة» وهي روح سامقة لأهل العزم من أولياء الله.

ولا يستطيع عامة الناس أن يصلوا إلى هذه القمم السامقة، ولذا لا بد لهم من هذه العقاقير المسكنة للآلام عند الاضطرار والحاجة لها، ولكن لا ينبغي أن تكون الملجأ والملاذ لكل مايعتري الإنسان من قلق وتوتر وضيق وكآبه ووصب وألم، فالصلاة وأعمال البر التي توصل الإنسان بربه لها دور كبير في التخفيف من هذه الأوصاب والآلام ولذا ينبغي الحذر من الانجراف في استخدام هذه العقاقير لأدنى سبب من أسباب الألم المحتمل، أو لحالات القلق والضيق والكرب.

وهذا الكلام لاينطبق فقط على المسكنات القوية مثل الأفيون ومشتقاته، وإنما ينطبق - أيضا - على المهدئات مثل الفاليوم والليبريم ومضادات الكآبة؛ مثل التريتيروزول والليديوميل، ومثل العقاقير المنومة الأشد مفعولا مثل الباربيتورات، ولاينبغي أن تستخدم هذه العقاقير إلا في الحدود الضيقة، وألا

تصبح بديلاً لمواجهة مشكلات الحياة التي ازدادت مع موجة الحضارة الغربية فأدت إلى انتشار القلق والكآبة والأمراض النفسية المختلفة.

العقاقير التي تسبب نوعاً من الهلوسة واستخداماتها الطبية:

هناك عقاقير عديدة تسبب نوعاً من الهلوسة وخاصة إذا زادت الجرعة، ومنها ما يستخدم للهو، ومنها ما يستخدم في الطعام، كما أن منها ما يستخدم في مجالات التداوي.

وأشهر المواد المهلوسة: الحشيش عقار (إل اس د) المستخرج من فطر الارجوت، وبعض أنواع النباتات والفطور والكمأة، وبعض المواد المستخدمة في الطب القديم والحديث مثل نبات السكران والبلادونا والداثورة، واللفاح (البيروج) وجوزة الطيب والزعفران والعنبر ونبات كافا كافا والتامبول.

القنب الهندي (الحشيش)

يعتبر القنب الهندي أشهر هذه المواد وأقدمها استخداماً، ويستخدم في معظم أقطار العالم منذ آلاف السنين وله أسماء عديدة بلغت أكثر من ٣٥٠ اسماً، أشهرها الحشيش والبنج (بالفتح) والماريوانا والكيف والتكروري والجانجا، ويستخدم بلعاً وتدخيناً، وأهم مادة في القنب الهندي هي مادة تتراهيدروكابينول (Tetrahydrocannabinol (THC وهي المادة المهلوسة فيه، وتقلل من مستوى مادة النورأدرينالين في الدماغ، وعند تناول الحشيش تدخيناً أو بلعاً يحدث الآتي:

يزداد نبض القلب، تحتقن ملتحمة العين، يحدث جفاف في الفم والحلق ثم تظهر هلوسات سمعية وبصرية، ويصل المتعاطي إلى حالة من المرح والجدل (Euphoria) وغالباً ما يكون المتعاطي جباناً، على عكس متناول الخمر الذي يتسم بالعنف والسلوك العدواني.

ويسبب الحشيش اعتماداً نفسياً محدوداً ولذا من السهل الإقلاع عنه، وتزداد الشهية ويضطرب الإحساس بالزمن ولذا يعتقد المتعاطون أن أداءهم

الجنسي يتحسن، ومع المدى تقل القدرة الجنسية وتضعف الباءة.
ومن الناحية الدوائية اكتشف العلماء؛ أن المادة الفعالة في الحشيش
تخفض من ضغط العين المرتفع، كما أن تعاطي الماريوانا لدى المصابين
بالإيدز يحسن من حالتهم النفسية والمعنوية ويحسن شهيتهم للطعام، ولكن
مخاطر الإدمان كبيرة. ولذا لا يستخدم الحشيش في المجال الطبي إلى الآن
رغم ماذكرناه من خصائصه.

عقار ل إس د (L.S.D)

يعتبر عقار حامض الليسرجيك Lysergic acid diethylamide (إل . إس . د)
المستخرج من فطر الارجوت الذي ينمو على حبوب الشوفان، من أهم المواد
المهلوسة المستخدمة في عالم المخدرات، وقد استخرج من هذا الفطر العديد
من العقاقير التي تستعمل لإيقاف النزيف من الرحم وخاصة بعد الولادة (ارجو
مترين Ergometrine)، ودواء الصداع النصفي الارجوتامين، وعقار هيدرجين
الذي يُعطى لكبار السن على أساس أنه يحسن الدورة الدموية في الدماغ.

وقد تم تحضير مادة إل . إس . د عام ١٩٣٣م ووصف هوفمان سنة ١٩٤٧م
تأثيرات هذا الحامض أثناء اجرائه التجارب واستنشاقه بخاره وسجل على
الفور هلوسات سمعية وبصرية شديدة، بحيث يرى المسموعات ويمسح
المرئيات!! وصور أشباح لا يدرك كنهها مع شعور بالخفة والطيران والسباحة
في الهواء وسعادة غامرة، يعقبها شعور شديد بالكآبة والرغبة في الانتحار،
وقد انتشر استخدامه في الستينيات من القرن العشرين على اعتبار أنه يبعث
في الإنسان نشاطا دينيا وذلك مع استخدام المهلوسات الأخرى، وهذا ناتج
عن إفلاس الكنيسة في الغرب واتجاه الناس إلى إيجاد البديل ولو كان
بالمهلوسات، ولا يستخدم هذا العقار في المجال الطبي قط.

قطر بسيلو سيبي المكسيكي Amanita Muscaria

استطاع هوفمان عام ١٩٥٨م أن يستخرج المادة المهلوسة من نبات بسيلوسيبي، وهو فطر ينمو في المستنقعات.

وقد استخدمت قبائل الازتيك وقبائل الهنود الحمر الأخرى هذا الفطر في الاحتفالات الدينية، التي تعمل فيها المهلوسات حتى يروا الأرواح والآلهة التي يعبدونها وهي تهبط عليهم من السماء!!

والمواد الفعالة المستخرجة من هذا الفطر هي: بسيلوسيين (Psilocybine) وبيلوسيت، ويشبه هذا الفطر بعض أنواع الكمأة (القعق) من ناحية الشكل وإن كان يختلف عنه من ناحية المفعول. وهناك أنواع شديدة السمة تؤدي إلى الوفاة إذا أكلت خطأً، وعلى أية حال لاتستخدم هذه الفطور في المجال الطبي.

فطر أمانيتا مسكاريا Amanita Muscaria

يوجد هذا الفطر في الأمريكتين، وقد استخدمه الهنود الحمر منذ عهود طويلة، كما ينمو في الهند وبعض مناطق آسيا وأوروبا ويعرف باسم (Fly Agaric) المهلوسة، ويحتوي فطر أمانيتا على مادة المسكارين Muscarine، وتكون المهلوسات البصرية متميزة بألوانها وحدتها، ويرى الشخص أشباحا ومرائي غريبة تنقله من العالم الأرضي إلى عالم آخر يدعي فيه الاتصال بالأرواح والملائكة والجن.

صباربيوت (Peyote Cactus)

ينمو في المكسيك ويستخدمه الهنود الحمر في طقوسهم الدينية، كما تستخدمه الكنيسة الوطنية الأمريكية في الولايات المتحدة، وتمضغ أزوار

البيوت فتخرج منها المادة المهلوسة ميسكالين (Mescaline) ويشعر المتعاطي بالارتياح والهدوء مع هلوسات بصرية، ومع ومضات مشرقة من الألوان الجميلة التي يعجز الشخص عن وصفها، ولا تستخدم هذه المادة في الطب.

العقارات المهلوسة المصنعة.

هناك مجموعة من العقارات المصنعة بالكامل أو من أصول نباتية تؤدي إلى الهلوسات السمعية والبصرية الشديدة ومنها عقار د. م. ت ويستخدم تدخيناً وشما وحقناً بالوريد، (Dimethyl Typtamine: D MT) وتحدث الهلوسات بعد دقيقتين من الحقن بالوريد، وتهدأ الحالة بعد ساعة، ولذا يسمى عقار «رجل الأعمال» الذي لا وقت لديه لاستخدام العقاقير المهلوسة التي تستغرق وقتاً طويلاً في مفعولها.

ومنها عقار (DOM) (Dimethoxymethlamphetamine)

وهو من مشتقات الامفيتامين ولكن له تأثيرات مهلوسة بالإضافة إلى بعض آثار الامفيتامين، ومنها عقار فينسيكليدين Phencyclidine الذي انتشر في أوروبا والولايات المتحدة، بسبب ما يحدثه من هلوسات وتسكين للألم، وقد صنعتها شركة بارك ديفس الدوائية المشهورة، ليكون مخدراً ونتيجة لتأثيراته المهلوسة، منذ عام ١٩٦٥م، استمر الاستعمال في مجال اللهو.

النبات المستخدمة في الطب وفي إصلاح الطعام والتي لها تأثيرات مهلوسة.

هناك العديد من النباتات الطبية والمواد التي تستخدم لإصلاح الطعام، وإذا زادت الجرعة عن الحد المقرر أدت إلى هلوسات وتشوشا في الذهن، وقد عرفها المسلمون، منذ أزمنة متطاولة، وقد جاء أن عبدالعزيز الترمذي سأل الإمامين: أبا حنيفة النعمان وسفيان الثوري عن رجل شرب البنج

فارتفع رأسه فطلق امرأته، هل يقع؟ وقد أفتى الإمامان الجليلان بوقوع الطلاق إذ شربه عامدا (انظر: فتح القدير).

البنج (الشيكران والبلادونا والداتورة واللفاح واستخداماتها في الطب).

الشيكران: أطلق لفظ البنج على نبات الشيكران (السكران) كما أطلق أيضا على الحشيش، والاسم العلمي لهذا النبات هو هايوسايمس (Hyoscyamus) ويعرف باللغة الإنجليزية باسم (Henbane) ويتبع الفصيلة الباذنجية (Fam, Solamancea)، ويستخرج منه القلويدات التالية وكلها تستخدم في الطب: (١) الهايوسيامين (٢) الاسكوبالامين (٣) الأتروبين. والجزء المستعمل من النبات هو القمم الزهرية والأوراق المحتوية على القلويدات، والهايوسيامين أفضلها في معالجة المغص الكلوي والمعوي، ويستخدم عادة كأقراص أو حقن أو شراب للأطفال، بينما يوجد الأتروبين على هيئة حقن ويستخدم لإقلال الإفرازات قبل العمليات ولإزالة المغص الشديد بأنواعه، أما الاسكوبالامين فيسبب تشوشاً في الذهن مع هلوسات، ويستخدم قبل العملية لإحداث ما يسمى «نوم الشفق» Twilight Sleep ولتقليل الإفرازات.

وتوجد هذه المواد الثلاث بنسب مختلفة في نبات السكران (الهايومايمس) ونبات البلادونا (ست الحسن، بوجين ومن أسمائه باللغة الانجليزية cherry, nightshade, Poisonous Black ونبات الداتورة (الطاطورة والعريط، والدريقة)، وبالإنجليزية له أسماء متعددة مثل Thorn) (Apple, mad Apple, Jimosn Weed ونبات اللفاح (اليبروح) الذي يعرف باللغة الإنجليزية باسم (mandrakem Mandrgon) وقد ذكر داود في تذكرته، وابن عابدين في الحاشية البرش وهو مركب من البنج (الشيكران) والأفيون.

ويوجد الاسكوبالامين (أكثر تسبباً للهلوسة) بكمية كبيرة في الداتورة، بينما يوجد الهايوسيامين (للمغص) بصورة أكبر في نبات البلادونا. ويحدث تعاطي هذه المواد، حتى بالمقادير الطبية، جفافاً بالفم وانسباً في عضلات الجهاز الهضمي والقناة الصفراوية والجهاز البولي (ولذا تستخدم في جميع أنواع المغص الكلوي والمراري والمعوي)، كما أنها تقلل من إفرازات المواد الهاضمة واللعاب.

ويمنع استخدام هذه المواد لدى الأشخاص الذين يعانون من الماء الأزرق (الجلوكوما) (ضغط الماء في العين)، وعند وجود تضخم في البروستاتة (الموتة). وتسبب الجرعة الكبيرة جفافاً شديداً في الفم والحلق وارتفاعاً في درجة الحرارة وسرعة نبض القلب ودوخة واضطراباً في التفكير وتشوشاً شديداً في الذهن وهلوسات بصرية، وهذياناً وارتعاشاً، وقد تنتهي بإغماء وتوقف في التنفس، ولذا؛ فإن التسمم بهذه العقارات (أخذ جرعة زائدة) تستدعي العلاج السريع وعمل غسيل للمعدة واستعمال مضادات لهذه العقاقير مثل الاستيل كولين ومشتقاته.

وقد استخدم الاسكوبالامين (وهو أكثر هذه المواد تسبباً للهلوسة ويوجد بكمية كبيرة في الداتورة) لإحداث حالة نوم الشفق قبل العمليات، وفي علاج الحالات النفسية، ولإجراء ما يسمى غسيل المخ، واستخدمت الداتورة منذ عصرة سحيقة للحصول على الاعترافات من المجرمين وأسرى الحرب المعتقلين السياسيين، نتيجة لما تحدثه الداتورة (وبالذات مادة الاسكوبالامين) من هذيان، بحيث يتحدث الشخص بكثير من الأسرار ويعترف بأشياء لم يكن يريد الاعتراف بها، ولكن على المحقق أن ينتبه ليميز الهلوسات والاعتقادات الزائفة من الحقائق، ويعرف كيف يفصل بينها لأن مستخدميها يدخل في

هذيان وهلوسات، وتستخدم الداتورة في أمريكا الجنوبية لتفسير الأحلام ولقراءة المستقبل ولتخويف اللصوص وأخذ الاعترافات منهم، وأغرب أنواع الداتورة نوع يدعى مخدر الأفاعي (Snake Intoxicant) وهو شجرة ضخمة توجد في الأمريكتين وتتميز باحتوائها على كمية كبيرة جدا من الاسكوبالمين بحيث تبلغ نسبة ٨٠ بالمئة من القلويدات.

ويتميز البيروح (الفلاح) بانتشاره في أوروبا، وتوجد القلويدات في الجذور وليس في الأوراق أو الثمار كما هو في النباتات الأخرى المشابهة، وتؤخذ الجذور وتغلى ويشرب المنقوع لإحداث حالات من الهذيان والهلوسات ثم النوم، كما يستخدم كمهدئ في الطب الشعبي.

وفي أستراليا توجد نبتة أخرى تدعى بتوري (Pituri) وتمضغ أوراقها المحتوية على القلويدات وبالذات الاسكوبالمين، وقد تدخن - أيضا - لإحداث الهلوسات والشعور بالخفة والمرح.

جوزة الطيب (Nutmeg) واستخدامها في إصلاح الطعام والتداوي؛

جوزة الطيب، أو الجوزاء، أو جوز نابل: نبات يعرف علميا باسم *Myristica Fgagrans* ويتبع فصيلة البسباسية (Myristicaceae) وموطنه الأصلي ماليزيا واندونيسيا وسيلان وجزر مولوكا وجراندا في المحيط الهادي.

وقد عرف المسلمون هذا النبات واستخدموا بذوره لإصلاح الطعام، ولأغراض طبية عديدة، ولزيادة النشاط الجنسي (Aphrodisiac) وأدخله التجار العرب إلى أوروبا في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي ضمن مجموعة التوابل، ثم قام البرتغاليون بعد أن اكتشفوا جزر الهند الشرقية باحتكار تجارته منذ بداية القرن السادس عشر للميلاد، وتنافست دول أوروبا

على تجارة التوابل وقامت بينها الحروب من أجلها واستطاعت هولندا وبريطانيا أن تفوزا بنصيب الأسد .

وشجرة جوزة الطيب دائمة الخضرة وأوراقها داكنة، وهي شجرة ضخمة يبلغ ارتفاعها ما بين ٣٠ و٦٠ قدماً، وثمارها ثنائية المسكن، وأزهارها صغيرة صفراء ذات رائحة عطرية وتشبه ثمار المشمش أو البرقوق، ثم يغمق لونها تدريجياً، وعندما تنفتح الأغشية الخارجية تبدو البذرة بلون بني براق، ومغطاة بقشرة تعرف باسم البسباسة وهي ذات لون أحمر فاقع، وتستخدم القشرة في أنواع الطعام وتعطيه نكهة ومذاقاً خاصاً، كما تستعمل البذور بعد تجفيفها وسحقها كمادة هامة من مواد التوابل العطرية.

مكونات بذرة جوزة الطيب:

تحتوي جوزة الطيب على ٥-١٥٪ زيت طيار وعلى ٢٥-٥٠٪ زيت ثابت (Fixed oil) ويعرف باسم زبدة جوز الطيب (Nutmeg Butter) ويحتوي الزيت الطيار على مادة الميرستيسين (Myristicin) التي تزيد من النشاط الجنسي وتعطي الطعام نكهة جيدة وتطرد الغازات (Carminative) وإذا زادت الكمية سببت تقلصات في العضلات وسببت خدراً ولها تأثير سمي على الكبد، وقد ذكر سيدني سميث أن جوزة الطيب بكمية كبيرة نسبياً تؤدي إلى أعراض مماثلة لتأثيرات الحشيش، وقد تكون أقوى أثراً منه^(١)، ويقول كتاب جودمان وجولدمان المرجع في علم الأقرباذين^(٢) إن بذرتين فقط من جوزة الطيب تؤدي بعد تناولها، إلى خدر الأطراف ونوع من الهلوسة، وتقمص شخصية

(١) نقلاً عن د. صادق أحمد وزملائه: بعض التأثيرات الأقرباذينية لجوزة الطيب، أبحاث المؤتمر الإقليمي السادس للمخدرات، الرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤هـ/٤٠٩ نوفمبر ١٩٧٤م.

(٢) Goodman and Gilman: The Pharmacological Basis of Therapeutics. The Macmillan Co, New York, ٦th ١٩٨٠:٥٣٥-٥٨٤.

(٣) High Times Encyclopedia of Recreational Drugs. Stone Hill Pub.Co, New York, ١٩٧٩:٩٤-٩٦.

أخرى، وعدم الشعور بحقيقة الأشياء (Unreality Depersonalization) وكثيراً ما تحدث نوبات اهتياج وخوف يصحبها خفقان في القلب وجفاف في الجلد، وهي أعراض مشابهة للتسمم بالبلادونا أو الداتورة أو السكران.

وجاء في دائرة معارف المخدرات High Times Encyclopedia^(٢) إن جوزة الطيب وقشرها (Mac) والتي تستخدم في جميع المطابخ كأحد التوابل الهامة، لها خاصية الإسكار إذا أخذت بكميات كبيرة، ويشعر متناولها بالجدل والسعادة Euphoria وعدم القدرة على التفكير أو الحركة، مع خدر في الأعضاء، وهلوسات بصرية وخيالات وإحساس شديد بالغربة، وعدم معرفة الزمان والمكان، وشعور بالغثيان مع جفاف في الحلق واحتقان في الوجه وملتحمة العين مع زيادة في الرغبة الجنسية وشهية الطعام مع حدوث إمساك أو احتقان بالبول ولها خمار (صداع وخمول وكآبة) بعد انتهاء مفعولها، ويتحمل بعضهم ٢٥ جراماً منها بينما تقتل بعضهم خمسة جرامات فقط».

والمواد الفعالة في بذرة جوزة الطيب هي:

١- مادة الميرسيتين (Myristicin) وتشبه مادة الميسكالين Mescaline المخدرة المعروفة في المجال الطبي، وكل التأثيرات راجعة لها أساساً.

٢- مادة الإلميسين (Elmicin)

٣- مادة السافرول (Safrol)

موقف الفقهاء من جوزة الطيب:

اتفق الفقهاء على حرمة أكل الكثير المسكر من جوزة الطيب، وهو ما يتفق تماماً مع ما تذكره المصادر الطبية الحديثة، وقال بعضهم بحرمة القليل منها - أيضاً - واعتبر الخطاب في كتابه «مواهب الجليل بشرح الخطاب على متن

خليل» المسكرات أربع: الخمر والبنج والأفيون والجوزة» أي جوزة الطيب وليس المقصود بلفظ المسكر في الجامدات (البنج والأفيون والجوزة) الإسكار مع الشدة المطربة فهي من خصائص الخمر، ولكن المقصود تأثيرها على العقل وإحداث ما يشبه السكر، وقال عنها (أي الجوزة)، إنها مال غير متقوم، قال: أفتى بعض شيوخنا بطرحها أي الجوزاء في الوادي، ومال بعضهم إلى أنها مال متقوم، ولا يجوز إتلافها».

ونص ابن عابدين في الحاشية على تحريم أكل الكثير منها ومن العنبر والزعفران، لأن هذه الأشياء مسكرة، والمراد بالإسكار تغطية العقل لا مع الشدة المطربة، لأنها من خاصيات المسكر المائع، فلا ينافي أنها تسمى مخدرة.

وقال ابن حجر الهيتمي في كتابه فتح الجواد بشرح الإرشاد: أخرج بالمسكر مزيل العقل من غير الأشربة، كالبنج (الشيكران)، والحشيشة، والأفيون، وجوزة الطيب، فإنه وإن حرم لكن فيه التعزير فقط إذ ليس فيه شدة مطربة» وقال عن جوزة الطيب «لا مرية في تحريم الجوزة لإسكارها أو تخديرها، وقال: فثبت بما تقرر أنها حرام عند الأئمة الأربعة: الشافعية والمالكية والحنابلة بالنص، والحنفية بالاقتضاء» وقال عنها في كتابه «الزواجر»: «إن ماذكرته في الجوزة من حرمة تعاطيها هو ما أفتي به قديما، وأفتى ابن دقيق العيد بأن الجوزة مسكرة».

وقال ابن عابدين في الحاشية «ج ٤٢/٤» تحت عنوان مطلب في البنج والأفيون والحشيشة: المراد بما أسكر كثيره فقليله حرام من الأشربة، وبه عبر بعضهم، وإلا لزم تحريم القليل من كل جامد إذا كان كثيره مسكرا كالزعفران والعنبر، ولم أر من قال بحرمتها، «حتى أن الشافعية - القائلين

بلزوم الحد بالقليل مما أسكر كثيره - خصوه بالمائع، وأيضا لو كان قليل البنج أو الزعفران حراما عند محمد لزم كونه نجسا؛ لأنه قال ما أسكر كثيره فإن قليله حرم نجس، ولم يقل أحد بنجاسة البنج ونحوه، وفي «كافي الحاكم من الأشربة»؛ (ألا ترى أن البنج لا بأس بتدوايه، وإذا أراد أن يذهب عقله لا ينبغي أن يفعل ذلك) وبه علم أن المراد الأشربة المائعة، وأن البنج ونحوه من الجامدات إنما يحرم إذا أراد به السكر وهو الكثير منه، دون القليل المراد به التداوي ونحوه، كالتطيب بالعنبر وجوزة الطيب، ونظير ذلك ماكان سميًّا قتالاً كالمحمودة وهي السقمونيا ونحوها من الأدوية السمية؛ فإن استعمال القليل منها جائز».

وهكذا نرى بعض الفقهاء على الأقل، يبيحون استعمال الجوزة (جوزة الطيب) في التداوي وفي إصلاح الطعام بالقدر الذي لايسكر؛ فإن سكر حرم، وفيه التعزير لا الحد.

الزعفران (Saffron) واستخداماته في إصلاح الطعام والتداوي؛

الزعفران مادة ذهبية اللون تستخرج من ميسم (Stigma) زهرة نبات الزعفران، المعروفة علميا باسم (Crocus Sativas)، ويستخدم الزعفران لإصلاح الطعام (وخاصة الأرز فيما يعرف بالرز البرياني ويستخدمه المشايخ خاصة في القهوة، ويستخدم في الطب الشعبي، وكمادة ملونة، ويستخدم الزعفران كمادة مخدرة كما تذكره دائرة المعارف البريطانية^(١)).

وقد ذكر الملك المظفر يوسف بن عمر الرسولي، ملك اليمن، في كتابه

(١) دائرة المعارف البريطانية، الطبعة ١٥ لعام ١٩٨٢م الميكروبيديا، ج٨/٧٦٤.

(٢) الملك المظفر يوسف بن عمر الرسولي التركماني: المعتمد في الأودية المفردة، صححه: مصطفى السقا، دار

«المعتمد في الأدوية المفردة»، خصائص الزعفران النباتية والطبية وأنه يهيج الباءة، ويساعد على هضم الطعام ويذهب الغازات، ويساعد على الولادة وتعسر نزول المشيمة ثم قال: «والزائد على الدرهم (٢، ٣ جرام) سم قاتل، وثلاثة مثاقيل تقتل بالتفريح، وهو يسكر سكرًا شديدًا إذا جعل في الشراب، ويفرح حتى أنه يأخذه منه مثل الجنون»^(٢).

ويسبب الزعفران بالكمية الكبيرة تشوشًا في الذهن وشعورًا بالسعادة Euphoria وهو ماسماه الملك المظفر، ويفرح حتى أنه يأخذ منه مثل الجنون» وتحدث هلوسات، ثم فقدان لمعرفة الزمان والمكان، ويصحب ذلك فتور في الأعضاء وخمول شديد في الجسم وإذا زادت الكمية تحدث الغيبوبة، وكما قال الملك المظفر «وثلاثة مثاقيل تقتل بالتفريح».

وقد تنبه الفقهاء الأقدمون لخصائص الزعفران وأباحوا استخدامه لإصلاح الطعام وفي التداوي بالقدر الذي لا يؤثر على قدرات الإنسان العقلية، ولكنهم حرموا استخدامه في اللهو وبالكميات الكبيرة، قال ابن حجر الهيتمي المكي في كتابه: «الزواجر» الكبيرة السبعون بعد المائة: أكل المسكر الطاهر كالحشيشة والأفيون والشيكرا، وهو البنج، وكالعنبر والزعفران وجوزة الطيب»^(١).

وذكر أنها مخدرة ومسكرة لا مع الشدة المطربة التي تصاحب الخمر؛ إذ المراد بالمسكرها هنا تغطية العقل، ولم يفصل ابن حجر القول في الزعفران والعنبر وإنما اكتفى بذكرهما في العنوان وأطال القول في الحشيشة والجوزة (جوزة الطيب) والأفيون، وهو أمر متوقع لعموم الابتلاء بهذه الثلاث ولخطورتها، أما الزعفران؛ فيستخدم في الطعام لإصلاحه، كما يستخدم في

(١) أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي: الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة بيروت ١٩٨٢م، ج ٢١٢/١-٢١٦.

(٢) «نظرة الشريعة إلى المخدرات» بحث مقدم للمؤتمر الإقليمي السادس بالرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤هـ الموافق ٩-١٤ نوفمبر ١٩٧٤م، مجلد ٣ ص ١٧١-٢٣٠.

مجال التداوي وكل ذلك بالقدر القليل الذي لايسكر ولا يؤثر على العقل ولا يغطي عليه، وهو لذلك مباح بهذا القدر.

ويقول بحث رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد المقدم إلى المؤتمر الاقليمي السادس للمخدرات بالرياض: (٢) «ولكنه أي ابن حجر لم يوفق كل التوفيق في إيراد الزعفران بينها (أي المخدرات) لأن الزعفران لا يخدر».

والحق أن الزعفران بالكمية التي تجاوز الدرهم يخدر ويسكر ويفرح كما أثبتناه. أما الكمية القليلة لإصلاح الطعام أو حتى إدخاله في القهوة كما يفعل كثير من المشايخ في الرياض فإنه لايسكر ولا يخدر.

العنبر واستخدامه في الطيب والطب.

ويطلق لفظ العنبر على الحوت Whale وهو أكبر الثدييات، وقد جاء ذكره في الحديث الصحيح الذي أخرجه الشيخان البخاري ومسلم من حديث جابر قال: بعثنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في ثلاثمائة راكب وأميرنا أبو عبيدة بن الجراح فأتينا الساحل فأصابنا جوع شديد حتى أكلنا الخبط فألقى لنا البحر حوتا يقال لها العنبر، فأكلنا منه نصف شهر» وورد وصف هذا الحوت العظيم حتى أن الراكب يمر من تحت أضلعه وأنهم أخذوا منه وشائق وأطعموها النبي - صلى الله عليه وسلم - .

ويطلق اسم العنبر على نوع من أنواع الطيب الذي قال عنه ابن القيم في الطب النبوي: «وأما العنبر الذي هو أحد أنواع الطيب فهو من أفخر أنواعه بعد المسك»، وذكر اختلاف الناس في أصله وأن طائفة قالت هو نبات ينبت في قعر البحر فيبتلعه بعض دوابه، فإذا ثملت منه قذفته رجيعاً فيقذفه البحر في الساحل، وقيل هو طل ينزل من السماء في جزائر البحر فتلقي الأمواج إلى الساحل، وقيل: روث دابة بحرية، قال ابن سينا في القانون: والذي يقال إنه زبد

(١) دائرة المعارف البريطانية الميكروبيديا، ج/١/٢٩٥، الطبعة ١٥، عام ١٩٨٢م.

البحر أو روث دابة بعيد».

والواقع كما تذكره المصادر الحديثة ودائر المعارف البريطانية^(١) وقاموس اكسفورد (Ambergris)؛ أنه مادة يفرزها الحوت Sperm Whale من أمعائه فتوجد طافية على البحر في المناطق الاستوائية، ويستخدم في الطيب مع المسك وغيره وأنواع العطور، ويستخدم بكميات قليلة جداً كفاتح للشهية وكأحد التوابل في الطعام، وله استخدامات واسعة في الطب القديم والطب الشعبي لعلاج النحافة وحالات الكآبة (الكرب والضيق) والمناخوليا ولمعالجة أوجاع المعدة والشقيقة والصداع، وذكر الملك المظفر الرسولي في كتابه المعتمد في الأدوية العديد من هذه المنافع، ومنها؛ أنه نافع عن أوجاع المعدة، ومن الرياح الغليظة، ومن السدد ومن الشقيقة والفالج (الشلل) واللقوة (شلل العصب السابع في الوجه) والكزاز (التتانوس)؛ فينتفعون بشمها، وإن طرح منه شيء في قرح وشربه إنسان سكر سريعاً.

وتذكر دائرة المعارف البريطانية ودائرة معارف المخدرات أن تعاطي العنبر يسبب نوعاً من السكر والتفريح والنشوة Euphoria ويحدث هلوسات إذا زادت الكمية ويضطرب تقدير الزمان والمكان.

وعليه؛ فإن الاستخدام الطبي المحدد الذي لا يحدث إسكاراً ولا تغييراً في القدرات العقلية مباح، كذلك الاستخدام بالقدر الضئيل في فتح الشهية وإصلاح الطعام، وهو ليس بنجس بل هو من أفخر أنواع الطيب كما قال ابن القيم في الطب النبوي ولذا؛ فإن التطيب به مشروع.

مثبطات الجهاز العصبي المركزي C.N.S Depresants

تعمل هذه المجموعة من العقاقير على تثبيط نشاط الجهاز العصبي المركزي وبالذات في الدماغ الذي به مراكز الفكر والروية، وهي تشتمل على

مجموعة كبيرة من العقاقير أهمها:

- ١- الكحول وبالذات الكحول الإيثيلي: وقد سبق الحديث عنه بما يكفي.
- ٢- الباربيتورات: وهي تشبه في تأثيراتها الكحول من ناحية سحب العقار، ولها المخاطر نفسها عند سحب العقار من المدمن وتسبب الصرع ونوبات الشك والخوف وارتفاع درجة الحرارة، وقد يؤدي سحبها المفاجيء لدى من أدمنها إلى وفاته (٢٥ بالمئة من الحالات) ولذا؛ فإن حالات سحب الباربيتورات ينبغي أن تعالج في مستشفى أو مصحة بها طبيب ملم إماما كافيا بآثار سحب العقار وكيفية معالجته.

وقد تم اكتشاف الباربيتورات من قبل أدولف فون باير الطبيب الألماني حديث التخرج الذي استطاع تحضير حامض الباربيتورك Barbituric acid من حامض المألون Malonic acid والبولينا (Malonyl urea) ولم تكن البلورات البيضاء التي حصل عليها قادرة على أن تتوّم أي قطة أو كلب.

وقد صادف يوم تحضير هذه المادة عيدا لما يسمى القديس باربرا الذي يعتبرونه حارساً لضباط سلاح المدفعية (للنصارى مجموعة من القديسين يختص كل منهم بحماية فئة معينة من الناس حسب زعمهم وهو استبدال آلآلهتهم القديمة بألهة جديدة يعبدونها من دون الله). وقام الطبيب باير بتسمية مستحضره الجديد حامض الباربيتوريك، نسبة إلى القديس باربرا، وذلك في عام ١٨٦٤م، وأهمل هذا التحضير، حتى استطاع أميل فيشر وفون مرينج عام ١٩٠٣م بتحضير مهدئ ومنوم من حامض الباربيتوريك وأسموا هذا المستحضر فيرونال، نسبة إلى مدينة فيرونا الإيطالية التي اشتهرت بهدوئها.

(١) Coleman V: Addicts and Addiction, Piatkus Ltd, London ١٩٨٦, ٢٥ - ٣٠.

(٢) Royal College of Psychiatrists: Drug Scenes. Gaskell, London, ١٩٨٩: ١٥٦.

وكان الفيرونال أول السلسلة الطويلة من المنومات الجديدة التي عرفت باسم الباربيتورات والتي بلغت أكثر من ٢٥٠٠ مستحضراً، لم يستخدم منها في المجال الطبي سوى خمسين فقط (١) (٢).

وكان العقار الثاني في هذه السلسلة هو عقار الفينوباربيتال (المعروف تجارياً باسم اللومينال) الذي ظهر عام ١٩١٢م والذي لا يزال يستخدم حتى اليوم في علاج بعض حالات الصرع الكبير. Grand mal.

أنواع الباربيتورات واستخداماتها الطبية:

تقسم الباربيتورات، بناء على سرعة عملها وسرعة تحطيمها في الجسم إلى ثلاثة مجموعات:

المجموعة الأولى: طويلة المدى: وخير من يمثل هذه المجموعة عقار الفينوباربيتال (Phenobarbital) الذي يستخدم في حالات الصرع الكبير، وخاصة للحوامل لعدم تأثيره على الجنين على عكس عقاقير الصرع الأخرى التي تؤثر على نمو الجنين، ولذا؛ تستبدل غالباً بعقار الفينوباربيتال، كما أنه يستخدم أيضاً كمهدئ ضمن العقاقير الأخرى فنجده يعطى ضمن العقاقير المهدئة للمغص وآلام البطن وكثير من العقاقير الأخرى، وقد قامت معظم الشركات المصنعة للعقاقير باستبعاد هذا الاستخدام لعدم الحاجة الحقيقية له ولتجنب احتمال حدوث حالات تعود (إدمان) على العقار، وإن كان ذلك نادر الحدوث وتعمل هذه العقاقير في الجسم لمدة ٢٤ ساعة تقريباً.

المجموعة الثانية: متوسطة المدى: تستخدم هذه المجموعة كمنومات إذ أن مفعولها ينتهي في الغالب بعد ثمان ساعات وهذا ما هو مطلوب في النوم، ومن أمثلتها: عقار باربيتال (فيرونال) الذي تم تحضيره عام ١٩٠٣م، ومنها أمورباربيتال (أميتال) وسيكوباربيتال (سيكونال) وصيديوم بنتوباربيتال (نيمبيوتال) الخ

وقد انتشر استخدام هذه المجموعة انتشاراً واسعاً في الستينيات

والسبعينيات من القرن العشرين وأُسيء استخدامها، ولاتزال تستخدم في مجالات الإدمان، ولهذا؛ ابتعد عنها الأطباء واستبدلتها الصناعة الدوائية بعقاقير أقل خطورة مثل الدايزيام (الفاليوم) والليبريوم وأضرابها. واستخدمت الباربيتورات المتوسطة المدى في حالات الانتحار وخاصة من النساء في الولايات المتحدة وأوروبا وكانت تحدث منها الوفيات كل عام، وبحلول عام ١٩٧٢م كان عدد حالات الوفيات الناتجة عن الانتحار بالباربيتورات قد وصل الى عشرة آلاف حالة في الولايات المتحدة، وألف حالة في بريطانيا.

المجموعة الثالثة: السريعة المفعول: حيث يبدأ مفعولها بعد ١٥ ثانية من تعاطيها بالوريد، وينتهي مفعولها خلال ربع ساعة إلى نصف ساعة، وتستخدم في التخدير في العمليات الجراحية، إما لوحدها أو مع غاز أوكسيد النتروز (Nitrous oxide) المعروف باسم الغاز الضاحك أو مع غازات التخدير الأخرى مثل الهالوثان (Halothane) وأشهر عقارين في هذه المجموعة عقار الثايوبنتال (Thiopental) الذي استخدم عام ١٩٣٥م ولا يزال حتى اليوم وعقار الميثوهيكسيتال (Methohexital)، وقد سبق الحديث عن هذه المجموعة عند تعرضنا لموضوع التخدير في العمليات الجراحية.

الاستخدامات الطبية (الاستطابات) للباربيتورات.

- ١- في التخدير لإجراء العمليات (المجموعة السريعة المفعول).
- ٢- الصرع: يستخدم الفينوباربيتال لعلاج حالات الصرع الكبير وخاصة أثناء الحمل، أما في حالات تسمم الاستركنين وحالات الصرع المستمر وحالات تسمم الحمل (إكلابسيا)؛ فلا بد من إعطاء مواد سريعة المفعول مثل الثايوبنتال أو الفاليوم بواسطة الحقن.
- ٣- التهدئة: لم يعد هذا الاستخدام معترفاً به لوجود البدائل الأفضل.
- ٤- الأرق: يتجنب الأطباء استخدام الباربيتورات لعلاج الأرق خوفاً من حدوث

الإدمان، ويلجأون الآن إلى عقاقير أقل ضرراً.

٥- الأمراض النفسية: يستخدم بعض أخصائي الأمراض النفسية الباربيتورات في أثناء تحليل النوم Narco Analysis، أو العلاج أثناء النوم Narco Therapy وهو استخدام نادر الحدوث.

٣- البنزوديازيبين Benzodiazepines

ظهرت مجموعة عقاقير البنزوديازيبين في الستينيات عندما ابتدأ بعض الأطباء يلاحظ حالات الإدمان وحالات الانتحار بالباربيتورات. ولذا؛ فإن ظهور عقاقير البنزوديازيبين بدا وكأنه نجدة من السماء للتخلص من عقاقير الباربيتورات، وبدأ نجم هذه العقاقير في الصعود ونجم الباربيتورات في الهبوط، وانتشر استعمال الدايازيبام (الفاليوم) (Dizepam) والليبريم (Chlordizao Poxide = Livrium) حتى شكلت هذه المجموعة ٢٠ بالمائة من جميع العقاقير التي يعرفها الأطباء، وتذكر التقارير: أن نصف سكان الولايات المتحدة كانوا يستخدمون المهدئات والمنومات من حين لآخر وأن الملايين منهم يستخدمونها بانتظام يوميا^(١) وأصبح الفاليوم والليبريم وأضربها من العقاقير التي يستخدمها عشرات الملايين في العالم يوميا وذلك لأداء وظائفهم اليومية بأقل قدر ممكن من التوتر والقلق، وبحلول عام ١٩٧٩م كانت الصناعة الدوائية قد أخرجت إلى الأسواق أكثر من سبعمائة عقار من هذه الفصيلة^(٢-٤)، وفي عام ١٩٦٨م تم صرف ٤٠ مليون وصفة في الولايات المتحدة لعقاري الفاليوم والليبريم قفزت إلى ٩١ مليوناً عام ١٩٧٦م وفي بريطانيا تم صرف ٤٥ مليون وصفة لعقار الفاليوم عام ١٩٧٧م .

وعندما بدأ الأطباء يدركون أن هذه العقاقير يمكن - أيضا - أن تسبب

(١) Coleman V: Addicts and Addiction, Piatkus, London, ١٩٨٦:٣٠ - ٣٦.

(٢) Royal College of Psychiatrists: Drug Scenes, Gaskell, London, ١٩٨٧: ١٥٢ - ١٦١.

(٣) كتاب المخدرات: حقائق وأرقام: تأليف دورثي دوسيك ودانييل جبردانو، ترجمة: د. عمر شاهين وخضر نصار، مركز الكتاب الأردني، عام ١٩٨٨م.

(٤) د. محمد الهواري المخدرات من القلق إلى الاستعباد. كتاب الأمة، قطر، ١٤٠٧هـ/١٩٧٧م، ص٩٨-، ١٠٠.

الإدمان وإن كان بصورة أقل من الباربيتورات، بدأت الوصفات تقل في الثمانينات وانخفضت بشكل ملحوظ في العقد الأخير من القرن العشرين. وتقسم هذه المجموعة من العقاقير إلى ثلاث مجموعات أيضا (مثل الباربيتورات) هي:

١- المجموعة ذات المفعول القصير المدى: وينتهي مفعول هذه المجموعة في الجسم خلال ست ساعات ولهذا استخدمت كمنومات، ولكن عيوبها أنها تحدث أرقا شديدا عند التوقف عن تناولها، كما أنها تسبب الاعتماد بدرجة أكبر من المجموعات الأخرى، ومن أمثلتها عقار الترايزولام (Triazolam) الذي يعطى على هيئة أقراص، وتمتاز هذه المجموعة عن الباربيتورات بأن محاولات الانتحار بهذه العقاقير تفشل بينما تنجح في الباربيتورات، وذلك لأن الفرق بين المجموعة الدوائية والجرعة السمية كبير.

٢- المجموعة المتوسطة المدى: ويستمر مفعولها ما بين ست وعشر ساعات، وهي تستخدم لعلاج الأرق والقلق ومن أمثلتها عقار برومازيبام (لكسوتانيل) (Bromazepam = Lexotanil) ولورازيبام (أتيفان) وأوكسازيبام، ومنها عقار روهيبنول المنوم والذي يسبب أيضا الإدمان.

٣- المجموعة الطويلة المدى: ويستمر مفعولها ما بين ١٢ و٢٤ ساعة ومن أمثلتها الفاليوم والليبريم والنوبريم.

الاستطبابات (الاستخدامات الطبية)

- ١- معالجة القلق الشديد والتوتر، وينبغي أن لا يستمر الاستعمال أكثر من أسبوعين خوفاً من حدوث اعتماد (إدمان).
- ٢- بعض حالات الأرق، وتستخدم المجموعة المتوسطة المدى وينبغي أن تكون فترة الاستعمال محدودة ولاتزيد عن أسبوعين.
- ٣- معالجة الصرع ونوبات التشنج الشديدة الناتجة عن التسمم بالاستركنين

وحالات الكزاز وتسمم الحمل وأثناء سحب الكحول والباربيتورات، وتعطى في هذه الحالة حقناً بالوريد ومن أمثلتها الفاليوم (Diazepam) والليبريم (Chlordiazepoxide) والفريزيم (Clobazam) والريفوتريل (Clonazepam) وهذا الأخير يستخدم بصورة خاصة، في حالات الصرع المستمر ونوبات الصرع عند التوقف عن الكحول والباربيتورات لدى من أدمنها.

٤- عقار ميثاكوالون (ماندراكس) (Methaqualone)

يعتبر عقار ميثاكوالون من العقاقير المهدئة والمنومة والتي انتشرت انتشاراً ذريعاً في الستينيات والسبعينيات، ثم ابتعد عنها الأطباء، نتيجة لما تحدثه من اعتماد (إدمان) لدى من يتعاطاها لفترة أسبوعين أو أكثر. ومن مميزات هذا العقار؛ أنه يمنع حدوث نوبات الصرع، والتشنج، كما أنه يزيد من العضول المسكن للألم لعقار الكوداين.

٥- الكلورال؛

أحد المنومات التي انتشرت منذ القرن التاسع عشر و استمرت ردحا من الزمن إلى القرن العشرين، ومن مميزات أنه يوقف التشنجات الناتجة عن تسمم الاستريكينين وتسمم الحمل والكزاز ولكن الجرعة المستخدمة لايقاف التشنجات والصرع غير مأمونة وعالية نسبيا.

ويتميز النوم الذي يحدثه الكلورال؛ بأنه نوم سوي، ويحدث تسمم حاد من أخذ جرعة زائدة عن الحد أو نتيجة خلط الكلورال بالكحول الإيثلي، وذلك يؤدي إلى مايعرف باسم سقوط الضربة القاضية (Knock Out Drops).

ويحدث إدمان وتسمم مزمن من استخدام الكلورال بانتظام ولو بجرعة طبية، وقد بطل استعمال الكلورال ومشتقاته مثل ثلاثي كلور الايثانول Trichlore ethanoi وكلور بيوتانول (Chlorbutanol) وترايكلوفوس (Triclofos).

٦- الميبروبياميت؛ من العقاقير المهدئة التي تستخدم لعلاج القلق

والأمراض العصبية ويؤدي استعماله إلى شعور بالهدوء والسعادة Euphoria، مما يؤدي إلى الإدمان وآثار سحب العقار عند التوقف عنه فجأة بعد إدمانه، ولذا قل استعماله جدا .

٧- عقار الجلوثيمايد (Glutethimide) (دوريون)

ظهرت منذ الخمسينيات كمهدئ ومنوم، وهو يشبه إلى حد ما عقار السيكوباربيتال (السيكونال) في إحداث النوم والتهدئة ومعالجة الصرع، وهو مثله أيضا في تسبب الإدمان، ولذا بطل استخدامه حاليا .

٨- عقار الهيمنزفين (كلورميثازول) Chlormethiazole

ويستخدم كمنوم ومهدئ ومضاد للصرع ونوبات سحب عقار الكحول والباربيتورات ويؤدي استخدامه إلى الإدمان؛ ولذا يستخدم لفترات قصيرة فقط .

٩- عقار ويلدروم (دايكلورفينازون) Dichlor Phenazone

استخدم كمنوم في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، ثم بطل استعماله لما يحدثه من إدمان، ومثله عقار كلورميزانول Chlormezanol .

١٠- مضادات الحساسية:

استخدمت مضادات الحساسية مثل البرمथाزين، والدايفنهايدرامين كمنوم بالإضافة إلى استعمالها كمضاد للحساسية، ولكن التأثير المنوم يفقد بعد أسبوع من الاستعمال، كما أن النوم الذي تحدثه غير مريح وتسبب خمولا في اليوم التالي، وسوء استعمالها نادر .

المهدئات الكبرى (المعقلات) (Neurleptics Antisychotics) واستخداماتها الطبية:

يطلق اسم المهدئات الكبرى أو المعقلات على مجموعة العقارات المشتقة من الفينوثايزين. ومن النادر جداً أن تسبب هذه المجموعة الإدمان، وقد

اكتشفت مادة الفينوثيازين (Phenothiazine) عام ١٨٨٣م، واستخدمت كطارد للديدان المعوية، ومطهر للمجري البولية وقاتل للحشرات وذلك عام ١٩٣٤م، وفي عام ١٩٥٢م قام الجراح الفرنسي لابوريت باستخدام مادة مشتقة من الفينوثيازين هي الكلورومازين للتهدئة قبل العمليات، واكتشفت كورفراسير العديد من الوظائف العجيبة لهذا العقار عام ١٩٥٣م ومنها، أنه مضاد للتشنج والصرع Anticonvulsant وضد الحساسية، وضد القيء، وضد الوذمة، ومخفض للحرارة، ومنظم لضربات القلب، حيث ينهي ذبذبات القلب، وله فوائد ضد الصدمة، وكانت أهم استخداماته ولا تزال في معالجة الأمراض العقلية وبالذات مرض الفصام (الشيزوفرينيا) (Shizoghrenia) والذهان الهلوسِي

(Manic Psychosis) والذهان الشكي وذلك عن طريق خفض مادة (Involutional Psychosis) الدوبامين النشطة في الدماغ، وقد حقق الكلوربرمازين والمجموعات المماثلة وخاصة الميلوريل نجاحا في معالجة الاضطرابات السلوكية في الأطفال والمصحوبة بالتخلف العقلي والضعف الحركي، وساعد على تعليمهم وتوجيههم، وكذلك ساعد في علاج الاضطرابات السلوكية.

وتعمل هذه المجموعة على خفض مادة الدوبامين في الدماغ وذلك يقلل من الأعراض المصاحبة للشيزوفرينيا والذهان، ولكنها في الوقت ذاته تؤدي إلى حدوث ما يشبه مرض باركنسون (الشلل الرعاش) وهو أحد العلامات الهامة للأعراض الجانبية التي تحدث مع استخدام الكلوربرومازين وبقية المجموعة مثل الاستيلازين والميلوريل... الخ.

ولذا يعطى المريض عقارات تساعد على منع هذه الظاهرة أو التخفيف منها، مثل عقار الأرتان Artane، كذلك قد يحدث من التعاطي المستمر لعقار الكلوربرومازين يرقان (اصفرار الجسم والملتحمة)، نتيجة زيادة البيلروبين أي الصفراء من الكبد كما تصاب أيضا الكبد، وفي تلك الحالة (Bilirubin)

ينبغي إيقاف هذا العقار واستبداله بعقار آخر ليس له هذا المفعول، وهناك مجموعات أخرى تستخدم لعلاج حالات الذهان والفصام وهي:

١- ثايوزانثين Thioxanthenes وبالذات عقار فلوبينثيكسول Flupenthixol .
٢- داي فينيل بيوتاييل بيبويدين Diphenyl butyl piperidne وبالذات عقار بيموزيد PIMOZIDE .

٣- بيوتيروفينون Butyrophenon وبالذات عقار هالوبيريديول Haloperidol وهذه المجموعات الثلاث لها تأثير أقل في التهدئة، مع معالجة الذهان والفصام، وهو أمر مطلوب ولكن عيبها أنها أشد تأثيراً في أحد أعراض مرض باركنسون (الشلل الرعاش).

٤- مشتقات البنزاميد Supstituted Benzamides وميزتها بأنها ذات تأثير أقل في إحداث التهدئة، وفي أعراض مرض باركنسون ومثالها عقار سلبريد Sulpride وعقار ريموكسبريد Remoxipride .

٥- عقار أوكسي بيرتن Oxypertine ومفعوله قوي كمادة معقولة، وأعراضه الجانبية أقل في إحداث الشلل الرعاش.

٦- عقار بينزميسوكسازول Benzimisoaxazole ومثاله عقار زيزيريديون Risperidone .

(٧) عقار كلوزابين Clozapine وهو من مجموعة البيزوديازيبين التي تستخدم لمعالجة القلق والصرع والتي سبق الإشارة إليها، ولكن هذا العقار يعمل أيضاً في حالات الذهان وحالات الشيزوفرنيا وميزته أيضاً (وكذلك عقار ريزيريديون)؛ أنه من النادر جداً أن يحدث آثار مرض الباركنسون لأن تأثيره على الدوبامين ضعيف، وتأثيره على السيروتينين قوي، ولكن عيبه أنه يحدث اعتماداً عليه أي (إدمان).

العقاقير المستخدمة ضد الكآبة (الضيق والكرب)

انتشر استخدام هذه العقاقير في الطب الحديث لانتشار حالات الكآبة والضيق، وللأسف أصبحت هي الملجأ الذي يلجأ إليه الناس والأطباء بدلاً من

اللجوء إلى الله - سبحانه وتعالى - وإلى عمل الخير وأعمال البر وقراءة القرآن والذكر، ولكن علينا: أن ننبه أن بعض الحالات المرضية المصحوبة بالرغبة في الانتحار تحتاج إلى علاج نفسي ودوائي، وقد حدثت حالات وفيات كثيرة بسبب إهمال العلاج وعدم فهم حالة المريض، الظن بأن اللجوء إلى الذكر وغيره يكفي في مثل تلك الحالات المعقدة، ولاشك أن الذكر وأعمال البر لها دور بإذن الله - تعالى - ولكن العلاج النفسي والدوائي له - أيضا - دور، ولا ينبغي أن يهمل هذا العلاج، مع التأكيد أن معظم الحالات الخفيفة والتي يمر بها كل إنسان تقريبا لا تحتاج لهذه العقاقير، وإنما تحتاج فعلا إلى اللجوء إلى الله - سبحانه وتعالى - وإلى قراءة القرآن، والصلاة، وأعمال البر والخير، ومشاركة المجتمع، ولاشك أن الإحسان إلى الأيتام والفقراء والمساكين والمساهمة في أعمال الجمعيات الخيرية وجميع النشاطات النافعة للمجتمع، والأعمال التطوعية الخيرية لها دور كبير في استقامة نفس المؤمن وشعوره بالرضا، والتخفيف من حالة الكآبة والضيق والكر.

وتقسم العقاقير المضادة للكآبة إلى المجموعات التالية:

١- مجموعة ثلاثية الدوائر (الحلقات) Tricyclic Antidepressants وتعتبر الركيزة الأساسية في علاج الكآبة، وتقوم بمنع إعادة أخذ النور أدرينالين والهيدروكسي تريبتامين الخامس والسيروتينين^o (Noradrenaline and Hydroxy Tryptamine, Serotonin) وهي مواد موصولة وهامة في خلايا الدماغ.

هذه المجموعة من العقاقير لها تأثير مهدئ، مثل عقار أميتريبتالين (تريبتيزول) وبعضها له تأثير منشط.

وتتميز هذه المجموعة بتأثيرها على الحالة المزاجية بحيث تزيل أو على الأقل تخفف من الإحساس بالشعور بالكآبة والإحباط والضيق. ولكن هذا المفعول لا يظهر في العادة إلا بعد أسبوعين تقريبا من الاستخدام، بينما تظهر

الأعراض الجانبية، مثل جفاف الفم واضطراب الرؤية مباشرة بعد الاستعمال، كما قد تحدث آثار سمية على القلب وانخفاض في ضغط الدم عند الوقوف (نادرة الحدوث).

ولتستخدم هذه العقاقير في حالة وجود الجلوكوما (الماء الأزرق في العين نتيجة ارتفاع ضغط العين) ولا الذين يعانون من تضخم البروستاتا لأنها قد تحبس البول، ويستخدم هذا الأثر (أي حبس البول) لمعالجة الأطفال الذين يتبولون لا إراديا وخاصة في الليل أثناء النوم.

وتسبب هذه العقاقير نوعا من الاعتماد (الإدمان) وإن كان أقل بكثير من عقاقير البنزودازين (الفاليون والليبريم)، ولهذا تعتبر هذه المجموعة مأمونة نسبيا.

ومن أمثلتها عقار التوفرانيل (Imipramine (Tofranil، والتربتيزول (Amitryptline (Tryptizole، وأفنتيل (Nortrptylene (Aventyl، وعقار أنافراويل (Anaftranil) Clomipranil).

وتستخدم هذه العقاقير - أيضا - في معالجة الخوف المرضي (من الازدحام، والأماكن المرتفعة أو بدون سبب) كما تستخدم لمعالجة الواسوس القهري (Obsessive Compulsive Neurosis).

وتتمثل الأعراض الجانبية في مضادتها لمادة الكولين أمين في الجسم (Anticholinergic)، وبالتالي تسبب جفاف الفم، واضطراب الرؤية، واحتقان البول، وإذا زادت الكمية، تسبب ارتفاعا في درجة الحرارة وتشوشا في الذهن والقدرات العقلية.

ويعتبر عقار الترازودون (Trazodone) أقل هذه الفصيلة تأثيرا على مادة الكولين أمين وبالتالي تكون الأعراض الجانبية قليلة، ولا تسبب الرعشة، ولذا

يمكن أن يستخدمه كبار السن الذين يعانون من الرعشة. أما عقار أوكسازين Oxazine؛ فإنه يمنع إعادة استخدام النورأدرينالين - فقط - ولا يؤثر على السيروتيني ولا الهيدروكسي تريامين الخامس (H T °). ولذا فإن مضادته لمادة الكولين قليلة جدا، وكذلك لا يؤدي إلى التهدئة.

المجموعة الحديثة من ثلاثية الدوائر (الحلقات)

وقد ظهرت مجموعة من العقاقير في التسعينيات من القرن العشرين وهي تنتمي إلى مجموعة ثلاثية الدوائر إلا أنها تعمل - فقط - على منع إعادة استخدام الهيدروكسي تريامين الخامس (H T °) ولا تؤثر على النورأدرينالين. ولذا فإن مضادتها للكولين قليلة كما أنها قليلة التأثير على التهدئة وعلى القلب، ولكن من أعراضها الجانبية أنها تسبب الصداع والغثيان وقلّة الشهية للطعام.

ومن عيوب هذه المجموعة الجديدة؛ أنها غالية الثمن بعكس المجموعات السابقة من ثلاثيات الدوائر المعتدلة؛ بل والرخيصة الثمن، ويمثل هذه المجموعة عقار فلوكستين Fluoxetine المشهور تجاريا باسم بروزاك Prozac والذي لاقى دعاية كبيرة وتسويقا ضخما، وفلوفوكسامين Fluvoxamine المعروف تجاريا باسم فافرفين وباروكستين Paroxetine المعروف تجاريا باسم سيروكسات و سرتارلين Sertarlin المعروف تجاريا باسم زولوفت وفينلافاكسين Venlafaxine (المعروف تجاريا باسم ايفكسور) ونيفازودون Nefazodone والمعروف تجاريا باسم سيرزن، وتتمثل الأعراض الجانبية لمجموعة ثلاثية الدوائر في جفاف الفم، التهدئة، الارتعاش، هبوط ضغط الدم، والاضطراب في التبول، اضطراب في نظم القلب للجرعات الكبيرة نسبياً، بينما تتمثل الأعراض الجانبية للمجموعة الجديدة في الغثيان والتوتر والاضطراب وعدم النوم والرعشة والإسهال والعرق الصداع، وتسبب

كلا المجموعتين في بعض الأحيان الغنة (عدم الانتصاب) وفقدان الرغبة الجنسية أو تأخر الإنزال، وتتفاعل المجموعة القديمة مع مجموعات كبيرة من العقاقير الأخرى. ولذا لا بد أن يعرف الطبيب جميع العقاقير الأخرى التي يستخدمها المريض، وتسبب الجرعات الكبيرة الارتعاش الشديد والهبان واضطراب الوعي والتخلجات والعرق الشديد، ولكن هذه الأعراض الشديدة نادرة الحدوث.

٢- مجموعة رباعية الدوائر الحلقات:

تشبه هذه المجموعة المجموعة السابقة؛ إلا أن هاهنا أربع دوائر في التركيب الكيميائي بدلا من ثلاث، كما تختلف طريقة عمل هذه المجموعة عن سابقتها ولكن طريقة عملها لاتزال مجهولة على وجه الدقة.

ومن أمثلتها عقار ميانسيرين Mainserin المعروف تجاريا باسم بوليفيدون (Bollvidon)، وباسم نورفال (Norval)، الذي يعمل على إطلاق كمية أكبر من النورأدرينالين في الدماغ، كما أنه يمنع استهلاك السيروتين، ويتميز هذا العقار؛ بأن تأثيره على مضادات الكولين وعلى القلب أقل من مجموعة الثلاثية الدوائر (المجموعة السابقة) ولكنه يسبب تهدئة شديدة وزيادة في النوم.

ومن هذه المجموعة أيضا عقار مابروتلين المعروف تجاريا باسم ليديوميل (Ludiomil) ويستخدم على نطاق واسع، ولكنه يسبب التهدئة الشديدة في أول الأمر ثم يقل هذا التأثير تدريجيا، ويبقى الأثر على الكآبة فيزيلاها أو يخفف منها إلى درجة كبيرة.

وتؤدي هذه المجموعة - أيضا - إلى الاعتماد (الإدمان) عند نسبة قليلة من متعاطي هذه المجموعة، وعند سحب العقار ينبغي خفض الجرعة

تدرجياً، وعند بدأ العقار والعلاج ينبغي الابتداء بالجرعات الصغيرة ثم تزداد تدريجياً لتجنب الأعراض الجانبية مثل التهدة الشديدة.

٣- الليثيوم: Lithium Carbonate

يعطى هذا العقار لمعالجة الكآبة وخاصة المصحوبة بالهوس (Manic Depressive Illness) كما يعطى لحالات الهوس بدون كآبة (mania).

وينبغي مراقبة المريض أثناء استخدامه وتحليل الدم بانتظام، بحيث يكون المستوى في الدم نصف إلى واحد ميليمول لكل لتر، وتتراوح الجرعة الدوائية ما بين ٨٠٠ و١٢٠٠ مليجرام يومياً.

أما الأعراض الجانبية فتتمثل في الغثيان والقيء والارتعاش ونادراً الصرع، ويؤدي الاستخدام الطويل إلى زيادة الوزن ونقص وظيفة الغدة الدرقية وإصابة الكلى، ولذا ينبغي فحص وظائف الكلى والغدة الدرقية كل ستة أشهر أثناء فترة الاستخدام، وتمنع الحامل والمرضع من استعمال هذا العقار لضرره البالغ على الأجنة وعلى الرضع.

٤- عقار كاربامازين Carbamazepine (عقار التجريول)

هو عقار قديم معروف لمعالجة التشنجات والصرع، وقد استخدم أخيراً بنجاح لمعالجة حالات الكآبة مع الهوس Manic Depression، وخاصة أولئك الذين لم يستجيبوا للعلاج بالليثيوم، ويبدأ العلاج بجرعة صغيرة ثم تزداد لتتراوح ما بين ٤٠٠ و١٢٠٠ مليجرام يومياً، وتتمثل الأعراض الجانبية في النوم والتهدة والصداع والتخلج والغثيان والقيء وأحياناً طفح جلدي.

٥- مجموعة حاصرات (مثبطات) المؤكسد الوحيد Mono Amine Oxdase Inhibitors

وقد لاقت نجاحاً ورواجاً في الستينيات والسبعينيات ولكنها استبعدت تقريباً

لتعارضها مع كثير من الأطعمة والعقاقير وحدوث وفيات ومشاكل منها .

التداوي بالمنبهات:

الكافين في الغذاء والدواء:

إن التداوي بالمنبهات محدود في الطب، وأكثر هذه المواد شيوعاً واستعمالاً هي مادة الكافيين الموجودة في قهوة البن والشاي والكولا والكاكاو وثمره الجوزو.... وهي تستخدم في هذه المشروبات وفي الشوكولاته على نطاق واسع جدا في العالم أجمع، ولاتوجد منها أي أضرار وإن كان الإكثار منها يسبب أرقا لبعض الناس، أو زيادة في ضربات القلب (خفقان).

وتنصح الحامل بعدم الإكثار منها لأن الإكثار قد يؤثر على الجنين، وكذلك المرضع تنصح بعدم الإكثار منها؛ لأن الكافيين يفرز في اللبن وبالتالي قد يؤثر على الرضيع ويسبب له الأرق والقلق.

وتستخدم مادة الكافيين مع أدوية الزكام وأدوية الحساسية المسببة للنعاس وذلك، حتى تقلل من التأثير المهديء لأدوية الحساسية وتعطي نشاطا لمريض الزكام والانفلونزا، كما يستخدم الكافيين مع الأريجوت (كافورجوت) لمدواة الشقيقة، وتحتوي الأقراص عادة على ٣٠ مليجراما من الكافيين.

وتمنع المرأة المصابة بتكيس ليفي في الثدي Fibrocystic Disease من تناول الكافيين الموجود في الشاي والقهوة والشوكولاته والكولا، حيث لاحظ كثير من الباحثين علاقة مابين الكافيين وهذا التكيس الليفي، كما أن كثيراً من المصابات بالتكيس الليفي ذكرن أن حالتهم قد تحسنت بعد التوقف عن تناول

(١) Current Medical Dignosis and Treatment edited by li Tierney, S,Mcphee Popadakis M,Shroeders. Lange Medicl Book, Middle East Edition ١٩٩٣, p ٥٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٨٢٢ - ٨٢٣

الكافين(١).

ويؤدي تعاطي كمية كبيرة من الكافين (٥٠٠ مليجرام إلى جرام واحد مايعادل خمسة أو ستة فناجين من النسكاي^(١))، إلى حالة من القلق والتوتر والأرق واضطراب نبض القلب أو النبض السريع، وإذا تعاطى هذه الكمية مريض الشيزوفرنيا أو مريض مصاب بالهوس فإن حالته تزداد سوءاً، وإذا توقف الشخص المعتاد على الكافيين عنه؛ فإن ذلك يسبب صداعاً وغثياناً وتوتراً، وهذا ما يحدث لكثير من الصائمين في أول يوم من أيام رمضان حيث يصدعون صداعاً شديداً في اليوم الأول، ثم يتحول تعاطي الكافيين من النهار إلى الليل فتختفي الأعراض تماماً. وعلى أية حال فإن هذه الأعراض بسيطة وسرعان ماتزول حتى بدون تعاطي الكافيين(٢).

وتستخدم الولايات المتحدة ألف مليون جرام (مليون طن) من القهوة البنية سنوياً^(١) ويمكننا أن نتوقع أن الاستهلاك العالمي للبن والشاي والكولا والكاكاو يصل إلى ملايين الأطنان سنوياً، وبمبالغ تصل إلى عشرات البلايين من الدولارات سنوياً.

ويسبب الكافيين توسعاً في الأوعية الدموية، بما في ذلك الأوعية التاجية للقلب والأوعية المغذية للرتتين، ولكنها تسبب ضيقاً في الأوعية الدموية للدماغ، ولعل هذا الأثر يفسر فائدة الكافيين في مداواة الصداع والشقيقة على وجه الخصوص بحيث يعطي الكافيين مع مادة الأرجورتامين (كافورجوت).

أما أثر الكافيين على ضغط الدم؛ فضئيل جداً لأن تأثيرات هذه المادة تسبب توسعاً في الأوعية الدموية الطرفية، بينما هي تؤثر في المراكز الدماغية إلى ضيق الشرايين وبالتالي تتعادل هذه التأثيرات.

(١) Good manl and Gilman A: The Pharmacological Basis of Therapeutics Macmillan co, London Toronto. ٤ the ed. ١٩٧٠ : ٣٥٨.

ويؤدي الكافيين إلى توسع القصبات الهوائية، ولذا تستخدم مادة الثيوفيلين المشابهة للكافيين من الناحية الكيميائية، ولأن هذه المادة أقوى في تأثيرها من الكافيين على العضلات الملساء في القصبات، كما أنها أقل تأثيراً على الجهاز العصبي في التنبيه، لاشك أن الكافيين يحسن التنفس لدى هؤلاء الأشخاص، كما أنه يحسن الأداء بسبب التنبيه على الجهاز العصبي.

وللكافيين تأثير مدر للبول، وإن كان الثيوفيلين في مجموعة الزانثين (كلها تتشابه من الناحية الكيميائية) وهو أشدها أثراً، كما أن الكافيين بمقادير معتدلة منبه لإفراز حامض المعدة، ولذا ينصح الذين يعانون من قرحة الاثنى عشر؛ أن يقللوا من استهلاك الكافيين.

الامفيتامين ومشتقاته والتداوي بها:

يعتبر الامفيتامين ومشتقاته من العقاقير المسببة للاعتماد النفسي (الإدمان)، والتي كان للصناعة الدوائية الدور الأول في نشرها على نطاق واسع.

وقد تم تصنيع الامفيتامين لأول مرة عام ١٨٨١م في ألمانيا، ولكن ذلك لم يثر الاهتمام الطبي، وفي عام ١٩٢٧م استخدم عقار بنزدرين (الامفيتامين) في الولايات المتحدة لمداواة حساسية الأنف، وإفرازاتها الزائدة في الزكام، وفي عام ١٩٣٢م استخدم البخاخ (المنشقة) كقابض للأوعية الدموية في الأنف، وكدواء للربو وحساسية الصدر.

واكتشفت الشركات الدوائية خصائص الامفيتامين الأخرى مثل انقاصه للوزن، وإفقاذه الشهية للطعام، فاستخدم على نطاق واسع هو ومشتقاته لمعالجة السمنة، وبما أن أوروبا والغرب عامة كان مغرماً بالرشاقة؛ فإن النساء استخدمن هذه المواد على نطاق واسع جداً.

ومن خصائص هذا العقار؛ أنه يزيل الشعور بالتعب والإرهاق ويجعل المتعاطي يعمل دون كلل بدون الحاجة للطعام أو النوم أو الراحة، ولذا كان

العقار المثالي للجنود والطيارين في ساحات الوغى وعند اشتداد الحرب، واستعمل لأول مرة في هذا المجال في أثناء الحرب الأهلية الأسبانية من كلا الجانبين: الثوار الاشتراكيين والحكومة المحافظة، وفي الحرب العالمية الثانية استخدمه الحلفاء، كما استخدمته دول المحور ألمانيا وإيطاليا واليابان.

وقد أغرم اليابانيون بهذا العقار واستخدموه على نطاق واسع جداً أثناء الحرب وبعدها، وكانت اليابان أول دولة تتنبه إلى مخاطر استخدام الأمفيتامين ومنع منعاً تاماً منذ عام ١٩٥٧م مما أدى إلى انحسار استخدامه إنحساراً كبيراً.

وعلى العكس من ذلك؛ كان الموقف في الدول الغربية التي ظلت تستخدم الأمفيتامين للعديد من الأغراض الطبية مثل إنقاص الوزن ومحاربة السمنة ولمعالجة الربو وحساسية الأنف ولمجرد التثبيته، وفي عام ١٩٦١م صرف الأطباء في بريطانيا أكثر من ٢٠٠ مليون حبة أمفيتامين، بينما كانت الولايات المتحدة تستهلك ٣٥٠٠ مليون حبة سنوياً من الأمفيتامين، ووصل الاستهلاك العالمي إلى أكثر من ضعف هذا المبلغ، مما أدى إلى وجود ملايين المدمنين لهذه المادة في أرجاء العالم.

واستمرت شركات الأدوية في إنتاج الأمفيتامين ومشتقاته بصورة مقننة ورسمية حتى أواخر الثمانينات من القرن العشرين بأسماء مختلفة، مثل الديكسيدرلين Dexedrine وديوروفيت Durophet والريتالين Ritaline وأدوية التخسيس مثل تينويت Tenuate وفنترمين Phentermine وأبيستات.... إلخ.

وأشهرها عقار ميثدرين (ماكستون فورت) الذي انتشر استخدامه لدى المدمنين، وحبوب الكونغ، (لأن المهربين من الكونغو أول من أحضرها إلى السعودية في مواسم الحج والعمرة)، ويستخدمها السائقون وخاصة في مواسم الحج والعمرة في رمضان، كما يستخدمها الطلبة أيام الامتحانات.

ومن أشهر هذه المشتقات حبوب الكبتاجون (الفينتلين)، والذي تصنعه شركات سرية في أوروبا وتوزعه في العالم.

استخدامات الامفيتامين ومشتقاته الطبية:

سابقاً: لإنقاص الوزن ولمعالجة الكآبة وعلاج مرض باركنسون (الشلل والرعاش) وللرشح والزكام وحساسية الصدر والربو وآلام الحيض، والتبول اللاإرادي لدى الأطفال واليافعين، وأنواع من الصرع. حالياً: لمعالجة النوم القهري المعروف باسم (سبخ) Narcolepsy وهو نوع من أنواع اختلال كهرباء الدماغ.

ولمعالجة بعض حالات السلوك المفرط للحركة عند الأطفال الذين يعانون من أمراض في الدماغ، وأما الاستخدام خارج النطاق الطبي فهو كالآتي:

- ١- في الحروب.
- ٢- المباريات الرياضية.
- ٣- الامتحانات.
- ٤- السائقون في المواسم مثل الحج والعمرة.
- ٥- معالجة السمنة.
- ٦- في اللهو وإحداث المتعة.

الكوكايين والكراك:

يستخرج الكوكايين من شجرة الكوكا التي تنمو على جبال الإنديز في أمريكا الجنوبية، وخاصة في بيرو وكولومبيا وبوليفيا والبرازيل وقد استخدم الهنود الحمر، سكان الإنديز، مضغ أوراق الكوكا منذ آلاف السنين. وبما أن الأوراق لا تحتوي إلا على ٢ بالمائة كوكايين فإن آثارها الضارة محدودة جداً مقارنة بالكوكايين الذي استخرجه الرجل الأوربي عند استعمار هذه البلاد، وكان الهنود الحمر يستخدمونها كمادة منبهة تساعد على العمل دون كلل. وقد قام الرجل الأوربي بتصنيع الكوكايين من أوراق الكوكا منذ أواسط

(١) كتاب المخدرات والعقاقير، سلسلة المخدرات (رقم ٤)، إصدار مركز أبحاث مكافحة الجريمة، وزارة الداخلية الرياض، المملكة العربية السعودية ص ٧٥ (١٩٨٥م).

القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٥٥م)، واستخدم الكوكايين على نطاق واسع في الأدوية المقوية والمنبهة استخدمه الأطباء النفسيون، وانتشر استخدام الكوكايين فمنع استخدامه الدوائي وحرّم استخدامه في المقويات وفي مشروب الكوكا كولا وبقي استخدام الكوكايين كمخدر موضعي ولكن سرعان ما منع عندما ظهر النوفاكين والمخدرات الأسم.

وبهذا منع استخدام الكوكايين في الطب منعاً باتاً وبقيت مشكلة إدمان الكوكايين وخاصة في الولايات المتحدة لقربها من مصدر الإنتاج.... وتحول الكوكايين بمعالجة بسيطة (إضافة قلوي) إلى الكراك الأشد مفعولاً.

ويعتبر الكوكايين أكثر مادة مسببة للإدمان النفسي (الاعتماد النفسي) بينما الهروين أكثر مادة مسببة للاعتماد الجسدي، وفي الولايات المتحدة يتم صرف ٣٠ بليون دولار سنوياً على الكوكايين والكراك ويستخدمهما أكثر من عشرة ملايين أمريكي بصورة شبه منتظمة (١).

القات

يستخدم القات على نطاق واسع جداً في اليمن وبصورة أقل في الصومال والحبشة وكينيا، وهو أوراق شجرة تمضغ وتسبب التنبيه، وبها مادة القاتين وهي تشبه مادة الامفيتامين، إلا أن كونها أوراق شجرة يجعلها أقل تركيزاً، وتسبب تنبهاً وأرقاً لدى بعض الناس، ونشاطاً زائداً وكثرة كلام ثم يتبعه همود، ودرجة الاعتماد فيه يسيرة، ولذا نرى اليمني الذي يأكل القات في بلده يومياً يتركه حين يسافر دون أن تظهر عليه آثار سحب العقار.

ويسبب مضغ القات نقصاً في الشهية، ولذا يستخدمه بعض مرضى السكر ويلحظون أن السكر قد انخفض لديهم بعد مضغه، ولعله أيضاً يقلل من الامتصاص في الأمعاء كما يقلل حركة الأمعاء، ويسبب مضغه جحوظاً في العينين وجفافاً في الفم، وسرعة في النبض وارتفاعاً يسيراً في ضغط الدم.

وقد استخدمه الذين يعانون من الربو وحساسية الصدر، وحاولت شركة

فرنسية أن تصنع منه دواء للربو عندما كانت فرنسا تستعمر جيبوتي ولكنها وجدته غير مجز من الناحية الاقتصادية وفائدته في هذا المجال محدودة، وكان مفعوله في الربو شبيهاً بالايفيدرين (المستخدم - أيضاً - في حالات الربو) ولكنه يسبب خفقاناً وسرعة في النبض مع قلق وتوتر. ولذا ليس للقات أي استخدام طبي في الوقت الحاضر.

مراجع البحث

- ١ - أبحاث المؤتمر الإقليمي السادس للمخدرات الرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤هـ.
- ٢ - أطباء الغرب يحذرون من شرب الخمر، حسان شمس باشا، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣م.
- ٣ - أنوار البروق للقراي.
- ٤ - بحث غير منشور لمجموعة من أساتذة كلية الطب بالخبر عن العقاقير المحتوية على الكحول عام، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٥ - الجامع الصحيح، الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٦ - حاشية ابن عابدين، مطبعة البابي الحلبي/مصر.
- ٧ - الخمر بين الطب والفقهاء د/البار، الطبعة السابعة، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٦م.
- ٨ - دائرة المعارف البريطانية، الطبعة ١٥، العام ١٩٨٢م.
- ٩ - الزواجر لابن حجر، دار المعرفة - بيروت.
- ١٠ - سنن ابن ماجه، دار الفكر.
- ١١ - سنن أبي داود، دار الفكر.
- ١٢ - سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط الثانية، ١٩٨٦م.
- ١٣ - صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثاني، ١٩٩٣م.
- ١٤ - صحيح الإمام البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧م، ط الثالثة.
- ١٥ - صحيح الإمام مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٦ - المعتمد في الأدوية المفردة، ط مصر، ١٩٨٢م.

- ١٧- الفروق، الإمام القرافي.
- ١٨- قرار منظمة الصحة العالمية رقم ٦٥٠، لعام ١٩٨٠م.
- ١٩- كتاب التداوي بالمحرمات د/ البار، دار المنار، جدة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- ٢٠- كتاب المخدرات - حقائق وأرقام.
- ٢١- كتاب جوذمان وجلمان، ط ١٩٨٥م.
- ٢٢- مجلة التايم الأمريكية، العدد الصادر في ٣٠ مايو، ١٩٨٠م.
- ٢٣- المجموع شرح المذهب، للإمام النووي، تكملة المطيعي، دار الفكر.
- ٢٤- المحلى، ابن حزم، دار الفكر، بيروت.
- ٢٥- المخدرات الخطر الداهم، د/ البار، إصدار دار القلم، دمشق، ط ١٤١٩هـ.
- ٢٦- المخدرات من القلق إلى الاستعباد، كتاب الأمة، ١٤٠٧هـ.
- ٢٧- المخدرات والعقاقير، سلسلة المخدرات رقم (٤)، إصدار مركز أبحاث مكافحة الجريمة، ١٩٨٥م.
- ٢٨- مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ٢٩- معجم الطبراني الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط الثانية، ١٩٨٣م.
- ٣٠- مغني المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، مطبعة البابي الحلبي/ مصر.
- ٣١- منافع الأغذية ودفع مضارها. أبو بكر الرازي، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٣٢- المواد المحرمة والنجسة، د/نزيه حماد.
- ٣٣- المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء د/أحمد الجندي. ندوة المواد المحرمة والنجسة.
- ٣٤- موطأ الإمام مالك، دار إحياء التراث العربي، مصر.
- ٣٥- الهيرالد ترييون، ١٦/مايو، ١٩٨٨م.

المشروبات الكحولية والمخدرات

إعداد

الأستاذ الدكتور

محمد الهواري

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القسم الأول

المشروبات الكحولية والمخدرات

دراسة الجوانب العلمية والجوانب الفقهية للأستاذ الدكتور

محمد الهواري

الخمروالمشروبات الكحولية :

عرف الخمر منذ أزمان بعيدة جداً، ربما منذ فجر التاريخ، فقد عرفته شعوب وحضارات مختلفة من المصريين القدماء بحوالي (٣٠٠٠) سنة قبل الميلاد، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في سورة يوسف - عليه السلام - في قوله تعالى: ﴿دَخَلَ مَعَهُ سِجْنًا قَتِيَانُ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوسف: ٣٦ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. كما عرفته شعوب الإغريق والرومان وكان مشروبهم الشائع في كل المناسبات . ويبدو أنه استخدم في الماضي البعيد كدواء قبل أن يصبح مشروباً واسع الانتشار.

تستحق المشروبات الكحولية أن تصدر قائمة العقاقير المخدرة الخطيرة، فهي معروفة منذ القديم (الخمر) ومنتشرة في كل أصقاع الأرض، وأنواعها لا حصر لها، وهي سهلة التحضير من تخمير جميع أشكال الحبوب والفواكه المعروفة ومختلف أنواع العصير السكرية والنشويات وغيرها. ونستطيع أن نقول: بأن أكثر من (٧٠٪) من أفراد الشعوب الغربية تأتلف حياتها اليومية مع المشروبات الكحولية.

وتستحق الصدارة في البحث أيضاً للأخطار التي تحملها بين طياتها، فهي لوحدها تعد مسؤولة عن أعداد هائلة من الوفيات التي تزيد بكثير عن الوفيات الناجمة عن أضرار جميع المخدرات الأخرى، كما ينسب إليها ما يزيد عن نصف وفيات حوادث الطرق في العالم ، وما يزيد عن نصف

الحوادث الإجرامية المضبوطة من قبل السلطات، وترتبط بها غالبية حوادث الاعتداء، كالاغتصاب والاعتداءات الجنسية المختلفة، وتجتمع فيها كل رذائل واططار المخدرات الأخرى من حيث السمية والسيطرة البدنية والإذعان النفسي وارتفاع درجة التحمل. وأكثر ما تتجلى خطورة الغول (الكحول) عندما يشارك مع غيره من المخدرات، وهي عادة يلجأ إليها كثير من المدمنين الذين يتناولون مع المشروب الكحولي مخدراً أو أكثر (المسكنات)، مما يزيد في فعل العقاقير إلى حد يزيد عن قدرة التحمل الدوائي المعتادة.

تعريف الخمر:

إن المادة الفعالة الأساسية في جميع المسكرات هي الكحول الإيثيلي وصيغته الكيميائية هي C_2H_5-OH وهو مركب سام، بل هو عقار مخدر يصنف في زمرة مثبطات Inhibitors أو مخمدات الجملة العصبية المركزية (الدماغ مثلاً).

وقد اختلف العلماء في الماضي فيما يتناوله اسم الخمر من الأشربة:

يقول الجصاص : قال الجمهور الأعظم من الفقهاء اسم الخمر في الحقيقة يتناول المشتد من العنب، وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعي أن كل ما أسكر كثيره من الأشربة فهو خمر^(١).

ويقول ابن العربي : اختلف العلماء في ذلك على قولين :

أحدهما: أن الخمر شراب يعتصر من العنب خاصة، وما اعتصر من غير العنب كالزبيب والتمر وغيرهما يقال له نبيذ، قاله أبو حنيفة وأهل الكوفة.

والثاني: أن الخمر كل شراب ملذ مطرب، قاله أهل المدينة وأهل مكة.^(٢)

(١) أحكام القرآن للجصاص: ج٢/ص: ٣-٥ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي: ج١/ص ١٤٩ .

واختلف العلماء أيضاً في اشتقاق الخمر : فذهب فريق من أهل اللغة إلى أنها سميت خمراً لأنها تخمر العقل أي تغطيه وتستره، ومنه خمار المرأة لأنه يغطي رأسها.

وقال فريق آخر أنها مشتقة من المخامرة، وهي المخالطة لأنها تخالط العقل، وذهب فريق ثالث إلى أنها سميت خمراً لأنها تركت حتى ادركت ، ويقال : خمر العجين : أي بلغ إدراكه، وقيل سميت خمراً لتغطيتها الدماغ، وهذه التعريفات قريبة من بعضها.

ونظراً لتنوع المركبات التي تتمتع بخاصية الإسكار، فإننا نرى أن تجمع المسكرات في باب واحد يمكن أن نسميه المشروبات الكحولية (أو الغولية) Spirituous liquors؛ باعتبار أنها تشتمل على الكحول الإيثيلي، وهو المادة الفعالة المسكرة فيها جميعاً، يدخل الكحول الإيثيلي في تركيب مجموعات متميزة من المشروبات الكحولية التي تختلف عن بعضها بما تحويه من نسبة الكحول فيها، ونذكر منها :

- ١- الجعة أو البيرة : وتحوي ٣-٦٪ من الكحول.
- ٢- الخمر (النبيد) : وتحوي وسطياً من (٨-١٢٪) من الكحول وقد يحوي بعضها نسبة أعلى تصل إلى (٢١٪) في الخمر القوية.
- ٣- المشروبات الروحية : وتحوي نسباً عالية متفاوتة من الكحول مثلاً :
 - الفودكا : تحوي ٤٠ - ٥٠٪ من الكحول.
 - الكونياك : يحوي ٤٠ - ٥٠٪ من الكحول .
 - الروم Rhum : ويحوي ٨٠٪ من الكحول.

الكحول الإيثيلي :

وهو سائل طيار ملتهب مسكر لا لون له، وذو رائحة خفيفة خاصة يعرف بها، وطعمه حارق شديد، ويسمى روح الخمر (سبيرتو). ويعرفه الكيميائيون؛

بأنه مركب عضوي يحوي في بنيته جذراً يسمى (ألكيل Alkyl) ويرمز له بالرمز (R-) بالإضافة إلى مجموعة وظيفية تسمى بالهيدوكسيل أو المائيل ويرمز لها بالرمز (OH). وإذا أطلق اسم الكحول؛ فإنما يقصد به الكحول الإيثيلي (أو الإيثانول Ethanol) وصيغته الكيميائية هي: C_2H_5-OH ، ويقال أن أول من اكتشفه الطبيب المسلم أبو بكر الرازي (٢٤٦-٣٣١هـ) والملقب بجالينوس العرب، حيث قام باستخلاصه من تقطير مواد نشوية وسكرية مختمرة، وكان يستعمله في الصيدلة وتحضير الأدوية وأطلق عليه اسم روح الخمر Spiritus، لكونه المادة الفعالة المسكرة في الخمر. وفيما بعد نقلت أوروبا عنه طريقة تحضير الكحول في القرن السابع عشر الميلادي. ثم اشتهر استعمال الكحول كثيراً في تحضير ماء الكولونيا الممزوج بعطور فواحة مختلفة.

يحضر الكحول في الصناعة المعاصرة من تخمير السكريات والحبوب (كالقمح والذرة والشعير وغيرها) والبطاطة والرز والشوندر وقصب السكر والمواد النشوية المختلفة وبعض أنواع الفاكهة السكرية كالغنب والتفاح والتمر. ويحضر كيميائياً من إماهة غاز الإيثيلين $CH_2 = CH_2$ باتحاده مع الماء H_2O بطرق كيميائية خاصة.

وينتج الكحول عادة وبكميات صغيرة في سياق إنتاج العديد من الأطعمة؛ كالعجين المختمر ومنتجات الألبان المختمرة؛ (كاللبن الرائب والزبادي والكفير kefir وشراب اللبن المختمر) ولا تكاد كمية الكحول الناتجة في هذه الحالات تزيد عن (٥٪) ما عدا الكفير حيث تصل النسبة إلى ما يتراوح بين (١-١٥٪)، وشراب اللبن المختمر الذي تصل النسبة فيه إلى (٢٪)؛ لأنه يصنع من لبن الفرس الغني بسكر اللبن Lactose كما أن مختلف عصائر الفواكه تحتوي على كمية من الكحول تصل إلى (٥٪) ولكنها تعتبر مشروبات غير مسكرة (أي خالية من الكحول عملياً)، اللهم إلا عصير الغنب الذي قد تصل نسبة الكحول فيه إلى (١٪)، ومع ذلك يعتبر شراباً غير

مسكر (أي خال من الكحول عملياً).

يستعمل الكحول في صناعة المسكرات (المشروبات الروحية المختلفة) وهو المادة الفعالة التي تسبب السكر، كما يدخل في تحضير الكولونيا والعطور المختلفة، ويعتبر من أهم المذيبات العضوية، لذا يدخل في الصناعة الدوائية لتحضير الصبغات والخلاصات النباتية وكثير من الشرابات وإذابة بعض الجواهر الفعالة غير المنحلة في الماء. كما يدخل في الصناعة الغذائية لإذابة بعض المواد الإضافية كالملونات والمواد الحافظة وغيرها، إلا أن نسبة الكحول في المستحضر النهائي صغيرة جداً وقد تكون مستهلكة من الناحية العملية. وتضاف الكحول عمداً إلى مجموعة كبيرة من الأطعمة والأشربة لإسكابها نكهة معينة ومذاقاً مميزاً يستسيغها بعض المستهلكين. وتضاف بعض المسكرات القوية كالروم وبراندي الكرز والكونياك وما إلى ذلك من المواد الغذائية التالية :

- المثلجات (الآيس كريم) وأنواع أخرى من الحلوى.

- العصائد وما شابهها من الحلوى.

- حشو أنواع من الشوكولاتة والفواكه المسكرة.

- المشروبات غير الكحولية.

كما تضاف أنواع الكحول القوية والضعيفة إلى اللحوم وأطعمة البحر وغيرها أثناء الطهي أو القلي أو في أثناء إعداد أنواع أخرى من الطعام. ويتبخر الكحول عادة أثناء المعالجة الحرارية : إلا أنه يخلف نكهة ومذاقاً يستسيغها المستهلك في البلدان الغربية.

إن الكشف عن وجود الكحول القوي في حشو الطعام أمر سهل وميسر للمستهلك، أضف إلى ذلك أن الجهات المنتجة ملزمة بإدراج الكحول في عداد مكونات المنتج، ومهما تكن الكمية المستخدمة منه.

هذا ومن الصعوبة بمكان أن يكشف عن وجود الكحول الذي يضاف عادة

أثناء الطهي أو القلي وبعدهما، أما الكحول المضاف إلى الأشرطة، فيسهل الكشف عنه في المختبر.

المركبات الكحولية الأخرى :

من الناحية الكيميائية يتألف المركب الكحولي من جذر عضوي يرمز له بالرمز R- يتحد مع وظيفة كحولية يرمز لها بالرمز OH - ، وبناء على ذلك فإن الصيغة الكيميائية الإجمالية للمركبات الكحولية هي : R - OH .

وباختلاف تركيب الجذر العضوي - نحصل على مركبات كحولية مختلفة

:

فإذا كانت R - هي جذر ميثيل - CH³ سمي المركب الناتج بالكحول

الميثيلي CH³-OH

وإذا كانت R - هي جذر إيثيل - C²H⁵ هي المركب الناتج بالكحول

الإيثيلي CH⁵-OH

وهكذا يمكن أن تقدم لنا الصناعة الكيميائية أعداداً كبيرة من المركبات

الكحولية.

وقد تتعدد الوظيفة الكحولية في المركبات الكيميائية كأن تحوي على

وظيفتين مثل الغليكول CH²OH - CH²OH أو ثلاثة وظائف كالفيسرين

. CH²OH-CHOH-CH²OH

والكحول الميثيلي (الميثانول) مركب كحولي بسيط يهياً من تقطير

الخشب وكثير من النباتات، كما يهياً في الصناعة الكيميائية من طرق شتى

أشهرها؛ هدرجة غاز أول أكسيد الكربون تحت ضغط شديد وحرارة

منخفضة. وإذا كان صافياً فهو سائل ملتهب عديم اللون ويمتزج كثيراً مع الماء

ويعتبر من المذيبات العضوية الممتازة. وتناوله عن طريق الفم يؤدي إلى فعل

مسكر، ولكنه سام جداً؛ إذ يتحول في البدن إلى مركبات تسبب اضطرابات

في الرؤية وقد تؤدي أحياناً إلى العمى ، ومقدار ٣٠-١٠٠ مل منه يعتبر

مميّتا، ولا يستعمل في الصناعة الدوائية ومواد التجميل، ولكنه يضاف عادة إلى الكحول الإيثيلي التجاري لمنع استعماله في الإسكار.

وإذا تعددت الوظيفة الكحولية في المركب؛ فقدت المادة خاصية الإسكار، كما هي الحال في الغليسرول والمركبات السكرية التي تحتوي جميعها على وظائف كحولية متعددة وقد تنحصر خاصية الإسكار من الناحية العملية في الكحول الإيثيلي الذي يعتبر مشتركاً في جميع المشروبات المسكرة.

استخدام الكحول في المستحضرات الدوائية :

بصرف النظر عن الآثار الضارة للكحول؛ فإنه لا يقصد من استعماله في المتحضرات الصيدلانية عملية الإسكار، ذلك لأن المستحضر الدوائي يحتوي على مواد فعالة مختلفة تضاف لأغراض العلاج، وإذا تعاطاها المريض بكميات كبيرة لغرض الإسكار تتجاوز الحد المسموح به من الدواء يومياً، فقد يؤدي هذا إلى تسمم المريض ويعرض حياته لخطر الموت.

ومن الجدير بالذكر؛ أن المريض مسلوب الإرادة؛ فليس له دخل في وصف الدواء، والمسؤول هو الطبيب. وقد لا يدري المريض ولا الطبيب أن هذا الدواء يحتوي في تركيبه على الكحول لإهمال ذكر ذلك على عبوة الدواء.

وتتركز الأسباب الأساسية الداعية إلى استعمال الكحول في المستحضرات الدوائية في ما يلي :

١ - الكحول كمذيب لبعض المواد الفعالة :

(أ) فمثلاً يستخدم لإذابة المواد الطيارة التي تكسب المستحضر رائحة وطعماً مستساغاً، نظراً لعدم انحلالها في الماء، وإذا وضعت مباشرة في الماء انفصلت المادة الفعالة، وقد تطفو على السطح وقد تؤدي إلى مشكلات صيدلية وعلاجية.

(ب) مذيب للخلاصات النباتية التي يستخدم فيها النبات كمادة فعالة، ومن المعروف، أن معظم الجواهر النباتية الفعالة ذوابة في الكحول الإيثيلي،

وعند محاولة استئصال الكحول من المستحضر فإن بعضاً من المواد الفعالة يترسب في القاع ويشكل خطورة كبيرة على تناول الدواء؛ بسبب زيادة تركيز المادة الفعالة المترسبة في القاع والتي يمكن أن تؤخذ مرة واحدة فتسبب تسمماً أو خطراً على الحياة، وما يقال عن الخلاصات النباتية يمكن أن يقال عن كثير من المركبات العضوية المهيأة صناعياً أو الحيوانية المنشأ.

٢- للكحول طعم خاص يستخدم مع بعض المواد غير المستساغة لإكسابها طعماً مقبولاً من المريض.

٣- الكحول قاتل للجراثيم والميكروبات المختلفة، ولذا فهو يتمتع بقدره جيدة لحفظ الأدوية والمستحضرات الصيدلانية من الفساد لمدة طويلة.

٤- يستخدم الكحول كمطهر خارجي للجلد وموضع الحقن العضلية أو الوريدية ولتعقيم الأدوات الجراحية وغيرها.

٥- يستخدم الكحول في صناعة الكولونيا والروائح العطرية المختلفة لما يتمتع به من خاصية إذابة هذه المواد.

٦- ثبت أن بعض الشركات الصيدلانية تستخدم الكحول في المستحضرات الدوائية الخاصة بالأطفال بنسب عالية كعامل مهدئ ومساعد للنوم.

٧- وهناك استعمال خاص للكحول الإيثيلي في حالة التسمم بالكحول الميثيلي وذلك باللجوء إلى الغسيل الكلوي بحقن الكحول الإيثيلي مع مواد أخرى لتخليص الدم من الكحول الميثيلي السام.

مضاعفات استعمال الكحول في المستحضرات الصيدلانية :

اثبتت الدراسة العلمية بما لا يدع مجالاً للشك أن الكحول ولو كان بنسبة قليلة له آثار خطيرة على الأطفال والأجنة إذا استعمل أثناء فترة الحمل، وهو يؤثر على نمو الدماغ وذكاء الطفل إذا أعطي للأطفال الرضع مع المتحضرات الدوائية مثل مسكنات المغص أو المهدئات والمنومات ومضادات

التشنج، وإذا استخدم الكحول أثناء فترة الحمل فقد يؤثر على صحة الجنين، وقد يسبب له آثاراً جانبية.

يدعي بعض الأطباء وبعض الناس؛ أن قليلاً من الخمر يمكن أن يفيد في التقليل من التعرض للجلطات القلبية وما شابه ذلك، بسبب تراكم المواد الدهنية في داخل العروق، ولا سيما عروق القلب الدقيقة، بحيث تسدها بعد حين، يزعمون أن لهذه الخمر منفعة في إذابة هذه الدهون التي تتراكم، ويوصون بمقدار قليل، يسمونه قليلاً، قدح أو قدحين، يومياً من النبيذ مع الطعام، من أجل أن يساعد في الوقاية من هذه الأمراض، وقد أبدت منظمة الصحة العالمية رأيها في هذا الإدعاء على لسان الدكتور أمبلاك المسؤول عن البرنامج المتعلق بالمواد النفسانية التأثير، بما فيها الكحول، وخلاصة هذا الرأي، أن الكحول بالمقادير القليلة لم تثبت فائدته القطعية، اللهم إلا لعدد قليل جداً من الناس، وهذه الفائدة تفوقها مضرة أكبر بكثير، لتعريض المرء لكل مخاطر الكحول التي يمكن أن يعرفها الجميع، ومن أجل ذلك فقد أوصت المنظمة بعدم الإصغاء إلى رأي أولئك الذين ينادون باستعمال المقادير القليلة، ويقول الدكتور أمبلاك : إن أي مقدار مهما قل من الخمر لا بد أن يسبب الأذى.

وهذا ما دعا منظمة الصحة العالمية لإصدار توصية هامة بمنع استخدام الكحول في مستحضرات الأطفال والحوامل، وفي حالة وجوده يجب أن تذكر على العبوة نسبة الكحول في المستحضر ، وسنذكر هذه التوصية في صدد هذا البحث إن شاء الله.

وكان للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الفضل في السعي لدى مجلس وزراء الصحة العرب في استصدار قرار بهذا الخصوص، الأمر الذي أدى إلى أن تصدر دولة الكويت قراراً بعدم تسجيل أي دواء يحتوي على كحول تزيد نسبته عن (٣٪) واستجاب معظم الشركات الدوائية لهذا القرار.

هل يمكن أن يستعاض عن الكحول بمواد أخرى في المستحضرات

الدوائية؟

ثبت بالتجربة إمكان ذلك في بعض المستحضرات الصيدلانية، وأقوى دليل على ذلك أن كثير من الشركات الدوائية سارع إلى تهيئة مستحضرات خالية من الكحول، وخاصة منها أدوية الأطفال والرضع والحوامل، ويوجد حالياً في السوق الدوائية أدوية خالية من الكحول ونظائر لها تحتوي على الكحول ويترك الخيار للطبيب في وصف ما يراه مناسباً.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أنه ثبت بالتجربة؛ أن هناك مستحضرات صيدلانية لا يمكن أن تهيأ بدون اللجوء إلى استعمال الكحول، وإلا سبب ذلك كثيراً من المشكلات الفنية في تحضير الدواء، وقد يؤدي ذلك إلى خطورة في استعمال الدواء (كترسب المواد الفعالة وازدياد تركيزها في قعر قارورة الدواء وهو معروف في الصناعة الدوائية). وإلى حين أن تتوصل الصناعة إلى إيجاد البديل، فلا بد في الوقت الحاضر من استخدام الكحول في بعض المستحضرات كمذيب للجواهر الفعالة أو كحافظ للمستحضر من نمو الجراثيم والفطريات المختلفة.

إلا أن المستحضرات التي يستعمل فيها الكحول كدواء لذاته (مهدىء مثلاً)، فقد ثبت ضررها ولا يجوز استخدامها بأية حال، علماً بأن شركات دوائية كثيرة توقفت عن تهيئة مثل هذه المستحضرات.

الاستعمال الخارجي للكحول:

يستخدم في تحضير العطور والروائح العطرية والكولونيا (كمذيب للمواد الطيارة التي لا تذوب في الماء)، كما يستخدم مطهراً للجروح والأدوات الجراحية، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو: «هل الكحول مادة نجسة يترتب على استعمالها خارجياً أحكاماً شرعية، أم أن نجاسة الكحول نجاسة حكمية؟» وهذا ما سنجيب عنه في موضع آخر من البحث إن شاء الله.

ومما سبق يتضح لنا ما يلي :

- ١- إن وجود الكحول فى المستحضرات الدوائية، ليس بقصد الإسكار، ولا يتعاطاها المريض بقصد اللهو.
- ٢- أمكن استئصال الكحول من بعض المستحضرات الدوائية وخاصة منها أدوية الأطفال والرضع والحوامل.
- ٣- لا يزال بعض الأدوية يتسبب على التحضير دون اللجوء إلى الكحول لأسباب فنية كترسب المواد الفعالة أو عدم ثبات المتحضر فترة طويلة أو عدم انطلاق المواد الفعالة من قواعدها في الوقت المحدد لتعطي تأثيرها المطلوب، والأبحاث العلمية آخذة طريقها في إيجاد البديل.
- ٤- بالنسبة للبالغين تعتبر المشكلة أقل حدة، إذ يمكن صرف الدواء بأشكال صيدلانية مختلفة كالحبوب والمحافظ والملبسات وغيرها؛ إذا كان لها التأثير الدوائي نفسه.
- ٥- أما بالنسبة للأطفال، فالأمر يختلف، إذ من الصعب أن يوصف الدواء بشكل أقراص أو محافظ لصعوبة البلع عند الطفل، فلا مفر - حينئذ - من وصف الدواء المشتتم على الكحول، إن لم يكن له بديل.

الداء الكحولي (العله Alcoolisme) :

يؤدي الإدمان على الكحول إلى آفة خطيرة تدعى بالداء الكحولي أو العله، وهو داء مزمن يفقد فيه المدمن السيطرة والتحكم في استهلاك المشروبات الكحولية بدون وعي، وهذا الداء آفة مستعصية غير قابلة للعلاج؛ لأن المصاب لا يمكن بحال أن يتناول بعد الحرمان - ولو بعد عدة سنوات - أي مقدار من الكحول دون أن يتعرض لأعراض هذه الآفة الوبييلة.

يمر المدمن المفرط في عدد من الأطوار المختلفة قبل أن يصاب بداء العله، وتختلف مدة هذه الأطوار باختلاف المقادير المستهلكة واختلاف العمر. وقد تبين؛ أن الفتيان الذين لم يبلغوا (٢٠) سنة من العمر هم أسرع تعرضاً لهذا الداء من غيرهم.

ومن علامات الإنذار التي تبشر بوقوع داء العله: ضعف الذاكرة والإفراط في تناول المشروبات الكحولية، والشه في التذوق والإحساس الدائم بالذنب، ومع مرور الزمن ترتفع درجة التحمل، ويدخل المدمن الكحولية في الطور الحاسم المتميز بفقدان السيطرة والتحكم في تناول المشروبات الكحولية، والشعور بالحاجة الشديدة للكأس الآخر.

ويلحق داء العله الخطورة بالحالة البدنية والنفسية على حد سواء، ومن أهم نتائجها الظاهرة: تشمع الكبد Cirrhosis الذي يفك بالإنسان ولا يرحمه أبداً، إلى جانب الاختلالات السلوكية؛ كالأضطرابات العائلية والصعوبات المالية، وفقدان العمل أو الوظيفة والانحراف، وحوادث الطرق .. الخ.

الكحول والبدن :

إن المادة الفعالة الأساسية في جميع المسكرات هي الكحول الإيثيلي C_2H_5-OH ، وهو مركب سام، بل هو عقار مخدر يصنف في زمرة مثبطات Inhibitors أو مخمدات الجملة العصبية المركزية (الدماغ مثلاً)، وما أن يشرع المرء في تناول المشروبات الكحولية حتى تتظاهر آثاره مباشرة، فهو يدخل الدوران الدموي من خلال بطانة المعدة والأمعاء الدقيقة، ثم ينتشر في جميع أجزاء البدن الحي، وتتجلى آثاره صريحة في تبديل وظيفة الجملة العصبية المركزية كالدماغ، وبترافق ذلك مع الإحساس بارتفاع درجة حرارة البدن (نظراً لتزايد الدوران الدموي المحيطي)، بالإضافة إلى انتشار الرائحة الخاصة مع النفس (الزفير) نتيجة لوصول الغول إلى الرئتين، وكلما كانت كمية الكحول المستهلكة كبيرة في فترة وجيزة من الزمن، كلما كانت الآثار أسرع وأشد ظهوراً ، وإن تتابع الاستهلاك يزيد من تراكم مقدار الكحول في الدم، لأن طرحه يتم عادة بصورة بطيئة جداً.

إن البدن الطبيعي مجهز بصورة عامة بألية دفاع خاصة لمقاومة جميع الآثار الناتجة عن دخول الأجسام الغريبة إليه، وإن تكرر دخول هذه الأجسام الغريبة يؤدي إلى استنفاد هذه الألية الدفاعية، وتضعف مع الزمن حماية

الجسم ومناعته، وإن من أهم الأعضاء التي تتعرض للأذى من جراء استهلاك الكحول : الدماغ بالدرجة الأولى، ثم المعدة والكبد والكليتين، وجميع الأجهزة المسؤولة عن التحكم بمقدار الماء في جميع خلايا البدن.

أثر الكحول في الدماغ :

يعمل الكحول في الدماغ فعل المخدر والمهدئ الخفيف، ويحرض على النعاس والنوم، وينتج التثبه الظاهري عن الفعل المخدر للغول على الأقسام التي يتحكم بها الدماغ ، ثم تمدد الأوعية الدموية السطحية.

وللانسمام الغولي آلية خاصة يمكن أن نوجزها فيما يلي : لنفرض أن عاصياً تناول ما يعادل (١٠٠) ميليلتر من الويسكي، فإن تركيز الكحول في الدم يرتفع إلى (٠,٠٤٪). وهو مقدار كاف لتعطيل المراكز العليا وإنقاص فعل المحاكمة السليمة، وكلما تزايد الاستهلاك؛ كلما اشتد اكتئاب النفس وضعفت قدرة التحكم العضلي، وتبدأ مرحلة الترنح والتمايل التي قد تصل إلى مرحلة السقوط على الأرض وإذا ارتفعت نسبة الكحول في الدم إلى (٠,٤٠٪)، فإن المرء يفقد وعيه، ويصبح عديم الشعور، وإذا تجاوز المقدار (٠,٥٠٪) في الدم تعطل المركز التنفسي وانتهى الأمر بالموت.

لقد حددت بعض القوانين في البلدان التي تسمح بتناول المشروبات الكحولية أن لا يزيد مقدار الكحول في الدم عن (٨ بالألف)، وهو الحد الجنائي الذي لا يسمح معه بقيادة السيارات، ذلك لأن السكران يفقد قدرته في السيطرة على ملكات التحكم، إلا أن التجربة تدل على أن ارتفاع النسبة إلى (٦بالألف) يعتبر في الواقع خطيراً؛ لأنه يترافق مع الرؤية المضطربة، وتضييق مساحة الرؤية ويزداد الخطأ في تقدير المسافات، وتقدير سرعة المركبة، وتتباطأ المنعكسات ويزداد الاضطراب في تناسق الحركات.

تأثير الكحول في الكبد :

يعطل استهلاك الكحول الوظائف الكبدية، ويمنع الكبد من تخزين

السكريات والفيتامينات الضرورية للبدن، ومع الزمن يؤدي إلى تشمع الكبد Cirrhosis، وتتخرب الخلايا الكبدية بشكل خطير جداً ، وينتهي الأمر عادة بالموت.

النسبة لكل			وفيات التشمع الكبدية لكل		
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١،٠٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١٠ حالة تشمع الكبد في كل سنة					
الرقم يشير إلى عدد الوفيات المسؤولة عن أكثر من ١ حالة تشمع الكبد في كل سنة					

(١) المصدر: إحصائيات منظمة الصحة العالمية.

هل الكحول منبه أو مثير؟

ليست المشروبات الكحولية منبهة ولا مثيرة، بل هي على العكس مخمدة ومثبطة، وقد يبدو في أول الأمر أن الكحول يعطي شعوراً منبهاً، وخاصة إذا كان تناوله بصحبة بعض الرفاق، ذلك لأن تضاؤل الإدراكات يسرح في قدرة التبادل مع الآخرين، والواقع أن الأثر الأول للكحول على الجملة العصبية يتظاهر في إنقاص مستوى الإدراكات بصورة عامة، وينعكس ذلك بالدرجة الأولى على اضطراب إدراك ما يجري في العالم الخارجي، الأمر الذي يجعل استهلاك المشروبات الكحولية متنافرة مع استخدام الآلات وقيادة المركبات وغيرها من الأعمال التي تتطلب حضوراً كاملاً للوعي والإدراك، ثم ينعكس ذلك على الإدراكات الذاتية، فما من شخص تناول مشروباً كحولياً؛ إلا وشعر في يومه التالي بالخجل، مما شربه للدرجة السيئة التي وصل إليها بالأمس من حالة السكر وفقدان الاتزان وعدم السيطرة والتحكم بجميع ملكاته العقلية والبدنية والتي قادتته إلى شراسة بدنية أو كلامية، أو إلى اتجاهات عاطفية عدوانية غير واعية أو غير مسؤولة.

هل يولد الكحول حرارة في البدن؟

ليس الإحساس بالحرارة الداخلية التي يشعر بها متناول الكحول إلا نوعاً من الاحتراق، ولا علاقة له أبداً بتدفئة البدن. ذلك أن الكحول يزيد من النتج وتبديد حرارة البدن الغريزية، مما يقود إلى التبدد الحقيقي ونقص في المناعة في مقاومة البرد الخارجي.

هل يزيل الكحول الظمأ؟

بالعكس يؤدي المشروب الكحولي إلى الجفاف والشعور بالعطش، ومن الواضح أن المدمنين يحاولون بدون وعي معالجة العطش بالداء نفسه، فيفرضون في تناول الشراب ويزداد العطش وتستمر الحلقة المفرغة بلا حدود.

هل يؤدي الكحول إلى الشعور بالجوع؟

إن تناول المشروب الكحولي في معدة فارغة يؤدي إلى الإحساس بالحرقنة التي يظنها البعض بأنها فتح للشهية، ومع الأسف؛ فقد شاع في كثير من المجتمعات والمطاعم (المسماة بالراقية)؛ أن تقدم قبل تناول الطعام نوعاً من المشروبات أطلقت عليها اسم (المشهيات (Appetizers)، وهي في الواقع بعيدة كل البعد عن هذا الفعل، وإنما يتظاهر أثرها بصورة عامة من جراء تناول الأطعمة الجانبية المرافقة كالأجبان والزيتون والموايح والمكسرات وغيرها مما يدعونه (بالملازة).

هل يبعث الكحول الغبطة والسرور؟

إذا تناول المرء مشروباً كحولياً مع الصحبة، تسارعت المبادلات الاجتماعية مع الرفاق التي قد تبعث شيئاً من الشعور بالغبطة، إلا أن هذا الشعور يزول - تماماً - عندما يتناول المرء المشروب الكحولي بمعزل عن الناس، بل على العكس تتظاهر حوادث الاكتئاب والهمود، ولهذا؛ لا يمكن اعتباره باعثاً على البهجة ورفع المعنويات، وإنما يؤدي إلى مفعول معاكس بالتأكيد.

الجوانب الفقهية

المتعلقة بالخمير والمشروبات الكحولية

سنتناول في هذه الفقرة موضوعين رئيسين :

أولهما : حكم تناول الخمر والمشروبات الكحولية بصورة عامة وحكم الأدوية المشتمة على الكحول بصورة خاصة.

وثانيهما : هل تعتبر الخمر بصورة عامة والكحول بصورة خاصة نجسة نجاسة عينية أم ماذا ؟

أولاً : حكم تناول الخمر :

خلافاً للمصطلح اللغوي لكلمة الخمر، فلن نفرق هنا بينها وبين جميع المسكرات التي تشترك في فعل الإسكار لوجود الكحول الإيثيلي في تركيبها. فلا فرق لدينا بين الجعة (البيرة) والنبيد (الخمير) والويسكي والفودكا والروم Rhum وما شابه، فجميعها تدرج تحت صنف علمي واحد هو صنف المشروبات الكحولية Spirituous Liquors. فحيثما يرد لفظ الخمر فهو يشمل باقي المسكرات بلا تمييز.

فالخمير كما هو معلوم محرمة بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة :

١- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا خَمْرٌ ۖ الْمَيْسِرُ ۖ الْأَنْصَابُ ۖ الْأَزْلَامُ

رَجَسَ مَنْ عَمَلَ بِشَيْطَانٍ فَأَجْتَبَاهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ﴿٩٠﴾ وَاللَّهُ الْمَائِدَةُ: ٩٠ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
فوصفها بأنها رجس.

- ٢- وأما في السنة : فقول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر ،
وكل خمر حرام » (رواه أبو داود في سننه والإمام أحمد في مسنده).
٣- وروى عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما-؛ أن النبي - صلى الله عليه
وسلم - قال : « لعن الله الخمر وشاربها وساقبها وبائعها ومبتاعها ،
وعاصرها ومعتصرها وحاملها والحمولة إليه » (رواه أبو داود في
سننه).

والمتفق عليه عند أهل العلم؛ أن كل مسكر حرام قليله وكثيره، وهو خمر
حكمه حكم عصير العنب المختمر في تحريمه ووجوب الحد على شاربه، وروى
تحريم ذلك عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة وسعد بن أبي
وقاص وأبي بن كعب وأنس وعائشة - رضي الله عنهم - وبه قال عطاء
وطاوس ومجاهد والقاسم وقتادة وعمر بن عبدالعزيز ومالك والشافعي وأبو
ثور وأبو عبيد وإسحاق.. (١)

٤ - وعن أنس - رضي الله عنه - قال: كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر
في بيت أبي طلحة وما شرابهم؛ إلا البر والتمر، فإذا مناد ينادي : ألا إن
الخمر قد حرمت، قال : فجرت في سكك المدينة ، فقال لي أبو طلحة :
اخرج فأهرقها فأهرقتها (٢).

٥ - وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : خطب عمر على منبر رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - فقال : (إنه قد نزل تحريم الخمر وهي من

(١) المغني لابن قدامة: كتاب الأشربة، ٩/١٣٩ .

(٢) شرح النووي على مسلم، ج ١٣/١٤٨ باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر
والزبيب وغيرها .

(٣) فتح الباري: ج ٣١/ص ١٤٤ .

(٤) الفضيخ: هو أن يفضخ اليسر عليه الماء ويتركه حتى يغلي، وقال أبو عبيد، هو ما فضخ. من اليسر من غير

خمسة أشياء : العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والغسل، والخمر ما
خامر العقل^(٣).

٦ - ومن حديث أنس عن طريق عبد العزيز بن صهيب قال : سألو أنس بن مالك عن الفضيخ، فقال: ما كانت لنا خمر غير فضيخكم هذا الذي تسمونه الفضيخ، إني لقائم أسقيها أبا طلحة وأبا أيوب ورجالاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيتنا إذ جاء رجل فقال : هل بلغكم الخبر؟ قلنا : لا! قال: فإن الخمر قد حرمت، فقال: يا أنس أرق هذه القلال، قال : فما راجعوها ولا سألو عنها بعد خبر الرجل^(٤).

٧ - ومن حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال : أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بنشوان، فقال: **أشربت خمرًا؟** فقال : ما شربتها منذ حرّمها الله ورسوله، قال : **فماذا شربت؟** قال : الخليطين . قال : فحرم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الخليطين.

٨ - وفي البخاري عن أبي سلمى بن عبدالرحمن أن عائشة قالت : سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن البتع فقال : **كل شراب أسكر؛ فهو حرام**^(١).

٩ - وعند أبي داود والنسائي وصححه ابن حبان من حديث جابر قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : **(ما أسكر كثيره فقليله حرام)**.

١٠ - قال في فتح الباري : المجمع على تحريم عصير العنب إذا اشتد، فإنه يحرم تناول قليله وكثيره بالاتفاق^(٢).

قال ونقل الطحاوي في اختلاف العلماء عن أبي حنيفة : الخمر قليلها

(١) البتع: شراب الغسل والمؤر؛ شراب الشعير والذرة، ينبذ حتى يشتد.

(٢) فتح الباري: ج١٣/١٣٣ .

(٣) فتح الباري: ج١٣/١٣٢ .

(٤) شرح النووي على مسلم، ج١٢/١٤٨ .

وكثيرها، والسكر من غيرها حرام (٣).

١١ - قال النووي : في الأحاديث تصريح بتحريم جميع الأنبذة المسكرة، وإنها كلها تسمى خمرًا، وسواء في ذلك الفضيخ ونبيد التمر والرطب والبسر والزبيب والشعير والذرة والعسل وغيرها، وكلها محرمة، وتسمى خمرًا، هذا مذهبنا، وبه قال مالك وأحمد والجماهير من السلف والخلف (٤).

١٢ - وعند الشافعي وأبي داود أن أبا موسى سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن المزر، فأجاب بقوله : «كل مسكر حرام».

حالة الاختيار والاضطرار:

أباح الله تعالى الطيبات من المطاعم والمشارب، وأحل كل ما تستطيه الأذواق من الأطعمة، وحرم ما تستقذره النفوس وتأباه الطباع إلا أن تدفع الضرورة إلى تناول ما تعافه النفس في حالة الاختيار. ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ عَلَيْهِمْ ضَرْبٌ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المائدة: ٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فالاضطرار هو دفع الإنسان إلى ما يضره وأصل معناه الضيق.

وقد بين الإمام الشافعي معنى المضطر بقوله : «والمضطر : الرجل يكون بالموضع لا طعام معه فيه، ولا يسد فورة جوعه من لبن وما أشبهه، ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض، وإن لم يخف الموت أو يضعفه أو يضره أو يعتل أو يكون ماشياً فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو يكون ركباً فيضعف عن ركوب دابته أو ما في هذا المعنيين الضرر البين (١).

وعدَّ الفقهاء المرض من الضرورة. قال الإمام الشافعي: «وقد قيل إن من الضرورة وجهاً ثانياً أن يمرض الرجل المرض يقول له أهل العلم به،

(١) أحكام القرآن للبيهقي النيسابوري: ج/٢ ص ٩١، وتفسير المنار، ج/٦ ص ١٦٨ .

(٢) المصدر السابق، ص ٩٥، وانظر كتاب الأم، ج/٢ ص ٢٥٢-٢٥٣ .

أو يكون هو من أهل العلم به فلم يبرأ من كان به مثل هذا إلا أن يأكل كذا أو يشربه، أو يقال له: أن أعجل ما يبريك أكل كذا أو شرب كذا فيكون له أكل ذلك وشربه، واستدل على ذلك بحديث العرنين في بول الإبل وألبانها، وأذن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في شربها لإصلاحه لأبدانهم^(٢).

وقد اختلف العلماء في المضطر إلى الشرب: إذا وجد خمراً، أو من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر، فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة، فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات إبقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها فكذلك في هذه الحالة، وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة وقال الشافعي: لا يشرب لأنه يزيد عطشاً وجوعاً ويذهب عقله^(١).

وكذلك اختلفوا في التداوي بالخمر، فالبعض أجازها إذا انتهت الحاجة إلى التداوي إلى حد الضرورة للأسباب المبنية في الحالة السابقة. أما إذا لم تبلغ حد الضرورة، فمنهم من أجازها مستدلاً بحديث العرنين الذين أباح لهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوي، وقياساً على العفو عن النجاسة اليسيرة لأجل الحاجة، لأن إباحة أكل الميتة؛ إنما كان في مصلحة النفس، فكذا في هذه المسألة.

أما من منع فقد احتج بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها**»^(٢).

وقال القرطبي: الخمر لا يتداوى بها قاله مالك، لقوله - عليه الصلاة والسلام - لطارق بن سويد وقد سأله عن الخمر فنهاه أو كره أن يصنعها فقال: إنما أصنعها للدواء فقال صلى الله عليه وسلم: «**إنه ليس بدواء ولكنه داء**»^(٣) (رواه مسلم في الصحيح).

(١) مفاتيح الغيب، ج٢/ص ٩٢، وأحكام القرآن للبيهقي، ج٢/ص ٩١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تفسير القرطبي: ٢/٢٢١.

لقد نص القرآن الكريم صراحة على حالة الضرورة في آيات خمس منها قوله تعالى: ﴿قَدْ قُضِيَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا عَاصَيْتُمْ ضُطِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ عَلَيْهِ السَّلَامُ ضُطِرْتُمْ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وبناء عليه يجوز للمضطر أكل الميتة والخنزير، وشرب الدم والخمر وتناول طعام الغير، والأطعمة النجسة والمياه النجسة، وحل كل محرم للمضطر، سواء أكان ذلك للغذاء أم للدواء، فالجوع الذي يهدد حياة الإنسان ونحوه من الأمراض: ضرر يدفع الإنسان إلى تكلف أكل الميتة ونحوها من النجاسات، وإن كان يعافها طبعاً ويتضرر بها لو تكلف أكلها في حالة الاختيار، سواء أكان بها علة أم لا. وقد وافق الشرع الفطرة فأباح للمضطر أكل الميتة والمحرمات لهذه الضرورة، وهذه هي ضرورة الغذاء والدواء^(١).

لقد تباينت اجتهادات الفقهاء في مسألة التداوي بالمسكر ونحوه: (٢)

- ١ - فأطلق المالكية التحريم في كل نجس ومحرم، من خمر أو ميتة أم أي شيء آخر، بالشرب أو طلاء الجسد به، إلا التداوي بالطلاء حال الخوف بتركه الموت، أي إذا أدى ترك الطلاء به إلى الموت في غالب الظن.
- ٢ - وكذلك الحنابلة حرموا التداوي بالنجس والمحرم، وكذا المتسخبث، كبول مأكول اللحم أو غيره، إلا أبوال الإبل للإذن به في السنة في حديث العرنين، وإلا الدواء المسموم إن غلبت منه السلامة ورجي نفعه، لدفع ما هو أعظم منه، وإلا التداوي بالمحرم والنجس بغير أكل وشرب. وأجازوا شرب الخمر لضرورة العطش إذا كانت ممزوجة بما يروي من العطش، فإن شربها صرفاً لم يبيح له ذلك، وعليه عقوبة الحد.

(١) أحكام القرآن للجصاص الرازي، ج/١ ص ١٤٧، وانظر الموسوعة الفقهية، ١١٨/١١-١٢٠، ونظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي: ص ٧٤ وما بعدها.

(٢) انظر: البدائع ٥/١١٢، وحاشية ابن عابدين: ٤/٢٢٤، و ٥/٣٢٠، والمنقح على الموطأ، ٣/١٥٤، ١٥٨، والتاج والإكليل، ٦/٣١٨، والشرح الكبير للدردير، ٤/٣٥٢ وما بعدها، والمهذب، ١/٢٥١، ومغني المحتاج، ٤/١٨٧، وزاد المعاد: ٣/١١٤، والمغني لابن قدامة: ٤/٢٥٥، ٨/٣٠٨، والمحلّى لابن حزم: ٧/٥٦٢.

٣ - وأجاز الحنفية التداوي بالمحرم إن علم يقيناً أن فيه شفاء، ولا يقوم غيره مقامه، أما بالظن؛ فلا يجوز، وقول الطبيب لا يحصل به العلم (أي اليقين). ولحم الخنزير لا يرخص التداوي به، وإن تعين، ويرخص شرب الخمر للعطشان، وأكل الميتة في المجاعة إذا تحقق الهلاك، ولا بأس بشرب ما يذهب بالعقل فيقطع الأكلة وكاستعمال البنج للراحة ونحوه.

٤ - وقصر الشافعية حرمة التداوي بالنجس والمحرم على الصرف منه، فيحرم التداوي بالخمر مثلاً إذا كانت صرفاً غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، أما إذا كان النجس والمحرم مستهلكين مع دواء آخر كالترياق المعجون بشيء آخر يستهلك فيه، فيجوز التداوي بهما بشروط ثلاثة:

(١) إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته بالطب أو التداوي به.
(٢) أن يتعين هذا الدواء فلا يغني عنه طاهر، فيجوز التداوي بالخمر عند فقدان الدواء الطاهر، والتداوي بالنجس كلحم حية وبول عند عدم وجود دواء آخر مباح شرعاً.

(٣) أن يكون القدر المستعمل قليلاً لا يسكر إذا كان خمراً، ولا يضر إن كان نجساً. قال شيخ الإسلام العز بن عبد السلام: جاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها، لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة، ولا يجوز التداوي بالخمر على الأصح، إلا إذا علم أن الشفاء يحصل بها، ولم يجد دواء غيرها.^(١) كذلك يجوز عند الشافعية تعجيل الشفاء بالنجس والمحرم بالشرط المذكور سابقاً.

٥ - وأباح الشيعة الإمامية استعمال الخمر للضرورة مطلقاً، حتى للدواء كالترياق والاكتحال، لعموم الآية الدالة على جواز المضطر إليها.^(٢)

(١) قواعد الأحكام: ١/٨١ .

(٢) الروضة البهية: ٢/٢٩ .

وخلاصة القول: فقد أجاز الفقهاء في الجملة التداوي بالمحرم والنجس للضرورة المنصوص عليها في آيات القرآن الكريم، إذا تعين ذلك وتأكد للمريض الشفاء بإخبار طبيب مسلم عدل ثقة، والحاجة تنزل منزل الضرورة.

ثانياً: الرأي الفقهي في الخمر: هل هي نجسة أم طاهرة؟

اختلاف الفقهاء المتقدمون والمتأخرون في نجاسة الخمر على

قولين:

فهم أصحاب المذهب الأول من تحريم الخمر، واستخبات الشرع لها، وإطلاق الرجس، والأمر باجتنابها؛ بأنها نجسة العين، نجاسة مغلظة كالبول والدم، لثبوت حرمة شربها، والنجاسة تلازم التحريم، ولتسميتها رجساً، والرجس في اللغة هو القذر والنتن. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ الْمَيْسِرُ﴾ \$ الْأَنْصَابِ \$ الْأَزْلَامِ رَجَسٍ مِّنْ عَمَلٍ شَيْطَانٍ فَأَجْتَنِبُوهُ ﴿۹۰﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وقد ذهب إليه الحنفية الذين يرون أنها نجسة نجاسة مغلظة كالبول، وإلى هذا المذهب ذهب المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية (١).

وذهب أصحاب المذهب الثاني إلى أنها طاهرة العين، لأن الأصل في الأشياء الطهارة ما لم يقم دليل على نجاستها، وليس في نجاسة الخمر دليل يصلح للتمسك به، ولأن التحريم لا يلزم النجاسة، إذ لو كان مجرد تحريم شيء مستلزماً لنجاسته، لكان مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ إلى آخر الآية دليلاً على نجاسة المذكورات في الآية، وهو ممتنع باتفاق أهل العلم.. وللزم نجاسة أعيان وقع التصريح بتحريمها، وهي طاهرة بالإجماع

(١) انظر: الدر المختار ورد المختار، ٥/٢٨٩، وتكملة فتح القدير، ٩/٢٨، والمقدمات المهدات لابن رشد، ١/٤٤٢

وروضة الطالبين للنووي، ١٠/١٧١ ومغني المحتاج، ١/٧٧ والمغني لابن قدامة، ١٠/٢٤١ .

(٢) تفسير القرطبي، ٦/٢٨٨ .

(٣) الموسوعة الفقهية: الأشربة، ٢٢ .

كالأنصاب والأزلام وما يسكر من النباتات والثمار بأصل الخلقة.

وإلى هذا الرأي ذهب الربيعية والليث بن سعد والمزني صاحب الشافعي وبعض البغداديين والقيروانيين كسعيد بن الحداد القيرواني (من المالكية) إلى أن الخمر ليست نجسة، وأن المحرم هو شربها.^(٢)

وبمثل ذلك قال الصنعاني والشوكاني وحملوا لفظة «الرجس» في الآية على الخبث المعنوي، كما سمى الله تعالى الميسر والأنصاب والأزلام رجساً.^(٣) وقد استدل أصحاب هذا الرأي أيضاً؛ بأن الخمر أريقت في طرق المدينة، ولو كانت نجسة لنها عن ذلك، إذ ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - النهي عن إراقة النجس في الطرقات.

وقد رجح هذا الرأي من المعاصرين الشيخ محمد رشيد رضا في المنار والإمام الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير، وغيرهم.^(١)

وينسحب هذا الرأي على الكحول الإيثيلي المستعمل في صناعة العطور وإذابة الجواهر الدوائية الفعالة وغيرها من الصناعات الكيميائية العديدة المعروفة، وذلك يقتضي؛ أنه يحرم شربه، أما من أجل استعماله الأخرى؛ فلا بأس به، ولا يحرم بيعه ولا شراؤه ولا تصنيعه ولا نقله من أجل ذلك، والله أعلم.

(١) انظر تفسير المنار، ٧/٤٨، والتحرير والتنوير لابن عاشور، ٧/٥.

صفحة بيضاء

الملاحق

ملحق رقم (١)

قرار جمعية الصحة العالمية بشأن استعمال الكحول في الأدوية :

جمعية الصحة العالمية الأربعين رقم ٣٢، تاريخ ١٥/٥/١٩٨٧م

إن جمعية الصحة العالمية الأربعون، إدراكاً منها للمخاطر الناجمة عن فرط تعاطي الكحول على صحة الإنسان.

وإذ تلاحظ وجود الكحول في كثير من الأدوية، بما فيها أدوية الأطفال، بتركيزات لا لزوم لها، بل تتطوي على ضرر كامن.

وإذ تدرك التأثيرات الضارة للكحول، ولا سيما في أثناء فترة الحمل، ونتيجة للتفاعلات المتبادلة التي قد تحدث عند تعاطي الكحول مع الأدوية في وقت واحد.

وإذ تلاحظ وجود قلق متزايد بين الأطباء والصيادلة إزاء الاستعمال غير الملائم للكحول في الأدوية.

وإذ تأخذ بعين الاعتبار ما أثبتته البحث العلمي من إمكانية الاستعاضة

عن الكحول في كثير من الأدوية بمواد غير كحولية دون التأثير على فعالية هذه الأدوية.

وإذ تعتقد؛ أن قوائم العقاقير الأساسية الوطنية ينبغي ألا تتضمن العقاقير المحتوية على الكحول؛ إلا عندما يكون الكحول مقوماً أساسياً. وإذ تأخذ علماً بالقرار ش ب/ل إ ٣٢/ق ٩ بشأن استعمال الكحول في الأدوية الذي اتخذته اللجنة الإقليمية لشرق البحر المتوسط في دورتها الثانية والثلاثين.

تحت الدول الأعضاء على ما يلي:

- ١ - استعراض تسجيل الأدوية المحتوية على الكحول كمقوم فعال بغية الحد من استعماله قدر الإمكان، وخاصة حيثما يمكن الاستعاضة عنه بمادة غير كحولية.
- ٢ - العمل على إنقاص تركيز الكحول في الأدوية قدر الإمكان وذلك في الحالات التي لا يوجد فيها بديل مناسب يمكن إحلاله محله.
- ٣ - استعراض المتسحضرات الصيدلانية المتوافرة للتحقق من محتوى الكحول فيها.
- ٤ - تكثيف الجهود وتشجيع البحث العلمي بهدف إيجاد المستحضرات الصيدلانية البديلة التي لا تحتوي على الكحول وتكون لها نفس الفعالية.

وتطلب إلى المدير العام :

- ١ - تزويد الدول الأعضاء بالمعونة التكنولوجية والمعلومات اللازمة للنهوض بالأنشطة الأنفة الذكر.
- ٢ - متابعة تنفيذ هذا القرار وتقديم تقرير عن الإجراءات المتخذة في هذا الصدد.

ملحق رقم (٢)

مجلس وزراء الصحة العرب

الدورة الثانية عشرة قرار رقم (١٦)

بشأن الحد من استعمال الكحول الإيثيلي في الدواء:

بعد الإطلاع على مذكرة الأمانة الفنية في الموضوع وعلى القرار رقم (١٤) للمكتب التنفيذي بدورته (٥١) وعلى قرار المجلس التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية رقم (١٧) بدورته (٧٩) وبعد المناقشة.

قرر:

- ١ - التأكيد على وزارات الصحة العربية التي لم تزود الأمانة الفنية بالخطوات المتخذة من قبلها بشأن الحد من استعمال الكحول الإيثيلي في الدواء سرعة إرسال هذه الملاحظات إلى الأمانة الفنية.
- ٢ - الطلب من الدول العربية تبني القرار رقم (١٧) الصادر عن المجلس التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية بدورته (٧٩) وذلك خلال مناقشة موضوع استعمال الكحول في الأدوية في الدورة (٤٠) لجمعية الصحة

العالمية.

٣ - توجيه الشكر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية للجهود التي تبذلها في

نسبة الكحول	هذا المجال. اسم الدواء
٪ ٤٠	أكسير الفنوباربيتون
٪ ١٢	أكسير الباراسيتامول
٪ ١٢	اكسير دي فينهيدرامين
٪ ١٥	اكسير الإيفيدرين
٪ ٤٣	اكسيو هيدرات التريين
٪ ٧٠-٤٠	Extracts الخلاصات النباتية
٪ ٨٠-٤٠	ملحق رقم (٤) Tinctures الصبغات النباتية

نماذج من الأدوية المحتوية على الكحول
نماذج من الأدوية المطهرة

٪ ٨٥	Hospidermine
٪ ٧٣,٥	Promanum
٪ ٤٦	Silnet
	Skinmam

نماذج من الأدوية المستعملة في المعالجة السنية

٪ ٦٥	قطرة Salus Salbei
٪ ٦٢	غرغرة Frubilurgyl
٪ ٧٣	بخاخ Repha-Os Spray
	قطرة ومسوح Salviathymol

نماذج من الأدوية السعال

٪ ١٧-١٥	خلاصة Thimiverlan
٪ ٢٠	شراب Bronchsux N
٪ ٥٠	قطرة Tussiflorin
٪ ٣٧	قطرة للأطفال Primotussan-T
٪ ٦٢	قطرة Tussistin
٪ ٣٩,٨	قطرة Makatussin

ملحق رقم (٥)

توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة

المنعقدة في الكويت بتاريخ

٢٢-٢٤/١٢/١٤١٥هـ الموافق لـ ٢٢-٢٤/٥/١٩٩٥م

عقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ندوتها الفقهية الطبية الثامنة بمشاركة الأزهر الشريف ومجمع الفقه الإسلامي في جدة والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالإسكندرية وبمشاركة عدد كبير من العلماء والأطباء والصيادلة. وجاء في توصيات هذه الندوة فيما يتعلق بالمواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء ما يلي :

١ - يجب على كل مسلم الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وخاصة في مجال الغذاء والدواء، وذلك محقق لطيب مطعمه ومشربه وعلاجه، وإن من رحمة الله - تعالى - بعباده وتيسير سبيل الاتباع لشرعه مراعاة حال الضرورة والحاجة التي تضمنتها مبادئ شرعية مقررة منها: أن الضرورات تبيح المحظورات وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة مادامت متعينة، وأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل معتبر على الحرمة،

كما أن الأصل في الأشياء كلها الطهارة ما لم يَقم دليل معتبر على النجاسة، ولا يُعد تحريم أكل الشيء أو شربه حكماً بنجاسته شرعاً.

٢ - مادة الكحول غير نجسة شرعاً، بناء على ما سبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة، سواء أكان الكحول صرفاً أم مخففاً بالماء، ترجيحاً للقول بأن نجاسة الخمر وسائر المسكرات معنوية غير حسية.

وعليه؛ فلا حرج من استخدام الكحول طبيياً كمطهر للجلد والجروح والأدوات وقاتل للجراثيم، أو استعمال الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها باعتباره مذيئاً للمواد العطرية الطيارة، أو استخدام الكريّمات التي يدخل الكحول فيها. ولا ينطبق ذلك على الخمر لحرمة الانتفاع به.

٣ - لما كان الكحول مادة مسكرة فيحرم تناولها، وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل؛ فإنه لا مانع شرعاً من تناول الأدوية التي تصنع حالياً ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول، لغرض الحفظ، أو إذابة بعض المواد الدوائية، التي لا تذوب في الماء مع عدم استعمال الكحول فيها مهدئاً، ويكون هذا حيث لا يتوافر بديل عن تلك الأدوية التي تصنع حالياً ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة مع الكحول، لغرض الحفظ، أو إذابة بعض المواد الدوائية، التي لا تذوب في الماء مع عدم استعمال الكحول فيها مهدئاً، ويكون هذا حيث لا يتوافر بديل عن تلك الأدوية.

٤ - لا يجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي على نسبة من الخمر مهما كانت ضئيلة، ولا سيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض الشوكولاته وبعض أنواع الثلجات (الآيس كريم، الجيلاتني، البوظة)، وبعض المشروبات الغازية، اعتباراً للأصل الشرعي في أن ما أسكر كثيره فقليله حرام، ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للترخيص بها.

٥ - المواد الغذائية التي يستعمل في تصنيعها نسبة ضئيلة من الكحول لإذابة بعض المواد التي لا تذوب بالماء من ملونات وحافظات وما إلى ذلك، يجوز تناولها لعموم البلوى ولتبخر معظم الكحول المضاف في أثناء تصنيع الغذاء.

القسم الثاني: المخدرات

أنواعها وخصائصها وجوانبها الفقهية:

١ - مدخل :

لقد كرم الله عز وجل بني آدم وأحل لهم الطيبات وحرم عليهم الخبائث، ونهاهم عن كل ما يؤدي إلى الإفساد بدينهم والإضرار بمصلحتهم. ولقد أوجبت الشريعة الإسلامية حماية الضروريات الخمس التي يقوم عليها بناء المجتمع الصالح: أي حماية النفس والعقل والدين والمال والعرض، وجاءت النصوص المحكمة تحرم كل ما يلحق الضرر بشيء من هذه الضروريات.

والعقل من أعظم النعم التي أفاء الله بها على بني البشر وجعله شرطاً لتحمل التكاليف الشرعية بكل جوانبها، وعدّ العبث بهذه النعمة والعمل على إفسادها بأية وسيلة كانت من الجرائم الكبرى التي تعطل ملكات الإنسان، التي تدفعهم للتفكير في ذاته، والنظر في خلق الله، والتدبر في الكون من حوله، والاستفادة من كل ما سخره الله عز وجل لإسعاده وإسعاد البشرية جمعاء.

ومما يدعو للأسى؛ أن نرى هذا الانسان يقوم بالاعتداء على هذه النعمة

بمحض إرادته أو بتحريض من غيره، فيعمد إلى إتلافها من جراء كثير من أنماط السلوك السلبية والتي يتصدرها تعاطي المخدرات والمسكرات.

وفي الوقت الذي نجد فيه أن القواعد الدينية والأخلاقية تدين تعاطي المخدرات جملة واحدة وتعهده من أخطر السموم على العقل والبدن، وتؤدي إلى اختلال أو فقدان التوازن البدني والنفسي، نلاحظ في المقابل واقعاً أليماً ماثلاً أمام أعيننا، يتجلى بانتشار جائحة المخدرات في المجتمعات على اختلاف طبقاتها وأقطارها، فانتشرت من جراء ذلك المصحات النفسية والعيادات العصبية، وأقبل الناس عليها من كل حذب وصوب، وزادت الظروف والشروط الحياتية المعاصرة، بما فيها من الأرق والقلق، في الإفراط من تناول المنومات والمسكنات، ونشأ عن ذلك أجيال من المدمنين في مختلف الأعمار، ولا يزال عددهم آخذاً بالازدياد والنماء بلا حدود.

وفي عصرنا هذا يعتبر الإدمان على المخدرات من أهم سمات المجتمعات المتحضرة الحرة أو بالأحرى المجتمعات التي تحررت من كل قيد أخلاقي، وانطلقت كالثور الهائج وراء لذاتها وشهواتها، وتفاقمت المشكلات المعقدة في هذه المجتمعات واستعصت على الحل، مما أدى إلى أن تتنادى السلطات المسؤولة في العالم لعقد اجتماعات على مستوى عال لكي تتآزر الجهود ولتتخذ التدابير الكافية للمكافحة والوقاية من هذا الخطر الوبيل.

لم تعد المشكلة قاصرة على نوع واحد من المخدرات، أو على قطر معين أو طبقة معينة من الناس، بل أصبحنا نرى المجتمعات الصناعية الحديثة تطرح لنا في كل يوم عقاراً أو دواءً جديداً يتسلط على العقل ويوقع في البلاهة والخبل، ثم تعاقب تعاطي المخدرات في الأقطار كافة شرقاً وغرباً على حد سواء. وبعد أن كان استهلاك هذه السموم قاصراً في الماضي على الطبقات الراقية المترفة، أصبح اليوم جميع الطبقات فريسة لهذا الإدمان الجنوني.

ومن الجدير بالذكر؛ أن كثيراً من المواد قد ألفتها بعض الشعوب فأصبحت جزءاً من حياتها اليومية، بل إن كثيراً من الناس يقدمونها على حاجاتهم الأساسية : كالأغذية والدواء والكساء، وقد أدى مثل هذا الإلتفاف إلى أن تتراجع هذه الشعوب إلى مؤخرة الأمم من حيث التنمية والإنتاج، ناهيك عن التخلف العقلي والبدني. والأمثلة ظاهرة أمام أعيننا عن آثار مضغ القات وأوراق الكوكا والبتلة، والإفراط في استعمال القهوة والشاي والكافكاو، وتعاطي المشروبات الفولية (الكحولية) بأنواعها المختلفة، وتعاطي الحشيش والماريوانا، وأثر ذلك في إحداث المفاسد الكثيرة في الفرد والمجتمع على حد سواء.

تدل البيانات الإحصائية أن الصيدليات السويسرية باعت أكثر من (٣٠٠) مليون حبة مسكنة في العام الواحد، وتبين؛ أن أعداداً هائلة من الأفراد يتناول الواحد منهم ما بين (١٠-٢٠) حبة يومياً، وأكثر ما يبرز هذا الاستهلاك في مستوى الشباب المراهق أكثر منه في الكهول.

ويتفاقم استهلاك الأمفيتامينات من قبل رجال الأعمال والسياسيين المنهكين، والطلاب في فترة الامتحانات، وبعض الرياضيين قبل دخوله في المباريات، وكثير من النساء اللواتي يجرين وراء الرشاقة ونحوه الجسم بلا إدراك.

وتذكر إحصاءات المكتب الأمريكي للمخدرات أن أكثر من (٥٠٠٠٠٠) من الأمريكيين يتعاطون المركبات الباربيتورية (منومات) ومشتقات الأمفايتامين (أدوية نفسية)، هذا عدا عن المخدرات الأخرى.

وفي تقرير رفع إلى هيئة خبراء العقاقير المولدة للإدمان، أشير إلى أن المدمنين على الأمفايتامين في اليابان يزيد عددهم عن (٦٠٠٠٠٠)، في حين يرتفع هذا العدد في تقرير بعض العلماء إلى أكثر من (مليون)، وأن ما لا يقل عن (٦٦٪) من هؤلاء تنحصر أعمارهم ما بين (٢٠-٢٩) سنة، وأن (٢٣٪) منهم لم يبلغوا (١٩) عاماً.

إن نظرة سريعة إلى الجداول الإحصائية التي تنشرها المكاتب المتخصصة فى العالم عن حجم المخدرات والأموال المغسولة وشبكات التهريب وعدد الوفيات، كل هذا يبين بشكل لا يقبل الجدل خطر هذه المأساة التي لم ينج منها عالمنا الإسلامي والعربي مع الأسف الشديد، وبدأت آثارها تنعكس على تطور الجريمة، وتفكك العائلة والانحطاط الخلقي، والتخلف الصحي والعقلي والولادات المشوهة وما إلى ذلك من آثار بدأت تتكشف لنا يوماً بعد يوم، وما انتشار مرض العصر «الأيدز»؛ إلا أحد نتائج تعاطي هذه السموم.

لقد نبه هذا الإنذار السلطات المسؤولة في العالم لتجمع جهوده في مواجهة هذا الخطر الداهم، ولهذا الغرض عقدت قمة مكافحة المخدرات في نيويورك التي نظمتها هيئة الأمم المتحدة في شهر حزيران/يونيو ١٩٩٨م، وتبنت هذه القمة خطة عمل بكلفة خمسة مليارات دولار تلزم الدول الأعضاء بتقليص استهلاك المخدرات وتدمير زراعتها خلال مهلة عشر سنوات.

وتبنى ممثلو (١٥٠) دولة بالإجماع إعلاناً طموحاً يحدد استراتيجيات المجتمع الدولي في مواجهة المخدرات التي يستهلكها أكثر من (٢٢٠) مليون شخص في العالم.

وكرست هذه القمة التي استغرقت ثلاثة أيام وشارك فيها قرابة (٣٠) رئيس دولة وحكومة للمرة الأولى، قيام جبهة مشتركة من الدول الفقيرة المنتجة للمخدرات والدول الغنية المستهلكة، هدفها التوصل إلى «عالم من دون مخدرات».

وتتص خطة العمل على تقليص كبير لاستهلاك وزراعة الكوكا وحشيشة الكيف والقنب الهندي حتى العام (٢٠٠٨) من خلال المكافحة التي تقوم بها الشرطة من جهة وتطوير زراعة بديلة من جهة أخرى. وتعهدت الدول الأعضاء بالتصدي للأمفيتامينات، التي ارتفع استهلاكها بشكل كبير جداً خلال السنوات الماضية وتعزيز تعاونها القضائي، ولمكافحة تبييض أموال

المخدرات التي يقدر حجمها بـ(٢٠٠) مليار دولار سنوياً .
وأعلن منسق مكافحة المخدرات في الأمم المتحدة الإيطالي (بينوا
آرلاتشي) أن تكاليف هذا البرنامج تصل إلى (٥٠٠) مليون دولار سنوياً على
مدى عشر سنوات.

ولقد نبه المسؤولون إلى تكثيف الجهود والعمل على مكافحة المخدرات
التي يخشى أن يستفحل أمرها مع تقدم العولمة وإلغاء الحدود الجمركية
وضعف المراقبة، فما أحرى أن تتنادى السلطات العربية والإسلامية إلى
اجتماعات مكثفة مشابهة، والتعاون الصادق لاتخاذ جميع الاجراءات التي
تتكفل بوقاية مجتمعاتنا من هذا الداء الوبيل قبل أن يستفحل الداء
ويستعصي على الحل، وأن تتاح الفرصة لتربية الأجيال التربية الإسلامية
والخلفية السامية التي تعتبر وحدها السبيل الناجع لبناء الفرد الصالح
والمجتمع الصالح.

٢ - لحة تاريخية :

عرفت العصور القديمة الخواص التي تتمتع بها بعض النباتات المسماة
أحياناً بالنباتات السحرية، فالخشخاش الذي يستخرج منه الأفيون، زرعه
المصريون القدامى وصنعوا منه الشرابات التي تشعل نار الحب، والشرابات
المنومة أو المهدئة أو المسكنة للألام.

وكذلك القنب الهندي الذي يزرع في سهول الهند، استخرج منه الحشيش
واستعمل في إثارة بعض الشطحات الاعتقادية والاحتفالات الدينية الخرافية .
لقد انتشرت هذه النباتات وخلصاتها عبر العصور وبصورة بطيئة من
بلاد المشرق إلى بلاد الغرب، وباستثناء بعض المركبات المذكورة قديماً في
دساتير الأدوية منذ القرن الخامس عشر، مثل (اللودانوم Laudanum)، فلم
يظهر استعمال الحشيش والأفيون في بلاد الغرب إلا في القرن التاسع عشر،

وتعرف عليهما كثيرمن الناس من خلال الدراسات والمقطوعات الأدبية والقصصية، كما في كتاب «جنة الأحلام» لبودلير Beaudelaire، وعقب هذا الاطلاع الأدبي بدأ الاهتمام الطبي والفيزيولوجي ففي عام ١٨٤٠م، نشر العالم مورو Moreau دراسة هامة عن الاضطرابات المهلسة والعقلية التي يسببها الحشيش، ثم اتسعت الدراسة العلمية حتى وصلت إلى دراسة حالات الاعتياد والعوز الناجمة عن الإدمان.

وبدأ الإنذار الطبي مع التطور الصناعي الهائل في إطار الصيدلة والكيمياء، حيث طرحت في الأسواق العالمية مقادير وفيرة من مركبات الأفيون: كالمورفين Morphine والكودئين Codeine والهيروئين Heroine وما شابه ثم جاء بعد ذلك الكوكائين Cocaine وأمثاله.

وعندما زاد اهتمام المهريين بهذه المركبات في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت إلى العيان جائحات الإدمان على المورفين والكوكائين والإيثر Ether والهيروئين، مما حدا بالسلطات الحكومية في عدد من البلدان؛ أن تهتم بهذه الظاهرة الاجتماعية الخطيرة ومنذ ذلك الحين أصبحت مشكلة الإدمان مشكلة اجتماعية، وسنت القوانين والأنظمة على المستوى القطري، ثم على المستوى الدولي لمكافحة الإدمان وأسبابها وانبثق عن عصابة الأمم الدولية ما يعرف باسم «اللجنة الدولية للأفيون والعقاقير الأخرى الضارة»، والتي تحولت فيما بعد في منظمة الأمم المتحدة إلى «اللجنة الدولية للمخدرات».

ولا شك؛ أن هذه التدابير الوقائية والقانونية ضرورية بقدر تطور أساليب التهريب وبقدر التطور الصناعي الكيميائي والصيدلاني، ففي كل يوم عقار جديد يتمتع بخواص المخدرات ويؤدي استعماله المتكرر والمديد إلى الإدمان والاستعباد، وإلى الأخطار المماثلة لأخطار الأفيونيات.

٣ - ما هو المخدر؟ :

الإنسان في جريه وراء السكينة واللذة وفي مكافحته للألم، تعامل مع عدد من النباتات التي أتينا على ذكرها، ولا شك أن من بين هذه النباتات ما هو شاف من الداء العضال، ومنها ما هو سم زعاف وبين هاتين الصفتين نجمت العلاقة الجدلية بين السم والدواء وبين الحقيقة والخيال.

هناك فرق شاسع بين تناول الدواء بقصد الشفاء وبين تناوله بحثاً عن الهدوء والسكينة واللذة. ففي الحالة الأولى يؤخذ الدواء بمقادير محددة وفي أوقات وأشكال موصوفة، أما في الحالة الثانية، فليس للمقدار حدود، بل يتزايد الشره إليه يوماً بعد يوم، ويتناول المدمن العقار دونما حاجة إليه.

ونستطيع أن نقول: بأن الدواء هو مركب طبيعي أو صناعي يتم تناوله بمقادير مناسبة بقصد المعالجة والشفاء، ولا شك أن آثار العقاقير مختلفة ومعقدة ومتغيرة، ولها علاقة وطيدة بالجرعة المتناولة، فهناك جرعة فعالة، وهناك جرعة سامة، وهناك جرعة قاتلة.

أما المخدر (Droque)؛ فهومادة طبيعية أو صناعية تتمتع بخواص فيزيولوجية متميزة، ومن هنا يمكن القول: بأن المخدرات هي في الأصل مواد أولية لصناعة الدواء، إلا أنها مع الزمن ومع طبيعة الاستعمال أخذت منحى جديداً في التعريف.

والخدر هو فقدان الإحساس الواعي أو ضعفه، وهو عام يشمل الجسم جميعه، أو موضعي في منطقة معينة فيه، أو كلي يفقد فيه الإحساس تماماً، أو جزئي يفقد فيه بعضه، ومنه خاص ينصب على نوع واحد من الحساسية.

والخدر بوجه عام نتيجة لحالة نفسية عضوية والخدر هو الضعف والفتور يصيب البدن والأعضاء، كما يصيب الشارب قبل السكر.

وفي كتب اللغة نجد أن المخدر والمفتر معناهما متقارب جاء في لسان العرب : الفتر: الضعف، وفتر فتوراً لأنت مفاصله وضعف، وفي المصباح المنير

ومعجم متن اللغة : خدر العضو: استرخى، فلا يطبق الحركة، وخررت عينه ثقلت من قذى أو غيره، والخذرة الضعف والفتور يصيب الأعضاء.
وذكر الإمام القرافي في كتابه الفروق التفرقة بين المسكر والمرقد والمفسد.

فالمسكر: هو الذي يغطي العقل ولا تغييب معه الحواس ويتخيل صاحبه كأنه نشوان مسرور قوي النفس شجاع كريم.
والمرقد : هو الذي يغييب الحواس كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس كالبنج.

أما المفسد: فهو المشوش للعقل كالحشيش والأفيون، وسائر المخدرات والمفترات، التي تثير الخلط الكامن في البدن، ولذلك تختلف أوصاف مستعملها فتحدث حدة لمن كان مزاجه صفراوياً، وتحدث سباتاً وصمتاً، لمن كان مزاجه بلغمياً، وتحدث بكاءً وجزعاً لمن كان مزاجه سوداوياً، وتحدث سروراً لمن كان مزاجه دمويّاً، فتجد من تناولها من يشد بكاءً، ومنهم من يشد صمته، ومنهم من يعظم سروره وانبساطه^(١).

اقتصر اسم المخدر في الماضي على المخدرات التقليدية التي تشمل الأفيون ومشتقاته، ثم أضيف الكوكا والقنب الهندي إلى القائمة، وخلال السنين القريبة الماضية ظهرت في الأسواق مركبات جديدة تتمتع بتأثير فعال على الجملة العصبية الدماغية، وتؤدي إلى انحراف عقلي واضح، حتى إن كثيراً منها يؤدي إلى الإذعان والاستعباد نتيجة للاستعمال المستمر والحاجة الماسة التي تنشأ عن هذا الاستعمال.

ومن ثم قامت لجنة المخدرات التابعة لهيئة الأمم المتحدة بعقد اتفاق دولي من شأنه توسيع دائرة مراقبة القانون على مواد مسببة للخبل دعيت

(١) كتاب الفروق للقرافي، ص ٢١٦/٢١٥، طبع عيسى البابي الحلبي.

بالمواد المهلوسة Hallucinogens، بالإضافة إلى الأمفيتامينات والمشتقات الباربيتورية والمهدئات.

وأشار الإحصاء الذي تم حديثاً في فرنسا؛ أن هذه المواد يفوق عددها (٥٠٠) مركباً تتصف جميعها بالسيطرة على المريض وتؤدي إلى الاضمحلال البدني والانهيار النفسي والعصبي، والضعف العقلي، وقد تؤدي إلى نتائج متقاربة بحيث يصعب على الفاحص تشخيصها بصورة سريرية، كما كان يشخص المصاب بالانسمام الأفيوني مثلاً.

وعلاوة على ذلك؛ فإن هذه المواد، نظراً لابتعادها عن حدود المراقبة القانونية، أصبحت تباع في أسواق التهريب بصورة غير نقية، نظراً لسوء التصنيع، وقد تحتوي على شوائب خطيرة السمية تضاف عادة بقصد الغش أولتقوية فعاليتها المخدرة.

وبناء على ذلك؛ فلا يمكن التنبؤ مسبقاً بالفعالية الحقيقية التي تنتجها هذه المواد، بل يمكن الجزم بأن آثارها ستكون خطيرة ومتنوعة ومختلفة تمام الاختلاف والشيء الوحيد الذي يجمع بينها هو أنها تؤدي للانهيار العصبي والإذعان التام لسيطرة العقار، بالإضافة إلى تأثيرها الواضح على العقل والبدن على حد سواء.

وتمشياً مع الواقع الذي يفرض استعمال هذه المركبات، فقد اقترحت منظمة الصحة العالمية WOH؛ أن يترك استعمال تعبير (الانسمام بالمخدرات) Toxicomanie وأن يستعمل بدلاً عنه تعبير (الإذعان) أو (الخضوع) لسيطرة العقاقير المخدرة.

وتدل الدراسة الإحصائية؛ أن استهلاك الأدوية عامة والمخدرات خاصة مرتبط إلى حد كبير بالتقدم الصناعي والحضاري، وقد أوردت بعض الأبحاث الحديثة جدولاً بعدد الجرعات الدوائية للمخدرات المستهلكة قانونياً

من قبل (١٠٠٠) نسمة سنوياً في عدد من بلاد العالم المذكورة في الجدول التالي، فإذا أضفنا إلى هذه الجرعات القانونية المقادير الهائلة التي تخفى

عن أظلمة تليها قبيحين بفضل براعة اللطيفين والمروجين، لأنوكنا البهولة كيف		
بتسنى لقائمة المخدرات أن تتمو بسكنى شرطاني لا يحده حد ولا تقف أمامه	الدانمرك	١٨٠٤٧
عقبة من العقبات.	فنلندا	١٤٣٨٠
	استراليا	١٢٢١٨
عدد الجرعات الهوائية للمخدرات المستهلكة قانونياً		
	من قبل (١٠٠٠) نسمة	٥
	بلجيكا	١٠٢٥٩
	فرنسا	٩٥٨٨
	السويد	٩٣٨٣
	سويسرا	٨٤٩٢
	نيوزلندة	٨٤٢٨
	كندا	٧٦١٣
	فلسطين المحتلة	٧٥٢٨
	المجر	٥٧٦٥
	النرويج	٥٦٩٥
	الولايات المتحدة	٥٢٨٦
	بلغاريا	٤٩٠٠
	إيرلندة	٤١١١
	روسيا	٣٩٩٠
	هولندة	٣٥٣٩
	النمسا	٣٢٣٤
	إيطاليا	٣٠١٧
	اليابان	٢٤٢٦
	البرتغال	١٠٣٧
	اليونان	٨٩٣
	المغرب	٤٩٨

٤ - تصنيف المخدرات وبنيتها الكيميائية :

نظراً لوفرة هذه المركبات، واختلاف مصادرها، وتعقيد تركيبها الكيميائي، فقد كان من العسير الاعتماد على تصنيف تبعاً لتأثيرها الفيزيولوجي، وبالتالي تبعاً لقدرتها على إحداث الإدمان والإذعان، ومن بين التصنيفات المقترحة نختار التصنيف التالي الذي تذكره مراجع منظمة الصحة العالمية :

أ) الأفيونيات ، وتشتمل على :

- ١ - الأفيون .
- ٢ - مشتقات الأفيون مثل المورفين والهيروئين والكودئين وغيرها .
- ٣ - الأفيونيات الاصطناعية مثل الميثادون والبيتدين والميبريدين .

ب - العقاقير المركبة : وتشتمل على :

- ١ - الفول (Aicohol) والمشروبات الفولية كالجعة Beer والخمر (النيذ) والعرق والويسكي والشامبانيا وأمثالها .
- ٢ - المنومات كالباربيتورات وهيدرات الكلورال .
- ٣ - المهدئات المعتدلة مثل الفاليوم Vallium والكلورديازوبوكسيد والميبروبامات .

ج) المنبهات Stimulants وتشتمل على :

- ١ - المنبهات الاصطناعية مثل الأمفيتامين والديكسامفيتامين.
٢ - الكوكائين.

د (الحشيش : Cannabis

ويعرف بأسماء مختلفة باختلاف البلدان التي ينتشر فيها، كالبنج والغانجا Ganga والحشيش والشاراس Charas والماريوانا Mariguana والشاي الأحمر والكيف .. إلخ

هـ (العقاقير المهلوسة : Hallucinogens وتشتمل على :

الليزر جيد «Lysergic Acid Diethylamid» والميسكالين Mescaline والفينيل سيكليدين (PCP)، وصبار البيوتل peyote وفطر الأمانيت amanite الذي يحوي المسوكارين.

و (المذيبات الطيارة :

مثل الصمغ والكيروسين (زيت الكاز) والطوروين Toluene ومشتقات البترول والحللات الهوائية Aerosols والايثر والكلوروفورم وغازات الولاعات والطلاءات اللماعة (الورنيش).

ز (العقاقير الأخرى :

وهي عديدة جداً منها: التبغ والبتلة Betel ونخيل الفوفل Areca والقات Kat وأوراق الكوكا Coca والقهوة والشاي والمته وجوزة الطيب Muscade.

ومن الجدير بالذكر؛ أن قائمة المخدرات لم تغلق ولن تغلق، مادامت الصناعة الكيميائية تطرح من وقت لآخر عشرات المركبات التي تتجلى فيها بعض الخواص النفسية، أو قد تؤدي للإذعان والسيطرة وبالفعل فقد تبين؛ أن بعض الصناعات الكيميائية السرية قد أنتجت مركبات ذات فعالية أقوى بـ(١٠٠٠) مرة من المركبات المستخرجة من النباتات، فمثلاً؛ إن تصنيع الفينتانيل Fentanyi أدى إلى تحضير مشتق هو الـ (ميثيل - ٣ فنتانيل) الذي

يتمتع بفعالية لا تقل خطورة عن الهيروئين، والذي أدى تجاوز الجرعات الحدية إلى وفيات مذهلة في إطار الشباب على الخصوص.

ونحب أن نشير أيضاً إلى أن الجداول الحديثة لتصنيف المخدرات، قد شملت عدداً كبيراً من الزمر العقاقيرية التي توحى بشكل آخر لتصنيف المخدرات ومن بينها نذكر ما يلي :

(أ) مضادات الذهان Neuroleptics

(ب) المركبات psycholeptics

وقد تسمى أحياناً المهدئات : Sedatifs

(ج) مضادات الصرع Anti-epileptics

(د) المركبات المثيرة Psychoanaleptics

وتسمى أحياناً المهيجات Excitants

(هـ) منبهات السهاد Vigilance Stimulants

(و) منبهات المزاج أو الطبع : Humour Stimulants

وتسمى أحياناً مضادات الاكتئاب

(ز) مفسدات العقل Psychodysleptics

وتسمى - أيضاً - المشوشات النفسية psychisme pertubfators

(ح) مولدات الهذيان Onirogenes

ومن حيث البنية الكيميائية للمخدرات، فمن المعلوم أنها تنتمي إلى مجموعات كيميائية مختلفة جداً وليس بينها أية رابطة، وبعض المخدرات عقاقير طبيعية المنشأ كالحشيش والماريوانا والأفيون والكوكائين والقات والتبغ إلخ...، وبعضها من إنتاج الصناعة الكيميائية كالباربيتورات والأمفيتامينات والمذيبات الطيارة (فحوم هيدروجينية).. إلخ. لذلك كان من الصعب جداً أن تصنف المخدرات تبعاً لوظائفها الكيميائية ودراسة البنية

الكيميائية للمخدرات، نظراً لتعقدتها وتنوعها، هي بحاجة إلى دراسة موسعة لا ضرورة لها الآن.

ونحب أن نشير مثلاً إلى أن الأفيون الخام يشتمل على عدد من القلويدات Alcaloids لا يقل عن (٢٥) مركباً كالمورفين Morphine والتبيائين Thebaine والكودئين Codeine والبابفيرين Papaverine، والنارسئين-Narce-nie والناركوتين Narcotine وغيرها. أما الهيروئين (ثنائي أسيتيل مورفين)؛ فهو مشتق كيميائي صناعي يهياً ابتداءً من المورفين.

والكوكائين هو قلويد مستخرج من أوراق نبات الكوكا، ويمكن أن يهياً صناعياً بالتركيب الكيميائي.

والحشيش راتنج طبيعي يستخرج من القمم المزهرة لنبات القنب الهندي، والمادة الفعالة فيه هي رباعي هيدرو كانابينول Tetra-Hydro-cannabinol، أما الماريوانا؛ فهو مسحوق النبات الكامل للقنب الهندي، ولذلك يعتبر أفقر بالمادة الفعالة من الحشيش، والمشروبات الغولية تشترك جميعها بوجود المادة الفعالة المسكرة وهي الغول الإيثيلي أو الايتانول (C₂H₅-OH)، إلا أن نسبته تختلف من مشروب لآخر.

أما الباربيتورات؛ فهي مشتقات كيميائية لحمض الباربيتوري Barbituric Acid، وقد هيأها لأول مرة العالم الألماني باير Bayer عام ١٨٦٢م وسماها نسبة إلى القديسة سانت باربارا St. Barbara، ويقال: بأن التسمية كانت نسبة إلى ساقية تعمل في حانة في مدينة ميونيخ اسمها باربارا Barbara.

٥ - طرق تعاطي المخدرات :

هناك طرق متعددة لتناول المخدرات منها : الأكل والشرب والمضغ والتدخين والنشوق (السعوط) عن طريق الأنف أو البلع أو الحقن الجلدي أو

الوريدي أو العضلي، وقد يتناول عن طريق الشرج. ويختلف فعل العقار باختلاف طريقة تناوله فيكون سريعاً مع التدخين أو الحقن الوريدي أو النشوق الأنفي، بينما يتظاهر الفعل البطيء مع المضغ أو الأكل أو الحقن الجلدي. وكثيراً ما يفرض شكل العقار نفسه الطريقة التي يتناول فيها، فالمشروبات الغولية (الكحولية) يجري تناولها احتساء، بينما يتم تعاطي الهيروئين حقناً أو تدخيناً. وهناك عقاقير أخرى يمكن تعاطيها بطرق مختلفة كالكوكائين، كما أن هناك عقاقير تؤثر في الدماغ بصورة أسرع من العقاقير الأخرى.

ويتبع تعاطي المخدرات تقسيمات معينة تقوم على :

- نوع المادة المستعملة.

- مختلف درجات تواتر تعاطيها.

وبالنسبة لدرجات تواتر التعاطي تقسم هذه الدرجات إلى :

(١) التعاطي التجريبي: ويحدث إجمالاً من مرة إلى ثلاث مرات.

(٢) التعاطي العرضي: أو ما يعرف بالوقتي، وهو تعاطي من وقت لآخر، ولا يزيد على مرة أو مرتين في الشهر.

(٣) التعاطي المنتظم: وهو الذي يحدث مرة أو عدة مرات في الأسبوع، تبعاً لنوع المادة المستعملة.

(٤) التعاطي الكثيف أو ما يسمى بالتعاطي القهري : ويحصل عادة يومياً ويتمثل في تناول مقادير كبيرة لعدة أيام بصفة دورية، كما يحدث في حالة نوبات السكر العرضية أو المتكررة.

١-٥ التعاطي التجريبي Experimental Use

ليس للإقدام على تجريب المخدر للمرة الأولى علاقة بنوع المخدر أو بخواصه المؤثرة، بقدر ما يضيفه الفرد على هاتين الناحيتين من معنى وقيمة. وقبل أن يكون الفرد قد جرب آثار المخدر قط، تقتصر معرفته به على ما

سمعه عن هذا المخدر، وما يدور حوله من شائعات. وتشير الدراسات التي أجريت عن أسباب تعاطي المخدرات للمرة الأولى، إلى أن السبب وراء ذلك مرجعه الفضول وإلى إلحاح الرفاق، الذي يشكل الحافز على الإقدام على هذا التجريب.

أما توافر المخدر والظروف المأمونة نسبياً لتعاطيه، والرفاق الذين يتعاطون المخدرات، فإنها عوامل، وإن كانت لازمة، إلا أنها غير كافية لتعاطي المخدر للمرة الأولى. ويشير معظم الدراسات إلى أن أكثر مجربي المخدرات غير المشروعة لا يصبحون من متعاطيها، أي إن التعاطي التجريبي لا يؤدي بدوره - غالباً - إلى الإدمان، ذلك لأن المجرّب عندما يشبع فضوله، ويجاري رفاقه، قد يجد أن آثار المخدر ليست ذات قيمة، أن هناك أنشطة أخرى يمكن أن يقوم بها والتي تمثل في نظره قيمة أكبر.

٢-٥ التعاطي العرضي Casual Use

من المعروف أن أغلب مجربي المخدرات لا يستمرون على تعاطيها، كما أن أغلب من يستمرون في تعاطيها، يفعلون ذلك على أساس (عرضي) أو وقتي، فلا يتناولون المخدر إلا في حال توافره بسهولة، وفي السياق الاجتماعي الذي يتعاطى فيه ويكون تعاطي المخدر عادة عفوية أكثر منه مدبراً. وأهم أسباب استمرار التعاطي العرضي هي بالدرجة الأولى اجتماعية، ولا تختلف كثيراً عن تلك التي تدفع الراشدين والشباب إلى تناول المشروبات الفولية (الكحولية) من حين لآخر، ومعظم المتعاطين العرضيين لا يصبحون متعاطين منتظمين، ولا يعتبرون تعاطي المخدر - كتجربة ونشاط - ذا أهمية؛ إذا قورن بتجارب وأنشطة أخرى.

٣-٥ التعاطي المنتظم Regular Use

التمييز بين التعاطي المنتظم والتعاطي الكثيف يعود إلى مجموعة من العوامل ذات الصلة والمتمثلة في تكرار التعاطي، ونوع المخدر، ووجهة نظر

المشاهد أو الحكم.

فالتعاطى المنتظم يتميز عن التعاطى الكثيف أو القهري من حيث أسبابه وشدة الحاجة إليه. وعندما يصبح التعاطى منتظماً أو كثيفاً يدخل مفهوم الإذعان أو التبعية في الحساب، ولا يعني هذا الإذعان سوى أن الفرد يشعر بالضيق والضجر، إذا لم يتوافر له المخدر أو فرصة تعاطيه، ويبدل جهداً خاصاً في طلب المخدر أو فرصة تعاطيه، والأسباب التي تدعو إلى التعاطى المنتظم أو الكثيف أكثر تنوعاً والتصاقاً بشخصية المتعاطى من أسباب التعاطى التجريبي أو العرضي، وأكثر اتصالاً بالمفعول العقاقيري للمخدر المعنى، سواء كان منشطاً أو مثبطاً للنشاط أو مسكناً، أو كان مادة تغير الإدراك الحسي للذات والبيئة.

٤-٥ التعاطى الكثيف أو القهري Heavy or Compulsive Use

تعاطى الغول (الكحول) يترتب عليه؛ أن عدداً لا يستهان به من المتعاطين يصبحون مدمنين، كما أن تعاطى المخدرات يترتب أن عدداً لا يستهان به أيضاً يصبحون متعاطين قهريين ومع أن التعاطى القهري؛ يعنى تناول المخدرات بصورة متكررة في فترات متقاربة للغاية، فإنه يشتمل في الحقيقة على درجات متفاوتة من التواتر. وتعد درجة سيطرة المخدر على حياة الفرد، العامل الأساسى في التعاطى القهري. وعندما ينصرف الجانب الأكبر من وقت الفرد وتفكيره وطاقته إلى الحصول على المخدر وتناوله ومناقشة آثاره مع الاقتصار تقريباً على مرافقة من يتعاطونه، واستمرار ملازمتهم، فإن التعاطى عندئذ يعتبر قهرياً، ويكون الفرد تابعاً نفسياً للمخدر أو كما في حالات متزايدة، لعدة أنواع من المخدرات بدلاً من نوع بعينه، وفي الوقت الحاضر، يعتبر الإذعان النفسى أهم من الإذعان الفيزيولوجي الحقيقي، باعتباره العامل الخطير في أكثر حالات التعاطى القهري للمخدرات، ذلك أن الإذعان الفيزيولوجي يمكن معالجته، كما يحدث بانتظام عندما تستعمل مواد

مسببة للإذعان، كمستحضرات الأفيون لتسكين الآلام في المعالجة الطبية فالإذعان النفسي أكثر تعقيدا من ذلك بكثير ويتعلق بشخصية الفرد نفسها.

٦ - ما هو الإدمان :

المدمن هو الشخص الذي يتعاطى المخدر أو المشروبات الغولية (الكحولية) يوميا أو بصورة مستمرة تقريبا، ويصل إلى مرحلة لا يمكنه معها الاستغناء عن المخدر أو الشراب الغولي، ويطلق على هذه المرحلة اسم الإذعان Dependce أو الاستعباد للعقار.

ونستطيع أن نميز في هذا الإذعان ثلاث حالات متدرجة :

٦-١ مرحلة الاعتياد :

وهي الحالة التي تتجم عن الاستهلاك المتكرر لبعض العقاقير المحرصة أو المنبهة أو المثيرة للشهوة، أو الرغبة في استهلاك هذا العقار، وتؤدي بالتالي إلى نوع من الاستعباد النفسي.

ومن خصائص الاعتياد :

- (١) استمرار استعمال المخدر والرغبة في تناوله، لما يسببه من شعور بالراحة.
- (٢) عدم تناول جرعات زائدة.
- (٣) يحدث قدر معين من الاعتماد (الإذعان) النفسي ولا يحدث اعتماد عضوي.
- (٤) أضرار المخدر تنعكس على المتعاطي، ولا يضر منه المجتمع.

٦-٢ مرحلة التحمل :

وهي الحال التي يعتاد فيها البدن على آثار العقار السيئة ويتكيف مع مفعول المخدر بحيث يضطر معه إلى زيادة المقدار المستعمل ليحصل على الآثار نفسها من اللذة والنشوة المرغوبة.

٦-٣ مرحلة الاستبعاد :

وهي المرحلة التي يسترق فيها المصاب ويذعن إلى سلطة العقار كلياً من الناحية البدنية والنفسية والعصبية، بحيث يصبح بالنسبة إليه حاجة مستمرة.

وهذه المرحلة قد تكون نفسية أو عضوية :

فالاستبعاد النفسي هو الحالة التي تنتج عن تعاطي العقار وتسبب الشعور بالارتياح والإشباع، وتولد الدافع النفسي لتناول العقار بصورة متصلة أو دورية «غير متصلة» لتجنب الشعور بالقلق أو لتحقيق اللذة.

أما الاستبعاد العضوي؛ فهو الحالة التي ينتج عنها تكيف وتعود الجسم على العقار، مما يؤدي إلى ظهور اضطرابات نفسية وعضوية شديدة لدى المتعاطي، وخاصة عندما يمتنع عن تناول العقار بصورة مفاجئة. وهذه الاضطرابات أو الامتناع المفاجئ من شأنه ظهور صور من الظواهر والأعراض النفسية والجسمية المميزة لكل فئة من العقاقير. وقد يؤدي حرمانه من العقار إلى نتائج وخيمة : كالاسترخاء البدني التام والميوعة الخلقية والنفسية، وقد يتجلى هذا بمظاهر أخرى تبعاً للمخدر المستعمل.

فالمدمن على الأفيون مثلاً؛ إذا حرم منه تعرض لآلام عضلية ومغص حشوي وإقياءات وإسهالات وتعرق وسيلان أنفي ودمعى، وأرق شديد.

أما المدمن على المشروبات الغولية أو الحبوب المنومة؛ إذا حرم منها تعرض إلى ارتعاشات انتفاضية وحمى وخوف وقابلية شديدة للاستثارة، وصعوبة في المشي أو التركيز، وتشوش وسلوك غاضب انفعالي أو نوبات صرعية أو اختلاجية. وبصورة عامة كلما كان المقدار المستهلك كبيراً، كلما تفاقمت الأعراض بصورة أشد، ويطلق على هذه الأعراض الناتجة عن العقار بداء الحرمان.

هذا، وتختلف الفترة التي يحصل فيها الاستبعاد من عقار لآخر،

فبعضها يحتاج إلى سنين: كالخمر، وبعضها الآخر يحتاج لأشهر :
كالمفيتامينات، وبعضها يكون سريعاً ومفاجئاً : كالهيروثين.

والإذعان للعقاقير المخدرة قد يكون بدنياً أو نفسياً كما ذكرنا، وأشهر
المخدرات التي تحدث داء الحرمان هي المركبات Sedatives (بما في ذلك
المشروبات الغولية) والأفيونيات، وأغلب العقاقير الأخرى تؤدي إلى تظاهرات
بدنية متوسطة في فترة الحرمان كاضطرابات النبض والضغط الدموي بيد
أن الأعراض العاطفية والسلوكية قد تكون شديدة الهيجان، كحالات الأرق
وشدة الاستثارة، واضطرابات المشي والتركيز، وقد تستمر هذه الأعراض
عدة أسابيع، وأحياناً عدة شهور ويمكن للمصاب؛ أن يتخلص منها خلال سنة
إذا لم يعاود تعاطي المخدر.

ولا بد من الإشارة؛ إلى أن الحرمان من أغلب المخدرات أو المشروبات
الكحولية يصعب فيه التمييز ما بين الإذعان البدني والنفسي، لاختلاط
الأعراض ببعضها البعض. هذا وإذا كان الحرمان إجبارياً، دعي - حينئذ -
بالفطام، وهو عملية إيقاف المخدر عند المدمن، وهو عملية إجبارية تتم في
المصحات العلاجية والمشافي عن طريق اتباع علاج خاص لمنع ظهور ما يترتب
على الإذعان الجسدي للمخدر من أضرار أو ما يعرف بمتلازمة النقص
Withdrawal Syndroms .

٦-٤ لكي يتخلص بعض الناس من هموم الحياة، ويقطعوا دابر الضجر
أو القلق الناجم عن المعاناة اليومية، التي يعتبرونها من أبشع صور البغي
والقسوة، فقد لجؤوا منذ القديم إلى جنة الأحلام أو الفردوس الموهوم،
وتصاعدت هذه الدعوة في الجيل المعاصر للحضارة الصناعية لتعبر عن
ظاهرة الرفض لهذه المجتمعات التي تجردت من جميع القيم الإنسانية، وأدار
معظم الشباب ظهورهم إلى المدنية الزائفة ولم تعد تبهرهم أساليبها
ومغرياتها، وأصبحوا عائمين على وجوههم ينشدون الحرية.. وتصوروا أن
عالم المخدرات وأحلامها هو الملجأ الوحيد لمعاناتهم من بأس الحياة وشدة

وطأتها عليهم.

ولا ريب أن هذا الإنسان الذي يعيش في فراغ، فراغ في العاطفة، وفراغ في الفكر والعقل، وفراغ سياسي واجتماعي، وفراغ في الدين .. لا يمكنه أن يرى في مجتمع الكهول ما تتوق إليه نفسه من الحب والعاطفة والإنسانية.. فيميل إلى العزلة والعودة إلى الحياة البدائية البسيطة، ولا يهتم بكل ما يجري حوله، كالطفل الرضيع الذي لا يتعدى عالمه صدر أمه و الثديها وحنانها.

لم يدر في خلد هذا المسكين حينما لجأ إلى تعاطي المخدرات أنه يهرب كما يقول المثل العامي : «يهرب من تحت الدلف إلى تحب المرزاب»، فهو يسعى إلى حتفه بنفسه، ويحضر قبره بيده، والمآسي التي تصيبه لا علاج لها.

«عندما بيدد الشباب حياتهم في تعاطي المخدرات. فما من أحد يحق له أن يقف موضع المتفرج». بهذه الكلمات استهل رئيس الهيئة الدولية لمراقبة المخدرات السيد أنطونيو أورنسو مارتينيس تقريره السنوي لمكافحة المخدرات في العالم الذي صدر أخيراً ووزعه مكتب الأمم المتحدة في القاهرة. أكد مارتينيس أن عدداً كبيراً من البلدان ما زال يتخذ موقف اللامبالاة؛ إن لم يكن الاستسلام إزاء تعاطي المخدرات والتعايش معها كأمر لا سبيل إلى تغييره، بينما نجح بعض البلدان الأخرى في احتواء المشكلة.

جاء تقرير عام ١٩٩٩٠م في ثلاثة فصول، الفصل الأول أدرج تحت عنوان : «التحرر من الألم» وتضمن موضوع العام وهو قصر استعمال العقاقير المخدرة على الأغراض الطبية - فقط - وأكد التقرير على ضرورة توفير الإمدادات الكافية من العقاقير المشروعة لعلاج مرضى الألام السرطانية ممن يعجزون عن الحصول على مسكنات أو مخففات الألم التي ثبت جدواها كالمورفين والمركبات الأفيونية، في مقابل هذا النقص في البلدان النامية تحديداً تشير اتجاهات الاستهلاك التي سجلتها الهيئة إلى ارتفاع مستوى استهلاك المواد نفسها في البلدان المتقدمة.

ولهذا السبب يتضاعف الاستهلاك العالمي من المورفين تقريباً كل خمس سنوات. وفي عام ١٩٩٨م وصل إلى (٢١) طناً، وفي مقابل فرط الاستهلاك في الدول المتقدمة، تشد معاناة وآلام المرضى في الدول النامية، وطبقاً لتقديرات منظمة الصحة العالمية فإن ثلثي حالات السرطان الجديدة المتوقعة مع حلول عام (٢٠١٥م) والتي تقدر ب(١٥) مليون حالة ستقع في البلدان النامية، ويعاني نحو (٧٠-٨٠٪) منهم من الآلام الشديدة بسبب نقص المواد الأفيونية ونقص الرعاية الطبية، وأيضاً بسبب فرض مزيد من العوائق الاجتماعية والثقافية التي تحول دون توافر هذه المواد داخل قنواتها الشرعية.

ويتناول التقرير الإشارة إلى القلق المتزايد إزاء الاستخدام المفرط للمنشطات الذهنية والمهدئات، وخصوصاً في كل من أمريكا وأوروبا التي تأتي في المرتبة الأولى عند الحديث عن الاستخدام الطبي للمنومات والمسكنات أو مخفضات القلق، مثل البانزوديازيبين الذي يبلغ استهلاك المواطن الأوروبي منه (٣) أمثال ما يستهلكه الأمريكي، بينما يستهلك المواطن الأمريكي (١٠) أمثال ما يستهلكه المواطن الأوروبي من الأمفيتامينات، وقد كشفت دراسة حديثة أن الأطباء في فرنسا يصفون نحو (٤) أمثال ما يصفه الأطباء في ألمانيا أو المملكة المتحدة من المسكنات والمنومات والمهدئات، وكثير من هذه المواد يساء استعماله كبدائل للهيروئين.

وتطرق التقرير إلى ظاهرة «صالات الحقن» التي أصبحت معروفة حالياً في أوروبا، وهي غرف خاصة للحقن بالمخدرات يستخدمها المدمنون ويشير التقرير إلى مخالفة هذه المنشآت أحكام الاتفاقات الدولية ومخالفة القانون، ويناشد الحكومات التي تنشئها إلى بناء مراكز علاج للمدمنين.

ويذكر التقرير - من بين التطورات المزعجة -؛ زيادة تعاطي القنب الهندي في أوساط النشء والشباب اعتماداً على معلومات خاطئة بأن الحشيش مركب غير ضار. وفي الواقع قرر المجتمع الدولي عام ١٩٦١م

اعتبار القنب الهندي من المواد المخدرة استناداً للأدلة الطبية التي أكدت ما يحدثه من ضرر على البدن، وقد تضايف استخدام القنب الهندي في المدارس السويسرية (٤) مرات في السنوات الـ (١٢) الأخيرة بين تلاميذ المدارس الثانوية (متوسط أعمارهم : ١٥ سنة) وفي ألمانيا جرب ما يزيد عن ٦٩٪ من التلاميذ الحشيش في المدارس وحفلات السمر.

وأورد التقرير في فصله الأخير تحليلاً مفصلاً لوضع المخدرات في العالم، سواء أكان من حيث استخدامها طبيياً أم تعاطيها أم الاتجار فيها؛ ففي أفريقيا توصلت الهيئة الدولية لمراقبة المخدرات إلى أن الاتجار في العقاقير المخدرة أو الموثرات العقلية والنفسية تأثر تأثراً شديداً بمختلف الحروب الأهلية الدائرة في تلك القارة، وبالأوضاع اللاحقة للنزاعات، وكلاهما يؤدي إلى تفشي تعاطي المخدرات ولاسيما في أوساط النشء والشباب.

وفي أمريكا الوسطى والكاريبية أشارت الهيئة إلى قلقها المتزايد إزاء النهج المتحرر، الذي تتخذه هذه الحكومات تجاه الأنشطة المصرفية الإقليمية وأنشطة القمار، إذ يوفر هذا المناخ الظروف لتزايد عمليات غسيل الأموال.

وسجل تعاطي المنشطات والاتجار فيها انتشاراً سريعاً عبر شرق آسيا وجنوب شرق آسيا، وذلك بعدما أصبحت الصين مصدراً رئيسياً للمنشطات المصنوعة سراً.^(١)

لقد عم الإدمان على المخدرات المعمورة من أقصاها إلى أقصاها، وقد جاء في تقرير لمكتب هيئة الأمم المتحدة لمراقبة المخدرات أنه متشائم جداً، ويأس من خلال ملاحظته للإقبال المتزايد على استهلاك المخدرات، وانتشار التهريب في كل بقعة من بقاع الأرض، وفي كل مستويات الشعوب، ولم يسجل تعاطي المخدرات أي تراجع في الأعوام الفائتة، بل على العكس، اتسع انتشاره من الناحية البشرية والجغرافية ماراً بجميع البلاد الصناعية المتحضرة إلى

(١) جريدة الحياة: العدد (١٣٥٢٤) الصادر بتاريخ ١٦ ذو الحجة ١٤٢٠هـ الموافق لـ ٢٢/٣/٢٠٠٠م.

البلاد النامية والمتخلفة، بما في ذلك المراهقين والأطفال على حد سواء وتزداد الحالة سوءاً وخطورة بقدر ما تكون المخدرات أسهل تناولاً، واستعمالها أقل حذراً.

ومن الجدير بالذكر؛ أن مكافحة المهربين تصبح أكثر صعوبة بقدر اتساع شبكاتهم، وبقدر ما تتعذر مراقبة إنتاج المخدرات في بعض البلدان، ونذكر على سبيل المثال أن إنتاج الأفيون قد تضاعف عدة مرات في جنوب شرق آسيا، وتجاوز مقدار الإنتاج (٧٥٠) طن سنوياً، ويحول قسم كبير من هذه الكمية إلى هيروئين بطرائق صناعية بدائية، ويهرب فيما بعد إلى الأسواق الأوربية أو إلى أمريكا الشمالية.

وقد تزايد إنتاج أوراق الكوكا في كل من بوليفيا والبيرو بعيداً عن المراقبة الحكومية، مما ساهم في زيادة إنتاج الكوكائين بصورة هائلة وغير شرعية، ولو حظ - أيضاً - أن استهلاك معجون أوراق الكوكا في التدخين يتزايد أيضاً بصورة سرطانية في أمريكا الجنوبية مسبباً لكثير من الاضطرابات النفسية والجسدية لدى المدمنين، والأمر كذلك بالنسبة للحشيش والماريوانا، فقد تفاقم إنتاجه واستهلاكه وخاصة بالمشاركة مع غيره من المخدرات.

ولا يغيب عن بالنا؛ أن الخزانة الدوائية أصبحت اليوم غنية بالأدوية النفسية والعصبية، التي يسبب تعاطيها المستمر الإدمان والإذعان.

ويشير الخبراء النفسيون أن للإدمان أسباباً متعددة: منها ما يتعلق بالبيئة التي تحيط بالمرء وتفضل فيه فعلاً شديداً، كالبیت وما فيه من تفكك الروابط الأسرية، وكذلك المدرسة وما فيها من عدم مبالاة وانحراف عن القيم الأخلاقية، والمجتمع وما فيه من شرور ومآسي.

وتطالعنا الإحصاءات الرسمية في البلاد الصناعية؛ أن نسبة هائلة من الأطفال في المدارس الابتدائية والمتوسطة قد جربوا المخدرات، وأن أكثر من نصفهم استمر في تعاطيها، وأن قسماً كبيراً منهم أصيب بمصيبة الإدمان.

وذكرت بعض الوثائق؛ أن مديراً لإحدى المدارس المتوسطة في نيويورك كان يقدم المخدرات لتلاميذه ليساعدهم على تحمل الصدمات والانهايار نتيجة لفشلهم الدراسي، ولو حظ؛ أن هؤلاء الأطفال الذين يعتادون على استعمال هذه السموم البشعة يصبح بمقدورهم أن يتناولوا مقادير أكبر يوماً بعد يوم، حتى يقعوا في مرحلة الاستبعاد الخطير الذي يتعذر شفاؤه.

ويشير بعض العلماء؛ إلى أن من الأسباب الرئيسية التي تدفع الفتيان إلى تعاطي المخدرات : الفشل والضجر، ويظهر أن الفشل الدراسي بين الصغار أخذ بالتزايد يوماً بعد يوم في كثير من بلدان العالم، ويخشى؛ أن يؤدي ذلك إلى شعورهم بالنقص والضعف، وهذا ما يدفعهم إلى تعاطي هذه السموم الخطيرة، ويبدو أن أشد فترة تستشري فيها هذه العادة في فترة العطل المدرسية، حيث يترك أغلب التلاميذ دون رعاية، وفي حالة شديدة من الفراغ والضجر، وليس من ورائهم عائلات تسهر عليهم وتعمل على تربيتهم وتوجيههم الوجهة السليمة، لأن هذه العائلات نفسها هي عائلات متمزقة ومتفككة، وتدلل الإحصاءات على أن أكثر المدمنين ينتمون إلى ما يزيد عن (٩٠%) من العائلات التي تفككت أو اصرها، وتلاشت فيها الروابط الزوجية، وخلفت هؤلاء الأولاد ليكونوا فريسة للفراغ والملل، وليس لهم من وسائل الترفيه والتسلية إلا التافه منها: كالتلفزيون الذي يفرق حياتهم اليومية بمشاهد تطفى عليها صور العنف والإجرام والجنس والإستثارة، وما تبقى لهم من الوقت يقضونه مع هذه السموم الخطيرة التي تئد حياتهم وهم في مقتبل العمر.

وتطالعنا إحصائية حديثة في فرنسا؛ أن عدد التلاميذ الصغار الشاذين يزيد عددهم عن (مليون)، وأن أكثر من (١٣%) منهم يجب أن يوضع في معاهد تربوية خاصة لتعيدهم إلى حياتهم الطبيعية، وأن أكثر من (٥٠%) منهم يعيد سنته الدراسية مرتين أو أكثر في المرحلة الابتدائية، وأكثر من (٣٠%) يعيدون سنتهم الدراسية في المرحلة المتوسطة.

لقد بحث علماء العلوم الحيوية (البيولوجية) والطب عن العوامل الفيزيولوجية أو الوراثة أو البيوكيميائية، وشارك علماء النفس الباحثون عن سلوك الإنسان في البحث عن اضطرابات الشخصية عند متعاطي المخدرات، وما تحدثه من أمراض نفسية، وعن آثار المخدرات في توقف النمو الجسدي والنفسي في مرحلة معينة، وعن العوامل الاجتماعية المؤثرة في نمو شخصية الفرد، مثل تفكك الأسرة، وتساهل الآباء أو لا مبالاتهم، وطرائق تنشئتهم، وتربية الأبناء، ومواقفهم الاجتماعية والدينية والسياسية، وحاول علماء الاجتماع إيجاد تفسيرات لظاهرة تعاطي المخدرات نتيجة للحرمان والفقر وعدم ملائمة المسكن، وقلة الفرص المتاحة للتعليم والعمل، وفي أشكال التحيز والتمييز، وكذلك في بعض الضغوط الثقافية التي تحمل على تعاطي المخدرات وفي وسائل الإعلام الجماهيرية، وتهتم دراسة تعاطي المخدرات بدراسة الأفراد المتعاطين من حيث خصائص هؤلاء الأفراد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ونوع المخدر المستعمل ونمط استعماله.

٧ - تأثير المخدرات على جسم الإنسان :

يؤدي تعاطي المخدرات والمشروبات الغولية إلى آفات خطيرة ومتنوعة، منها ما يرتبط بالصحة (بدنياً ونفسياً)، ومنها ما يرتبط بالسلوك والعائلة والعمل والحالة الاقتصادية ومصادمة القانون، والمدمن إنسان - غالباً ما - يكون معتل الصحة، أو يتعرض للإصابات المرضية أكثر من غيره، وهو ضعيف التغذية، وكثيراً ما يصاب بالإنذانات، وخاصة في الجلد والمجري التنفسية والمجري البولية. ويرتبط كثير من الحوادث بالإدمان بما في ذلك حوادث الطرق والسقوط والحرق والانزلاق وإصابات العمل.

يتعلق بعض الإصابات بطرائق تعاطي المخدرات، فمثلاً إن تناول المخدرات والمشروبات الغولية عن طرق الفم، يؤدي إلى اضطرابات معدية، ومضغ المخدرات يؤدي إلى آفات فموية أو معدية، ويؤدي التدخين إلى

تخريش القصبات والرئتين، واستنشاق المخدرات يؤدي إلى تورم الأنف والمجرى الأنفي، ويؤدي حقن المخدرات إلى إصابة الأوعية الدموية وانتشار الإبتانات في سائر البدن.

وغالباً ما يقود تعاطي المخدرات إلى مشكلات عاطفية ونفسية، فتضعف الذاكرة وتضطرب الشخصية أو تتخرب، ويصبح المدمن صعب التعايش مع الآخرين، ويغدو سهل الاستثارة، وكثير التنبه، ومتغير الطباع والمزاج، ولا يقوى على المحاكمة، ويتهرب من كل احتكاك اجتماعي، وقد يصاب بالانهيار والعصبية Nervousness، ويرتبط بعض الآفات الخاصة بنوع المخدر المستعمل، وشخصية المتعاطي، والحالة الاجتماعية المحيطة به.

وفي أكثر الأحيان تتسحب هذه الآثار على العائلة، حيث يخيم عليها التوتر والاضراب، وتقع في مشكلات مالية معقدة من جراء ما ينفق على المخدرات والمشروبات الغولية، وقد تصاب العائلة بقلّة أو انعدام الإنجاب والخصوبة، مما يضعف الموارد العائلية، وينجم عن ذلك قلة الاعتناء بتربية الأولاد وعدم الاهتمام بهم، هذا إضافة إلى بعض العضلات الجنسية التي تقع بين الزوجين.

وقد يصبح تعاطي المخدرات والمشروبات الغولية آفة اجتماعية بشكلها العريض، فتضطّر الحكومات إلى رصد الميزانيات الكبيرة لدعم القانون والمعالجات الصحية، وليس من النادر أن تتهدم البيوت العائلية، ويتشرد الأطفال، وتتلفهم عصابات الإرهاب والإجرام والتهريب.

٧-١ امتصاص البدن للمخدرات :

يختلف امتصاص المخدرات باختلاف المخدر واختلاف طرائق تناوله، فما لم يؤخذ المخدر عن طريق الحقن الوريدي، فإنه يمتص من قبل سطوح الأسناخ الرئوية، أو مخاطيات الأنف أو الفم، أو من بعض أقسام الأمعاء، ويمتص جزء من الكحول من قبل المعدة، ويمكن للمخدرات أن تدخل إلى

جهاز دوران الجنين عن طريق الأغشية الخلوية للمشيمة.

يؤثر طريق إعطاء العقار على بداية فعل المخدر وعلى درجة تأثيره، فالكوكائين مثلاً عند تناوله عن طريق مضغ أوراق الكوكا، يتم امتصاصه ببطء عبر مخاطية الفم، بينما يمتص سريعاً إذا تم استنشاقه بشكل مسحوق نقي عن طريق الأنف، أو عن طريق الحقن، أو إذا تم حرقه وتدخينه.

يتصف امتصاص المخدرات بصورة عامة عبر الأغشية الحيوية بالصفات المميزة التالية :

- ١ - المخدرات إذا كانت بتركيز مرتفع فإنها تنتشر إلى الأوساط الأقل تركيزاً.
- ٢ - المخدرات الذوابة بشدة في الشحوم Lipids، تعبر بسرعة نحو الأغشية الخلوية.
- ٣ - إن حركة الجزيئات المشحونة كهربائياً في الأوساط الحمضية الضعيفة أو القلوية الضعيفة، تتوقف على درجة الحموضة (أس الهيدروجين ph) وبناء على ذلك؛ فإن حموضة العصارة المعدية وقلوية العصارة المعوية تؤثران كثيراً على امتصاص المخدرات.

٧-٢ توزع المخدرات في البدن :

المخدرات الذوابة في مياه البدن، إذا ما عبرت الأغشية الخلوية؛ فإنها تتوزع حلاً في جميع سوائل البدن المائية، مما يساعد على طرح العقار من الجسم، وهناك بعض أقسام من البدن، كالجملعة العصبية المركزية، تقاوم ارتشاح بعض المخدرات إليها.

عند تناول المخدرات المؤثرة نفسياً، فإنها تصل مباشرة إلى جهاز الدوران الدموي، ومنه تصل إلى المناطق المتأثرة من الدماغ فتفعل فيها، هذا وليس من الضروري أن يكون الجزء من البدن الذي يكون فيه تركيز المخدر عالياً هو الموقع الذي يتأثر بالمخدر بصورة أشد، فمثلاً إن رابع هيدرو كانابينول Tetrahydrocannabinol (الناتج عن الحشيش) يتوزع في البدن بعيداً عن الجملعة العصبية المركزية ويجري استقلابه في المواضع التي يتركز فيها.

تتوزع بعض المخدرات بمجرد انحلالها في السائل الدموي، والبعض الآخر يتحد مع بعض مكونات الدم، وخاصة منها ألبومين البلازما، ويؤثر هذا النوع من الاتحاد كثيراً على طريقة توزع المخدر في بقية أقسام البدن، ومن جهة أخرى يؤثر هذا الاتحاد على مقدار تركيز العقار المخدر الحر، وبالتالي يقلل من درجة تأثيره في المواقع المنفصلة منه، وكذلك على استقلاب المخدر ودرجة انطراحه من البدن، ونظراً لأن هذا الاتحاد تفاعل معكوس، ويوجد في السوائل بشكل متوازن، لذلك فإن مقدار المخدر الحر يعوض من خلال تفكك المركب المعقد البروتيني، وقد يعتبر هذا الاتحاد مستودعاً للمخدر، مما يؤدي إلى إطالة فعل العقار لمدة طويلة، فالميتادون مثلاً ذو فعل مديد جداً نظراً لتكوينه مركباً معقداً مع بروتين الدم.

وقد يخزن العقار المخدر في البدن ويتم تحرره فيما بعد ببطء، وتشاهد هذه الحال مع مدمني الحشيش المدمنين.

٣-٧ التأثيرات الانفعالية والمزاجية والمدركات الحسية للمخدرات :

يوجه معظم الاهتمام في الوقت الحاضر إلى المواد التي تحدث تأثيراتها أساساً في الجهاز العصبي المركزي، كالمخدرات والمهلوسات .. إلخ، ومن الخصائص المميزة لهذا النوع من العقاقير، أنها تحدث تغيرات في انفعالات الإنسان وتوافقه النفسي والمزاجي وإدراكه الحسي، والإنسان منذ قديم الأزل يسعى إلى إحداث تغيير في مشاعره وانفعالاته ومزاجه أو حسه، أو نظرتة إلى نفسه وإلى بيئته، وسيظل يفعل ذلك طوال حياته البشرية، واستعمال المواد ذات الأثر النفسي، كالمخدرات وغيرها، ما هو إلا وسيلة من الوسائل الكثيرة التي يلجأ إليها الناس لهذه الغاية، وهي وسيلة استخدمت باستمرار عبر العصور وفي أنحاء العالم كله.

ومن الناحية السلوكية، تستخدم هذه العقاقير ذات التأثير النفسي

لإحداث آثار فارماكودينامية رئيسية، تؤدي إلى تغييرات في الخصائص الانفعالية والمزاجية والإدراك الحسي، وتشمل هذه التغييرات في أغلب الأحيان ما يلي :

(١) تخفيف الألم، حيث لا زالت العقاقير التي يدخل الأفيون في تركيبها، هي المواد المفضلة لتخفيف الألم.

(٢) تخفيف حدة النشاط أو الشعور غير المريح أو غير المرغوب فيه، مثل القلق، والعصبية ، والهلع، والأرق، والتنبه المفرط، وتهدئة حدة الدوافع الأساسية غير المرغوب فيها، أو الرعونة، مثل الإفراط في النواحي الجنسية أو العدوان، ويصلح أي مثبت للجهاز العصبي المركزي لتأدية هذه الوظيفة بالنسبة لمعظم الناس.

وتعد المشروبات الكحولية (الغولية) والباربيتوريات ومشتقات الأفيون من المثبطات الرئيسية.

(٣) رفع مستوى النشاط والإحساس بالحيوية والقوة، وتخفيف الشعور بالتعب، والاكتئاب والنعاس، ولهذه الأغراض؛ يشيع استخدام العقاقير المنبهة للجهاز العصبي المركزي، مثل المقويات والمنشطات والمنبهات، كالكافئين، أو الأمفيتامينات، أو الكوكائين، أو مواد أخرى مركبة، وأغلب الوصفات التي يكتبها الأطباء تستهدف هذه الأغراض الثلاثة.

(٤) إحداث تغييرات في الطرق المعتادة لإدراك المرء لذاته ولموقفه إزاء بيئته المادية والاجتماعية، أي استكشاف الذات والتحرر من ريقة النفس، واستبصار آفاق جديدة، وزيادة القدرة الإبداعية، وتعميق الاستمتاع بالتجارب الحسية والجمالية.

(٥) إحداث درجات مختلفة من الثمل أو الخفة أو النشوة أو الإحساس بالطفو أو الدوار، والذي قد ينتج عن أنشطة مختلفة كالدوران، حتى يكاد المرء يفقد توازنه، أو النوم أو التنفس بعمق وسرعة، أو تناول مادة ما،

ومن أكثر المواد انتشاراً لإحداث هذه التأثيرات : المشروبات الغولية (الكحولية) والباربيتورات والحشيش والماريوانا، وبعض المذيبات الطيارة والنشوقات.

وهناك - أيضاً - آثار تتوقف في آن واحد على السمات الخاصة لبعض العقاقير ذات التأثير الفارماكودينامي الخاص، وعلى أنماط استعمال هذه العقاقير، ويرتبط بذلك ثلاث ظواهر هامة هي :

- (١) ظاهرة القدرة على احتمال العقار.
- (٢) ظاهرة الإذعان الفيزيولوجي أو البدني للعقار.
- (٣) ظاهرة الإذعان النفسي.

٤-٧ القدرة على الاحتمال Tolerance

بسبب طبيعة بعض المواد، والطريقة التي تتفاعل بها مع الجسم على المستوى الحيوي الكيميائي، وبعد الاستعمال المتكرر والمتواتر، يصبح من الضروري تناول جرعات متزايدة باضطراد. لإحداث الآثار نفسها التي كانت تحدثها هذه المواد عندما كانت تؤخذ بجرعة أقل منها، وتعرف هذه الظاهرة باسم القدرة على الاحتمال، وترجع أهمية هذه الظاهرة؛ إلى أنها تؤدي إلى تزايد الجرعة اللازمة للحصول على الأثر المنشود، وبالتالي زيادة الأخطار التي يتعرض لها البدن من تناول الجرعات الكبيرة.

٥-٧ الإذعان الفيزيولوجي :

هناك بعض المواد، سواء استعملت لأغراض طبية، وبطريقة مشروعة أم غير مشروعة، ولا سيما متسحدرات الأفيون ومشتقاتها، ومستحضرات الباربيتورات، والمشروبات الغولية (الكحولية) والأمفيتامينات، والكافيين والنيكوتين، وخاصة إذا استعملت باستمرار وبكميات كافية ولمدة طويلة من الزمن، فإنها تحدث تغيرات في الجسم، بحيث يصبح من المتعذر عليه أن

يعمل بطريقة طبيعية إذا حرم من هذا العقار، هذا وتفاوت الكمية ومعدل التكرار والفترة الزمنية اللازمة من مادة لأخرى.

وهناك دلائل توحى بأن الإذعان الفيزيولوجي لبعض المواد بجرعات كبيرة بما فيها الكفاية وعلى مدى فترة زمنية كافية، قد يحدث بالجسم تغييرات تتفاوت في ثباتها، إن لم تكن دائمة، وربما تقتضي وجود المادة أو بديلاً ملائماً لها.

ومن الوجهة الفارماكودينامية البحتة، تعرف العقاقير عموماً بأنها مواد يجب على الجسم أن يتمثلها، بحيث يمكنه استخدامها (كما هي الحال في المكونات الغذائية)، أو يتخلص منها، أو إذا تعذر عليه كلا الأمرين، فإنه يتكيف مع وجودها المستمر، ومن ثم يتطلبها، وإلا فإنها تضر بالجسم أو تدمره.

٦-٧ آثار المخدرات المغشوشة :

من الجدير بالانتباه أن معظم المواد المتداولة خارج المصادر القانونية المعتادة، كثيراً ما تكون مغشوشة بمركبات أخرى، وقد لا يحتوي المركب التجاري على المادة المصرح عنها أبداً، وقد لا تكون المعلومات صحيحة عن الجرعة وآثارها، وتدل التقارير المخبرية على أن أغلب المخدرات المصادرة من الأسواق التجارية ومن المهربين، لا يتفق تركيبها الحقيقي مع التركيب المصرح والمعد للبيع التجاري غير المشروع، ويذكر بعض التقارير؛ أن تحليل بعض عينات الموسكالين المصادرة، وهو المخدر المفضل لدى بعض الجماعات، أثبت أن هذه العينات لا تحوي الموسكالين على الإطلاق، وأنها كانت مكونة في الواقع من حمض الليزوجيك والايثيل أميد المعروف باسم الـ (L S D) مضافاً إليه في أغلب الأحيان الستريكنين.

ولا شك؛ أن تناول مادة مجهولة وبمقادير مجهولة - أيضاً - يزيد من الأخطار التي ينطوي عليها استعمال العقاقير، وينشأ عن هذه الأخطار آثار مدمرة للجسم قد تفضي في النهاية إلى الموت.

٧-٧ بعض الإصابات التي يتعرض لها المدمنون:

يصاب البدن بأفات متعددة ومختلفة، وقد لا يخلو عضو من أذية عميقة أو سطحية تبعاً لنوع المخدر المستعمل ومدة الإدمان ، ويمكننا أن نلخص فيما يلي أهم الإصابات التي يتعرض لها المدمنون.

أولاً: الجلد والمخاطيات:

- ١- ندبات ناجمة عن تكرار الحقن الوريدية.
- ٢- تلون الأوردة في: المرفق - الساعد الفخذ - الساق.
- ٣- انتباج الأوردة وتصلبها (بطول قد يصل إلى ٢٠ سم أحياناً).
- ٤- ندبات ناجمة عن تكرار الحقن تحت الجلد.
 - ندبات التهايبية - متلونة أحياناً.
 - انكماش الجلد وضموره.
- ٥- احتراق الجلد بأعقاب السجائر المشتعلة (خاصة في اليد والرقبة).
- ٦- الوشم: وهو علاقة التعارف بين المدمنين.
- ٧- احمرار الجلد التحسسي الناجم عن تحرر الهيستامين بعد استعمال: الهيروئين أو الكودئين أو الكينين أو الباربيتورات.
- ٨- اصفرار المخاطيات (شحوب) ناجم عن فقر الدم - نقص الحديد - انحلال الدم - التبرع بالدم مقابل وجبة الطعام المجانية.
- ٩- التهاب الشبكية (ناجم عن تكرار تناول البهارات).

ثانياً: العقد اللمفية:

- ١- ضخامة العقد في: الكتف - الرقبة - الإبط.
- ٢- اضطراب الكريات البيضاء اللمفية.

ثالثاً: الأطراف:

- ١- آفات في الأطراف ناجمة عن التهاب موضع الحقن.
- ٢- التهاب في الشرايين يؤدي إلى اختفاء النبض نتيجة الحقن.
- ٣- وذمات في الأطراف العلوية والسفلية ناجمة عن الحقن الوريدية المتكررة.

رابعاً: الرأس والعنق:

١- العينان:

- ١- ارتعاش واهتزاز ناجم عن الهيروئين.
- ٢- اصفرار الملتحمة ناجم عن التهاب الكبد.
- ٣- انقباض الحدقة ناجم عن الأفيونيات.
- ٤- اتساع الحدقة ناجم عن تعاطي الـ (LSD) والحشيش والأمفيتامين والأتروبيين.

٢- الأذنان:

- ١- طنين ناجم عن تعاطي المنومات أو الأسبرين (أحياناً).

٣- الأنف:

- ١- انثقاب الحجاب الأنفي ناجم عن استعمال الكوكائين.

٤- الفم:

- ١- الأسنان بحالة سيئة.
- ٢- المضع صعب ناجم عن الأمفيتامين.

٥- العنق:

- ١- إصابة الوريد الوداجي ببندبات اصطبغية.
- ٢- اضراب وظيفة الغدة الدرقية.

خامسا: القلب:

- ١- التهاب شغاف القلب ناجم عن الإصابة بالمكورات العنقودية والعقدية والعصيات الكولونية والمكورات الرئوية والمبيضات.
- ٢- إصابة الصمامات القلبية (نصف الحالات).
- ٣- قصور الشريان الأبهر.
- ٤- ارتفاع الضغط الرئوي (وجود خثرات دموية).
- ٥- قصور القلب الأيمن والأيسر.
- ٦- اضطراب النظم القلبي.

سادسا: الرئتان:

- ١- ارتفاع الضغط الرئوي، ناتج عن تشكل خثرات صغيرة بسبب الشوائب في العقاقير (منومات - باريبتورات) غش الهيروئين.
- ٢- الخمج (الالتهاب) الرئوي: ناجم عن المكورات الرئوية والعصيات السلية وقد يكون مرافقا للآفات القلبية.
- ٣- الربو Asthme :

- (أ) لدى الأشخاص المتوقفين عن تعاطي المخدر.
- (ب) لدى استعمال مضادات الهيستامين.
- (ج) تعاطي المورفين والهيروئين يؤدي إلى تخرش العصب الرئوي المعدي وانتفاضات قلبية نتيجة لتحرر الهيستامين.

٤- الوذمة الرئوية Oedem : وهناك تفسيرات متعددة:

- (أ) قصور قلبي حاد بسبب شوائب الكينين.
- (ب) ارتفاع الضغط الشرياني الرئوي (خثرات صغيرة).
- (ج) الموت وينجم عن نقص الأوكسجين بسبب تخرش البصلة من جراء

استعمال كميات كبيرة من المورفين أو الهيروئين.

سابعا: الجهاز البولي التناسلي:

١- الكليتان:

- ١- قصور كلوي يؤدي إلى التهاب الأنابيب الحاد .
- ٢- التهاب الكبد الكلوية المزمن .

٢- الحالبان:

- ١- آلام شديدة مشابهة للنوبات الحصوية ناجمة عن النقص والحاجة إلى المخدر.

٣- الجهاز التناسلي:

- ١- الرجل: عجز جنسي - عقم - قذف مبكر .
- ٢- المرأة: نقص الشهوة Libido .
- ٣- الجنسان: انتشار الداء الإفرنجي (الزهري) بسبب البغاء .
- ٤- استعمال ال LSD يؤدي إلى تشوه المورثات الناجم عن التهاب الكبد الإنتاني .

٤- الشرج: بواسير نزفية بسبب:

- ١- إخفاء العقاقير في الشرج (التهريب) .
- ٢- اللواط .

ثامنا: الأحشاء : Abdomen :

١- الكبد:

- ١- التهاب إنتاني: ٣٠٪ متطور .
- ٢- ضخامة الكبد (١٥ سم) .
- ٣- اضطراب وظائف الكبد (مخبرياً) .

٤- آفات الكبد التي قد تؤدي إلى الموت في أقل من (٣) سنوات.

٢- الطحال: ضخامة تؤدي إلى:

١- التهاب الكبد النشط.

٢- جمع الدم Septicemia .

٣- ارتفاع الضغط في وريد الباب.

٣- المعثكلة (البانكرياس):

١- التهاب المعثكلة المزمن (آلام شديدة).

٢- تعاطي المورفين يؤدي إلى اضطراب عمل الأنسولين.

٤- الحويصل الصفراوي:

١- التهاب حاد مرافق أحيانا لالتهاب الكبد.

٢- أحيانا الادعاء الكاذب بوجود التهاب الحويصل لطلب المسكنات من الطبيب.

٥- القرحة المعدية:

١- نادرة - وغير ناشئة - عن الإدمان.

٢- يلاحظ أحيانا نقص في الحموضة المعدية العامة والحرارة.

٣- آلام معدية كاذبة؛ أحيانا للتزود بالمسكنات.

تاسعا: الاضطرابات العصبية:

١- آفات عصبية محيطية (عرضية).

٢- آفات اضطرابية ناجمة عن التهاب السحايا - أو الخثرات الدماغية - أو التهاب الدماغ.

٣- نوبات صرعية: كثيرة المشاهدة بسبب الاستعداد للعقار (مهدىء - مخدر) وخاص بعد (٨) أيام من الاستعداد.

٤- نوبات تركزية: ناجمة عن بعض الحقن.

٥- نوبات صرعية لدى أطفال الأمهات المدمنات (استعمال المنومات

والمسكنات).

عاشراً: نقص المناعة المكتسبة (الإيدز AIDS):

وهو الخطر المرضي المعاصر الذي انتشر في الولايات المتحدة وأوروبا وأفريقيا وشرق آسيا، ولم تتج منه بعض البلاد العربية، ويعتبر تعاطي المخدرات من أهم الوسائل التي تساعد على انتقال الحمة الراشحة من دم الشخص المصاب أو الحامل لها إلى الشخص السليم، ومن طرق العدوى الشائعة استعمال الحقن (الإبر) الملوثة وهذا شائع عند المدمنين على الهيروئين وأمثاله من المخدرات التي تعطى عن طريق الحقن الجلدي أو الوريدي، ويأتي في طليعة المصابين بهذا الداء الشاذون جنسياً (الجنوسيون Homosexuals) وتبلغ نسبتهم ما يزيد عن (٧٤٪)، وغالبا ما تنتهي الإصابة بالموت لعدم وجود العلاج الشافي حتى يومنا هذا.

٨- الاضطرابات الانفعالية عند الإنسان:

يتحكم الجهاز العصبي عند الإنسان بحالته الانفعالية، فمن المعروف أن تأثير الخمر والمخدرات على الجهاز العصبي تأثير بالغ جداً، ينجم عنه اضطرابات صحية ونفسية وعبية، إضافة إلى الاضطرابات الانفعالية. يمكن أن نميز نوعين من الاضطرابات الانفعالية التي تحدث عند الإنسان حينما يفقد اتزانه الانفعالي:

١- اضطرابات سارة.

٢- اضطرابات غير سارة.

٨-١ الاضطرابات الانفعالية السارة:

وتشتمل على الأنواع التالية من الأغراض:

١- الشعور بحسن الحال (الشمق) Euphoria

وهو إحساس ذاتي بالثقة التامة، والشعور بأن كل شيء طبيعي ووفق

مزاج الفرد، وليس في الإمكان أفضل مما كان بالرغم من أن الفرد آتئذ مريض عقلياً أو جسمياً، وتظهر هذه الحالة في الأمراض الجسمية المتصلة بالجهاز العصبي، أو ما يعرف بزهرى الأعصاب، أو في بعض الأمراض العقلية، مثل الهوس أو الفصام، وفي هذه الاضطرابات يشعر المريض بالغبطة والنشوة، مع ما قد يفقده من إحساس بصري، وإصابة بالشلل، وعدم قدرته على التحكم والتبرز، والمصاب يفقد كثيراً من احترامه، ويصبح مثقلاً بالديون، ويرتبط بعدة مشروعات لا يستطيع القيام بها، وتظهر عليه حالة المرح وكثرة الكلام.

٢- الطرب أو التيه Elation

يحدث هذا الاضطراب الانفعالي في الفرد جواً من الطرب والسعادة، وتصبح حالته معدية لمن حوله، حيث يبدأ جميع من معه بمشاركته في شعوره، ولكنهم لا يستطيعون مجاراته لمدة طويلة نظراً لعدم تثبيت أفكاره وكثرة كلامه وقلقه الواضح، وتظهر هذه الحالة في الهوس العقلي.

٣- التفخيم (التمجيد) Exaltation

وهي حالة شديدة من الطرب مصحوبة بالشعور بالعظمة والجبروت، فيعتقد المريض؛ أنه مخترع عظيم، أو ذو قوة خيالية، أو أنه أقوى أو أذكى رجل في العالم، وتظهر هذه الحالة عند الفصام العقلي، وأحياناً في الهوس.

٤- النشوة (الشطح) Ecstasy

وهو شعور ذاتي خاص من السكينة والهدوء والسلام، وعادة ما يكون مصحوباً بإحساس ديني أو عقائدي عميق، وعادة ما يكون الفرد في هذه الحالة متقمصاً أو مجذوباً لقوة خارجية أو غيبية عظيمة، وتوجد هذه الحالة في الهيستريا والصرع والفصام.

٨-٢ الاضطرابات غير السارة:

وتشتمل على الأنواع التالية من الأغراض:

١- الأسى والحسرة Grief

وفيه يظهر الفرد بمظهر الحزن العميق نتيجة لإفراطه في التفكير في فقد عزيز عليه، أو الفشل في عمل، أو إحباط رغبة خاصة، فإذا تناول العقاقير المخدرة حدث له الاكتئاب، وعادة لا يصاحب هذا الانفعال شعور بالإثم والتأنيب الذاتي، ولا يستمر هذا الاضطراب لمدة طويلة، ولكنه يتحسن بالتغير البيئي، والعلاج النفسي أو استخدام بعض المهدئات.

٢- الاكتئاب (الخمود) Depression

وهو أكثر الانفعالات انتشاراً، ويختلف الاكتئاب من فرد لآخر، ويشعر الفرد فيه بالأفكار السوداوية والتردد الشديد وعدم التمكن من اتخاذ أي قرار، مع الشعور بالإثم، وتقليل قيمة الذات، ويبدأ في المبالغة في تضخيم الأمور التافهة، ويشكو من الأرق الشديد، وفقد الشهية مع أوهام مرضية، وأحياناً من الأفكار الانتحارية.

٣- القلق Anxiety

وهو الشعور الدائم بالخوف والتوتر، وعند اشتداده يؤثر على نشاط الفرد، ولا يعرف له سبب مباشر، ويصاحب القلق أعراض تنبيه في الجهاز العصبي اللاإرادي: من جفاف الحلق، وسرعة دقات القلب، والعرق البارد، وارتعاش الأطراف، واختناق في الرقبة.

ويظهر القلق عادة في كثير من الاضطرابات النفسية والعقلية والجسمية.

٤- الجمود أو تبدل الانفعال Flat Emotions

وفيه يكون الفرد متبدل العاطفة، ولا تثيره المنبهات السارة أو غير السارة، ولا يستجيب انفعالياً حتى عند وفاة عزيز عليه، أو عند الفرح الشديد، أي أن الانفعال هنا يتجمد بالنسبة للحوادث البيئية، وعادة ما يحدث للفرد انطواء على نفسه، وينعزل عن المجتمع، وينحرف - أحياناً -

اجتماعيا، ويظهر ذلك في مرض الفصام.

٥- عدم التناسب الانفعالي؛

وفي هذا الاضطراب يحدث عدم توازن في العاطفة، مما يؤدي إلى حالة يظهر معها الفرد وهو يبتسم أو يضحك، دون سبب مباشر، أو ينخرط في البكاء دون أي مثير خارجي، وتتناوب هذه الانفعالات حتى وهو جالس وحده، ويظهر هذا الانفعال في مرض الفصام العقلي نتيجة للاضطرابات العقلية، كما يحدث - أحيانا - في بعض الأمراض العضوية كتصلب الشرايين.

٦- تبدد الشخصية Depersonalization

وهو إحساس ذاتي غير سار بتغير في ذات الفرد، وأحيانا يكون مصحوباً بالشعور بتغير في البيئة التي تحيط بالفرد، ويشكو الفرد هنا من أنه مع من يقينه أنه هو ذاته، إلا أنه قد تغير، وأنه ليس هو، ويشعر بذلك بوضوح عندما ينظر إلى المرأة أو أثناء سيره، وهذا الإحساس الذاتي يسبب له ألماً شديداً، ويظهر هذا الانفعال في كثير من الأمراض النفسية والعقلية، كالقلق النفسي والهستيريا، والاكتئاب، والفصام، وأحيانا بعد تناول بعض العقاقير كالحشيش وال LSD.

٧- العنف والعدوانية؛

من الثابت أن تعاطي الخمر والمخدرات يلعب دوراً هاماً في نشأة العنف، وأن كثيراً من جرائم العنف يكون مرجعها شرب الخمر أو تعاطي المخدر، حيث يحدث ضعف في سيطرة الأنا الأعلى عند الإنسان، ويتوقف النقد الذاتي، ويفقد الفرد قدرته على التحكم في ذاته، وعندئذ يلعب العنف دوره في حل الصراعات النفسية للفرد عن طريق تفريغ التوتر الذي لم يجد طريقة أخرى للتعبير عن شدته.

ووجد أن الأقراص المنبهة للجهاز العصبي مثل الأمفيتامينات التي تستخدم في فقد الشهية، تؤدي إلى العنف والعدوان، وكان يظن - سابقاً -

بأن الحشيش يؤدي إلى الهدوء والسكينة والانعزال، إلا أنه أحياناً ما يوجد ترابط بين تدخين الحشيش والقتل وخاصة الاغتيال.

٩- التظاهرات المرضية للإنسام بالتبغ:

يحتوي التبغ على مادة فعالة هي النيكوتين التي يختلف مقدارها باختلاف الأنواع، وقد يتراوح في النوع الفرنسي ما بين (١-١٠٪)، بينما تبغ الشرق فقير بالنيكوتين، والنيكوتين مادة سامة خطيرة مشابهة في فعلها حمض السيانيديريك، المستعمل في عمليات الإعدام في غرف الغاز، والمقدار المميت للإنسان يتراوح ما بين (٢-١٦) سنتغرام.

والتبغ هو العقار الذي يدمن عليه المجتمع الصناعي بالدرجة الأولى، وفي أيامنا هذه؛ ازدادت عادة التدخين لدى النساء بصورة مفرطة، حتى إن التقارير الطبية الحديثة تذكر أن نسبة بعض السرطانات الناشئة عن التدخين أصبحت متقاربة بين الرجال والنساء.

يؤثر تدخين التبغ على جميع أجهزة البدن تقريباً، والمدخن الذي يدخن السيجارة أو السيجار، فيصل دخانها مباشرة إلى فمه وأجهزته التنفسية، هو أكثر من يتعرض لضرر المواد السامة، وخاصة إذا كان يبلع الدخان، ويأتي الغليون في الدرجة الثانية من حيث الضرر، أما الأركيلة (أو الشيشة)، فتأتي بالدرجة الثالثة؛ نظراً لأن الماء يحجز كمية كبيرة من المواد الفعالة.

ويبدو أن الذين يمضغون التبغ هم أقل تأثراً من الآخرين، نظراً لأن كمية التبغ المتناولة هي أقل من جهة، وأن اللعاب يطرح قسماً كبيراً من المواد السامة مع البصاق خارج الفم، بالإضافة إلى أن أغشية الفم تلعب دوراً واثقاً كالكبد في البدن، في حين أن الأغشية المخاطية في أجهزة التنفس تساعد على امتصاص المواد السامة بشكل فعال جداً.

تذكر الإحصاءات الطبية عدداً من الوفيات الناجمة عن تناول النيكوتين خطأ، أو بقصد الانتحار أو بقصد جنائي، ومن الثابت أن المدخن في بداية

عده مع التبغ يصاب بالغثيان والإقياءات ودوار الرأس وأوجاع الرأس خلال عدة ساعات.

وفيما يتعلق بالإنسمامات المزمنة، فمن الصعب تحديد عتبة الانسمام، وبالتالي واعتباراً من أي درجة يصبح التدخين ضاراً، والواقع أن هذا الأمر يختلف من شخص لآخر، والشروط التي يتم التدخين فيها، كالتدخين في الهواء الطلق، أو في جو مغلق، وما إذا كان يبلع الدخان أم ينفثه من الفم مباشرة.

يؤثر التدخين على جهاز الهضم فيسبب التهاب البلعوم المزمن، وتشكل لويحات بيضاء في مخاطية الفم، وعسر الهضم، واضطرابات في الأمعاء. ويعتبر جهاز الدوران أكثر الأجهزة تأثراً من التدخين، فيسبب خفقان القلب، والتشنجات الوعائية، وارتفاع الضغط الشرياني، وذبحة الصدر، والجلطة القلبية، وتصلب الشرايين، واضراب الضغط والدوران المحيطي. ومن الناحية التنفسية؛ تزداد التخرشات المنبهة للسعال، وأكثر ما يشاهد لدى المدخنين القدامى: الالتهابات النزلية، وزكام الأنف، واختناق الصدر. وفي الجملة العصبية يسبب التبغ الدوار، والاحتقان والذبول الدماغية والتهاب العصب البصري.

والإدمان على التبغ يسبب عدداً من الاضطرابات النفسية، فمن الملاحظ؛ أن كثيراً من المثقفين والكتاب والعلماء والفنانين، يعتقدون أنه لا يمكنهم متابعة جهودهم إلا بعد الاستعانة بلقائف التبغ.

ومن المعلوم؛ أن دخان التبغ يحوي نسبة مرتفعة من أول أكسيد الكربون الذي يصل مقداره في دم المدخنين إلى حوالي (١٣٪) ومن المعلوم أن ارتفاع مقدار أكسيد الكربون في الدم بشكل مستمر يعرض المدخن إلى الذبجات القلبية، وخاصة لدى كبار المدخنين، وقد تبين؛ أن التدخين يضعف القدرة الجنسية عند الرجال، وعند النساء يكون أحد الأسباب في اضطراب الطمث،

ويزيد من نسبة الإجهاض وعسر الولادة.

ولمعرفة درجة الخطورة التي يتعرض لها المدمنون، نورد الإحصائيات التالية:

٨-١ إحصائيات حديثة حول التدخين:

نشرت المجلة الطبية البريطانية نتائج الدراسة التي قام بها قسم الصحة العامة في جامعة كاليفورنيا حول أضرار التدخين نلخصها فيما يلي:

١ - يعتبر تدخين التبغ هو المسؤول الأول عن الوفيات المبكرة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تقدر الوفيات السنوية المرتبطة بتدخين التبغ بحوالي (٣٥,٠٠٠) أي أكثر من ضحايا الأمريكان في الحرب العالمية الأولى والثانية وحرب كوريا معاً.

٢ - يصل عدد الوفيات بالأمراض التاجية إلى (٣٦٥,٠٠٠) سنوياً، يعود (٣٠٪) منها على الأقل أي (١٧٠,٠٠٠) إلى التدخين.

٣ - تبلغ وفيات السرطان السنوية حوالي (٤١٢,٠٠٠) منها (١٢٥,٠٠٠) بسبب التدخين، وأكثر من (٨٠٪) منها ناتج عن سرطان الرئتين، وتبين أن ما لا يقل عن (٦٢,٠٠٠) من هذه الوفيات سنوياً مصابون بانسداد الرئة المزمن أو التهاب القصبات المزمن وضيق التنفس.

٤ - وتدل الاحصائيات؛ أن تدخين سيجارة واحدة يقصر العمر المتوسط للفرد بما لا يقل عن (٥-٦) دقائق، استناداً إلى دراسة الأعمار المتوسطة للشعوب، وهذا يعني؛ أن المدخن الذي يبلغ عمره (٢٥) عاماً، والذي يستهلك (٢٠) سيجارة يومياً، يتوقع أن ينقص عمره وسطياً بمقدار (٦,٤) سنة، أما الذي يستهلك (٤٠) سيجارة يومياً فيتوقع أن ينقص عمر بمقدار (٣,٨) سنة.

٥ - يقدر أن تكاليف الوقاية الصحية المرتبطة مباشرة بالتدخين تزيد سنوياً بما لا يقل عن (٦) مليارات من الدولار.

٦ - يعود خطر التعرض لتصلب الشرايين إلى التدخين بالدرجة الأولى، إذ

تصل نسبة المدخنين من مرض التهاب الأبهـر اللفائفى إلى (٩٨٪)، والآفات المأبضية الفخذية إلى (٩١٪).

٧ - جرت الدراسة المقارنة العلمية بين المدخنين وغيرهم وعلاقتهم بالوفاة بالسكتة القلبية، فلو حظ أن النسبة مرتفعة عند المدخنين بمقدار (٢, ١ - ٥, ١) بالنسبة لغير المدخنين، وبينت الدراسة أن النساء المدخنات اللواتي يتناولن مضادات الحمل هن أكثر تعرضاً للوفاة بالسكتة القلبية من غير المدخنات، وأن النسبة قد تصل إلى (٩, ٢١٪).

٨ - في الولايات المتحدة وغيرها من البلدان الصناعية يبدو تغلب نسبة الوفيات بسرطان الرئة على غيره من أنواع السرطانات الأخرى، وتقدر وفيات السرطان الرئوي بحوالي (٢٥٪) من مجموع بقية السرطانات، وتوافق (٥٪) من مجموع الوفيات في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتبين كذلك؛ أن (٨٠-٨٥٪) من هذه الوفيات له علاقة بالتدخين، ويبدو أيضاً - أن هذه النسبة أكثر ارتفاعاً لدى النساء المدخنات منها في الرجال المدخنين.

٩ - وفيما يتعلق بسرطان الحنجرة وجد في أمريكا (١١, ٠٠٠) حالة جديدة في سنة واحدة، توفي منها (٣٧٥٠) حالة، ودلت الدراسة الإحصائية على وجود العلاقة الشديدة بين سرطان الحنجرة والتدخين، ووجد ما لا يقل عن (٨٤٪) من هذه السرطانات لدى الرجال المدخنين فقط).

١٠- أكدت الدراسات الإحصائية والعلمية العلاقة الوثيقة ما بين التدخين وسرطانات الفم، وتبين؛ أن نسبة الوفيات بهذا السرطان لدى المدخنين أكبر بـ (١٣) مرة منها لدى غير المدخنين.

١١- وفيما يتعلق بسرطانات المريء وجد أن علاقتها بالتدخين شديدة جداً، وأن الوفيات فيه هي أكبر بـ (٥, ١١) مرة منها لدى غير المدخنين.

١٢- أظهرت الدراسة على سرطانات المثانة أن نسبتها تتراوح لدى المدخنين

- ما بين (٤٠-٦٠%) عند الرجال، وما بين (٢٥-٣٥%) لدى النساء.
- ١٣- ارتفع عدد الوفيات بسرطان المعثكة (البنكرياس) في السنوات الأخيرة بشكل واضح عن ما كان عليه في السنوات السابقة، وأكدت هذه الدراسة العلاقة الوثيقة بين سرطان المعثكة وبين التدخين.
- ١٤- وعند دراسة السرطانات الأخرى، تبين - أيضاً - علاقة سرطانات المعدة بالتدخين، وكذلك الأمر بالنسبة لسرطانات الكلية التي ترتفع نسبتها لدى المدخنين أكثر بـ (٥) مرات عنها لدى غير المدخنين.
- ١٥- تبين من الدراسة التي جرت في (٧) أقطار غربية أن هناك علاقة عكسية بين التدخين والوزن، حيث ظهر؛ أن الوزن المتوسط لدى المدخنين أقل منه لدى غير المدخنين، وتؤكد ذلك من دراسة إحصائية قدمتها النروج، وتبين فيها أن الوزن المتوسط المرتبط بالعمر لدى المدخنين هو أقل بـ (٥، ٢-٤، ٥) كغ منه لدى غير المدخنين.
- ١٦- أجريت دراسة على مدى تأثير التدخين على تعرض الجنين إلى بعض الآفات لدى الأمهات المدخنات، وتبين بصورة أكيدة أن أطفال الأمهات المدخنات أثناء فترة الحمل يولدون بوزن أقل بحوالي (٢٠٠ غرام) عن الوليدين من غير المدخنات، وتبين - أيضاً - أن الولادات الضعيفة لدى المدخنات هي أكبر بمرتين منها لدى غير المدخنات (وزن الأطفال أقل من ٢٥٠٠ غرام بصورة عامة)، وأظهرت التحاليل الطبية ارتفاع نسبة الكربوكسي هيموغلوبين لدى الأجنة والأمهات المدخنات، ونقص القدرة على ارتباط الكريات الحمراء بالأوكسجين، مما يزيد في نسبة تعرض الجنين للاختناق بنقص الأوكسجين.

١٠- الإدمان الهيروئيني Heroiomanie

يتصف الهيروئيني بضعف قدراته المنومة، إلا أنه أكثر سمية بخمس مرات من المورفين، ويمتاز بتأثيره الوحشي، وقد يكون معاكساً في فعله لتأثير

المورفين والأفيون؛ فعوضاً عن الهدوء والسكينة والصمت المشاهد عند تعاطي المورفين والأفيون، تتظاهر الصفات الهيجانية البهيمية الشرسة عند تعاطي الهيروئين، وهو سريع التأثير في المدمن، وأكثر سرعة من باقي المركبات الأفيونية، والمدمنون عليه لا يستطيعون العودة أبداً إلى الأفيون، ويمتاز بأن فترات الحاجة متقاربة جداً، فيجب تجديد الحقنة كل (٢-٣) ساعات، في حين أن تأثير الأفيون يمتد من (٨-١٢) ساعة.

العتبة السامة في الهيروئين منخفضة جداً، وإن تناول (٢) سنتغرام من الهيروئين دفعة واحدة يعد خطيراً جداً، ولا تستعمل المداواة أكثر من (٢-٤) ميلليغرام للمريض يومياً.

يمكن للهيروئين أن يسبب إصابات في مستوى البصلة السيسائية تؤدي إلى صدمات تنفسية، والشعور بالاختناق، كما يسبب حوادث صرعية كثيراً ما ترافق باضطرابات تنفسية شديدة.

وقد حاول العلماء وضع قائمة بالعلامات التي يمكن من خلالها التعرف على مدمني الهيروئين، وقد استعان بعضهم بسؤال المدمنين أنفسهم أو أهليهم، فتوصلوا إلى ما يزيد عن أربعين عنصراً من عناصر السلوك التي تتظاهر بعد تناول العقار مباشرة والتطورات المتلاحقة، والحالات الانتهاية التي يصل إليها المدمن بعد تراجع تأثير المخدر.

وطور الانهيار مشابه للانسمام المورفيني، ويجتاز المراحل نفسها، ولكن بصورة أسرع، وحالات الموت المفاجيء ليست نادرة، وغالباً ما تحصل إثر حقنة وريدية فيها تجاوز للجرعة Overdose.

هذا، ولقد شوهدت حالات من الاستعباد لدى الأطفال الوليديين من آباء مدمنين على الهيروئين، فالطفل من أم مدمنة يبدي في (٦٢٪) من الحالات علامات الاستعباد: (الصراخ - الارتجاف - الاضطرابات الهضمية - أو التنفسية الحادة) وذلك في الأيام الثلاثة الأولى من الولادة، وغالب هؤلاء

الأطفال خُدِّج (٤٨٪ من الحالات من أصل ١٠٢ حالة مدروسة)، وتعرض حياتهم للخطر بصور شديدة وملحوظة.

١١- إدمان الحشيش:

يمر مدمنو الحشيش بالأطوار الفيزيولوجية الأربعة التالية:

١١-١ طور النشوة المحرض (المنبه):

بعد ساعة أو ساعتين من تناول العقار، يبدأ المرء بالإحساس بارتفاع نفسي وجسمي وسرور داخلي وفرح ذاتي لا يمكن تحديده، ولا يلبث هذا الفرح والسرور أن ينتشر في أرجاء البدن كله.

١١-٢ مرحلة الهيجان العاطفية وفقدان الاتزان:

يبتدئ هذا الطور بأن يصبح المرء مرهف الإحساس والشعور، وإن أقل حركة أو همس بجانبه يقابلها بطنين هائل يتجلى بتولد الأوهام والهلوسات المختلفة، ويتزايد هذا الخدر الحشيشي بصورة خاصة مؤثراً على الحالة العاطفية؛ التي تبدأ بالحنان القلبي، ويرافقها القلق أحياناً، وقد تنتهي بمظاهر عدوانية أو إجرامية.

وتضطرب لدى المرء مقاييس الزمان والمكان؛ فهو يتصور أنه يعيش في عالم واسع من الخيال والأحلام، وتترأى أمامه مشاهد عديدة ذات حركة مستمرة لا نهاية لها، ويجري كل هذا في لحظة من الزمن لا تتجاوز الدقيقة الواحدة، وتتباعد المسافات بينه وبين مجاوريه، وبينه وبين الأشياء من حوله، حتى القدح الذي بين يديه، وبذلك يفقد كل عامل من عوامل الاتزان الزماني والمكاني.

١١-٣ مرحلة النشوة العظمى:

تبدأ في هذا الطور مرحلة من الإحساس بالنشوة العظمى بين أمواج متلاطمة من الأفكار والخيالات، يميل معها المدمن إلى الهدوء والسكينة

والأحلام الهادئة، وهذه المرحلة التي يطلق عليها «مرحلة الكيف» تستمر حتى يشعر معها بالعجز العميق، بحيث لا يقوى أن يبيري قلماً أو يتناول كأساً من الماء، وقد تترافق هذه المرحلة بانفصام الشخصية.

١١-٤ مرحلة الانحطاط والنوم واليقظة:

بعد ساعات من الاسترخاء العاطفي، تنزل على المدمن سكينه من النوم، ولا يستيقظ إلا في اليوم الثاني مصاباً بالدهشة قليلاً، ولكنه يستعيد حالته الأولى نوعاً ما.

ومن الجدير بالذكر؛ أن جميع مشتقات الحشيش الكيميائية التي تتشكل في البدن ذات أثر فعال على الصبغيات والمورثات، فهي تمنع تشكل الحموض الأمينية والبروتينات، وتؤكد لدى المدمنين الشديدين إصابة الأنسجة الرئوية وجملة الدفاع المناعية والخلايا مولدات النطف، وأظهرت بعض التجارب على الحيوانات الحوامل الأثر المشوه للأجنة.

١٢- الإدمان الكوكائيني : Cocainomanie

يبتدئ الاستهلاك لأول مرة بمشاعر مستكرهة، كالشعور بالغثيان والضعف العام والتوتر العصبي والأرق الشديد، إلا أن معاودة الاستهلاك بصورة معتدلة تؤدي إلى تعاضم النشوة وبالتالي تستدعي الإدمان والإذعان. يترافق الإدمان الكوكائيني بحوادث واضطرابات خطيرة يمكن أن نلخص أطوارها بما يلي:

١٢-١ مرحلة التظاهرات الأولية:

تبدأ بالنشوة الفعالة جداً، ويسمىها بعضهم بالسعادة الحركية والتي تعاكس النشوة الهادئة للمورفين، يشعر المدمن بأنه أصبح خفيفاً ورشيقاً ونشيطاً ومقاوماً، وتتالى عليه الأفكار ويغزر إنتاجه الفني والأدبي، ويصبح ثرثاراً وفصيحاً، ويشعر بحاجته الماسة للحركة والسرعة في الإنجاز، ولا تدوم

هذه الحالة الديناميكية إلا برهنة من الزمن، يسقط المرء بعدها في الوهن وعدم المبالاة، ويحاول؛ أن يتخلص منها بتناول جرعة جديدة، وهنا تبدأ الحلقة المفرغة إلى ما لا نهاية، وعلاوة على ذلك فقد يصل المدمن إلى درجة من السكر الكوكائيني تترافق بالرؤى والمشاعر المهلوسة، ولا تبدأ هذه التظاهرات إلا بعد عدة أسابيع من تعاطي العقار.

١٢-٢ طور الهلوسة واضطرابات السلوك:

تتجلى في هذه المرحلة مظاهر عديدة من الأحكام الخاطئة والمحاکمات المضطربة، ويقع المرء تحت وطأة الأوهام، ويبدو له؛ أن كل شيء يتحرك من حوله؛ لوحات الجدران، والستائر، وأثاث الغرفة، ويؤخذ المدمن بسحر هذه المظاهر ويتمنى استمرارها طويلاً، وأكثر ما تترأى له هذه المظاهر على السطوح الملساء كالمرايا، فيقف أمامها متأملاً وكأنها شاشة سينما تنساب عليها الأحداث بصورة بديعة.

وتشترك حاسة السمع في هذه التظاهرات، فيخيل إليه؛ أنه يستمع إلى كلام موهوم أو إلى معزوفة موسيقية أو حديث خافت لبعض الأصدقاء.

وأهم ما يمتاز به الإنسمام الكوكائيني الشعور بالهلوسات الجلدية والمخاطية، كالإحساس غير الطبيعي بالبرد أو الكهرياء أو التطاير، ثم يتلوه شعور وكأن شيئاً بدأ يلتهم جسمه كالحشرات والديدان والبراغيث والقمل، وأنها تتوضع في جسمه ما بين البشرة والأدمة، ويملي عليه هذا الشعور القيام بانفعالات خاصة، فيبدأ بحك الجلد، ويفرك يديه ورجليه ووجهه، وقد يحفر جلده بالدبابيس بحثاً عن هذه الحشرات، ويضطرب الإحساس في مخاطيات البدن، حيث يشعر بأن الفم مملوء بالرمال وطحين الزجاج، وكباكيب الخيطان، ويستمر بحثه عنها للتخلص منها بالملاقط أو بالأصابع، ويدل على ذلك القرحات المشاهدة على اللسان واللثة.

وتبدأ بعد ذلك مرحلة يشعر فيها المدمن؛ بأنه مراقب ومستهدف

وملاحق مهدد، فينغلق على نفسه ويسد الأبواب والنوافذ وثقوب الأقفال، وتتظاهر في حياته مشاهد الإهمال والقذارة والفوضى، وتبدأ حياته بالدمار ويقع في الفقر المدقع، مما يدفعه للنصب والاحتيال وسرقة الناس، وقد يندفع لأعمال العنف وارتكاب بعض الجرائم.

١٢-٣ طور الانحطاط:

قليل من السنوات (٥-١٠) تكفي عادة ليقع المدمن الكوكائيني في الانحطاط والانهيار الذي يتجلى بنحول الجسم وفقدان الشهية، وأهم ما يتميز به المصاب انثقاب الحجاب الأنفي من جراء استنشاق الكوكائين، وتلاحظ في هذا الطور مظاهر الانحطاط العقلي وتبدد الشخصية أكثر مما تشاهد في بقية المخدرات.

ويتميز الإنسام الكوكائيني عن الإدمان الهيروئيني؛ بأنه لا يسبب إذعانا جسماً للمصاب، وإن الحرمان من العقار لا يستتبع مظاهر النوبات المشاهدة مع الهيروئين، والحاجة هنا نفسية بالدرجة الأولى.

١٣- إدمان المهلسات : Hallucinogens

على الرغم من اختلاف منشأ وتركيب هذه المواد، إلا أنها تتشابه من حيث فعاليتها وتأثيراتها الفيزيولوجية النفسية، مع التأكيد على أن هذه التأثيرات تختلف من شخص لآخر، ومن جلسة لأخرى تبعاً لشخصية المريض، وكذلك يختلف التأثير باختلاف الجرعة المتناولة.

تبدأ أعراض الهلوسة بالشعور بالسعادة والفرح، وقد يضحك المرء بدون سبب، ثم ينتقل إلى طور تتخرب فيه الإدراكات، وتضطرب فيه القدرات العاطفية والعقلية والسلوكية، وقد ينجم - أحيانا - اضطرابات في عدد من أعضاء البدن.

ومن المؤكد؛ أن هذه المركبات ليست مهلوسة فقط ولكنها في الواقع تؤدي إلى اضطرابات عميقة في الوظائف النفسية المختلفة، ولهذا اقترح بعضهم

تسميتها بالسموم النفسية أو بالمخربات النفسية، وتم تعريفها في مؤتمر
المداداة النفسية المنعقد في واشنطن عام ١٩٦٦م؛ بأنها مركبات تؤدي إلى
اضطراب النشاط العقلي وإلى الاسترخاء العام والتشوش في الحكم على
الأشياء، وهي مولدة للأوهام وانفصام الشخصية والقلق الشديد .

من أشهر هذه المركبات الميسكالين Mescaline المستخرج من نبات ينمو
في المكسيك يدعى البيوتل Peyotel، وهو من صنف الكاكتوس (الصبار) صغير
الحجم، الذي يشبه الضرس الكبير ويمتد جذره في الأرض بطول (١٠-٢٠)
سم .

وكذلك مركب البسيلوسيبين Psilocybine المستخرج من بعض الفطور
المكسيكية، مثل فطر البسيلوسيب المكسيكي Psilocybe Mexicana .
ومنها أيضا الـ (L S D) المستخرج من عدد من الفطور النباتية، كمهماز
الشيلم (الجودار) المسمى بفطر الإرغوت Ergote .

والشيلم أو الجودار أو الحنطة السوداء نبات ينتشر كثيراً في أوروبا
ويستعمل في التغذية كالقمح، وقد تصاب سنابله بنوع من الفطور الخاصة
المسماة بالمهماز الأرجواني Claviceps Purpurea وتظهر على السنابل بشكل
مسماري ناتئ بني اللون، وكان المهماز سببا لجائحة كبيرة عمت البلدان
الأوروبية كمدينة جامبلو وميتز ومنطقة اللورين في عام (١٠٨٩م) وأدت إلى
وفيات كبيرة جداً، ويصف بعض المؤرخين هذه الجائحة بأنها كانت كالنار
تلتهم الناس بلا هوادة، وكان المصاب يرى أعضائه تبدأ بالاسوداد كالفحم،
وقد يموت أو يعيش ليرى أعضائه تتساقط الواحدة تلو الأخرى .

يحتوي مهماز الشيلم على مركبات عديدة منها الإرغوتامين
والإيرغوتامين وحمض الليزرغيك، الذي يحول في الصناعة الكيميائية إلى
الـ (L S D) .

١٣-١ اضطرابات الإدراك والوعي؛

تسبب المهلوسات فرطاً في المشاعر الحسية التي تؤدي إلى خراب الإدراك والوعي:

١- فالنظر أول ما يتأثر عملياً، وترسم أمام المرء لوحات شيطانية معقدة ومختلفة الألوان، وليس بينها أي ارتباط، ويصعب على المصاب أن يصف ما حوله.

وفي الواقع تبتديء عنده الأوهام البصرية، وتشتد الألوان البيضاء حتى تأخذ بالتلون، وتتشكل حول الأجسام هالة مضيئة شديدة اللمعان، فالقلم الذي يكتب به، يشع نوراً، والمصباح يتألق كالشمس ويتطاير منه الشرر كالأسهم النارية، وتتشوش الأشكال وتضطرب حدودها، كالصور التي تتراءى في المياه المتموجة، ويشعر المهووس أن كل ما حوله يبدو مزخرفاً ومتضخماً، وتتحدب السطوح، ويشعر بأنه أصبح هدفاً لمقذوفات من كل صوب، وتتوجه إليه أنظار جميع الناس من حوله.

وهكذا تتابع هذه الإيهامات بسرعة فائقة، بحيث يبدو للمدمن أن كل شيء يتحرك حركة فوضوية لا نهاية لها، وقد تتناسق هذه الرؤى بشكل أكثر تعقيداً، ويشعر أن كل ما حوله يشكل لوحة طبيعية مزخرفة وجميلة للغاية، وهي صورة خيالية لا علاقة لها بالواقع.

٢- وفيما يتعلق بالسمع؛ فالاضطرابات أقل حدة من النظر، وكل ما في الأمر؛ أن الأصوات تصبح أشد، ويصعب على المصاب أن يحدد مصدرها.

٣- ومما يميز المهلوسين هذا الربط العجيب ما بين اللون والصوت، فحيثما يرى صورة ملونة ومتحركة، لا بد أن يسمع ايضاً موسيقياً يصدر عنها، ولا ينفك أحدهما عن الآخر، وقد يتناغم مع الصوت الموسيقي حركات جسمية أشبه ما تكون بترنج السكران.

٤- ومن الاضطرابات التي تصيبه - أيضاً - شعوره بتشوهات في أنحاء بدنه، ويحس بأن أعضائه مفككة الأوصال، وتستطيل بعيدة عن جسمه إلى ما

لا نهاية، وتبدو كأنها أشباح تتبعث منه، ويبدو له أن جسمه قد فقد وحدته وليس بين أعضائه أية صلة.

١٣-٢ الاضطرابات العاطفية والعقلية والسلوكية:

يخرب العقار الشخصية، ويشوش الإدراك، ويبدل الألفة، ويزعزع الملكات العقلية.

وتتدخل في هذه الاضطرابات ثلاثة عوامل رئيسية:

١- تأثير العقار.

٢- انحراف الوظائف التركيبية.

٣- رفض التجارب مع الإدراكات المضطربة.

فالأمر يجري في البدء مشابهاً لحالة السكر، ويزداد النشاط العقلي ظاهرياً، ويبدأ الشخص بالمقارنات البراقة والعبقرية، ويقدم صوراً أخاذة، ويتحدث بأسلوب مبهر عن كل ما يتراءى حوله، ويبدأ بالثرثرة والحديث المتدفق، ويعبر كلامه عن شعوره بالسعادة الذاتية وإعجابه بنفسه بلا حدود. ومما لا شك فيه؛ أنه يصاب بتشتت الإدراك تحت التأثير السام للعقار، وليست الأفكار التي تصدر عنه إلا نوعاً من التهريج النفسي، وليس بينها في كثير من الأحيان أي ارتباط.

١٤- إدمان المنومات والمهدئات:

تنتمي المنومات إلى مجموعات كيميائية مختلفة، أهمها الباربيتورات ومشتقاتها العديدة كالفيرونال واللومينال.. إلخ.

والمهدئات عقاقير تختلف في تركيبها الكيميائي، ولكنها تتصف جميعها بقدرتها على تخفيف أو إزالة الاستثارات الانفعالية، نذكر منها الفاليوم والليبريوم والميبرويامات.. إلخ.

١٤-١ المنومات:

يختلف تأثير الباربيتورات تبعاً للمقادير المستعملة وشخصية المستهلك ودرجة التحمل المكتسبة، وهي في هذا شبيهة بالمشروبات الغولية، هناك باربيتورات ذات فعل قصير الأمد (أقل من ٣) ساعات، وأخرى ذات تأثير متوسط (٣-٦) ساعات وثالثة ذات فعل مديد (أكثر من ٣) ساعات.

تعتبر الباربيتورات مسؤولة عن آلاف الوفيات العرضية أو الانتحارية، وهي تسبب جميع أطوار الانحطاط اعتباراً من التسكين الخفيف إلى الخدر العميق، وأثرها ضعيف نسبياً وغير قادر على تخفيف الألم، إلا إذا كانت الجرعة كبيرة جداً، حيث يقع المستهلك في حالة إغماء شديدة.

ومن أهم آثارها الفيزيولوجية، حدوث الخمود النفسي، وتباطؤ الحركات المعدية المعوية؛ وتناقص المفرزات المعدية، والهمود الدماغى الذى يصل إلى درجة السبات العميق وقد ينتهى بالموت.

تبالغ الباربيتورات في إظهار الصفات المسيطرة على شخصية المدمن بصورة آنية، ولهذا يشاهد في بعضهم حالات من النشوة والاختباط؛ بينما تبرز الصفات العدوانية والشرسة عند آخرين، وبعد تناول العقار يفقد المتعاطي سيطرته على عواطفه وانفعالاته، وتراجع لديه قدرة الارتباط الحركية وتضطرب فطنته وحذاقته.

تقود زيادة الجرعات إلى أعراض خطيرة جداً؛ كالارتخاء العام، وتخلخل المفاصل، وانعدام المنعكسات، واضطراب الرؤية، وعدم المبالاة الشديدة، وإذا ما زاد المقدار عن (١-٤) غرامات حدث السبات الذى قد يسبب الموت خلال (٣) أيام مع زيادة الحمى وأعراض رئوية حادة جداً.

أما الانسمام المزمّن بالباربيتورات؛ فيمكن أن يكون له عواقب وخيمة ذات أثر في تحطيم شخصية المدمن، ويلخص بعض العلماء الباحثين هذه الآثار بما يلي:

١- اضطرابات عميقة في المستوى العاطفي والاجتماعي.

٢- إهمال المظهر الشخصي.

٣- عجز كامل عن أداء الأعمال بصورة مناسبة والقيام بتأمين شؤون الحياة.

٤- تنفيذ كثير من الأعمال بصورة غير مسؤولة.

٥- التصرف كالأطفال تصرفاً يدعو أحياناً إلى البكاء، والضحك أحياناً أخرى وبدون سبب.

هذا إلى جانب الاضطرابات العقلية والاضطرابات في المزاج النفسي وزيادة في التتهب والاستثارة، حتى إن المدمن يصبح في بيته كالوحش الكاسر، يتميز بانفعالات من الغضب الشديد تصل إلى مرحلة التهديد بالانتحار.

يترافق إنقاص الجرعة إلى حوالي (٥٠٪) من المقدار المعتاد، بأعراض السيطرة والإذعان التي تتجلى بصور من الخوف الشديد والضعف المذهل وارتجاف اليدين والعضلات والوجه، والمبالغة في المنعكسات العضلية، وارتفاع درجة الحرارة، وتسارع النبض، وهبوط الضغط الشرياني، وغثيان، وقيءات متكررة، وبعد (٢٤-٣٦) ساعة من ظهور هذه الأعراض تبدو حالات من المغص Cramp العضلي والاختلاجات الصرعية، وفي هذا الطور تتفاقم درجة التعرض لخطر الموت، وإذا أسعف المريض فلا يشفى من هذه الأعراض إلا بعد مرور (١٠-١٥) يوماً.

١٤-٢ المهدئات:

يؤدي الإفراط في تعاطي المهدئات إلى الشعور بالدوار، وصعوبة التفكير، وعدم الاتزان الحركي، وحوادث الطرق، واضطراب الأداء في العمل، والسلوك العدواني، وفي أندر الأحوال يؤدي التوقف عنها إلى مضاعفات جسمانية بجانب المضاعفات النفسية، ومنها التشنجات والهذيان والهلوسة.

ومن عيوب المهدئات أنها تؤدي إلى العدوانية والهيياج العصبي بدلاً من السكينة في بعض المرضى، وتسبب النسيان، وتؤدي إلى الخلط عند المسنين، وخاصة في الأفكار والتذكر.

١٥- إدمان المنبهات والمنشطات: Stimulanys.

وتعرف - أيضا - بالمحفزات أو مضادات الكابة، وأشهرها استخداماً الكافئين والنيكوتين والإيفيدرن والستريكين والقات والأمفيتامينات. ينشد مستخدمو هذه العقاقير زيادة طاقتهم وحيويتهم وبقاءهم متيقظين، كما يهدفون إلى السيطرة على شهيتهم، وبسبب هذه الآثار؛ فإن مستخدمي هذه العقاقير يمكن أن يعتادوا على تناول المنبهات (المثيرة) في الصباح، والمهدئات (المسكنة) في المساء، واستخدام هذه العقاقير بهذه الطريقة يؤثر على وظائف الجسم العادية، والاستخدام المديد يمكن أن يؤدي إلى آفات جسمانية وعقلانية، ويسبب التسمم الحاد الهياج العصبي الشديد وسرعة النبض واحتقان الوجه، وتمدد بؤبؤ العينين، وارتفاع ضغط الدم ورعشة اليدين، ثم ترتفع درجة حرارة المتعاطي، وخاصة؛ إذا كان يقوم بمجهود عضلي شديد لقلة إفراز العرق، كما يسبب اضطراب نظم دقات القلب والنوبات الصرعية ثم فشل الدورة الدموية، وقد ينتهي الأمر بالموت.

١٦- الأدوية المستعملة في التخدير: (١)

أدوية التخدير (المبنيات) مواد تحدث الخدر في الجسم، وهو حالة من فقدان الحس، وهو على نوعين:

١- **التخدير العام**: ويشمل تخدير كامل الجسم، ويفقد فيه المريض وعيه ويقع في غيبوبة وترتخي عضلاته ويفقد كذلك الحس بالألم.

٢- **التخدير الموضعي**: حيث ينحصر التخدير بجزء من الجسم ويحتفظ المريض بكامل وعيه.

(١) من دراسة للدكتور أحمد رجائي الجندي: مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الندوة الثامنة، الجزء الثاني، ص ٤٣٧ .

١٦-١ أدوية التخدير العام: General Anesthetics

هي مواد تثبط الجهاز العصبي المركزي، وتؤدي إلى فقدان الوعي المؤقت، والمخدر المثالي، هو الذي يؤدي إلى الغيبوبة وتسكين الألم وارتخاء العضلات بدرجة تلائم إجراء العمليات الجراحية، ومن المعروف أنه ليس هناك أي مادة وحيدة تلبى هذه المتطلبات بالجرعات الآمنة، ولذا؛ تستعمل أدوية عديدة على الوجه التالي:

(أ) تبدأ عملية التخدير باستعمال أحد الباربيتوريات قصير المدى مثل ثيوبنتون.

(ب) يحافظ على استمرار الغيبوبة بإعطاء مخدر إنشاقى كالهالوثين مع الأوكسيجين وأكسيد النيتروز.

(ج) يقوى تسكين الألم بزرق المورفين أو البيتيدين أو مثيلاهما.

(د) يعطى أحد مرخيات العضلات كالتيوبوكورارين إذا كان ذلك ضرورياً.

(هـ) يعطى الأتروبين عند الحاجة لإنقاص إفرازات اللعاب ولتفادي تباطؤ القلب وهبوط ضغط الدم في أثناء التخدير.

١٦-٢ تقسم أدوية التخدير العام إلى قسمين:

١- أدوية التخدير الإنشاقية Inhalation Anesthetics

وهي إما غازات أو سوائل طيارة، تستعمل بالإنشاق المستمر، ويستعيد المريض إحساساته بعد قطعها، وتعطى بإحدى طرق ثلاث:

(١) **الطريقة المفتوحة:** حيث يقطر السائل الطيار على قطعة من القماش أو القطن أو الشاش، توضع على أنف المريض أو فمه، دون الحاجة إلى جهاز تخدير.

(٢) **الطريقة المغلقة:** حيث يوضع الغاز أو السائل الطيار في جهاز خاص للتخدير، يتصل بأنف المريض وفمه، بحيث يشكل حلقة مغلقة تمكن

المريض من التنفس باستمرار من موجودات الجهاز ويطرح موجودات تنفسه فيه، ولذا؛ يعطى الأوكسجين مع المخدر حسب الحاجة، كما يجري التخلص من مادة ثاني أكسيد الكربون بامتصاصها بواسطة مادة الكلس الصودي (Soda Lime).

(٣) **الطريقة المختلطة:** ويستعمل فيها جهاز الطريقة المغلقة نفسه، إلا أن الصمام المزود به يسمح بأن يتنفس المريض الهواء الموجود خارج الجهاز، ولذا؛ فلا حاجة لاستعمال الكلس الصودي لامتناس ثاني أكسيد الكربون.

٢- أدوية التخدير الوريدية Intravenous Anesthetics

وهي أدوية تعطى بالزرق الوريدي، ومن حسناتها سهولة استعمالها، وسرعة تأثيرها، وحسن بداية مفعولها، وعدم تخريشها للجهاز التنفسي، وسهولة عودة المريض إلى وعيه بعد قطع استعمالها دون غثيان أو قيء، وعدم قابليتها للاشتعال والانفجار كبقية السوائل والغازات القابلة للاشتعال التي تعطى بالإنشاق.

وتشتمل هذه المجموعة على الباربيتوريات قصيرة المدى جداً وعلى أدوية أخرى مماثلة في المفعول.

١٦-٣ بعض نماذج أدوية التخدير:

(١) الإيثر (ثاني إيتيل إيثر): ETHER

سائل طيار لا لون له ذو رائحة خاصة وطعم حلو لاذع، سريع التبخر في درجة الحرارة العادية، ومن أخطاره أنه سريع الاشتعال والانفجار، إذا اختلطت أبخرته بالهواء وتعرض المزيغ لشرارة ما، ويتحلل بتأثير الضوء لذا؛ يوصى أن يحفظ في قوارير ملونة.

يستعمل الإيثر في التخدير العام، ويُعد من أكثر الأدوية استعمالاً، ومن مساوئه سرعة انفجاره بالاشتعال وتخريشه لمخاطبة الجهاز التنفسي وزيادة إفرازاتها وإفرازات المعدة والغدد اللعابية مما يؤدي إلى الغثيان والقيء بعد

العملية، ويتقى ذلك بإعطاء (٦، ٠) ملغ من الآترويين قبل العملية وينصح بعدم استعمال الإيثر في عمليات الرئة والقصبات.

إذا تم تناول الإيثر عن طريق الفم؛ فإنه يحدث مفعولاً مشابهاً للكحول (إسكار)، ويستعمل خارجياً في التطهير والتعقيم ويدخل في تحضير المركبات المحمرة، كما تستعمله الصناعة كمذيب ممتاز.

(٢) الكلوروفورم Chloroform

سائل طيار عديم اللون ذو رائحة خاصة وطعم حلو لاذع، وهو غير قابل للاشتعال، إلا أن أبخرته إذا سخنت احترقت بلهب أزرق.

الكلوروفورم مخدر إنشاقى قوي، ويمتاز عن الإيثر بسرعة تأثيره وقوة مفعوله وقلة تخريشه لمخاطية جهاز التنفس، ولا يسبب الغثيان والقيء بعد العملية الجراحية، وقد قل استعماله لخطورته على القلب والكبد والكلية والتنفس وضغط الدم، ويتحلل إلى غاز سام عند تعرضه للضوء.

ويستعمل الكلوروفورم أحياناً في الجراحة الميدانية كإسعاف أولي وللسيطرة على التشنجات ممزوجاً مع الأوكسجين بنسبة ١/٤ .

(٣) إيتيل كلورايد Ethyl Chloride

مخدر إنشاقى يمتاز بسرعة مفعوله وسرعة الإنعاش بعد قطعه بيد أن من الصعب المحافظة على درجة كافية من التخدير والمحافظة على استمراريته، ولذا، فقد حلت محله المخدرات المأمونة.

ونظراً لانخفاض درجة غليانه وشدة البرودة الناجمة عن سرعة تبخره؛ فإنه يستعمل في التخدير الموضعي وخاصة في الجراحات الصغرى، كما يستعمل لتسكين الألم الناجم عن التواء المفاصل وألم العضلات.

(٤) الهالوثين Halothane

سائل طيار لا لون له، غير متفجر وغير قابل للاشتعال وله رائحة

كلوروفورمية وطعم حلو لاذع.

يستعمل مخدراً إنشاقياً، وهو باهظ الكلفة وأقوى تأثيراً من الإيتر بأربع مرات، ويعطى عادة في جهاز خاص، مفعوله سريع، والإنعاش بعد قطعه سريع أيضاً. ويمكن التحكم جيداً بعمق التخدير، يخفض ضغط الدم، ويقلل نرف الشعيرات الدموية الأمر الذي يتيح للجراحة مكاناً نظيفاً غير مدمى.

يعطى الهالوثين في بداية التخدير ممزوجاً مع الأوكسجين بنسبة (٥٠-١)٪ أو مع الأوكسجين وأكسيد النيتروز، ويمتاز بعدم تخريشه لمخاطية جهاز التنفس، غير أن استعماله قد يؤدي إلى هبوط ضغط الدم وتباطؤ القلب Bradycardie وعدم انتظام ضرباته وهبوط التنفس واضطراب الكبد.

(٥) ثالث كلور الإيثيلين Trichoroethylene

سائل عديم اللون وذو رائحة كلوروفورمية وطعم حلو لاذع، وهو غير قابل للاشتعال، ويلون عادة باللون الأزرق لتفريقه عن الكلوروفورم، يتحلل بملامسة الكلس الصودي، ولذا، فلا يمكن استعماله في أجهزة التخدير المغلقة.

يستعمل مخدراً إنشاقياً في العمليات الجراحية القصيرة بنسبة (٥٠،٥)٪؛ إلا أن التخدير به وحده غير مناسب لضعف تأثيره المرخي للعضلات، ولذا؛ فغالباً ما يمزج مع أكسيد النيتروز لتقوية مفعوله، يستعمل مسكناً للألم في أثناء الولادة بنسبة (٥٠،٥)٪ لكنه بطيء المفعول وذو تأثير سمي مما يحدد من استعماله، وقد يسبب توقف التنفس وعدم انتظام القلب والغثيان والصداع.

(٦) أكسيد النيتروز Nitrous Oxide

ويدعى - أيضاً - بالغاز المضحك، وهو غاز عديم اللون أثقل من الهواء وذو رائحة خاصة وطعم حلو خفيف، وغير قابل للاشتعال، ويعبأ مضغوطاً في اسطوانات فولاذية خاصة، يعتبر من أضعف أدوية التخدير العام، إلا أنه من أسلمها، وله مفعول قوي مسكن للألم ومفعول ضعيف مرخ للعضلات.

يستعمل بشكل رئيسي لبدء عملية التخدير لسرعة مفعوله، أو كعامل مساعد لأدوية التخدير الأخرى، ويعطى ممزوجاً مع الأوكسجين بنسبة (٢٠٪) في بداية التخدير وبنسبة (٣٠٪) أثناء عملية التخدير، يكثر استعماله حين شق الخراجات أو قلع الأسنان أو إجراء الخياطات البسيطة أو بعض الضمادات المؤلمة وخاصة للمرضى الذين يغادرون المستشفى بعد العمل الجراحي مباشرة، ويمكن أن يعطى مسكناً في أثناء عملية الولادة ممزوجاً مع الأوكسجين بنسبة ١/١ ويصاب بعض المرضى في أثناء استعماله بالهستريا وتشنج عضلات الفك ولذا سمي بالغاز المضحك، وهو غير مخرش للريثتين ويطرح من المجاري التنفسية.

(٧) ثيوبنتون الصوديوم Thiopentone Sodium

مركب باربيتوري قصير المدى جداً، يستعمل كمخدر وريدي قصير المفعول أو لبدء عملية التخدير، وهو ذو مفعول ضعيف مسكن للألم ومرخ للعضلات.

يكثر استعماله في عمليات قلع الأسنان والعمليات الجراحية القصيرة (١٥ دقيقة) باستثناء عمليات الفم والحلق، كما يستعمل في الطب النفسي للتحليل التخديري، يتم الإنعاش منه بسهولة غير أن المريض يشعر لمدة طويلة بالنعاس والتشوش، وينصح أن يقتصر استعماله على أطباء التخدير المدربين. يعطى بالزرق الوريدي محلولاً بنسبة (٢٥-٥٠٪) وبجرعة مقدارها (١٠٠-٥٠٠ ملغ)، ويمكن أن تعطى جرعة أخرى إذا لم يتم التخدير بعد (٣٠) ثانية ويجوز تكرار الجرعات للتخدير الطويل حسب الحاجة.

يسبب الثيوبنتون السعال والعطاس والغثيان والقيء، وهو مثبط قوي للتنفس وقد يسبب انقطاع النفس Apnea الأمر الذي يستدعي وجود الأوكسجين والمنشطات بجانب المخدر دائماً، كما يسبب عدم انتظام القلب وهبوطه، وقد يسبب الزرق الوريدي التهاب الوريد التجلطي Thrombophlebitis.

(٨) هيدروكلوريد الكيتامين Ketamine Hydrochloride

مخدر عام قصير المفعول ويعطى بالزرق الوريدي أو العضلي، يستعمل مخدراً في العمليات الجراحية الصغرى، كما يستعمل لبدء عمليات التخدير بمخدر آخر، وتحول تأثيراته الجانبية دون انتشار استعماله، وخاصة لدى كبار السن، عدا بعض الإجراءات كالقسطرة القلبية والتوليد والحالات التي تستدعي تكرار التخدير، يعطى بالزرق الوريدي البطيء بجرعة مقدارها (١-٤,٥ ملغ) لكل ١ كيلو غرام من وزن الجسم، كما يعطى بالزرق العضلي بجرعة مقدارها ٦,٥ ملغ كيلو غرام من الجسم.

أعراضه الجانبية أثناء التخدير شائعة وتشمل الأحلام المزعجة والتشوش والهلوسة وزيادة توتر العضلات وارتفاع ضغط الدم وزيادة معدل ضربات القلب والغثيان والقيء والصداع والدوار.

(٩) ميتوكسي فلوران Methoxy Flurane

مخدر عام إنشافي قوي، غير قابل للاشتعال والانفجار عند مزجه مع الأوكسجين، وهو ذو تأثير مسكن، وأقل تخريشاً لمخاطية التنفس من الإيثر، تبدأ عملية التخدير ببطء وتطول مدة الإنعاش، ويستمر النعاس وتسكين الألم بعد الوعي. الأمر الذي يؤدي للاستغناء عن المسكنات بعد العمليات الجراحية، يستعمل ممزوجاً مع أكسيد النيتروز والأوكسجين بنسبة (٥٠-٣٠٪) كمخدر عام في العمليات الجراحية التي لا تتجاوز مدتها (٤) ساعات، أو لبدء عملية التخدير، وقد يستعمل مسكناً في عمليات التوليد والعمليات الجراحية البسيطة.

يثبط الجهاز القلبي الوعائي، ويضعف الوظيفة الكلوية، وقد يؤدي إلى الصداع والانسمام الكبدية وتشنج الحنجرة والقصبات.

(١٠) أدوية التخدير الموضعي: Local Anesthetics

أدوية تسبب حالة من التخدير في منطقة محددة تحيط بمكان استعمالها أو زرقها أو قريباً منها، إذ تؤثر في الألياف العصبية الحسية Sensory Nerve وذلك بمنع أو تخفيض انتقال السيالة العصبية الحسية، فتسبب فقدان حس الألم لفترة محددة من الزمن، ودون أن يفقد المريض وعيه وإدراكه.

تستعمل هذه الأدوية لتسكين الألم في الإجراءات الجراحية والإصابات المرضية والمرضى، وتعطى بالزرق حول جذوع الأعصاب أو بالزرق الشوكي أو بتشريب الأنسجة Infiltration أو بالإرذاذ Spray أو الطلاء على الأغشية المخاطية أو بالتقطير في العين.

هذا وتصنف أدوية التخدير الموضعي في ثلاث مجموعات:

أ - الأدوية التي تسبب التخدير بالتبريد، وهي مواد سريعة التبخر كالايثيل كلورايد.

ب- بعض السموم البلاسمية كالمائثول والفينول.

ج - الأدوية التي تؤثر بالخاصة على الأعصاب الحسية كالكوكائين والعديد من أدوية التخدير الاصطناعية.

في الوقت الحاضر يقتصر الاستعمال على أدوية هذه المجموعة، إذ أصبح من النادر استعمال أدوية المجموعتين الأخريين.

تختلف مدة تأثير أدوية التخدير الموضعي من (5) دقائق حتى ساعتين، وقد يزيد طول هذه المدة بإضافة الأدرينالين أو النور أدرينالين اللذين يسببان انقباض الشعيرات الدموية ويمنعان بالتالي سرعة زوال المخدر.

إذا جرى امتصاص أدوية التخدير الموضعي بكثرة؛ فإنها تنبه الجهاز العصبي المركزي بشكل يؤدي إلى الهيجان والرجفان والتثاؤب والقيء والدوار واضطراب الرؤية. وقد يتلو ذلك هبوط واختلاجات وقصور التنفس

وغيبوبة، وقد يؤدي الزرق في وعاء دموي إلى وهط الدوران -Circulatory Col-lapse كما يؤدي الاستعمال المتكرر على الجلد إلى أعراض التحسس.

(١٠-١) الكوكائين Cocaine

قلويد يستحصل عليه من أوراق الكوكا التي اعتاد مواطنو أمريكا الجنوبية على مضغها للحصول على النشوة وتحمل الجوع والتعب ليستطيعوا تسلق الجبال العالية، كما يستعينون بها على تقوية الباه أيضاً.

كان الكوكائين أول ما اكتشف من الأدوية المخدرة الموضعية وما زال أقواها حتى الآن، بيد أن سميته وخطورة الاعتياد عليه وإدمانه حددت من استعماله مخدراً موضعياً، ومع ذلك؛ فلا يزال يستعمل في جراحة العين والأذن والأنف والحنجرة.

يسبب عند تقطيره في العين شحوب الصلبة Sclera وتوسيع البؤبؤ وتخدير الأجزاء السطحية، ويستعمل محلوله بنسبة (١-٤٪) قطرة في الجراحات العينية وإزالة الأجسام الغريبة من العين، فيؤثر خلال (٢٠) دقيقة ويدوم مفعوله حوالي ساعتين.

يسبب عند استعماله في الأنف والحنجرة شحوب المخاطيات وتخديرها، ويسهل بذلك الفحص الطبي؛ كما يكون التخدير كافياً لبعض الإجراءات الجراحية، ويستعمل لهذه الغاية محلولاً بنسبة (٥-١٠٪) رذاذاً في الأنف أو الحنجرة، وبنسبة قد تصل إلى (٢٠٪) رذاذاً للحنجرة.

قد يسبب الاستعمال عند المرضى المتحسسين أعراضاً سمية خطيرة كالتشوش والخفقان والإقياء والاختلاجات وسرعة النبض وهبوط الدوران.

يؤدي الاستعمال المستمر إلى الإدمان، ويأخذه المدمنون نشوقاً Snuff الأمر الذي يؤدي إلى تقرح وانتفاخ حجاب الأنف الغضروفي. (انظر فقرة

الإدمان الكوكازيني ص:).

(١٠-٢) البروكائين Procaine

من أقدم المخدرات الموضعية الاصطناعية وأقلها سمية، وهو ليس ملائماً للاستعمال السطحي، نظراً لقلّة امتصاصه من قبل المخاطيات السلمية أو الجلد.

يستعمل بالزرق، حيث يعطي مفعولاً سريعاً ولكنه مؤقت، وله تأثير موسع للأوعية وغالباً ما يشارك مع الأدرينالين لإطالة مفعوله، وتستعمل محاليله بنسبة (٠.٥-٢٪) للتشريب والتخدير الشوكي.

من أسمائه التجارية: النوفوكائين Novocaine والسينكائين Sincaine.

(١٠-٣) الليغنوكائين Lignocaine

مخدر موضعي اصطناعي، سريع المفعول بالزرق وينتشر بسرعة في الأنسجة المحيطة، وهو أشد تأثيراً وأطول مفعولاً من البروكائين، ليس له تأثير قابض للأوعية وتطول مدة فعاليته بإضافة الأدرينالين أو النور أدرينالين.

يستعمل للتشريب بشكل محلول بنسبة (٠.٥-٢٪) لوحده أو ممزوجاً مع الأدرينالين، وخاصة في جراحة الأسنان. وقد يستعمل بشكل محلول هلامي لتزليق القثاطر Catheters الأنفية والإحليلية وأنايب القصبة الهوائية.

من أسمائه التجارية: الكزيلوكائين Xylocaine .. إلخ.

(١٠-٤) البريلوكائين Prilocaine

مخدر موضعي اصطناعي يشبه الليغنوكائين في سرعة وقوة مفعوله، إلا أن مدة فعاليته أطول، كما أنه أقل سمية، وهو موسع ضعيف للأوعية، لذا؛ فلا حاجة لإضافة الأدرينالين إليه.

يستعمل محلولاً بنسبة ٤٪ لتخدير الأغشية المخاطية في تنظير القصبات الجراحات الصغرى في الفم والأنف والحلق، كما يستعمل تشريباً في جراحة الأسنان وبنسبة (٥٪) في التخدير الشوكي .

(١٠-٥) زيت القرنفل Clove Oil

زيت عطري يستخرج بتقطير مسامير القرنفل (أزهار غير متفتحة) ويحتوي على (٨٥-٩٠٪) من الأوجينول Eugenol وهو الجوهري المؤثر فيه . يستعمل زيت القرنفل مطهراً ومخدراً موضعياً لتسكين آلام النخرات السنية، حيث توضع قطعة من القطن أو الشاش مبللة بالزيت في موضع النخر وعادة ما يمزج مع الكلوروبوتانول بنسبة (٢٥٪) .

١٧- بعض العقاقير الأخرى ذات الفعل المخدر؛^(١)

١٧-١ الكوكا COCA:

الاسم العلمي: Erythroxylum Coca

الفصيلة: Erythroxylacea

الجزء المستعمل: الأوراق

المادة الفعالة: قلويدات تصل إلى (٥١٪) من أهمها الكوكائين ومشتقاته (التريكسيلين).

الأثر الطبي: النبات مخدر للجهاز العصبي ويسبب ارتفاعاً في الروح المعنوية للمتعاطي لدرجة أنه يمكن أن ينسى الأكل والألم، ولذا فإن استخداماته الطبية تكاد تكون معدومة.

(١) لزيادة المعلومات يمكن الاطلاع علي المراجع التالية:

- نباتات العقاقير والتوابل، للدكتور شكري ابراهيم سعد .

- Mertindale, The extra pharmacopeia, ٣٠ Edition -

Trease,G.E. Evans,W.C. Pharmacognosy, ١١ th. edition -

الأضرار: النبات يسبب الإدمان القوي وهو يجعل متعاطيه كالعبد له وضعيف الإرادة أمامه، وهو يعطي إحساساً بالبهجة والسعادة الكاذبة يعقبها اكتئاب.

١٧-٢ الخشخاش: ويسمى أبو النوم

الاسم العلمي: Papaver Somniferum

الفصيلة: الخشخاشية Papaveracea

الجزء المستخدم: محافظ ثمار الخشخاش غير الناضجة، ويستخرج منها سائل لبنى Latex يحتوي على الجواهر الفعالة.

المواد الفعالة: يحتوي على قلويدات يصل عددها إلى (٢٥) مركباً من أهمها: المورفين - الكودئين - البابافرين - الناركوتين - النوسكابين.

الأثر الطبي: مسكن قوي للألام، ومنوم شديد (مخدر) وعلاج جيد للسعال ويضيق حدقة العين.

الأضرار: العقار يسبب الإدمان، وجرعات كبيرة منه تسبب هبوطاً في القلب وضعفاً في الدورة الدموية، ويسبب فقدان حرارة الجسم، يلي ذلك حدوث تضيق في التنفس وصداع يؤدي في بعض الأحيان إلى الغيبوبة فالموت.

١٧-٣ البنج (السكران)

الاسم العلمي: Hyoscuamus Muticus

الفصيلة: الباذنجانية Solanacea

الجزء المستخدم: الأوراق والقمم المزهرة.

الجواهر الفعالة: قلويدات تصل إلى (١،٣٪) من أهمها: هيوسيامين - هيوسين.

الأثر الطبي: يستعمل لعلاج المغص المعوي أو الكلوي، وهو مهدىء ومنوم ويسكن الصداع وألم النقرس.

الأضرار: النبات منوم شديد المفعول، واستخدامه لفترات طويلة أو بكميات كبيرة يؤدي إلى لوثة في العقل وبالتالي قد يؤدي إلى الجنون.

١٧-٤ القنب الهندي: الحشيش

الاسم العلمي: Cannabis Sativa

الفصيلة: القنبية Cannabinacea

الجزء المستخدم: القمم المزهرة للنباتات المؤنثة مضغوطة في كتل متماسكة.

الجواهر الفعالة: مادة راتنجية تحتوي على مواد مخدرة من أهمها: الكانابينول والكانابيسيفين، وزيت عطري طيار.

الأثر الطبي: لا يعرف له حتى اليوم أي استعمال طبي، وهو على العموم مهدئ ومسكن ومضاد للمغص ومدر للبول ومقو للباءة في بداية استعماله. الأضرار: العقار مخدر ويؤدي للإدمان، وهو مهدئ شديد، ويؤدي استعماله إلى السوداوية Melancholia كما أن استعماله الطويل يؤدي إلى العجز الجنسي.

١٧-٥ القات أو شاي العرب: CAT

الاسم العلمي: Catha Edulic

الفصيلة: Celastracea

الجزء المستخدم: الأوراق

الجواهر الفعالة: يحتوي على قلويدات من أهمها: الكاتين والكاتينين والكاتيديين.

الأثر الطبي: النبات ذو تأثير الإمفيتامين ويستعمله بعض الناس مضغاً. الأضرار: يسبب استعمال النبات الإحساس بالسعادة الزائفة، وهو منبه ويسبب الإدمان وله آثار نفسية سيئة تؤدي للإنسان إلى التعود عليه وعدم الاستغناء عنه.

١٧-٦ جوزة الطيب Muscade

الإسم العلمي: Myristica Fragrans

الفصيلة: Myristicaceae

الجزء المستعمل: البذور والبسياسة

المحتوى الفعال: زيت طيار يحتوي على مادة الميريستيسين المخدرة.
الأثر الطبي: نظراً لوجود رائحة عطرية لجوزة الطيب فقد شاع استعمال العقار في التوابل والمخللات، وهو طارد للغازات ومسكن للمغص.
الأضرار: إذا أخذت جوزة الطيب بمقادير كبيرة فإنها تسبب الغثيان والقيء وتورد الجسم وترتفع حرارته، وتنبه الجهاز العصبي إلى أن يصل إلى ما يشبه الصرع، كما تؤدي إلى الشعور بالسعادة الزائفة، ويرجع التأثير النفسي والعصبي لهذا العقار لوجود مادة الميريستيسين.

١٧-٧ الشوكران: CONIUM

الاسم العلمي: Conium Maculatum

الفصيلة: المظلية Umbellifarea

الجزء المستخدم: الثمار غير الناضجة

المحتوى الفعال: قلويدات من أهمها: الكونين Conine والكونيسين Conicine .
الأثر الطبي: استخدم العقار في الماضي مسكناً ومخدراً، أما الآن فيستعمل خارجياً، وفي النادر لمعالجة الدوالي والهرش.
الأضرار: يحتوي النبات على مواد سامة تسبب شلل العضلات والأذرع ثم تصل إلى عضلات الصدر فتؤدي إلى ضيق النفس واختناق يؤدي إلى الموت، لذا شاع استعماله قديماً في الانتحار (سقراط) أو القتل.

١٧-٨ الزعفران: Saffron (Safran)

الاسم العلمي: Crocus Sativus

الفصيلة: السوسنية Iridacea

الجزء المستخدم: المياسم مع الجزء العلوي من القلم.
المحتوى الفعال: يحتوي على غلوكوزيد متبلور من زيت الزعفران يسمى
البيكروكروسين.

الأثر الطبي: يستعمل كمادة ملونة ومنكهة الطعام، كما يستعمل في
حالات الحمى وعلاج تضخم الكبد وأمراض المعدة وكمزيل للمغص،
ويستخدم في بعض البلدان كمنبه عطري ومقوٍ للبناء.
الأضرار: الجرعة الزائدة من المياسم تسبب الخدر.

١٧-٩ ست الحسن Belladona

الإسم العلمي: Atropa Belladona

الفصيلة: الباذنجانية Solanacez

الجزء المستخدم: الأوراق والأطراف المزهرة

المحتوى الفعال: قلويدات متعددة أهمها: الأتروبين والهيوسيامين
والبلادونين وكمية قليلة من الهيوسين.

الأثر الطبي: يساعد في علاج المغص المعوي والصرع والسعال والنزلات
الشعبية، كما أنه يساعد على توسيع حدقة العين.

الأضرار: جميع أجزاء النبات ترفع درجة حرارة الجسم وتجعله متورداً،
ثم تولد غشاوة في العين والبصر وتؤدي إلى الهلوسة.

١٧-١٠ اللقاح أو البنج (المنج) Datura

الاسم العلمي: Datura Stramonium

الفصيلة: الباذنجانية Solanacea

الجزء المستخدم: الأوراق والأطراف المزهرة والبدور.

المحتوى الفعال: قلويدات عديدة أهمها: الهيوسيامين والأتروبين
والهيوسين.

الأثر الطبي: مسكن لتقلصات المعدة، وموسع لحدقة العين ومقلل لمعظم الإفرازات الغدية كغدد العرق واللحاح واللبن.
الأضرار: النبات منوم وتستعمل بذوره في الطب الشعبي كمخدر، وكثيراً ما تكون سبباً مباشراً للوفاة.

١٧-١١ العنبر Ambergris

الاسم العلمي: Ambra Grasea

الجزء المستخدم: مادة شمعية يفرزها حوت العنبر Cachalot
المحتوى الفعال: يحتوي العنبر على (٢٥٪) من مادة الأميرين ذات رائحة عطرية تشبه المسك وهي مشتقة من الكوليسترول.
الأثر الطبي: مطهر ومنبه للبناء ومضاد للمغص ويستخدم لعلاج الوهن والكوليرا واستخدامه الشائع في تحضير العطور.
الأضرار: يؤدي تعاطي كمية كبيرة منه إلى فعل مخدر.

١٧-١٢ الحرمل: Harmal

الاسم العلمي: Peganum Harmala

الفصيلة: السذابية Rutacea

الجزء المستخدم: البذور

المحتوى الفعال: قلويدات عديدة من أهمها: الهرمين والهارمالين.
الأثر الطبي: ليس له استعمال طبي شائع، ويستعمله العامة مع البخور اعتقاداً منهم بأنه يمنع السحر والحسد.
الأضرار: تحتوي البذور على قلويدات تسبب الهلوسة.

١٧-١٣ البلادر (حب الفهم)

الاسم العلمي: Semecarpus Anacardium

الفصيلة: البلادرية Anacardiaceae

الجزء المستخدم: البذور أو الزيت أو الثمرة.
المحتوى الفعال: يحتوي على زيت من مكوناته: الأناكاردول والكاردول وحمض الأناكارديك.
الاستخدام: يستعمل العقار كمطهر قوي ومدبر للصفراء ومساعد على الهضم ومقوٍ عام ومقوٍ للباءة، ومحسن للذاكرة.
الأضرار: يسبب تعاطي العقار داخلياً تقرحات في الجهاز الهضمي لذا يكون البراز الناتج محتويًا على الدم.
أما استعماله خارجياً؛ فمحدود لأن زيتته يسبب تقرحات الجلد، وإضافة إلى ذلك، فله تأثير مخدر ومنوم.

١٨- المذيبات الطيارة والصبوغ:

انتشرت في السنوات الأخيرة بين الفتيان والفتيات عادة خبيثة تتجلى في استنشاق بعض السوائل والمذيبات المبتذلة في كل مكان؛ سعيًا وراء النشوة المشابهة للحالة التي تسبق الاختناق.

من أشهر هذه المركبات الطيارة نذكر الفحوم الهيدروجينية المشتقة من البترول؛ كالبنزين والغاز وما شابه، وكذلك الخلوان (الأسيتون) وأسيئات الإيثيل والطولوين وبعض المركبات الكحولية الإيثر والكلوروفورم وغازات العبوات البخاخة وبعض مذيبات الصمغ والورنيش، وغازات الولاكات وبعض المركبات المذيبة للرائحة وكثير من الدهانات المختلفة وبعض المنمظفات المذيبة للدهن.

يلجأ مستعملو هذه المركبات إلى ترطيب قطعة قطن أو قماش بالمادة ثم توضع على الأنف أو الفم للاستنشاق، وقد تصب المذيبات في وعاء معدني يسخن على النار، ثم تستنشق الأبخرة المتصاعدة، وقد ذكرت حالات يذر فيها المذيب الطيار مباشرة في الفم أو يشرب ممزوجاً مع بعض الشرابات الحلوة.

أخطار هذه المركبات: كلنا يعرف الدور الهام الذي يؤديه الأوكسجين

في الحفاظ على الحياة واستمرارها، والذي يحدث عند استنشاق أبخرة المذيبات أن تحل أبخرتها محل الأوكسجين بنسبة عالية، مما يؤدي إلى نقص الأوكسجين في الدم ينجم عنه نقص تروية الخلايا الدماغية بكمية كافية من الأوكسجين، وإذا طالّت المدة انتهت الحالة بالموت.

تدخل المركبات الطيارة بعد استنشاقها إلى الدورة الدموية حالاً وتصل في بضع دقائق إلى جميع أجهزة البدن وخلاياه، وتصاب الأنسجة بخدوش وأذية بالغة تصل إلى مستوى القصبات الهوائية والرئتين والكبد والكليتين والدماغ وجميع كريات الدم، فهي في الواقع مركبات شديدة السمية ولا يجوز بحال أن تدخل إلى قسام البدن الحي.

تبدأ فعلها بنوع من التنبيه والاستثارة؛ مما يولد إحساساً بالنشوة بالإضافة إلى دوار مقبول ومستعذب، وتستمر هذه الحالة من السكر لمدة (١٥-٤٥) دقيقة تبعاً لمقدار الأبخرة المستهلكة، ومن الممكن إطالة مدة هذه النشوة إلى عدة ساعات بتكرار استنشاق الأبخرة من وقت لآخر، وتترافق حالة السكر بفقدان التوازن واختلال الأفكار واضطراب إدراك الألوان والأصوات وأشكال الأشياء، ويصاب المرء بنوع من الهلوسة في الرؤية والسمع ويتوهم برؤية أشياء أو سماع أصوات لا وجود لها.

وقد تقود هذه المركبات إلى آثار جانبية كالسعال الشديد وآلام في الرأس والقلب مع إقياءات متكررة وتخرش العين ومخاطية الأنف والحلق، وتتسارع حالة النعاس بازدياد الأبخرة المستنشقة وتنتهي الحالة بفقدان الوعي، وبعد اليقظة يبدو أن الإنسان ينسى تماماً جميع ما حدث له.

ويؤدي تعاطي هذه المواد إلى سلوك عدواني وشراسة في الطبع، وقد يؤدي المرء نفسه أو أصدقائه، وقد دلت الإحصاءات؛ على أن أغلب متعاطي هذه السموم هم من الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين (٨-١٦) سنة، ويتركز ذلك في العائلات المتفككة غير المتوازنة.

- ومع الأسف لا تزال هذه المركبات غير خاضعة للرقابة القانونية ويمكن الحصول عليها من جميع البقاليات والمحلات التجارية بسهولة.
- هذا، ويمكن التعرف على الأطفال المدمنين على هذه السموم من خلال بعض العلامات المميزة التالية:
- ١- انتشار رائحة الصموغ في الغرف، ووجود العبوات الفارغة والأكياس وآثار الصموغ على الشعر والملابس.
 - ٢- ملاحظة أن الطفل يفقد سيطرته على عضلاته وسييره بمشيية تشبه الرقص، إضافة إلى ميوعة في النطق، ونعاس مستمر وخاصة إذا تعاطى الطفل السم حديثاً.
 - ٣- يفقد الطفل شهيته وقل اهتمامه بالمدرسة والعائلة.
 - ٤- وإذا كان التعاطي مستمراً شوهدت حالات من السيلان الأنفي المفرط المترافق بتخرش الأنف والقنوات الدمعية كالحالة المرافقة للزكام الشديد.
- وللمعالجة ينصح بمراجعة الأطباء والمستشفيات المتخصصة.**

الجوانب الفقهية المتعلقة بالمخدرات

أولاً: أقوال الفقهاء في المخدرات:

بحث الفقهاء في مشكلة المخدرات منذ أن انتبهوا إلى انتشارها في المجتمعات التي عاصروها، وانطلقت أحكامهم من قواعد أصولية تختلف باختلاف فهمهم للعقاقير المخدرة، ودقة تصنيفها بين المسكرات أو المخدرات أو المفترات؛ واختلاف تعريفهم لهذه الصفات، ولهذا جاءت أحكامهم متباينة

(١) كتاب الفروق للقرائبي: ج١/ص ٢١٧ .

(٢) كتاب الزواجر لابن حجر: ج١/ص ٢١٤ .

قد تلتبس على كثير من الناس .

أطلق القرأففة فف كتابه الفروق على المخدر لفظ المرقد^(١) ثم عرفه بقوله: «ما غيب العقل والحواس دون أن يصحب ذلك نشوة وسرور؛ أما إذا صحب ذلك نشوة وسرور فهو المسكر؛ وجعل من فصيلة المرقدات: الأفيون والبنج والشيكران» .

ويقول ابن حجر الهيثمف فف كتابه الزواجر^(٢) : «إن من شأن الإسكار بالخممر أن يتولد عنه النشاط والطرب والعريفة والحمية، ومن شأن السكر بنحو الحشيشة أن يتولد عنه أضداد ذلك من تخدير البدن وفتوره ومن طول السكوت والنوم وعدم الحمية» .

وجاء فف النهاية : «المفتر هو الذي إذا شرب أحمى الجسد، وصار ففه فتور، وهو ضعف وانكسار؛ يقال: أفتر الرجل، إذا ضعفت جفونه وانكسر طرفه» .

وعلى هذا؛ فإن الفريق من العلماء الذي لم ير فف المخدرات صفة السكر، لم يرتب على متعاطيها أحكام شارب الخمر فاكتفى بالتأديب والتعزيز .

وذهب إلى هذا كثير من علماء المذاهب المعتبرة، فقد جاء فف حاشية الطحاوي على المراقف (باب ما يفطر الصائم) ما نصه: «أما القليل من جوزة الطيب ومن كل مسكر، ما عدا الخمر ونحوه فتعاطيه لا يحرم عند الإمام» .

وجاء فف الهداية: «ولا يحد السكران، حتى يعلم أنه سكر من النبيذ وشربه طوعاً، لأن السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك (البرذون)» .

وجاء فف منح الجليل على مختصر الخليل (المالكي): «الشرب يفيد أن الحد مختص بالمانع، فلا يحد بالجامد الذي يؤثر فف العقل، ولا يحرم منه إلا

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي: ج١١/ص ١٢ .

(٢) حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم: ج٢/ص ٢٤٥ .

القدر المؤثر في العقل».

وجاء في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي (شافعي): «كل شراب أسكر كثيره حرم قليله، وحد شاربه، وخرج بالشراب ما حرم من الجامدات، كالبنج والأفيون، وكثير الزعفران والجوزة والحشيش، فلا حد به وإن أذيت؛ إذ ليس فيها شدة مطربة، بخلاف جامد الخمر اعتباراً بأصلها، بل التعزير الزاجر له عن هذه المصيبة الدنيئة»^(١).

وقال ابن قاسم في شرحه لمتن أبي شجاع (شافعي): «ومن شرب الخمر أو شراباً مسكراً يحد»، قال الباجوري في الحاشية^(٢): «وخرج بالشراب النبات كالحشيشة والأفيون ونحوها، فلا حد فيه، وإن حرم ما يخدر العقل منه، بخلاف ما لا يخدر العقل منه لقلته، فلا يحرم، لكن ينبغي كتم ذلك عن العوام».

وبالمقابل نرى الفريق الآخر من العلماء الذين ألحقوا المخدرات بالمسكرات، وقالوا: إن التخدير الذي يلحق بالأطراف والحواس لمتناول هذه العقاقير هو أثر آخر من جملة آثارها الكثيرة السيئة، التي تجعلها أكثر شراً وأعظم ضرراً من الخمر.

جاء في فتح الباري لابن حجر العسقلاني^(١) (واستدل بمطلق قوله - صلى الله عليه وسلم -): «كل مسكر حرام» على تحريم ما يسكر ولو لم يكن شراباً، فيدخل في ذلك الحشيشة وغيرها. وقد جزم النووي وغيره بأنها مسكرة، وجزم آخرون بأنها مخدرة، وهو مكابرة، لأنها تحدث بالمشاهدة ما يحدث الخمر من الطرب والنشوة والمداومة عليها والانهماك فيها».

وقال النووي في المجموع^(٢): «وأما ما يزيل العقل من غير الأشربة

(١) فتح الباري: ج ١٠/ص ٢٨ .

(٢) المجموع للنووي: ج ٣/ص ٨-٩ .

(٣) ثبت: أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كان يعزر ويؤدب بخلق الرأس، كما كان يحرق حوانيت الخمارين والقرية التي كان يباع فيها الخمر. (فقه السنة: ج ٢/ص ٥٩٠).

والأدوية كالبنج وهذه الحشيشة المعروفة؛ فحكمه حكم الخمر في التحريم ووجوب قضاء الصلاة، ويجب فيه التعزير^(٢) دون الحد والله أعلم.

وقال أيضا: قال أصحابنا: «يجوز شرب الدواء المزيل للعقل للحاجة، وإذا زال عقله والحالة هذه، لم يلزمه قضاء الصلوات بعد الإفاقة، لأنه زال بسبب غير محرم، ولو احتيج في قطع يده المتأكلة إلى تعاطي ما يزيل عقله فوجهان: أصحهما جوازه».

وقال أيضا: «لا يحل أكل ما فيه ضرر من الطاهرات كالسم القاتل والزجاج والتراب الذي يؤذى البدن لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ بِهَا كَانَتْ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ النساء: ٢٩

وقوله تعالى: ﴿لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَىٰ تَهْلُكَةٍ﴾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ البقرة: ١٩٥ وأكل هذه الأشياء تهلكة فلا يحل، قال الروياني: والنبات الذي يسكر وليس فيه شدة مطربة يحرم أكله ولا حد على أكله».

قال ويجوز استعماله في الدواء، وإن أفضى إلى السكر ما لم يكن منه بد».

وقال ابن قدامة في المغني: «أجمع أهل العلم على زائل العقل بغير سكر أو ما في معناه لا يقع طلاقه، فأما إن شرب البنج ونحوه مما يزيل العقل، علما به متلاعبا فحكمه حكم السكران في طلاقه؛ وبهذا قال الشافعي: ثم علل ذلك بقوله: ولنا أنه زال عقله بمعصية، فأشبهه السكران»^(١).

وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم: «واعلم أن المسكر المزيل للعقل نوعان: (٢)

أحدهما: ما كان فيه لذة وطرب، فهذا هو الخمر المحرم شربه. وقال - بعد أن ذكر حديث أبي موسى **(كل مسكر حرام)**: قالت طائفة من العلماء: وسواء أكان المسكر جامداً أم مائعاً، وسواء أكان مطعوماً أم مشروباً،

(١) المغني لابن قدامة: ج٧/ص ١١٣ .

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: ص ٢٩٧-٢٩٨ .

وسواء أكان من حب أم تمر أم لبن أو غير ذلك، وأدخلوا في ذلك الحشيشة التي تعمل من درن القنب وغيرها مما يؤكل لأجل لذاته وسكره.

والثاني: ما يزيل العقل ويسكره، لا لذة فيه ولا طرب كالبنج ونحوه، فقال أصحابنا: إن تناوله لحاجة التداوي به وكان الغالب منه سلامة جاز، وإن تناوله لغير حاجة التداوي فقال أكثر أصحابنا كالقاضي وابن عقيل وصاحب المغني: إنه محرم لأنه سبب إلى إزالة العقل لغير حاجة».

والذي نراه أن المخدرات بعد أن تعددت مصادرها وتباعدت آثارها وأشكالها: منها ما تصحبه السكينة والهمود النفسي ومنها ما تصحبه الرعونة والشراسة والعدوان؛ ومنها ما يرافقه اللذة والنشوة والطرب، ومنها ما يرافقه الغيبوبة وفتور الأعضاء، ولا يزال يطالع علينا كل يوم منها الجديد وبمواصفات وآثار جديدة، وتشترك جميعها بأنها مفسدة للعقل ومخربة للبدن، ومضیعة للمال والجهد والإنتاج، ومخربة للشخصية ومجلبة للضرر، ولا ريب أن علماءنا الفقهاء لو اطلعوا على آثارها المعاصرة بعد أن تنوعت أشكالها، وما تفعله في الفرد والمجتمع، لأجمعوا على تحريمها بلا خلاف؛ ولأجمعوا كذلك على إنزال أشد العقوبات بمرتكبيها ومروجيها وكل ما يؤدي بأي سبب من الأسباب إلى تسهيل تعاطيها.

ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية الذي كان في طليعة من تنبه إلى أخطار هذه الخبائث، وتحدث عنها في مواضع شتى من مؤلفاته؛ كالفتاوى والسياسة الشرعية وغيرها، وقال: «إن كل ما يغيب العقل حرام بإجماع المسلمين» وقال: «إن كل ما يغيب العقل يحرم باتفاق المسلمين» وقال: «ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال؛ فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل مرتداً».

وقال - أيضا - : «والحشيشة المصنوعة من ورق القنب حرام أيضاً، يجلد صاحبها كما يجلد شارب الخمر، وهي أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج؛ وقد توقف بعض الفقهاء المتأخرين في حدها، ورأى أن آكلها

ينشون منها، ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر وتصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة إذا أكثروا منها».

ونرى؛ أن مثل هذه الأقوال تتناول سائر المخدرات من حشيش وأفيون ومورفين وهيروئين وكوكائين وأدوية نفسية وما شابه لاشتراكها جميعاً في علة الضرر وتغييب العقل وجلب المفسدة، وأن تعاطي هذه المركبات لغير ما حاجة أو ضرورة حرام في حق الفرد والمجتمع.

ثانياً: المخدرات والاستعمال الدوائي؛

مما لا ريب فيه؛ أن لبعض العقاقير المخدرة آثاراً دوائية ممتازة، وقد تكون هناك بعض الأمراض الشديدة التي لا يفيد فيها إلا مخدر معين، أو تكون هناك بعض الآلام الشديدة التي لا تسكن إلا باستعمال المورفين أو أمثاله.

ولكن هذه الفائدة المحدودة في حالات معينة لا ينبغي أن تدفعنا، لأن نترك الحبل على الغارب، وأن نلجأ إلى هذه المركبات بلا مراقبة ولا مسؤولية.

ولا ريب أن الفقهاء ميزوا بين التداوي بالخمر والتداوي بباقي المخدرات، ولم يختلفوا بأن التداوي بالخمر حرام قطعاً، وأن حرمة الخمر قطعية يكفر منكرها، وأن حرمة المخدرات دون حرمة الخمر التي ثبتت بالنص، ولهذا؛ أجاز كبار الفقهاء كالثنوي رحمه الله شرب الدواء المزيل للعقل للحاجة؛ وأضاف بأنه، إذا زال عقله والحالة هذه لم يلزمه قضاء الصلوات بعد الإفاقة، لأنه زال بسبب غير محرم.

ومن دراسة كثير من النصوص التي وردت لدى علمائنا الأجلاء، يبدو أن حكم التداوي بالمواد المخدرة؛ مما ثبت له نفع في بعض الأمراض تكاد تتفق

(١) زين الدين بن النجيم: البحر الرائق ج٢/ص ٧٦، طبعة دار المعرفة، بيروت.

آراء الفقهاء على جواز استخدامها في التداوي بها من الأدوية التي تفيد فيها، سواء أستخدمت في صورة سائلة أم جامدة أم غيرهما، وسواء أكان استخدامها للتداوي بها صرفة أم ممزوجة مع غيرها، وجواز استخدامها عند إجراء العمليات الجراحية، سواء كان ذلك قبل إجراء العملية أو بعده، وجواز استخدامها مسكنة للألام الناشئة عن المرض أو الجراحة أو نحوهما، وسواء أحدث تناولها السكر أم التخدير، وسواء أكان المقدار الذي يتناول منها لهذا الغرض قليلاً أو كثيراً؛ بل إن من الفقهاء من يرى جواز استخدام المواد المخدرة لمداواة المدمنين عليها، وذلك بإعطائهم جرعات منها تقل بالتدريج حتى يزول إدمانهم عليها، بل إن ابن حجر الهيثمي يرى؛ أن إعطاء هذه الجرعات للمدمنين أمر واجب، وأن من يترك تناولها منهم؛ فهو آثم، ونذكر فيما يلي بعض عبارات الفقهاء الدالة على هذا الحكم:

جاء في البحر الرائق: «من غاب عقله بالبنج والأفيون، يقع طلاقه؛ إذا استعمله للهو، وإدخال الآفات قصداً لكونه معصية، وإن كان للتداوي فلا لعدمها، وهو صريح في حرمة البنج والأفيون لا للدواء»^(١).

وجاء في رد المحتار: «أكل السقمونيا^(١) والبنج مباح للتداوي^(٢)»، وجاء في موضع آخر منه: «لا بأس بشرب ما يذهب العقل لقطع نحو أكلة^(٣). وينبغي تقييد ذلك بغير الخمر، وظاهره أنه لا يتقيد بنحو بنج من غير المائع»^(٢).

(١) السقمونيا: نبات ملتف من جنس العليق يستخرج من جذره الوتدي مادة طبية، الموسوعة العربية ٩٨٦ / .

(٢) رد المحتار: ج/٥ ص/٢٩٤، ٢٩٦ .

(٣) الأكلة: داء في العضو يأكل منه، القاموس المحيط: ج/٢ ص/٢٤٠ .

(٤) عثمان بن حسن الجعلي: سراج السالك: ج/١ ص/٥٧ مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.

(٥) المجموع للنووي: ج/٧ ص/٣ .

(٦) المصدر السابق: ج/٩ ص/٣٧ .

(٧) مغني المحتاج: ج/٤ ص/١٨٨-١٨٩ .

(٨) الزواجر: ج/١ ص/٢٢٠ .

وجاء في سراج السالك: «الأفيون والسيكران ونحوهما مما هو مخدر أو مغيب للعقل، يجوز التداوي بها»^(٤).

وجاء في المجموع: «يجوز شرب الدواء المزيل للعقل للحاجة، ولو احتيج في قطع يده المتأكلة إلى تعاطي ما يزيل عقله، فوجهان أصحهما: جوازه»^(٥)، وجاء في موضع آخر منه: «النبات الذي يسكر وليس فيه شدة مطربة يحرم أكله ولا حد على آكله، ويجوز استعماله في الدواء وإن أفضى إلى السكر، ما لم يكن منه بد، وما يسكر مع غيره ولا يسكر بنفسه، إن لم ينتفع به دواء وغيره فهو حرام، إن كان ينتفع به في التداوي، حل التداوي به»^(٦).

وجاء في مغني المحتاج: «يجوز تناول ما يزيل العقل من غير الأشربة لقطع عضو، أما الأشربة؛ فلا يجوز تعاطيها لذلك، وينبغي إن لم يجد غيرها أو لم يزل عقله؛ إلا بها جوازه»^(٧).

وجاء في الزواجر: «يحرم أكل طاهر مضر بالعقل: كنبات مسكر غير مطرب، وله التداوي به وإن أسكر إن تعين، بأن قال له طبيبان عدلان لا ينفع علتك غيره»^(٨).

وذكر في تحفة المحتاج: «لا حجة لمستعملي ذلك (أي البنج وجوزة الطيب والأفيون ونحوها) في قولهم: إن تركنا له يؤدي إلى القتل، فصار واجباً علينا، لأنه يجب عليهم التدرج في تنقيصه شيئاً فشيئاً، لأنه مذهب لشغف الكبد به شيئاً فشيئاً، إلى أن لا يضره فقده، كما أجمع عليه من رأيناهم من أفاضل الأطباء، فمتى لم يسعوا في ذلك التدرج فهم فسقة آثمون لا عذر لهم، ولا في إطعامهم؛ إلا قدر ما يحيي نفوسهم لو فرض فوتها بفقده، وحينئذ يجب على من رأي فاقده، وخشي عليه ذلك، إطعامه ما يحيي به لا غير»^(١).

(١) ابن حجر الهيتمي: تحفة المحتاج ج٩/ ١٦٨، دار صادر، بيروت.

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب: جامع العلوم والحكم/ ٢٩٨ - عالم الكتب - بيروت.

(٣) المحلى لابن حزم: ج٧/ص ٢٦ .

(٤) الحطاب: ج١/ص ٩ .

وجاء في جامع العلوم والحكم: «إن ما يزيل العقل ويسكره، لا لذة فيه ولا طرب، كالبنج ونحوه، قال أصحابنا: إن تناوله لحاجة التداوي به، وكان الغالب منه السلامة، جاز»^(٢).

وجاء في المحلى: «كل ما حرم الله سبحانه وتعالى من المأكل والمشرب، فهو عند الضرورة حلال، حاشا لحوم بني آدم وما يقتل من تناوله، فلا يحل شيء أصلاً لا بضرورة ولا بغيرها»^(٣).

وجاء في مواهب الجليل: «سئل ابن حجر عمن ابتلي بأكل الأفيون والحشيش ونحوهما، حتى صار حاله بحيث إذا لم يتناوله هلك، أفتى بأنه إذا علم أنه يهلك قطعاً حل له، بل يجب عليه لاضراره لإنقاذ روحه، ويجب عليه التدرج في تقليل الكمية حتى يزول اعتباره، وزاد الحطاب، ويجب عليه أن يتوب ويندم على ماضى»^(٤).

فهذه النصوص وغيرها مما ذكر الفقهاء تفيد جواز استعمال هذه المواد في الأغراض الطبية، ووفقاً لذلك يجوز استخدام المواد المخدرة المختلفة، سواء أتخذت في صورتها الطبيعية أم بعد اصطناعها كيميائياً؟ وسواء أستخدمت صرفة أم ممزوجة مع غيرها في دواء آخر؟ وقصد من إضافتها إليه تحقيق خاصية التخدير أو التسكين أو لجلب النوم، أو نحوها من الخصائص الطبية لهذه المواد.

إلا أن الفقهاء اعتبروا لجواز استعمال هذه المواد في الأغراض الطبية شروطاً جاء ذكر بعضها في النصوص السابقة، وهي:

١- أن يقرر التداوي بهذه المواد، أو بالدواء المشتتمل عليها طبيب عدل، أمين صادق، حاذق بالطب، وقد اشترط بعض الفقهاء كابن حجر الهيثمي - قول طبيبين عدلين، بأنه لا ينفع في المرض إلا هذا الدواء، أو أن يعرف

(١) فتح القدير والعناية ٢/٢٧٢، رد المحتار ٥/٣٠٥، حاشية الدسوقي ١/١٤٩، شرح الشيخ محمد الخرشني وحاشية علي العدوي عليه ١/١٨٦، المجموع ٢/٢٨٦، مغني المحتاج ٤/١٨٨، كشاف القناع ١/٥٠١، الزواجر ١/٢٢٠، جامع العلوم والحكم ٣/٢٩٨، أحكام القرآن لابن العربي ١/٥٧، الشيخ محمود شلتوت: الفتاوى ٢٨١/٠.

المريض أنه لا ينفع مع مرضه إلا هذا الدواء، اعتماداً على معرفته بالطب، أو على تجربة سابقة له مع هذا المرض.

٢- ألا يكون ثمة دواء مباح، يقوم مقام الدواء المتخذ من هذه المواد في التداوي به، ولم يمكن استعمال مادة مباحة في إحداث التخدير أو التنويم للمريض، عند إجراء العمليات الجراحية له، أو في تسكين الآلام الناشئة من بعض الأمراض أو الحروق أو بعد إجراء العمليات الجراحية، غير المادة المتخذة من المفردات أو المركبات السابقة.

٣- أن يكون الدواء المتخذ من هذه المواد ضرورياً للمريض، بحيث إذا لم يتناوله هلك أو أصيب بضرر بين.

٤- أن يكون الغالب من استعمال الدواء أو المخدر أو المسكن المتخذ من المواد السابقة السلامة.

٥- أن يقتصر على تناول المقدار الذي تندفع به حال الضرورة المقتضية لاستعماله^(١).

والذي نراه أنه لا بد من التفريق بين أنواع المخدرات في هذا المجال، فبعضها لا يصلح أن يكون دواءً فضلاً عن أن يدخل في تركيب بعض الأدوية؛ كالحشيش الذي ثبت عدم وجود أي فائدة طبية له، ولذلك أخرجته المداواة من الخزانة الطبية، ولا يجوز أصلاً أن يوجد في أي صيدلية أو أي مستودع للأدوية.

ونقترح أن يطلب المجمع الفقهي إلى لجنة من الأطباء والصيادلة الذين يوثق بدينهم وعلمهم تحديد قائمة بالعقاقير المخدرة والأدوية النفسية التي يجوز أن يلجأ إليها عند الحاجة، وأن توصف بوصفة طبية مسجلة تحت رقابة شديدة، وأن تحدد في هذه القائمة البدائل الطبية الممكنة تجنباً لسوء استعمال المخدرات لأغراض غير طبية. والله أعلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أبيض

الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات

بقلم

الدكتور/ أحمد رجائي الجندي
الأمين العام المساعد للمنظمة الإسلامية

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأدوية المشتتة على الكحول والمخدرات

خلق الله الإنسان وكرمه ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ حملناهم في بئر
﴿الْبَحْرِ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإسراء: ٧٠ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وسخر له ما في الكون جميعا مصداقا لقوله
سبحانه: ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي سَمَوَاتٍ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الجاثية: ١٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفي سورة لقمان ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ لِلَّهِ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي
سَمَوَاتٍ مَّا فِي الْأَرْضِ﴾ أسبغ عليكم نعمه ظاهرة ﴿بَاطِنَةً﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لقمان:
٢٠ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وأحل سبحانه وتعالى لهم الطيبات وحرم عليهم الخبائث مصداقا
لقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ طَيِّبَاتٍ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المائدة: ٤ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
وفي موضع آخر ﴿يُحَلِّ لَّهُمْ طَيِّبَاتٍ﴾ يحرم عليهم يخبائث صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأعراف:
١٥٧ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وهذا ما تميز به الإسلام بتحليله الطيبات وتحريمه الخبائث ولم
تكن مسألة الغذاء والدواء تشغل بال المسلمين يوم كانت لهم السيادة على
الأرض فهم أعلم بطعامهم حلاله وحرامه وهم يقومون على توفيره للناس
بكل ما يتطلبه الأمر الحلال.

وبعد أن انقلبت موازين الأرض وأصبحت السلطة لأعداء الله على بني
البشر وخضع المسلمون، حتى في تأمين رغبتهم ودوائهم إلى غيرهم وبعد أن
أصيبت الأرض بانفجار سكاني لم تشهد البشرية في تاريخها، وبعد أن
اعتدى الإنسان على بيئته فأفسدها ركن المسلمون لتوفير احتياجاتهم إلى
الدول الغربية والشرقية التي لاتدين بالإسلام ولها عقيدتها المنحرفة،
ولاتؤمن بالحلال والحرام فأنتجت غذاء حسب مواصفاتها هي ودواء، حسب
معاييرها التي لا تخضع للشريعة الإسلامية؛ فكان البلاء العظيم يعم ديار
المسلمين، فكم من مواد غذائية تنتج هناك لا يمكن قبولها بالمعايير
الإسلامية، وكم من دواء صادر من معاملهم لا يطابق معايير الشريعة

الإسلامية، ولا أدل علي ذلك من اجتماعنا هذا الذي يبحث فيما يبحث
موضوع «الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات»، لكن قبل الاسترسال في
موضوع البحث الموكل إليّ رأيت أن أبين بعض النقاط الهامة والمتعلقة
بالحلال والحرام، حتى لا يظن بعض ذوي النفوس الضعيفة من أعداء الإسلام
أن الشريعة ضيقت الخناق على العباد بالتحريم، والعكس هو الصحيح،
فالأصل في الإسلام التحليل إلا ما حرمه الله سبحانه وتعالى، وقد اختص
رب العزة بهذا الأمر مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**ما أحل
الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو
فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً وتلا ﴿مَا كَانَ
رَبُّكَ نَسِيًّا﴾**» صلى الله عليه وسلم مريم: ٦٤ صلى الله عليه وسلم، وهذا الحديث رواه الحاكم وصححه وأخرجه
البخاري؛ إلا أن هناك منطقة شبهات بين الحلال والحرام مصداقاً لقول
رسولنا الكريم: «**الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات
لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات؛ فقد استبرأ ل عرضه
و دينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول
الحمى يوشك أن يقع فيه**».

ولا أدل على أهمية وخطورة تحريم الحلال وتحليل الحرام من عتابه
سبحانه لرسوله الكريم في قوله: «**يَا أَيُّهَا نَبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ لَكَ تَبْتَغِي
مَرْضَاتٍ أَزْوَاجِكَ**» صلى الله عليه وسلم **﴿اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** صلى الله عليه وسلم التحريم: صلى الله عليه وسلم.

وما نحن فيه اليوم اعتقد بأنها منطقة المشتبهات التي تحتاج إلى اجتهاد
السادة الفقهاء تبيانا للمسلمين أمور دينهم ودنياهم.

وفى ندوتنا هذه التي نجتمع لها اليوم مثال جديد على أمر من الأمور
التي عمت بها البلوى. فالدواء يتناوله الصغير والكبير من عامة الناس
وخاصتهم، وفى هذه الأدوية سواء مادتها الفاعلة أو مذيبتها أو صواغها أو
مشتباتها أو حافظاتها كثير مما يندرج في نطاق الشبهات، ويستدعي بل
يستوجب الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي في تناولها وتناولها.

وصحيح أن الله سبحانه وتعالى وله الحمد والمنة قد فتح لعباده باب
الضرورة في إباحة المحظور، وصحيح أن الحاجة تنزل منزل الضرورة، ولكن
ذلك يبقى مرتبطاً بشرط أساسي وهو ألا يكون المرء باغياً ولا عادياً.
بعد هذه المقدمة البسيطة التي حاولت فيها توضيح بعض النقاط
كمدخل للبحث، أعود للموضوع ملتزماً بالنقاط والعناصر التي وصلتني من
إدارة الندوة.

أولاً: الخمر

التعريف:

١- **الخمر لغة:** ما أسكر من عصير العنب، وسميت بذلك؛ لأنها تخامر العقل، وحقيقة الخمر؛ إنما هي ما كان من العنب دون ما كان من سائر الأشياء^(١). قال الفيروز آبادي: الخمر ما أسكر من عصير العنب، أو هو عام، والعموم أصح، لأنها حرمت وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلا البسر والتمر^(٢).

وقال الزبيدي يشرح قول صاحب القاموس: (أو عام) أي: ما أسكر من عصير كل شيء، لأن المدار على السكر وغيوبة العقل، وهو الذى اختاره الجماهير وسمى الخمر خمرا، لأنها تخمر العقل وتستره، أو لأنها تركت حتى أدركت واختمرت^(٣).

فعلى القول الأول يكون إطلاق اسم الخمر على سائر الأنبذة المسكرة من باب القياس اللغوي لما فيها من مخامرة العقل^(٤).

٢- **واصطلاحاً:** اختلف الفقهاء في تعريف الخمر بناء على اختلافهم في حقيقتها في اللغة وإطلاق الشرع، فذهب أهل المدينة وسائر الحجازيين، وأهل الحديث كلهم، والحنابلة وبعض الشافعية إلى أن الخمر تطلق على ما يسكر قليله أو كثيره، سواء اتخذ من العنب أم التمر أم الحنطة أم الشعير أم

(١) لسان العرب مادة «خمر».

(٢) القاموس المحيط مادة: «الخمر».

(٣) تاج العروس مادة: «الخمر».

(٤) روضة الناظر، ص ٨٨ ط السلفية.

(٥) حديث: «كل مسكر خمر - وكل خمر حرام» أخرجه مسلم. (٣/١٥٨٧ ط الحلبي) وأبو داود (٤/٨٥ ط

عزت عبيد).

غيرها؟ واستدلوا بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(٥).

وبقول عمر رضي الله عنه: "أيها الناس: إنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة: من العنب والتمر، والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل"^(١).

وإن القرآن لما نزل بتحريم الخمر فهم الصحابة- وهم أهل اللسان- أن كل شيء يسمى خمرًا يدخل في النهي، فأراقوا المتخذ من التمر والرطب ولم يخصصوا ذلك بالمتخذ من العنب، على أن الراجح من حيث اللغة، كما تقدم هو العموم، ثم على تقدير المسلم؛ بأن المراد بالخمر المتخذ من عصير العنب خاصة، فإن تسمية كل مسكر خمرًا من الشرع كان حقيقة شرعية، وهي مقدمة على الحقيقة اللغوية^(٢).

وذهب أكثر الشافعية، وأبو يوسف ومحمد من الحنفية، وبعض المالكية إلى أن الخمر هي المسكر من عصير العنب إذا اشتد، أقذف بالزبد أم لا، وهو الأظهر عند الشرنبلالي^(٣).

(١) الأثر عن عمر رضي الله عنه: "أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة ... أخرجه البخاري (١٠/٢٥، الفتح ط السلفية) ومسلم (٢٣٢٢، ط حلبى).

(٢) المغني ٩/١٥٩ وكشاف القناع ٦/١١٦ والمدونة، ٦/٢٦١ والروضة، ١٠/١٦٨ ط المكتب الإسلامي، والخطابي على سنن أبي داود، ٤/٢٦٢-٤/٢٦٣ ط العلمية حلب، وحاشية البناني على شرح الزرقاني، ٤/١١٢، وفتح الباري، ١٠/٤٨ ط السلفية، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد مع العدة، ٤/٤٨٣-٤/٤٨٤، وتفسير الرازي، ٤٢/٦ وما بعدها ط المطبعة البهية، والمنتهي للباي، ٣/١٤٧، وأحكام القرآن للقرطبي، ٦/٢٨٦ و٣/٥٢، وفتح القدير للشوكاني، ٢/٧٤.

(٣) ابن عابدين ٥/٢٨٨ والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ٤/٣٥٢، وتحفه تحتاج، ٧/٦٣٦ دار صادر، والروضة ١٠/١٦٨، ونهاية المحتاج، ٨/٩، وتفسير الآلوسي، ٢/١١٢، والطبري، ٢/٣٥٧، والكرماني شرح البخاري، ٢٠/١٤٠، وعمدة القاري، ٢١/١٦٦ وما بعدها.

(٤) اشتد: قوي تأثيره بحيث يصير مسكرًا (ابن عابدين، ٥/٢٨٨).

(٥) قذف بالزبد: وهي بالرغوة «المرجع السابق».

(٦) ابن عابدين ٥/٢٨٨، وفتح القدير مع الهداية ٩/٢٦، وأسنى المطالب ٤/١٥٨ ط الميمنية بمصر، ومغني المحتاج ٤/١٨٦.

وذهب أبو حنيفة وبعض الشافعية؛ إلى أن الخمر هي عصير العنب، إذا اشتد^(٤) وقيده أبو حنيفة وحده بأن يقذف بالزبد^(٥) بعد اشتداده^(٦).

واشترط الحنفية في عصير العنب كونه نياً.

يتبين مما سبق؛ أن إطلاق اسم الخمر على جميع أنواع المسكرات عند الفريق الأول من باب الحقيقة. فكل مسكر عندهم خمر. وأما الفريق الثاني والثالث، فحقيقة الخمر عندهم عصير العنب إذا غلى^(١) واشتد عند الفريق الثاني، وقذف بالزبد عند الفريق الثالث.

وإطلاقه على غيره من الأشربة مجاز وليس بحقيقة.

(١) الغليان: الفوران من غير نار.

أحكام الخمر

٣- المراد بالخمر هنا جميع المسكرات جريا على مذهب الجمهور، وأحكامها ما يأتي:

الأول: تحريم شربها قليلا وكثيرها:

٤- ثبتت حرمة الخمر بكتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ الْمَيْسِرُ الْأَنْصَابُ الْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ شَيْطَانٍ فَاجْتَبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ [٩٠] إِنَّمَا يَرِيدُ شَيْطَانٌ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ بَعْدَاوَةً الْبَغْضَاءِ فِي يَخْمَرٍ الْمَيْسِرِ يَصِدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ يَلَهُ عَنْ صَلَاةٍ فَهَلْ أَنْتُمْ مِّنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ المائدة: ٩٠، ٩١.

وتحريم الخمر كان بتدرج وبمناسبة حوادث متعددة، فإنهم كانوا مولعين بشربها، وأول ما نزل صريحا في التفسير منها قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ يَخْمَرٍ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ مِّنْ مَّنَافِعِ النَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فلما نزلت هذه الآية تركها بعض الناس، وقالوا: لا حاجة لنا فيما فيه إثم كبير، ولم يتركها بعضهم، وقالوا: نأخذ منفعتها، ونترك إثمها، فنزلت هذه الآية: ﴿لَا تَقْرَبُوا صَلَاةَ أَنْتُمْ سَكَارَى﴾ [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] ٤٣ فَتَرَكَهَا بَعْضُ النَّاسِ وَقَالُوا: لِحَاجَةِ لَنَا فِيهَا يَشْغَلُنَا عَنِ الصَّلَاةِ، وَشَرِبَهَا بَعْضُهُمْ فِي غَيْرِ أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يَخْمَرُ الْمَيْسِرُ..﴾ الآية فصارت حراما عليهم، حتى صار يقول بعضهم: ما حرم الله شيئا أشد من

الخمير.

٥- وقد أكد تحريم الخمر والميسر بوجوه من التأكيد:

منها: تصدير الجملة بإنما.

ومنها: أنه سبحانه وتعالى قرنهما بعبادة الأصنام.

ومنها: أنه جعلهما رجسا.

ومنها: أنه جعلهما من عمل الشيطان، والشيطان لا يأتي منه إلا الشر البحت.

ومنها: أنه جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحا كان

الارتكاب خيبة وممحنة.

ومنها: أنه ذكر ما ينتج منهما من الوبال، وهو وقوع التعادي والتباغض

من أصحاب الخمر والقمار، وما يؤديان إليه من الصد عن ذكر الله، وعن

مراعاة أوقات الصلاة.

وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مَنِتَهُونَ﴾؟ من أبلغ ما ينهى به، كأنه قيل: قد تلا

عليكم فيهما من أنواع الصوارف والموانع، فهل أنتم مع هذه الصوارف

منتَهون، أم أنتم على ما كنتم عليه، كأن لم توعظوا ولم تزجروا^(١)؟

٦- وأما السنة فقد وردت أحاديث كثيرة في تحريم الخمر قليلا

وكثيرها، وقد قال جماهير العلماء: كل شراب أسكر كثيره حرم قليله، فيعم

المسكر من نقيع التمر والزبيب وغيرهما، لما تقدم من الآية الكريمة

(١) تفسير الزمخشري ١/٦٧٤-٦٧٥ نشر دار الكتاب العربي، وتفسير القرطبي ٦/٢٨٥ وما بعدها مطبعة دار الكتب، وتفسير الطبري ٧/٣١ وما بعدها ط مصطفى الحلبي، وتفسير الرازي ٢/١٧٩ وما بعدها المطبعة البهية، وتفسير الألوسي ٧/١٥ وما بعدها الطباعة المنيرية.

(٢) حديث: «كل شراب أسكر فهو حرام» أخرجه البخاري (١٠/٤١-الفتح - ط السلفية) ومسلم (٣/١٥٨٥).

(٣) الحديث تقدم (ف ٤).

(٤) حديث: «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره» أخرجه الدار قطني (٤/٢٥١- ط دار المحاسن بالقاهرة)، والنسائي: (٨/٣٠١- ط المكتبة التجارية)، والمنذري في مختصر السنن (٥/٢٦٧ نشر دار المعرفة).

وللأحاديث الشريفة التالية:

عن عائشة رضي الله عنها أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»^(٢).

وقال - عليه الصلاة والسلام - : «**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**»^(٣).

وعن سعد بن أبي وقاص أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «**أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره**»^(٤).

وعن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «**ما أسكر كثيرة فقليله حرام**»^(١).

وقال - عليه الصلاة والسلام - : «**كل مسكر حرام وما أسكر منه**

(١) حديث «وما أسكر كثيره فقليله حرام» أخرجه ابن ماجة (٢/١١٢٥ - ط الحلبي) والدار قطني، وابن حجر في الفتح، ٤٣/١٠ - ط السلفية.

(٢) الفرق «بفتح الراء» مكيال يسع ستة عشر رطلا، والفرق «بالسكون» هو ما يسع مئة وعشرين رطلا، وهو المراد في الحديث: «النهاية لابن الأثير، ولسان العرب، مادة: فرق.

(٣) حديث: «**كل مسكر حرام، وما أسكر منه الفرق، فمك الكف منه حرام**» أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان من حديث عائشة رضي الله عنها، قال الترمذي: هذا حديث حسن، وأقره المنذري قال الشوكاني: أعله الدار قطني بالوقف «عون المعبود ٣/٢٧٩ ط الهند، وتحفة الأحمدي ٥/٦٠٧ نشر المكتبة السلفية، وموارد الظمان إلى زوائد ابن حبان ص ٣٣٦ نشر دار الكتب العلمية، ونيل الأوطار ٦٥/٦٦٩ نشر دار الجبل ١٩٧٣م).

(٤) حديث: «**نهى عن كل مسكر ومفتري**» أخرجه أبو داود من حديث أم سلمة رضي الله عنها، قال المنذري: فيه شهر بن حوشب وثقه الإمام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وتكلم فيه غير واحد قال: الشوكاني: هذا حديث صالح للاحتجاج به. قال: عبد القادر الأرناؤوط محقق جامع الأصول: وفي سنده ضعف وقد حسنه الحافظ في الثقات: كان يدلس وقد عنعنه (عون المعبود ٣/٢٧٠-٣٧٧ ط الهند، وجامع الأصول ٩٣/٥ نشر مكتبة الحلواني، وتهذيب التهذيب ٤٣٢/٢-٤٣٤ ط دار صادر).

قال الخطابي: المفتري كل شراب يورث الفتور والخدر في الأعضاء، وهذا لاشك؛ أنه متناول لجميع أنواع الأشربة المسكرة (التفسير الكبير ٤٥/٦).

(٥) مغني المحتاج ١٨٧/٤، والمغني ٨/٣٠٤ والمدونة ٦/٢٦١، وكشاف القناع ٦/١١٧ والتفسير الكبير ٤٥/٦).

الفرق (٢) فملاء الكف منه حرام»^(٣).

وعن أم سلمة قالت: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن كل مسكر ومفتّر»^(٤).

فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر حرام، ومنها ما يدل على تسمية كل مسكر خمرا، وهو قوله - صلى الله عليه وسلم - : «**كل مسكر خمرة**».

كما يدل بعضها؛ على أن المسكر حرام لعينه، قل أو كثر، سكر منه شاربه أو لم يسكر، وهذا عند الجمهور^(٥).

وذهب الحنفية؛ إلى أن النية من عصير العنب إذا غلى واشتد عند الصاحبين، وقذف بالزبد عند أبي حنيفة، هو الخمر التي يحرم شرب قليلها وكثيرها؛ إلا عند الضرورة، لأنها محرمة العين، فيستوي في الحرمة قليلها وكثيرها.

أما عصير غير العنب والتمر، أو المطبوخ منهما بشرطه، فليس حراما لعينه^(١) ومن هنا؛ فلا يحرم إلا السكر منه كما سيأتي تفصيله.

وأما السكر والفضيخ ونقيع الزبيب، فيحرم شرب قليلها وكثيرها باتفاق الفقهاء، لما تقدم من الأحاديث، ولقوله - عليه الصلاة والسلام - : «**الخمر من هاتين الشجرتين**» وأشار عليه الصلاة والسلام إلى النخلة والكرامة، والذي هاهنا هو المستحق لاسم الخمر، فكان حراما، هذا إذا كان عصيرها نبيئا غير مطبوخ، وغلى واشتد عند الصاحبين، وقذف بالزبد عند أبي حنيفة. أما المطبوخ من هذه الأشياء؛ فسيأتي حكمه عند الأحناف.

(١) هذه الأشياء تصنع من التمر أو من العنب كما تقدم.

ثانياً:

استخدام الكحول منذ فجر التاريخ

يستخدم الكحول منذ فجر التاريخ ابتداء من المواد المتخمرة التي تحتوي على نسبة قليلة من الكحول. والكحول أدخله العرب في العلاج وصناعة الدواء واسمه الإنجليزي مستمد من الاسم العربي. وكان يعتقد خاصة في الدول الغربية بأنه علاج لجميع الأمراض، ولذلك سمي: (ويسكي) وهي كلمة مشتقة من اليونانية ومعناها «إكسير الحياة». ثم ما لبث أن ثبت عدم صحة هذا الادعاء - إطلاقاً - نتيجة الأبحاث التي أجريت عليه.

ثالثاً:

التأثيرات الفارماكولوجية للكحول

(١) تأثيراته على الجهاز العصبي:

يتوهم كثير من العامة بأن الكحول له تأثير منبه والحقيقة؛ أن الكحول له تأثير مثبط للجهاز العصبي المركزي، ولكنه مثل بقية مثبطات الجهاز العصبي، فإن ما يظهر من تنبيهه هو بسبب تثبيط مراكز الإحباط في المخ، وأول هذه المراكز المثبطة هي المعتمدة على التدريب والذاكرة ويبدأ الشخص في فقد معالم شخصيته من الهديان وعدم المقدرة على التركيز والإتيان بأعمال وكلمات غير مفهومة ولا متوقعة، كما أن مزاجه العام يكون غير مستقر وغير متوقع، تقترن هذه التغيرات بخلل في الأجهزة الحركية وبزيادة جرعة الكحول يؤثر ذلك على جميع الجهاز العصبي ويصاب الشخص بحالة عامة من التخدير.

وللإدمان على الكحول آثار خطيرة على الجهاز العصبي والقوى العقلية، وقد يؤدي إلى تدمير المخ وفقد كل الوظائف المتعلقة به، بالإضافة إلى تأثيره على الأجهزة المختلفة بالجسم والتي سيأتي ذكرها فيما بعد:

التنفس:

إذا أخذت المشروبات الكحولية بكميات متوسطة فإنها، يمكن أن تنشط التنفس، أو تثبطه.

النوم:

تعاطي الكحوليات له تأثير على زيادة وقت النوم وكميته واستقراره ولكن تختلف من شخص لآخر.

القلب والأوعية الدموية:

كان من المعتقد - سابقا -؛ أن تعاطي الكحوليات بكميات صغيرة يؤثر على القلب أو على الأعضاء المختلفة، ولكن ثبت عكس ذلك تماما، وفي الأشخاص الطبيعيين والغربيين الذين يتعاطونه بجرعات بسيطة يسبب

هبوطا في الجهاز الدوري. أما في المتعاطي المزمن للكحول فإنه يسبب تدهورا خطيرا يبدأ بتثبيط وظائف عضلة القلب إلى مرحلة تتميز بضعف المقدرة على ضخ الدم ويحدث تضخم القلب وتظهر أعراض التكافؤ. وقد ثبت أن استعمال الكحول لفترة طويلة وبكميات كبيرة يؤدي إلى تدهور كامل لعضلة القلب وهذا التدهور لا يمكن إصلاحه ويمكن أن يكون ذلك مفسرا سبب انتشار هذه الظاهرة في الغرب.

الطاقة:

تعاطي الكحوليات بكميات قليلة يسبب اتساع الأوعية الدموية خاصة تحت الجلد والتي بدورها تضخ كميات كبيرة من الدم ويسبب ذلك الشعور بالدفء واحمرار الجلد.

وهذا التأثير يسبب تثبيط الجهاز الحركي المركزي بالإضافة إلى التأثير المباشر للكحول على جدار الأوعية الدموية.

ولكن ليس للكحوليات أي تأثير على كميات الدم للشرايين المغذية للقلب، باتساع الشرايين الموجودة أسفل الجلد تندفع الدماء بالبرودة، ويشعر المتعاطي بالدفء، ولكن سرعان ما يعرق، وبجفاف العرق يشعر بصورة أسرع من الشخص العادي، خاصة إذا علمنا بأن جهاز ضبط الحرارة المركزي بالجسم يكون مثبطا.

الجهاز الهضمي:

الإفرازات المعدية مثلها مثل اللعاب يتم تثبيطها بالطرق الطبيعية بالكحول خاصة إذا كان الشخص يحبه.

وقد يكون تأثيره على المعدة راجعا لتثبيط نهايات (Sensory) البراعن الإحساسية الموجودة في نهاية اللسان، وبالتالي يمكنه إفراز مادة الحسيزين

ويجب ملاحظة أن إفرازات المعدة بسبب الكحول تتميز بارتفاع نسبة الحامض فيها، ومما قد يؤدي إلى الإصابة بالقرحة المعدية. ويسبب كذلك التهابات الحلق والاثني عشر والتهاب البنكرياس الحاد والمزمن.

الكبد:

يؤدي استخدام الكحول لتدمير الكبد ويصاب بعد ذلك بالتليف كمرحلة أولى قبل إصابته بالسرطان. أثر الكحول على الماسخ (TERATOGENIC).

تأثيره على الجينات:

هذا التأثير ظل غير معروف لسنين طويلة وأخيرا عرف عام ١٩٨٨م، وله تأثير على الجهاز العصبي، ولعل أهمها إصابة الجنين بانخفاض مستوى الذكاء وأمراض أخرى للجهاز العصبي، وقد يؤدي إلى الإجهاض وبطء النمو له ويجعل له وجها مميزا يميز به أشياء كثيرة غير طبيعية وأشياء أخرى داخلية قد لاكتشف في حينها، وكل هذه الأمور ترجع لتأثير الكحول على نمو الجنين وأثره المباشر على جهازه العصبي والأجهزة المختلفة، والأطفال المولودون الذين يعانون من هذه المشاكل يمكن أن يكون لديهم مشاكل في جهازهم المناعي مما يعرضهم لمخاطر الإصابة بأمراض كثيرة.

ولذلك؛ فإن الأطباء يمنعون شرب الكحوليات أثناء الحمل، وتقدر نسبة حدوث مثل هذه المضاعفات من بين كل ٣ أطفال يولدون مصابين بهذه المشاكل إذا كانت الأم تتعاطى الكحول، بينما نسبتها في الحالات العادية تتراوح بين ١ في كل ٣٠٠ حالة إلى ١ في كل ٢٠٠٠ حالة.

تأثير الكحول على الجوانب الجنسية:

من الشائع بأن الكحول له تأثير جنسي للذكور، ومع ذلك؛ فقد لوحظ بأن العملية الجنسية تكون مصحوبة بالعنف لمتعاطي الكحوليات، ولكن الأبحاث دلت؛ على أن هذه مجرد نشوة. وأما العملية ذاتها فحولها شكوك وقد دلت التجارب؛ بأن الكحول يقلل استجابة الذكر والأنثى للجنس وثبت أن الإدمان يؤدي إلى الإنعاض والعقم، وذلك بسبب التأثير المدمر للكحول على الكبد: المصنع الرئيسي لبعض الهرمونات بالإضافة إلى تأثيره على الخصية.

الكلى:

للكحول صفة إدرار البول.

تفاعله مع بعض الأدوية:

يتفاعل الكحول مع كثير من الأدوية؛ إما بزيادة فاعليتها ويمكن أن ينتج عن ذلك تسمم للمريض أو بتقليل فاعليتها وبذلك لا يستفيد المريض من الدواء الاستفادة المطلوبة.

رابعاً: استخدام الكحول الطبية:

للكحول استخدامات كثيرة:

١- خارجياً:

(أ) كمطهر لقتل الجراثيم والمكروبات.

(ب) كمذيب للزيوت الطيارة كمطهر (الكولونيات).

٢- داخلياً:

(أ) لعلاج التسمم بالكحول المثلي.

(ب) كمذيب لبعض المواد الفعالة في المستحضرات الصيدلانية وبعض المشروبات الغازية.

(ج) كمادة حافظة للمواد الصيدلانية.

سمان مرخصان يتناولهما الإنسان: الكحول، والتدخين يجدهما كل من يطلبهما ويسعى إليهما .

يقول كتاب (ثورة الغذاء) طبعة ١٩٩١م «لو قارنا الخمر بالهيروين؛ فإن معاناة البشرية من الخمر تفوق معاناتها من الهيروين».

يقول البرفسور شوكييت وهو أستاذ الأمراض النفسية في جامعة كاليفورنيا ومدير مركز الأبحاث المتعلقة بالإدمان على الكحول: إن ٩٠٪ من المواطنين في الولايات المتحدة يشربون الخمر، وإن ٤٠-٥٠٪ من الرجال هناك مصابون بمشاكل عابرة ناجمة عن المسكرات، وإن ١٠٪ من الرجال و٣-٥٪ من النساء مصابون بإدمان الكحول.

ويقدر خبراء جامعة كاليفورنيا "أن ١٥ مليون أمريكي يشرب أكثر من كأسين من البيرة أو ما يعادلها من أنواع الخمور الأخرى يومياً". واستناداً إلى المعهد الوطني الأمريكي للإدمان على الخمر؛ فإن من يشرب مثل تلك الكمية يعتبر مفرطاً في شرب المسكرات، وأن ١٨٪ من هؤلاء يشرب أكثر من ٤ كؤوس من البيرة، أو ما يعادلها يومياً، وهذه الفئة مهددة بالإدمان الخطير على الكحول.

خسائر أمريكا من مشاكل المسكرات:

جاء في كتاب (سيسل) الطبي الشهير طبعة ١٩٩٢م؛ بأن الخسائر الكلية الناجمة عن مشاكل المسكرات في أمريكا بلغت ما قيمته ١٣٦ بليون دولار في العام الواحد، ويقدر الخبراء أن ربع الحالات التي تدخل المستشفيات الأمريكية سببها أمراض ناجمة عن شرب المسكرات، الخمر القاتل الثاني في أميركا.

وتقول «دائرة معارف جامعة كاليفورنيا للصحة»: يعتبر الخمر حالياً القاتل الثاني بعد التدخين في أمريكا، فشرب المسكرات هناك يسبب موت أكثر من ١٠٠,٠٠٠ شخص سنوياً والخمر وحده مسؤول عن أكثر من نصف

الوفيات الناجمة عن حوادث الطرق في أمريكا (والبالغة ٥٠٠٠ شخص سنويا).

وليس هذا فحسب؛ بل إن الخمر مسؤول عن إصابة أكثر من نصف مليون شخص بحوادث السيارات في أمريكا في العام الواحد، وأما في البيوت فالمسكرات مسؤولة عن كثير من حرائق البيوت وسقوط شاربي الخمر على الأرض أو غرقهم أثناء السباحة.

وتتابع دائرة المعارف القول: والمسكرات لاتسبب المشاكل في البيوت أو على الطرقات فحسب، بل إن خسائر أمريكا من نقص الإنتاج وفقدان العمل نتيجة شرب الخمر تزيد على ٧١ بليون دولارا سنويا، ناهيك عن الخسائر التي لا تقدر بثمن من مشاكل نفسية وعائلية واجتماعية، وفي أمريكا يحث كتاب الجرائد والمجلات الأمريكية الناس على منع تقديم المسكرات قبل العشاء أثناء الحفلات التي يقيمونها، ويطالبون بمصادرة مفاتيح السيارات من المفرطين في شرب الخمر حتى لا يقودوا أنفسهم إلى الموت.

بريطانيا: ذكرت المجلة البريطانية للإدمان:

أن الخسائر الناجمة عن مشاكل الكحول الطبية بلغت ٦٤٠ مليون جنيه إسترليني في العام الواحد، وأن الخسائر الإجمالية الناجمة عن شرب المسكرات تقدر بـ ٢٠٠٠ مليون جنيه إسترليني في العام الواحد.

وذكرت مجلة اللانست البريطانية:

أن ١٢٪ من المرضى الذين يدخلون المستشفيات في إنجلترا، يدخلون بسبب مشاكل ناجمة عن المسكرات، ويذكر المقال الأخير - أيضا - أن مئتي ألف شخص يموتون سنويا في إنجلترا بسبب الكحول، فقد تضاعف استهلاك الكحول في إنجلترا خلال الثلاثين عاما الماضية، وارتفعت نسبة الوفيات والاختلاطات الناجمة عنه بنسبة مماثلة.

وجاء في مقال نشرته المجلة البريطانية للإدمان: أن مصاريف المحاكم

التي جرت بسبب القضايا المتعلقة بالكحول بلغت أكثر من ١٦ مليون جنيه إسترليني في العام الواحد .

يقول كتاب الغذاء الآمن طبعة ١٩٩١م: «إن نصف عدد الجرائم في بريطانيا يقوم بها أناس سكارى وثلاث حوادث السيارات تحدث بسبب الخمر، والخمر مسؤول عن ثلثي حالات الانتحار في إنجلترا وخمس حالات الاعتداء الجنسي عند الأطفال، ونصف الوفيات الناجمة عن الحريق، وثلاثة أخماس تراجع ضربات الرأس الخطرة وثلاث حوادث البيوت» .

ويقدر الخبراء الإنجليز: إن واحدا من كل أربعة رجال وامرأة من كل عشرة نساء يشربون المسكرات إلى درجة تعرضهم لفقدان عوائلهم أو عملهم أو صحتهم أو أصدقائهم أو الأربعة معا .

وكما جاء في المصدر السابق؛ فإن خسائر بريطانيا الإجمالية من جراء المسكرات تبلغ ٢٠ بليون جنيه إسترليني في العام الواحد . ويشمل هذا الرقم الخسائر الناجمة عن التغيب عن العمل بسبب المرض والبطالة، وكلفة دخول المستشفيات .

ويعد الإيطاليون والأستراليون والألمان والفرنسيون أكثر الناس إدمانا على الخمر، ولهذا؛ نجد عندهم أعلى مستوى لحدوث الأمراض الناجمة عن الخمر فنسبة حدوث تشمع الكبد في فرنسا تبلغ ١٧ ضعف ما هي عليه في بريطانيا .

الخمريزداد انتشارا في العالم:

ذكرت مجلة الطب في مقال نشر عام ١٩٨٩م: أن استهلاك الخمر في الخمسينات والستينات والسبعينات، قد تزايد في العالم تزايدا مريعا . وقد تضاعف استهلاك الخمر في بريطانيا ما بين عام ١٩٤٩م و١٩٧٩م، وفي هولندا بلغ استهلاك الكحول ثلاثة أضعاف ما كان عليه في أوائل الخمسينات، ومع تزايد شراب الخمر منذ الحرب العالمية الثانية تكاثرات

الأمراض والمشاكل التي يسببها الخمر، فهناك علاقة وثيقة بين شرب الخمر ونسبة الوفيات الناجمة عن تشمع الكبد.

علاقة الخمر بالكحول:

الكحول: مادة كيميائية تعرف عليها الإنسان عند تخمر المواد السكرية، فمن بين نواتج عملية التخمر هو الكحول. وقد اكتشفها العلماء المسلمون وأسموها بالكحول وبعضهم يطلق عليه اسم: الغول، وهناك أنواع كثيرة من الكحول ولعل أشهرها في الاستعمالات ثلاثة: الكحول الإيثيلي، والكحول المثيلي، وكحول الأيزوبروبيلي.

إلا أن الكحول الإيثيلي هو المستخدم في الأشرية سواء أكانت الناتجة من التخمر أم المستحضرات الصيدلانية، نظرا لقلّة سميته عن الصنفين الآخرين فالكحول المثيلي يسبب العمى ويؤدي إلى تلف سريع للكبد.

ولذلك؛ فإن الشركات المنتجة للكولونيات تستخدم الكحول المثيلي في مستحضراتها؛ حتى لا يقدم على شربها مدمني الخمر في الدول المحظور تداولها.

وتستخدم الأنواع الثلاثة من الكحول في مجال التعقيم والتطهير:

الأحاديث التي وردت في منع التداوي بالخمر:

الحديث الجامع الشامل في التعريف بالخمر وتحريم تداولها هو ما أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذي؛ **(كل مسكر خمر وكل خمر حرام)**.

وحديث أبي داود والترمذي عن جابر رضي الله عنه، قال: قال صلى الله عليه وسلم: **«ما أسكر كثيره فقليله حرام»** **«فملاء الكف منه حرام»** أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي ومالك وحديث أم سلمة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن **كل مسكر ومفتّر**.

وحدیث مسلم فی صحیحہ وأبی داوود فی السنن والترمذی فی الجامع الصحیح وابن ماجة عن وائل بن حجر؛ أن طارق بن سويد الحضرمي - رضي الله عنه - سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الخمر يجعل في الدواء فقال «**إنها داء وليست بدواء**»، وفي صحیح مسلم عن طارق بن سويد الحضرمي قال: يا رسول الله إن بأرضنا أعنابا نعصرها فنشرب منها قال لا، فراجعته، قلت إنا نستشفى للمريض قال: «**إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء**».

وأخرج البخاري في صحیحہ عن عبد الله بن مسعود: رضي الله عنه يرفعه قال «**إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم**».

نجاسة الكحول:

يستخدم الكحول في إذابة بعض المواد العلاجية وبدائلها:

(أ) الاستخدام الخارجي:

يستخدم الكحول كمذيب للزيوت الطيارة لإنتاج الكولونيات، كذلك يستخدم في تحضير بعض المواد المطهرة والقاتلة للجراثيم مثل صبغة اليود، والبعض يصفه بالنجاسة وهذه الصفة تتناقض مع ما يقوم به من قتل للجراثيم وتطهير ما يصل إليه. إذ أن النجاسة مرتبطة بالمواد المستقدرة، لذلك فإن النجاسة هنا قد تكون نجاسة معنوية كما جاء في الآية الكريمة (سورة المائدة ٩٠)، فالمعلوم أن الميسر والأنصاب والأزلام ليست نجسة العين، وما يروج له البعض من استخدام الأنواع الأخرى من الكحول بدلا من الكحول الإيثيلي كمادة مطهرة ادعاء لا أساس له من الصحة، فالكحول الإيثيلي لا يختلف في ذلك عن بقية أنواع الكحول.

نقطة هامة يجب ذكرها بأن للكحول مصادر كثيرة منها تخمر المواد السكرية ويمكن الحصول عليه من التقطير الإتلافي للخشب والبتروول وغير

ذلك والأخيرة، هي المصادر المستخدمة حالياً لجودة إنتاجها ورخص سعرها بالمقارنة من استخراجها من المواد المتخمرة.

(ب) الاستخدام الداخلي:

الكحول الإيثيلي يعتبر من أحسن المواد المذيبة للمواد الطيارة والحافظة وبعض المواد الصيدلانية التي لا تذوب في الماء.

ولذلك يستخدم بنسبة قليلة جداً كمذيب للمواد الطيارة ومكسبات الطعم والرائحة في المشروبات الغازية مثل الكوكا كولا والبيبي كولا وغيرهما، فإذا لم يستخدم الكحول لإذابة مكسبات الطعم والرائحة؛ فإنها ستطفوا على السطح ولا يستساغ شرب هذه المشروبات.

كذلك يستخدم الكحول كمذيب للمواد الحافظة لبعض المواد الغذائية والأشربة الدوائية ويسبب عدم استخدام الكحول كمذيب للمواد الحافظة تلف الأغذية والأدوية.

كذلك يستخدم الكحول لإذابة بعض المواد الفعالة في بعض المستحضرات الصيدلانية والتي لا تذوب في الماء مثل خلاصات وصبغات النباتات الطبية، وإذا لم يستخدم الكحول كمذيب؛ فإن المواد الفعالة وهي الغالب سامة يمكن أن تضر متعاطيها. وقد تؤدي إلى التسمم وقد يؤدي ذلك لوفاته.

مضاعفات استخدام الكحول: في المستحضرات الصيدلانية:

يستخدم الكحول في المستحضرات مثل الالكسيرات والمخاليط والخلاصات والأصبغ كمذيب أو مادة حافظة بنسب مختلفة، وفيما يلي أمثلة عن المستحضرات الصيدلانية التي يستخدم فيها الكحول ونسبته المثوية فيها.

١- الإلكسيرات : ELIXIRS :

أ - فينوباربتون	٤٠ ٪
ب- بارا سيتامول	١٢ ٪
ج- دايفين هيدرامين	١٢ ٪
د- الإفيدرين	١٥ ٪
هـ- تربين هيدرات	٤٣ ٪

٢- الأرواح: SPIRITS:

وتتراوح نسبة الكحول فيها بين ٧٠-٩٠ ٪. ويستخدم كميات قليلة جدا من هذه الأرواح لإضافتها كمكسبات للطعم أو الرائحة.

٣- الخلاصات والأصباغ:

وتتراوح نسبة الكحول بين ٤٠-٨٠ ٪، وتستخدم هذه الخلاصات والأصباغ بكميات قليلة تضاف إلى المواد الغذائية أو الأدوية.

وهنا يجب توضيح أمور ثلاثة:

الأول: أن إضافة الكحول في المستحضرات الغذائية والدوائية ليس بغرض الإسكار؛ فلكي تسكر هذه المواد يجب استخدام كميات كبيرة منها وهذا سيؤدي إلى التسمم وقد تصل إلى الوفاة.

الأمر الثاني: أن الكحول يضاف بكميات قليلة، ولذلك؛ فإنه يستهلك في المستحضر الغذائي والدوائي، وينطبق عليه قاعدة الاستهلاك.

الأمر الثالث: يجب أن يكون معلوما؛ بأن الخمر ليست هي الكحول.

فالخمر هي نتيجة تخمر مواد سكرية أيا كان مصدرها عنباً أو قصباً أو خبزا أو غير ذلك فهذه العملية تنتج مئات المواد الكيميائية والتي من بينها الكحول، وطعم الخمر يختلف من مادة إلى أخرى وطريقة تخميرها ووعاء التخمر ومدة التخمر ولذلك، فإن لكل نوع من أنواع الخمور طعمها الخاص بها نتيجة اختلاف إنتاج التخمر.

ورغم أن الكحول هو المادة الرئيسية في الخمر وهو المسبب في الإسكار؛ إلا أننا لا يمكننا إطلاق كلمة الكحول على الخمر أو العكس فكلاهما يختلف عن الثاني.

وهذه ليست دعوة للتوسع في استخدام الكحول في المستحضرات الغذائية والدوائية ولكنه سرد لحقائق لم يجد العالم حلاً لها حتى الآن. فالعالم الغربي الذي يروج للخمر تنبه الآن إلى مخاطر استخدام الكحول في المستحضرات الصيدلانية خاصة على الأم الحامل وتأثيره المباشر على نمو مخ الجنين وأصابته بعد ذلك بالإدمان.

لذلك أصدرت منظمة الصحة العالمية قرارها في عام ١٩٨٧م في دورتها الأربعين (ص.ع ٤٠-٣٢ البند ١٨-٢) من جدول الأعمال ١٥ مايو ١٩٨٧م. وتبنت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية هذا الموضوع لدى الدول العربية والإسلامية، فأصدر مجلس وزراء الصحة العرب قراراً في دورته الثانية عشرة:

قرار رقم (١٦)

بشأن: الحد من الكحول الإيثيلي في الدواء

**بعد الاطلاع على مذكرة الأمانة الفنية في الموضوع وعلى
القرار**

**رقم (١٤) للمكتب التنفيذي بدورته (٥١) وعلى قرار المجلس
التنفيذي**

**لمنظمة الصحة العالمية رقم ١٧ بدورته ٧٩ وبعد المناقشة:
قـرر**

١- التأكيد على وزارات الصحة العربية التي لم تزود الأمانة الفنية بالخطوات المتخذة من قبلها لتنفيذ قرارات المجلس ومكتبه التنفيذي

بشأن الحد من استعمال الكحول الإيثيلي فى الدواء سرعة إرسال هذه الملاحظات إلى الأمانة الفنية.

٢- الطلب من الدول العربية تبني القرار رقم (١٧) الصادر عن المجلس التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية بدورته ٧٩ وذلك خلال مناقشة موضوع استعمال الكحول فى الأدوية فى الدورة (٤٠) لجمعية الصحة العالمية.

٣- توجيه الشكر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية للجهود التي تبذلها فى هذا المجال، (استبعاد الكحول من المستحضرات الصيدلانية).

نبذة مختصرة عن الأسباب التي دعت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ومنظمة الصحة العالمية ومجلس وزراء الصحة العرب ليتسنى التخلص من الكحول فى المستحضرات الصيدلانية.

أولاً: أضرار وجود الكحول فى المستحضرات الصيدلانية:

- ١- Hyperacidity and gastritis which may lead to gastric ulcer (١-٣).
- ٢- Liver Cirrhosis (١-٣).
- ٣- C.N.S depression.(١-٣).
- ٤- Impairs protein metabolism in the liver and depress the synthesis of whole liver protein (٤-٧).
- ٥- Reduction in brain weight, amount of protein and cell number in the brain due to changes in the activity of Lysosomal enzymes, (٨).
- ٦- Effect of Zinc and copper metabolism, (٩) which impaired wound healing (١٠) and lymphocytes function which affect immunr re - spons (١١).

الجهود المبذولة لاستئصال الكحول من المستحضرات الصيدلانية:

١- قامت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت لدراسة استئصال الكحول من المستحضرات الصيدلانية ونجحت في العديد من المستحضرات؛ إلا أن البحث توقف نظرا لضعف الإمكانيات. ولذلك؛ فيجب على الجهات الإسلامية المعنية مثل رابطة العالم الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية الاهتمام بمثل هذه الأمور الهامة تحت شعار «دواء بدون كحول».

٢- شركات الأدوية العالمية تقوم الآن بمحاولات دائبة لاستئصال الكحول من المستحضرات الصيدلانية خاصة للأطفال والحوامل كلما أمكن ذلك. نقطة أخيرة أحب أن أوضحها؛ وهي أن المناقشة في الجزء السابق تركزت على إضافة الكحول إلى الغذاء والدواء، ولكن ماذا لو عرفنا أن العصائر التي لم يضاف إليها الكحول تحتوي على نسبة من الكحول نتيجة تحليل المواد السكرية فيها.

بل إن لبن الزبادي يحتوي على نسبة تصل إلى ٣ ٪، لذا يجب على الدول العربية والإسلامية الاعتماد على أنفسها في إنتاج غذائها ودوائها حسب عقيدتها الإسلامية وبما يتماشى مع الشريعة الإسلامية في الغذاء، فأية أمة لاتملك غذاءها ودوائها لا تملك قرارها.

GOODMAN S GILMAM'S.

THE PHERMACLEFICEL BASIS THEROPENTICS.

V.O.I.P ٣٧٠.

ثانياً: استخدام الأدوية المخدرة في العلاج

١- تعريف المواد المخدرة:

(أ) التعريف اللغوي:

في لسان العرب: الخدر من الشراب والدواء فتور وضعف يعتريان الشارب، والخدر معناه؛ الكسل والفتور.

(ب) التعريف القانوني:

لا يوجد تعريف للمخدرات بمعناها الدقيق، ولعل السبب في ذلك أن اصطلاح «المواد المخدرة» مصطلح لا ينطبق بمعناه الحرفي واللغوي على كثير من المواد. فالمفروض أن يقع تحت هذا المصطلح المواد التي تستر العقل والحركة وتعطي شعورا بالنشوة، إلا أننا نجد أن القوانين المدنية تعامل المواد المنبهة معاملة المواد المخدرة.

ولذلك فإننا نجد تحت عنوان المواد المخدرة النص التالي:

«تعتبر المواد الواردة في الجدول رقم (×) جواهر مخدرة» وعليه فإن الأوفق أن تسمى هذه المواد (المواد المؤثرة عقليا ونفسيا) سواء أكانت مخدرة أم منبهة للجهاز العصبي؛ لأنها في النهاية تحدث عادة أو إدمانا ويتحول متعاطيها إلى شخص يعتمد على مثل هذه المواد، لإعادة الخلايا إلى حالتها الطبيعية لتقوم بوظائفها التي اختلفت نتيجة تعاطيه لمثل هذه المواد.

(ج) التعريف الفقهي:

بالاطلاع على كتب الفقه المختلفة نجد؛ أنها جميعها شملت هذه المواد بتعريفات؛ إن اختلفت في اللفظ اتفقت في المعنى، ورغم أن التعريفات كلها انصبت حول النباتات التي تسبب هذا الأثر لتوافرها في ذلك الوقت؛ فإن التعريفات التي وضعوها كانت شاملة بحيث يقع تحتها الجواهر الفعالة المستخلصة في حالة نقية من النباتات أو نصف المصنعة أو المشيدة كيميائيا.

وسوف أكتفي بتعريف جامع، هو تعريف الإمام القرافي الذي وضع تعريفا للمفتر بأنه: هو كل مخدر للجسم وإن لم ينته إلى حد الإسكار كالبنج ونحوه.

وقد قسمها إلى ثلاثة فروع:

١- المسكرات.

٢- المفسدات.

٣- المرقدات.

١- المسكرات: ما غيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح مثل الخمر.

٢- المفسدات: ما غيب العقل دون الحواس بدون نشوة كعسل البلاذر وهو حب الفهم (*Semecarpus anacardium*) وجاء في كتاب تذكرة داود الأنطاكي هو شجر هندي يعلو كالجوز، ورقه عريض أغبر حاد الرائحة، إذا نام تحته شخص سكر وربما عرض له السبات، ينفع عسله من كل مرض بلغمي كالفالج واللقوة والرعشة والاختلاج والخدر وسلس البول، ويزيد في الحفظ والفهم ويذهب النسيان أكلا، وقشر ثمره يهيج الباه ويورث الماليوخوليا وهو سام جدا وإذا أخذ بمثقالين؛ فهو قاتل.

وقد وصفه بعضهم؛ بأنه سام حاد شديدة المضرة (جامع المفردات لابن البيطار).

٣- والمرقد: ما غيب العقل والحواس كالشيكران (*Conium maculatum*) ثم أضاف بأن المسكرات تنفرد عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام: الحد والتجيس وتحريم اليسير.

والمرقدات والمفسدات لا حد فيها ولا نجاسة وإنما فيها التعزير.

(د)-التعريف الأقرباذيني:

لا يوجد تعريف في المراجع العلمية الحديثة لكلمة مخدرات وتقع جميعها تحت اصطلاح Opioid وهي مشتقة من كلمة الأفيون باللغة الإنجليزية Opium وعند ذكر مصطلح Opioids يفهم مباشرة؛ أنها المواد المشتقة من الأفيون وكذلك المواد التي لها نفس التأثير الأقرباذيني للأفيون. والمقصود هنا بالأفيون العصارة الجافة التي يتم الحصول عليها بحز

المحافظ غير الناضجة لنبات الخشخاش، وذلك بواسطة نصال حادة خاصة فتسيل عصارة لبنية تجمع وتجفف ثم تصنع كتلا، وأشهر الدول التي تقوم بزراعة الخشخاش تركيا وإيران والهند وبعض دول أوروبا الشرقية.

أما بقية أجزاء نبات الخشخاش؛ فخالية من مثل هذه المواد المخدرة، وتستعمل بذور الخشخاش كمكسبة للطعم والرائحة في الخبز مع حبة البركة والينسون، وليس لها أي تأثير مخدر، وقد استعملها سكان منطقة الخليج في السابق بغليها في الماء مسكناً، ومهدئاً للمغص عند الأطفال، والتأثير هنا بسبب المواد الطيارة التي تحتويها البذور.

وتبلغ الجواهر الفعالة المؤثرة في هذه العصارة حوالي «٢٥» قلويدا وأهمها أربعة هي: المورفين - الكودايين - ونوسكاين - وسيباين. وهذه الأربعة تعتبر مسكنة للآلام ومهدئة ومرخية للعضلات، وأقواها أثرا هو المورفين الذي تصل نسبته إلى حوالي ١٠٪، بينما بقية المواد أقل من هذه النسبة بكثير.

وقد تفرد المورفين عن بقية المواد الأخرى؛ بأنه يحدث إدماناً قويا لمن يتعاطاه لفترة طويلة، ويمكن أن يستخدم الكودايين علاجاً لإدمان المورفين.

ومن رحمة الله بالإنسان أنه - سبحانه وتعالى - قد أوجد هذه المواد داخل جسم الإنسان تفرزها الخلايا الخاصة بذلك؛ إذا تعرض جسم الإنسان لآلام خارجية لتسكينها ذاتياً، إلا أنه في بعض الأحيان يكون الألم غير محتمل ويحتاج إلى مواد خارجية لقتل هذا الألم، ولذلك؛ يلجأ الطبيب لاستخدام المورفين وأمثاله في حالات مثل السرطان والمغص الكلوي أو غير ذلك.

وقد أمكن التعرف على ثلاثة أنواع من الأفيونات داخل جسم الإنسان وهي (Endogenous Opioid Peptides) الإنكفالينس (Enkephalins) والإندروفينيس (Endorphins) والثالثة دينورفينس (Dynorphins) .

وقد أسهبت الأبحاث منذ القدم في شرح طريقة التأثير؛ سواء على الجهاز العصبي المركزي أم على الأعضاء المختلفة؛ ولا يتسع المجال للتعرض

لمثل هذه التأثيرات، إلا أن أخطر ما ينتج عن استعمال المواد المخدرة بقصد اللهو ولفترة طويلة هو ظاهرة الاعتياد والإدمان، وهذا ما لفت الأنظار إليها، وبالتالي فإن الأمر يحتاج إلى تعريف.

ما معنى الإدمان؟

هو حالة من اعتماد الجسم عضويا ونفسيا على دواء ما، تؤدي إلى رغبة أو حاجة لا يمكن مقاومتها للاستمرار في تناول الدواء والسعي الجاد للحصول عليه بأي وسيلة أو ثمن، والميل نحو مضاعفة الجرعة، وإلا حدثت اضطرابات نفسية وعقلية وجسدية خطيرة لدى الشخص المدمن عقب حرمانه من تناول المادة، وتكون هذه الأعراض بمجموعها مشهدا سريريا خاصا يعرف بتناذر الحرمان (Toxic mania).

ويحدث الإدمان بعد الاستعمال المستمر لبعض الأدوية، وخاصة المخدرات (Narcotics) كالمورفين والكوكايين والحشيش والهيريون والسجائر والمنبهات مثل الأمفيتامين وغير ذلك، ويقود الإدمان إلى الاحتمال كذلك (Tolerance).

أما الاعتياد: Habituation

فينتج من تناول بعض الأدوية مرات عدة فيجعل في البدن نوعا من المقاومة ضدها فيعتادها الشخص ويتحمل مقادير منها لو أخذها من لم يتعودها لأحدثت فيه أعراضا خطيرة.

إن الاعتياد ظاهرة نفسية تعبر عن حدوث تكيف عقلي تجاه المقادير الكبيرة المأخوذة من الدواء، وينجم عن هذه الظاهرة رغبة نفسية ملحة لدى الشخص عند قطع الدواء عنه.

وقد ظهرت تعريفات حديثة للفرقة بين الاعتياد والإدمان وهي تعريفات تهم العاملين في هذا المجال، ولا داعي للخوض فيها، وهذه التعريفات تنطبق على المخدرات، أي المواد التي تخدر الجهاز العصبي، وكذلك المواد التي تنبه

الجهاز العصبي.

والغريب أن المواد المخدرة في المراحل الأولى تحدث تخدرًا وستارا على الجهاز العصبي وحالة من النشوة (Euphoria)، ولكن بعد فترة معينة من الإدمان؛ فإن هذه المواد تنبه الجهاز العصبي، ولا يصحو من غفوته إلا بعد تناول الجرعة اللازمة من هذه المواد.

ونظراً لما يواجهه العالم اليوم من حرب خطيرة تقودها مافيا منظمة؛ فإن العلماء المشتغلين في هذا المجال أفردوا مجالات تنشر البحوث الجديدة وكل مستحدثاتها، بل ظهرت مراجع تزيد صفحاتها عن ألف صفحة كلها تبحث في هذه الظاهرة وآثارها ومضاعفاتها الخطيرة التي تؤدي بحياة الملايين سنويا، بل إن بعض الدول تتخذ من هذه المخدرات سلاحاً خطيراً ضد بعض الدول الأخرى لتحويل أفراد شعوبها إلى جثث هامة، إضافة إلى الخسائر القومية في القوى البشرية والإنتاج القومي والاقتصاد الوطني.

وليس من شأن هذه الورقة الدخول في هذه المجال، لأن ذلك يدخل تحت بند استخدام مثل هذه المواد بقصد اللهو، إلا أن موضوعنا الذي نحن بصدده هو استخدام هذه المواد في العلاج والدواء.

وينحصر استخدامها في الآتي:

١- المواد المخدرة، كما سبق أن ذكرت، لها قدرة هائلة على قتل الألم في مثل حالات السرطان والمغص الكلوي الحاد والذبحة الصدرية، وبعد إجراء العمليات الجراحية وقبل إجرائها - أيضا - ولذلك؛ فإن الطبيب لا يجد بديلا عن استخدام هذه المواد سواء أكانت مشتقة من المورفين أم مصنعة كيميائياً.

٢- في السابق كانت مثل هذه المواد تدخل في بعض التراكيب الصيدلانية كمسكن للكحة والصداع والبواسير، إلا أن معظم هذه المستحضرات قد ألغيت الآن من دساتير الأدوية نظرا لسوء استخدامها من قبل المستهلكين

من غير المرضى وهم المدمنون.

٣- تستخدم هذه المواد سواء المخدرة أم المنبهة بكميات كبيرة ولفترة طويلة بواسطة الأطباء في علاج المدمنين كجزء من برنامج العلاج، وقد لا تكون المواد المستخدمة في العلاج من مشتقات المورفين، ولكنها ذات تأثير مشابه (أي مخدرة)، وهي إما مصنعة كيميائياً أو مستخلصة طبيعياً، حيث لا يستطيع المريض الذي وقع في حبائل الإدمان أن يوقف تعاطي هذه المواد بصورة مفاجئة، فقد يعرضه ذلك للوفاة أو الهلاك أو حدوث مضاعفات خطيرة، ولذلك فإن برنامج العلاج يتضمن تقليل الجرعة تدريجياً إلى أن تعود خلايا الجسم لتصبح قادرة على أداء مهامها دون الحاجة إلى أية جرعات خاصة من هذا المخدر.

أدوية التخدير

Anesthetics

أدوية التخدير (المبنجات) مواد تحدث التخدير، وهو: حالة من فقدان القدرة على الحس، والتخدير نوعان:

أ - التخدير العام (General Anesthesia)، حيث يمتد التخدير إلى كامل الجسم، فيفقد المريض الوعي (غيبوبة) وترتخي عضلاته ويفقد بالتالي القدرة على الحس بالألم.

ب- التخدير الموضعي (Local Anesthesia)، حيث ينحصر التخدير بجزء

من الجسم ويحتفظ المريض بكامل وعيه.

١- أدوية التخدير العام General Anesthetics:

أدوية التخدير العام مواد تثبط الجهاز العصبي المركزي، وتؤدي إلى فقدان الوعي المؤقت، والمخدر المثالي هو الذي يؤدي إلى الغيبوبة وتسكين الألم وارتخاء العضلات بدرجة تلائم إجراء العمليات الجراحية، ولا تلبى مادة واحدة هذه المتطلبات بالجرعات المأمونة، ولذا تستعمل أدوية عدة لهذه الغاية، يتسلسل استعمالها عادة على الوجه التالي:

- تبدأ عملية التخدير ببريبيتوري قصير جدا مثل ثيوبنتون.
- يحافظ على استمرارية الغيبوبة بإعطاء مخدر إنشاقى كالهالوثين مع الأكسجين وأكسيد النايتروز.
- يقوى تسكين الألم بزرق المورفين أو البثدين أو مثيلاتها.
- يُعطى مُرْحٌ للعضلات كالتيوبوكورارين إذا كان ذلك ضروريا.
- يُعطى الأتروبين عند الحاجة لإنقاص إفرازات اللعاب ولتفادي بطن القلب وهبوط ضغط الدم في أثناء التخدير.

تقسم أدوية التخدير العام إلى نوعين هما:

١- أدوية التخدير الإنشاقية Inhalation Anesthetics، وهي؛ إما غازات أو سوائل طيارة، تستعمل بالإنشاق المستمر، ويستعيد المريض إحساساته بعد قطعها، وتعطى بإحدى طرق ثلاث:

(أ) الطريقة المفتوحة (Open Method)، حيث يقطر السائل الطيار على قطعة من القماش أو القطن أو الشاش، توضع على أنف المريض وفمه، دون الحاجة إلى جهاز تخدير (Anesthesia Machine).

(ب) الطريقة المغلقة (Closed Method)، حيث يوضع الغاز أو السائل الطيار في جهاز خاص للتخدير، يتصل بأنف المريض وفمه، بحيث يشكل

حلقة مغلقة، إذ يتنفس المريض باستمرار من موجودات الجهاز وي طرح موجودات تنفسه فيه، ولذا يعطى الأكسجين مع المخدر حسب الحاجة كما يجري التخلص من مادة ثاني أكسيد الكربون بامتصاصها بواسطة مادة الكلس الصودي (Soda Lime).

(ج) الطريقة المختلطة (Combined Method)، ويستعمل في هذه الطريقة نفس جهاز الطريقة المغلقة، إلا أن فتح الصمام المزود به يسمح بأن يتنفس المريض الهواء الموجود خارج الجهاز، ولذا؛ فلا حاجة لاستعمال الكلس الصودي لامتصاص ثاني أكسيد الكربون.

٢- أدوية التخدير الوريدية (Intravenous Anesthetics)، وتعطى هذه الأدوية بالزرق الوريدي، ومن حسناتها سهولة استعمالها، وسرعة تأثيرها، وحسن بداية مفعولها، وعدم تخريشها للجهاز التنفسي، وسهولة عودة المريض إلى وعيه بعض قطع استعمالها دون غثيان أو قيء، وعدم قابليتها للاشتعال والانفجار كـ بعض الوسائل والغازات القابلة للاشتعال التي تعطي بالإنشاق.

تشمل هذه المجموعة البريبيتوريات قصيرة المدى جدا وأدوية أخرى مماثلة في المفعول.

إثير، داي إثيل إثير، إثير تخديري

Ether ; Diethyl Ether ; Anesthetic Ether

سائل طيار لا لون له، ذو رائحة خاصة وطعم حلو لاذع، وهو يتبخر في درجة الحرارة العادية، ويحدث انفجار شديدا عند اختلاط أبخرته مع الهواء وإشعالها، ويتحلل بالضوء ولذا يحفظ في زجاجات ملونة محكمة الغطاء غير مملوءة تماما.

يستعمل الإثير في التخدير العام، إما بتقطيره على قطعة من الشاش أو

بإعطائه في جهاز خاص، ويعتبر أكثر أدوية التخدير استعمالاً كما يعد معياراً لها، تكمن مساوئه في اشتعال أبخرته وانفجارها، وتخريش مخاطية التنفس، وزيادة إفرازاتها، وإفرازات المعدة والغدد اللعابية الأمر الذي يؤدي إلى غثيان وقيء بعد العملية ويتقى ذلك بإعطاء ٠٦. ملغم من الأتروبين قبل العملية وبعدهم إعطاء الإيثر في عمليات الرئة والقصبات.

يبلغ المقدار اللازم للكبار ٥٠-١٥٠ مل، وللصغار ٢٥-٣٠ مل.

قد يؤدي استعماله بالإضافة إلى تخريش الأغشية المخاطية التنفسية وزيادة إفراز اللعاب ومفرزات القصبات إلى تشنج الحنجرة وهبوط ضغط الدم وزيادة نرف الشعيرات الدموية، واضطراب وظيفة الكبد والكلية، يؤدي استعماله الطويل إلى القيء بعد العملية كما تتأخر عملية الإنعاش.

للإيثر إذا أعطي بالمفعول الكحول نفسه، كما يفيد طارداً للأرياح بمقدار ١-٤ مل، يستعمل من الظاهر مطهراً ومنظفاً موضعياً ويدخل في تركيب المستحضرات المحمرة (Rubifacients)، ويستعمل في الصناعة بكثرة مادة مذيبة.

كلوروفورم Chloroform

سائل طيار لا لون له، ذو رائحة خاصة وطعم حلو لاذع، وهو غير قابل للاشتعال إلا أن أبخرته إذا سخنت تحترق بلهب أزرق.

إن الكلوروفورم مخدر إنشاقى قوي، يمتاز عن الإيثر بسرعة تأثيره، وقوة مفعوله، وقلة تخريشه لمخاطية التنفس، وعدم التسبب بالغثيان والقيء بعد العملية، وعدم قابليته للاشتعال، غير أن استعماله أصبح نادراً لخطورته على القلب والكبد والكلية والتنفس وضغط الدم، ويتحلل إلى غاز سام عند تعرضه للضوء، ولا يجوز استعماله، إذا بدا غائماً.

يستعمل أحياناً للجراحة الميدانية كإسعاف أولي، وللسيطرة على

التشنجات، بنسبة ١-٤٪ مع الأكسجين.

يعطى بالفم طاردا للأرياح بمقدار ٠.٠٦-٣.٠ مل، ويستعمل معطرا وحافظا لكثير من المستحضرات، كما يستعمل من الظاهر محمرا (Rubifacient) ويدخل في تركيب الكثير من المروخات (Liniments).

إيثيل كلورايد Ethyl Chloride:

مخدر إنشاقى، سريع بداية المفعول، كما أن الإنعاش بعد وقف استعماله سريع، إلا أن من الصعب إحداثه بدرجة كافية من التخدير والمحافظة على استمراريته، ولذا؛ فقد حلت محله المخدرات الإنشاقية الأخرى المأمونة.

بالنظر لانخفاض درجة غليانه وشدة البرودة الناجمة عن تبخره، فإنه يستعمل كمخدر موضعي في الجراحات الصغرى، إلا أنه لا ينصح باستعماله لهذه الغاية، كما يستعمل لتسكين الآلام الناجمة عن لي المفاصل (Sprains) وألم العضلات (Myalgia).

يتوافر على شكل أنابيب محكمة السد توضع في اليد؛ فإذا ما فتحت؛ فإن حرارة اليد تؤدي إلى تبخر السائل الذي إذا ما سلط على منطقة من الجسم أدى إلى تجمدها وتخديرها، وتشبه سميته سمية كلوروفورم.

هالوثين Halothane

سائل طيار لا لون له، غير متفجر أو قابل للاشتعال، ذو رائحة كلوروفورمية وطعم حلو لاذع.

يستعمل مخدرا إنشاقيا، وهو باهظ التكاليف وأقوى من الإثير بأربع مرات، وهو يعطى في جهاز خاص، يبدأ بالتخدير بسرعة ويتم الإنعاش بسرعة أيضا، ويمكن التحكم جيدا بعمق التخدير، يخفض ضغط الدم ولذا يقلل نرف الشعيرات الدموية، الأمر الذي يتيح للجراحة مكانا نظيفا غير مدمي.

يعطى الهالوثين لبدء التخدير بنسبة ١,٥-٣٪ مع الأكسجين أو مع الأكسجين وأكسيد النيتروز، ويحافظ على استمرارية التخدير بنسبة ٠,٥-١,٥٪.

لا تخرش أبخرته مخاطية التنفس، غير أن استعماله قد يؤدي إلى هبوط ضغط الدم وبطء القلب (Bradycardia) وعدم انتظام ضرباته وهبوط التنفس واضطراب الكبد.

ومن أسمائه التجارية Flouthane.

تراي كلوروايثيلين Trichloroethylene:

سائل لا لون له، ذو رائحة كلوروفورمية وطعم حلو لاذع، وهو غير قابل للاشتعال، ويلون عادة باللون الأزرق لتفريقه عن الكلوروفورم، يتحلل بملابسة الكلس الصودي؛ ولذا فلا يمكن استعماله في أجهزة التخدير المغلقة.

يستعمل مخدرا إنشاقياً في الإجراءات الجراحية القصيرة بنسبة ٠,٥-٢٪، إلا أن التخدير به وحده غير مناسب لضعف تأثيره المرخي للعضلات؛ ولذا فهو يعطى مع أكسيد النيتروز لتقوية مفعوله، ويستعمل مسكناً للألم في أثناء الولادة بنسبة ٠,٥٪ إلا أن بطء مفعوله وسميته يحولان دون هذا الاستعمال، يفيد في تسكين آلام عصاب الوجه المثلث (Trigeminal neuritis) وذلك باستنشاق أبخرة «١» مل منه.

يسبب التنفس الضحل الذي قد يتلوه توقف التنفس (Apnea)، وعدم انتظام القلب، وقد يتلو التخدير به الغثيان والقيء والصداع والتشوش.

ومن أسمائه التجارية Trilene

أكسيد النيتروز Nitrons Oxide:

يدعى - أيضا - بالغاز المضحك (Laughing Gas)، وهو غاز لا لون له، أثقل من الهواء، ذو رائحة خاصة وطعم حلو خفيف، وهو غير قابل للاشتعال،

ويعبأ مضغوطا في اسطوانات معدنية.

وهو أضعف أدوية التخدير العام؛ إلا أنه أسلمها، وهو ذو مفعول قوي مسكن للألم ومفعول ضعيف مرخ للعضلات.

يستعمل بشكل رئيسي لبدء عملية التخدير، إذ إنه سريع التأثير، أو كعامل مساعد لأدوية التخدير الأخرى، ويعطى معه الأكسجين بنسبة ٢٠٪ أثناء بداية التخدير وبنسبة ٣٠٪ في أثناء عملية التخدير.

يعطى هذا المخدر حين شق الخراجات أو قلع الأسنان أو إجراء الخياطات البسيطة أو بعض الضمادات المؤلمة، أي أنه يعطى للمرضى الذين يغادرون المستشفى بعد العمل الجراحي مباشرة.

يعطى مسكنا في أثناء عملية الولادة على شكل مزيج بنسبة ٥٠٪ من ٥٠٪ من الأكسجين في جهاز مناسب.

يصاب بعض المرضى في أثناء استعماله بالهستيريا وتشنج عضلات الفك ولذا سمي بالغاز المضحك، وهو غير مخرش للرئتين ويطرح من المجاري التنفسية.

ثيوبنتون صوديوم Thiopentone Sodinm :

بربيتوري قصير المدى جدا، يستعمل كمخدر وريدي قصير المفعول أو البدء عملية التخدير، وهو ذو مفعول ضعيف مسكن للألم ومرخ للعضلات.

يستعمل مخدرا في العمليات الجراحية القصيرة، «١٥ دقيقة» باستثناء عملية الفم والحلق، غير أنه يستعمل في عمليات قلع الأسنان، يستعمل - أيضا - لبدء عملية التخدير قبل استعمال أدوية التخدير، وللسيطرة على حالات الاختلاج الناجمة عن التخدير العام أو الموضعي أو الانسمام الحاد، كما يستعمل في الطب النفسي للتحليل التخديري (Narcoanalysis) يتم الإنعاش منه بسرعة، غير أن المريض قد يبقى يحس بالنعاس والتشوش لمدة طويلة، يجب الاقتصار في استعماله على أطباء التخدير المدربين جيدا.

يعطى بالزرق الوريدي محلولاً بنسبة ٢,٥-٥٪، وبجرعة مقدارها ١٠٠-٥٠٠ ملغم، وتعطى جرعة أخرى إذا لم يتم التخدير خلال ٣٠ ثانية، تكرر الجرعات للتخدير الطويل حسب الحاجة، أو يعطى الدواء بالتسريب الوريدي.

يسبب الثيوبنتون السعال والعطاس والغثيان والقيء، وهو مثبط قوي للتنفس وقد يسبب انقطاع التنفس الأمر الذي يدعو لوجود الأكسجين والمنشطات التنفسية بجانب المبنج دائماً، كما قد يسبب عدم انتظام القلب وهبوطه، قد يسبب الزرق الوريدي التهاب الوريدي التجلطي (Thrombophlebitis)، أما التسرب خارج الوريد؛ فقد يسبب النخر (Necrosis).

ومن أسمائه التجارية Pentothal, Intraval.

كيتامين Ketamine Hydrochloride:

مخدر عام قصير المفعول، ويعطى بالزرق الوريدي أو العضلي يستعمل مخدراً في الإجراءات التشخيصية والعلميات الجراحية الصغرى، كما يستعمل لبدء عملية التخدير بمخدر آخر وكمخدر آخر مع مزيج أكسيد النيتروز والأكسجين، غير أن تأثيراته الجانبية في أثناء الإنعاش تحد من استعماله للكبار باستثناء بعض الإجراءات كالتقطرة القلبية (Cardiac Catheterisation) والتوليد والحالات التي تستدعي تكرار التخدير.

يعطى بالزرق الوريدي البطيء بجرعة مقدارها ١-٤,٥ كلغم لكل كيلو غرام من وزن الجسم، وبالزرق العضلي بجرعة مقدارها ٦,٥-١٣ ملغم لكل كيلو غرام من وزن الجسم.

إن أعراضه الجانبية في أثناء الإنعاش شائعة وتشمل الأحلام المزعجة والتشوش والهلوسة وزيادة توتر العضلات، كما قد يسبب ارتفاع ضغط الدم وزيادة معدل ضربات القلب والغثيان والقيء والصداع والدوخة.

ومن أسمائه التجارية Ketalar.

ميثوكسي فلورين Methoxy flurane:

مخدر عام إنشاقى قوي، غير قابل للاشتعال أو التفجر عند مزجه مع الأكسجين، وهو ذو تأثير مسكن، وأقل من الإيثر تخريشا لمخاطية التنفس. تبدأ عملية التخدير ببطء وتطول مدة الإنفاش، ويستمر النعاس وسكونة الألم بعد الوعي الأمر الذي يؤدي للاستغناء عن المسكنات المخدرة بعد العمليات الجراحية مباشرة، يستعمل بنسبة ٠,٥-٣٪ مع أكسيد النايترورز والأكسجين كمخدر عام في العمليات الجراحية التي لا تتجاوز الأربع ساعات أو لبدء عملية التخدير، يستعمل بنسبة ٠,٥-٠٪ لوحده أو مع أكسيد النايترورز كمسكن في عملية التوليد والإجراءات الجراحية البسيطة. يثبط الجهاز القلبي الوعائي، ويضعف الوظيفة الكلوية، وقد يؤدي إلى الصداع والانسمام الكبدي وتشنج الحنجرة والقصبات.

ومن أسمائه التجارية Penthrane

٢- أدوية التخدير الموضعي Local Anesthetics:

أدوية تسبب حالة من التخدير في منطقة محددة حول مكان استعمالها أو زرقها أو قريبا منه، إذ تؤثر في الألياف العصبية الحسية (Sensory Nerve Fibers) وذلك بمنع أو تخفيض انتقال السيالة العصبية الحسية (Sensory Nerve Impulsc)، فتسبب فقدان حس الألم لفترة محدودة من الزمن، ودون أن يفقد المريض وعيه وإدراكه. تستعمل هذه الأدوية لتسكين الألم في الإجراءات الجراحية والإصابات المرضية والمرض، وتعطى بالزرق حول جذوع الأعصاب أو بالزرق الشوكي أو بتشريب (Infiltration) الأنسجة، أو بالإرذاذ (Spray) أو الطلاء (Paint) على الأغشية المخاطية، أو بالتقطير في العين.

تصنيف أدوية التخدير الموضعي في ثلاث مجموعات:

(أ) (الأدوية التي تسبب التخدير بالتبريد وهي مواد سريعة التبخر كالأيثيل كلورايد والإيثر.

(ب) بعض السموم البروتوبلازمية كالمنتول والفينول.

(ج) (الأدوية التي تؤثر بالخاصة على الأعصاب الحسية كالكوكايين والعديد من أدوية التخدير التخليقية، يقتصر الاستعمال في الوقت الحاضر على أدوية هذه المجموعة، إذ أصبح من النادر استعمال أدوية المجموعتين الأخرين.

تختلف مدة فعالية أدوية التخدير الموضعي من ٥ دقائق حتى ساعتين، وقد يزيد طول هذه المدة بإضافة الإدرينالين أو النورادرينالين اللذين يسببان تقبض الشعيرات الدموية ويمنعان بالتالي سرعة زوال المخدر.

إذا جرى امتصاص أدوية التخدير الموضعي بكثرة؛ فإنها تنبه الجهاز العصبي المركزي بشكل يؤدي إلى الاهتياج والرجفان والتثاؤب والقيء والدوار واضطراب الرؤية، وقد يتلو ذلك الهبوط والاختلاجات وقصور التنفس والغيبوبة، وقد يؤدي الزرق في وعاء دموي إلى انهيار الدوران (Circulatory Collapse) كما قد يؤدي الاستعمال المتكرر على الجلد إلى أغراض التحسس.

كوكايين Cocaine Hydrochloride:

قلويد يستحصل عليه من أوراق الكوكا، التي اعتاد مواطنو أمريكا الجنوبية على مضغها للحصول على النشوة وتحمل الجوع والتعب ليستطيعوا تسلق الجبال العالية، كما كانوا يستعينون بها على تقوية الباه أيضا.

كان الكوكايين أول مخدر موضعي اكتشف، وما زال أقوى مخدر موضعي مستعمل، إن سميته وخطورة الاعتياد عليه وإدمانه قد حدثت كثيرا من استعماله كمخدر موضعي، ومع ذلك؛ فهو لا يزال مستعملا في جراحة العين

والأذن والأنف والحنجرة.

يسبب عند تقطيره في العين شحوب الصلبة (Sclera) وتوسيع البؤبؤ وتخدير الأجزاء السطحية، ويستعمل محلوله بنسبة ١-٤٪ قطرة عينية للجراحات العينية وإزالة الأجسام الغريبة من العين، فيؤثر خلال ٢٠ دقيقة ويدوم مفعوله حوالي ساعتين.

يسبب عند استعماله في الأنف والحنجرة شحوب المخاطيات وتخديرها، ويسهل بالتالي الفحص الطبي؛ كما يكون التخدير كافيا لبعض الإجراءات الجراحية، يستعمل لهذه الغاية محلولاً بنسبة ٥-١٠٪، رذاذاً للأنف والحلق، وبنسبة تصل حتى ٢٠٪ رذاذاً للحنجرة.

قد يسبب الاستعمال الموضعي عند المرضى المتحسسين أعراضاً سمية خطيرة كالتشوش والخفقان والإقياء والاختلاجات وسرعة النبض وهبوط الدوران.

يؤدي الاستعمال المستمر إلى الإدمان، ويأخذه المدمنون نشوقاً (Snuff) الأمر الذي يؤدي إلى تقرح وانتقاب حجاب الأنف الغضروفي، يشعر المدمن بالنشوة، ثم يأخذ بالهذيان والتخيل البصري والسمعي، ويزداد حسه الشهواني، ويميل إلى الحركة والتنقل، ويصاب بالغثيان وفقدان الشهية والنحول ويصل بعدئذ إلى دور الهمود العضلي والاختلاجات التي تشبه الصرع والناشئة عن تلف في الدماغ؛ كما يحدث في الانسمام المزمن بالمورفين، ويصاب بهلوسة حسية تتبدى بالتململ (formification) وهو إحساس بوجود بعض الأجسام الغريبة تحت الجلد وأنت هناك بعض الحشرات كالنمل تزحف على سطح الجلد.

يبدو أن الإدمان الكوكايين يؤدي إلى الانحطاط العقلي والخلقي والجسماني بأسرع من إدمان المورفين، حتى إن بعض المدمنين يصبحون من المجرمين ويرتكبون كل ما يخالف العادات المألوفة والأوضاع الاجتماعية

والأخلاقية.

بوركاين Prcaine Hydrochloride:

البروكاين من أقدم المخدرات الموضعية التخليقية وأقلها سمية، وهو ليس ملائماً للاستعمال السطحي، نظراً لقلّة امتصاصه من قبل المخاطيات السليمة أو الجلد.

يستعمل بالزرق، حيث يعطي مفعولاً سريعاً، غير أنه مؤقت، وله تأثير موسع للأوعية، يعطي معه الإدرينالين لإطالة مفعوله، تستعمل محاليله بنسبة ٠,٥-٢٪ للتشريب والتخدير الشوكي وتفضله الأدوية المخدرة الموضعية الأخرى مثل ليغنوكاين.

ومن أسمائه التجارية Novocaine, Syncaine

ليغنوكاين (Lidocaine) Lignocaine:

مخدر موضعي تخليقي، سريع المفعول بالزرق وينتشر بسرعة في الأنسجة المحيطة، وهو أشد تأثيراً وأطول مفعولاً من بروكاين، إلا أن مفعوله أقصر من مفعول بريلوكاين، ليس له تأثير قابض للأوعية، وتطول مدة فعاليته بإضافة مقبض للأوعية كالأدرينالين أو النورادرينالين، فيجف الامتصاص وتطول مدة بقاء المحلول قرب نهايات الأعصاب.

يستعمل للتشريب على شكل محلول بنسبة ٠,٥-٢٪ لوحده أو مع الأدرينالين أو النورادرينالين، وخاصة في جراحة الأسنان، يستعمل موضعياً على الأغشية المخاطية على شكل محلول بنسبة ١-٤٪ أو هلام بنسبة ٢٪ لتشحيم القثاطر (Catheters) الأنفية والإحليلية وأنابيب القصبة الهوائية (Endotracheal Tubcs) أو مرهم بنسبة ٢,٥-٥٪ لمعالجة الجروح البسيطة والسحجات (Abrasions) وآفات الشرج والمستقيم (Anorectal lesions)U.

يخفض ليغنوكاين قابلية عضلة القلب للتهيج (Irritability) ويعطى

بالزرق الوريدي في معالجة عدم الانتظام البطيني (Ventricular Arrythmia) التالي لاحتشاء القلب الانسدادي (Infarction) أو التخدير العام أو في أثناء القنطرة القلبية أو عمليات جراحة القلب المفتوح، يعطى لهذه الغاية بجرعة مقدارها ٥٠-١٠٠ ملغم على شكل محلول بنسبة ١٪ بالزرق الوريدي خلال دقيقتين، وقد تكرر الجرعة بعد ٥-١٠ دقائق.

ومن أسمائه التجارية **Xylocaine; xylotox; Leostesine**

بريلوكاين Prilocaine Hydrochloride

مخدر موضعي تخليقي يشبه ليفنوكاين في سرعة وقوة مفعوله، إلا أن مدة فعاليته أطول كما أنه أقل سمية من لغنوكاين بنسبة ٤٠٪، إن له مفعولا ضعيفا موسعا للأوعية، ولذا يستعمل بدون الأدرينالين أو مع نسبة قليلة من (١ : ٢٠٠,٠٠٠).

يستعمل محلولاً بنسبة ٤٪ لتخدير الأغشية المخاطية في تنظير القصبات (الكشف بالمنظار) (Bronchoscopy) والجراحات الصغرى في الفم والأنف والحقل، ومحلولاً بنسبة ٠,٥-٢٪ مع الأدرينالين في التخدير التشريحي، وبنسبة ٣٪ مع الأدرينالين في جراحة الأسنان، وبنسبة ٥٪ في التخدير الشوكي (Spinal Anesthesia).

ومن أسمائه التجارية **Citanest**.

زيت القرنفل Clove Oil

زيت عطري يستخرج بتقطير مسامير القرنفل، وهي أزهار لم تتفتح، ويحتوي على ٨٥-٩٠٪ من يوجينول (Eugenol)، وهو الجوهر المؤثر فيه.

يستعمل زيت القرنفل مطهرا ومخدرا موضعيا، لتسكين آلام النخرات السنية، حيث توضع في النخرة قطعة قطن مغموسة به، ويمزج عادة لهذه الغاية مع كلوروبوتانول (Chlorobutanol) بنسبة ٢٥٪ .

ونستطيع أن نقرر بناء على الأبحاث المنشورة؛ أن جميع الاستخدامات الطبية والتي تكون تحت إشراف أطباء متخصصين وليست بغرض اللهو لا ينتج عن هذه الاستعمالات أية أعراض للاعتماد أو الإدمان؛ إلا في بعض حالات علاج المدمنين، فقد يدمن المريض الدواء الجديد نتيجة استخدام هذا الدواء لفترات طويلة.

وقد قدم طبيبان مشهوران في علم الأقرباذين وهما؛ (جودمان وجليمان) في كتاب القواعد الأساسية لعلم الأقرباذين في طبعته الصادرة في ١٩٩٢م التقسيم الآتي لهذه المواد:

- ١- مجموعة الأبيات (Opioids) وتشمل المورفين ومشتقاته.
 - ٢- مجموعة مثبطات الجهاز العصبي وتشمل الكحول والبارينورات.
 - ٣- مجموعة منبهات الجهاز العصبي الكوكايين والأمفيتامين والمواد المشابهة (إذ أنهما مع اختلاف طرق تأثيرهما، ينبهان الجهاز العصبي وبالتالي يتم إدراجهما معا).
 - ٤- النيكوتين والتبغ.
 - ٥- مجموعة القنب ومستخلصاته ومنتجاته.
 - ٦- المهلوسات: وهي تشمل العديد من المركبات لدرجة أن المخدرات والكوكايين والأمفيتامين يمكن إدراجها في مرحلة من المراحل تحت هذا البند، إلا أن أشهر هذه المركبات هو (LSD).
- ومن هذا التقسيم لهذه المجموعة من الأدوية سنجد أن كثيرا من المواد ستقع تحتها وهي تستخدم في حياتنا اليومية مثل المهدئات والمنومات وكذلك السجائر.

لذلك؛ فإن الأمر سيحتاج إلى كثير من الدراسة والدقة عند وضع الرأي الشرعي الإسلامي خاصة؛ إذا افترضنا حسن النية عند استخدام الدواء وأن الطبيب يرى؛ أن هذا ضروري لاستمرار الحياة بصورة طبيعية لهذه المريض

ولاسيما أن المريض لا دخل له في وصف الدواء ولا يعرف بأن هذا الدواء به مخدر وأنه لا يتعاطى هذا الدواء بقصد اللهو.

ونظرا لخطورة الوضع وحفاظا على الصحة العامة فقد أصدرت منظمة الصحة العالمية جداول تنظم هذه العملية تحت اسم جداول المخدرات والجواهر المخدرة.

وقد أخذ معظم دول العالم بهذه الجداول وتركت الحرية لكل دولة أن تضيف إليها المواد التي ترى إساءة استخدامها وليس لأي دولة الحق في حذف أي من المواد التي اعتمدها منظمة الصحة العالمية كمادة مخدرة.

ولذلك؛ فإننا نرى أن هذه الجداول تختلف من دولة لأخرى، وهذه الجداول متدرجة المنع؛ فمنها ما هو ممنوع تداوله إلا عن طريق وصفة طبية خاصة من طبيب وتصرف من الصيدلية ويتم الاحتفاظ بهذه الوصفة لمدة لا تقل عن خمس سنوات بالصيدلية، ودفتر الوصفات له مواصفات خاصة بحيث إذا حدث أي تزوير أو غش يمكن اكتشافه، وفي هذه الحالة يقع الطبيب أو الصيدلي تحت طائلة العقوبات الصارمة.

وبعض الجداول تضم أدوية لا تصرف إلا بوصفة طبية خاصة، حتى لا يساء استخدامها من الأطراف جميعها سواء الطبيب أم الصيدلي أم المواطن.

وقد تبين أن هناك عصابات تقوم بالاتجار بمثل هذه المواد وتقوم بتصنيعها وترويجها، وقد وصل الأمر إلى أن هذه العصابات تستولي على منتجات بعض الشركات التي يمكن أن يكون بها بعض المواد المخدرة أو المنبهة، لدرجة أزججت السلطات وأضافت كثيرا من هذه المواد إلى جداول المخدرات، بعد أن كانت تتداول في السابق بصورة طبيعية.

ثالثا- التداوي بالدم والخنزير والحريير والذهب؛

(أ) التداوي عن طريق نقل الدم؛

وهذا الموضوع قتل بحثا، وصدرت فيه الفتاوى الشرعية التي استقرت ولم

أبيض

الكحول و المخدرات

بقلم

الدكتور/ نجم عبد الله عبد الواحد

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكحول والمخدرات

مقدمة:

الحمد لله العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعالمين وبعد:

تدخل المواد المحرمة والنجسة في صناعة الأدوية ومستحضرات التجميل بطرق عديدة مثل بعض المصنوعات الدوائية المحتوية على الكحول والمواد المخدرة، ولقد تناول السادة الفقهاء هذا الموضوع منذ القديم بشيء من التفصيل سواء ما ترجح لهم من أدلة شرعية أو اجتهادات فقهية ببارك الله لهم في جهودهم الذي مازال يخدم الإسلام والمسلمين. ولقد صدرت عدة كتب ورسائل دكتوراه وماجستير تتناول هذا الموضوع وحكمها شرعا ومازال هناك المزيد حول هذا الموضوع نظرا لأهمية استعماله اليومي من قبل المسلمين في شتى بقاع الأرض، وكانت الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة قد عقدت عام ١٤٠١هـ مؤتمرا لمكافحة المسكرات والمخدرات وطلبت من كثير من المختصين في الطب والنفس والكيمياء والصيدلة والاجتماع والقضاء، بالإضافة إلى علماء الدين، أن يكتب كل منهم ضمن اختصاصه في هذا الموضوع فكما يقول الشيخ عبد الوهاب عبد السلام طويله: (١) إنه كتب في ذلك الشيء الكثير، وسودت الآف الصفحات، وصدر عدد خاص من مجلة الجامعة في هذا الموضوع، ونظرا لأننا نتناول موضوع المسكرات والمخدرات من جانب الدواء وليس من جانب التعاطي والإدمان، لذلك سوف نتناوله بإيجاز حيث نرجع بعض القضايا إلى أصحابها الذين حققوها بتفصيل وتتناول نقاط الخلاف مع ذكر المصادر من أجل عدم الإطالة من ناحية ومن أجل أهمية الرجوع إلى المصادر حسب ذكرها.

(١) فقه الأشربة وحدها، ص ٥.

تعريف الكحول:

الكحول هو المصطلح العلمي الطبي للمادة الرئيسية للخمر، حيث نجد أن نسبة الكحول في أشربة الخمر تتراوح في أقلها بين ٢-٣٪ وهذا مشاهد في أحدث أنواع البيرة بينما نجد الأنواع المعروفة للبيرة تصل نسبة الكحول فيها إلى ٦-٧٪، وهناك أشربة كثيرة للخمر تحتوى على نسبة عالية من الكحول تصل إلى ٦٠٪ وهي أقوى أنواع الخمور.

يقول الدكتور ماجد أبو رخييه في كتابه^(١): «إن أصل كلمة الكحول عند العرب «الغول» وكلمة الغول بفتح وسكون مأخوذة من قول الله سبحانه: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ لا همَّ عنها ينزفون ﴿عَلَيْهِمُ الصَّافَاتُ﴾ ٤٧ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. أي إن الشراب الذي أعد لأهل الجنة أعظم لذة من الخمر، ولا يغتال العقول، فهو لذة بلا آفة ثم حرفت الكلمة إلى الكحول وهي التسمية التي عند الإفرنج».

يقول الشيخ عبد الوهاب عبد السلام طويلة في كتابه^(٢): «أول من اكتشف الغول هم الكيميائيون المسلمون من العرب، وقاموا بتحضيره وثم ترجم الفرنجة الأوربيون هذه الكلمة عنهم ونقلوها إلى لغتهم فصارت «ألغول، الكحول» وهذا ما تقرره المعاجم الإنكليزية والفرنسية، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن في وصف خمر الجنة: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ لا همَّ عنها ينزفون ﴿عَلَيْهِمُ الصَّافَاتُ﴾ ٤٧ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أسباب استخدامات الكحول في المستحضرات الصيدلانية:

يقول الدكتور محمد علي البار في كتابه^(٣):

الأول: يدخل الكحول كمواد دوائية ضرورية للتركيب الدوائي مثل مواد قلبية أو دهنية تتطلب الإذابة.

(١) الأشربة وأحكامها في الشريعة الإسلامية، ص ٢٢٢-٢٢٣ .

(٢) فقه الأشربة وحدها، ص ١١١ .

(٣) الخمر بين الطب والفقه، ص ٢٥ .

الثاني: يدخل الكحول كمادة إضافية وليست ضرورية لتحسين المذاق على سبيل المثال.

ويضيف الدكتور الصيدلاني أحمد أبو الوفاء سببين آخرين في استخدامات الكحول في المستحضرات الصيدلانية في دراسته^(١):
الثالث: مادة حافظة.

الرابع: أغراض متنوعة أخرى مثل عمل تجانس المواد المستعملة في تركيبة الدواء.

ونستطيع القول: إن أهمية استخدامات الكحول المختلفة في المستحضرات الصيدلانية هي استخدامات أساسية، وأحياناً تكون الكميات المضافة من الكحول للمحاليل الدوائية لغايات التصنيع تتبخّر عند وضعها بالأفران للتجفيف حسب خطة تصنيع بعض الأدوية والبعض الآخر يستعمل بكميات قليلة جداً.

مضاعفات استخدام الكحول في المستحضرات الصيدلانية:

يقول الدكتور الصيدلاني أحمد أبو الوفاء في دراسته^(٢):

«إن المسكرات والمخدرات والمفترات وغيرها من الأدوية تؤثر على عقل الإنسان وسلوكه، لها أضرار مؤكدة عاجلة بما تحدثه من مفعول، وأجلة بما تحدثه من إدمان وتسمم، واستخدام الغول في التركيبات الدوائية ولو بكميات ضئيلة، قد يؤدي إلى التهاون في النظر إليه بصفته مادة محرمة».

والتعليق على هذا القول أن هذا الكلام لا يتوافق مع واقع الأمر الذي نتناوله وفيه مغالاة كثيرة، والحق أن استعمال الكحول في الأدوية المتواجدة في الأسواق وفي مستحضرات التجميل منذ عشرات السنين؛ ومرفق جدول عن

(١) دراسة عن الكحول ومكافحة استعماله في الصيدلة وصناعة الدواء ص ١٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٠.

الأدوية ونسب تركيباتها لم يظهر لنا حالات الإدمان التي يتكلم عليها ولم نشاهد خطر هذه الأدوية على العقول التي يتحدث عنها وإنما حديثه صحيح عند من يتناول الخمر أو المخدرات لذاتها وتركيبها ومسمياتها المعروفة ولفترة من الزمن. وهذا حتما يختلف عن تناول الأدوية الطبية ولزمن محدد ومرض مشخص من قبل الأطباء.

والدليل على ذلك؛ أن ملايين الناس في العالم الإسلامي وبلايين أخرى في العالم أجمع تتناول هذه الأدوية منذ عشرات السنين ولم يظهر أي خطر بسبب ذلك، وإلا فمُنظمة الصحة العالمية تتابع كل دواء سواء للأطفال أم للكبار وتمنعه؛ إذا ثبت حدوث خطر مباشر منه وفعلا تم توقيف تصنيع العديد من الأدوية التي أثبتت التجربة الميدانية خطر حدوثها على الناس لأن مهمة الطب هي دوما فيما يخدم الإنسان.

وبالمقابل؛ فإن مضاعفات استعمال الكحول، كمادة ضرورية وأساسية في تصنيع الدواء مشاهدة في حالات الناس الذين عندهم حساسية من استعمال الكحول ولو بنسب متناهية في الصغر، مثلهم مثل كل إنسان عنده حساسية من أي دواء بعينه وهذه حالات نادرة.

جدول استخدامات الكحول في الصناعة الدوائية^(١)

Name	Percentage	Use
اسم الدواء decadron (dexamethasone) (anti inflammatory)	نسبة الكحول benzyl alcohol (٠,١% w\w)	الاستخدام preservative\co solvent
الكورتيزون paracetamol elixir (analgesic actin)	١ بالمائة alcohol ١٠ % w\w	مذيب/حافظ co solvent\solubilizing agent
المبارستامول خافض للحرارة mucosolvon (ambroxol) (anti tussive)	١٠ بالمائة benzyl alcohol ٠,٣ % w\w	مذيب/متجانس preservative\co solvent
مقشع للبلغم cetrimide cream (anti septic)	٣ بالمائة benzyl alcohol ٠,٥ % w\w	مذيب/حافظ preservative
معقم ceto macrogel (emollient) (diluent)	٥ بالمائة بالمائة benzyl alcohol ١,٥ % w\w	حافظ preservative
دهان خارجي oflacin tab (of;oxacine)	واحد ونصف بالمائة alcohol ٢٥ % w\w (most percentage is evaporated)	حافظ solvent or granulating agents
حبوب مضاد حيوي Ccmtrax / Cotussis	٢٥ بالمائة alcohol (٢٠%)	مذيب (الغالب الأعظم منه يتبخر) preservative/taste
نوعين لشراب الكحة	٢٠ بالمائة	طعم / حافظ

(١) Pharmaceutical Practice p ١١٩-١٤٣.

الاستعمال الخارجي للكحول:

لا شك أن مادة الكحول تعد من أفضل مواد التعقيم في الاستعمالات الطبية ومن هذه الفائدة يستعمل بكثرة في الأمور الطبية قبل إعطاء الحقن الطبية وعند وجود الجروح وقبل عمل العمليات الجراحية، وقبل وبعد الفحص الطبي أحياناً.

نظراً لهذا الاستعمال الخارجي؛ فليس هناك خطورة تذكر من هذا الاستعمال كمسكر أو كخمر حتى ولو كان نسبة تركيز الكحول ١٠٠٪ إذ ليس هناك فرصة كافية لامتصاصه لداخل الجسم وعليه فليس لوجوده أهميه من الناحية الشرعية.

وقد دخل الكحول في صناعة مستحضرات التجميل العديدة للنساء، ومنها ماء الكولونيا وغير ذلك من العطور الحديثة، والصابون، وتستخدم هذه الأشياء للتزين والتطيب، وفي اتخاذ الكحول بهذه الصورة المحببة إلى النفس حض على الترغيب فيه وملابسته ولكن دون استعماله بما هو منهي عنه في الشرع الإسلامي، نظراً لانتفاء خطره كمسكر، من ناحية ولعدم وجود الخمر كمادة أساسية في شكله وعمله ومضمونه.

الكحول ظاهرة أم نجاسة:

ذهب جمهور الفقهاء؛ إلى أن الخمر نجاسة نجاسة مغلظة، كالبول والدم لثبوت حرمتها وتسميتها رجساً، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ \$ الْمَيْسِرُ \$ الْأَنْصَابَ \$ الْأَزْلَامِ رُجْسٍ ﴾ وَاللَّيْلَةُ الْمَائِدَةُ: ٩٠ رَجْسٌ والرجس في اللغة: الشيء القذر والنتن^(١).

ولقد أجاب عن هذا التساؤل وناقش الأدلة الشيخ عبد الوهاب عبد السلام طويلة في كتابه^(٢) وخلص إلى قولين ورجح أولهما:

(١) الموسوعة الفقهية ٥: ٢٧.

(٢) فقه الأشربة وحدها ص ١١٤، -١١٧.

(أ) ذهب الجمهور - ومنهم فقهاء المذاهب الأربعة وابن حزم وغيرهم - إلى أن الخمر نجسة نجاسة عينية كالخنزير والبول وسائر النجاسات. وعليه، فإن الغول الذي يحضر الآن كيميائيا من مواد ومركبات كيميائية (كغاز الاتين) وغيره نجس - أيضا -؛ لأن النجاسة منوطة بالغول وجودا وعدما.

(ب) وذهب بعض العلماء، ومنهم ربيعة وداود وغيرهما: إلى أنها طاهرة، وإن كانت محرمة العين كالسم والحشيش والمسكر.

والتعليق على هذا القول؛ أنه طالما الحديث يتناول الخمر لذات الخمر المنصوص عليها في الكتاب والسنة؛ فإنني أرى أن مادة الكحول المستعملة في المواد الصيدلانية أو عند استعمالها في مستحضرات التجميل أو عند الاستعمال الخارجي للكحول في الأمور الطبية فهي طاهرة وغير نسجة، وذلك أنها تختلف شكلا وطعما ورائحا وتركيبا عن الخمر.

أما الخمر بشكلها ومضمونها؛ فهي ولاشك نجسة نجاسة عينيه كنجاسة الخنزير والبول وسائر النجاسات حتى ولو تم استعمالها لأغراض طبية بسبب الضرورة الطبية.

وأما القول إن النجاسة منوطة بالغول وجودا وعدما - ويشمل الغول الذي يحضر الآن كيميائيا من مواد ومركبات كيميائية والذي يدخل في الصناعة الدوائية - ففيها نظر.

حكم استعمال الكحول:

واستعمال الكحول في صناعة الدواء؛ فللفقهاء فيها قولان حسب ما ذكره الدكتور ماجد أبو رحية في كتابه^(١):

القول الأول: يقضي بحرمة التداوي بالخمر وهو قول جمهور الفقهاء

(١) الأشربة وأحكامها ص ٧٢.

لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لطارق بن سويد، حينما قال: أصنعها للدواء «إنها ليست بدواء، ولكنها داء»^(١).

القول الثاني: جواز التداوي إذا لم يوجد مباح بدلا منها وأن يصفه طبيب حاذق أمين وهذا القول لبعض الحنفية وبعض الشافعية.

وإذا نظرنا إلى دخول الكحول الدواء فإننا نجده على ضربين كما يقول الدكتور محمد علي البار في كتابه^(٢):

الأول: يدخل الكحول كمواد دوائية ضرورية للتركيب الدوائي مثل مواد قلبية أو دهنية تتطلب الإذابة أما استعمالها مديبا؛ فجاز بشرط منها:

١- عدم وجود ما يقوم مقامه من الطاهرات، أي أن لا يكون هناك دواء آخر خالٍ من الغول ينفع لتلك الحالة.

٢- أن يخبر بذلك طبيب مسلم عدل، ويجوز أن يعمل باجتهاده إن كانت له معرفة بالتداوي.

٣- أن يكون القدر المستعمل قليلا لا يسكر.

الثاني: يدخل الكحول كمادة إضافية وليست ضرورية لتحسين المذاق على سبيل المثال.

وهذا النوع لا شك في حرمة، ولا بد للطبيب المسلم، أن يتروى في وصف الأدوية التي بها شيء من الغول، وليتجنبها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وإذا نظرنا إلى إمكانية حدوث استحالة الخمر كمثل تحوله للخل أو تفرق الكحول إلى أجزاء في تركيب الدواء؛ فالأمر لم يعد في حكم الخمر الأصلية، فيقول الدكتور عبد الناصر أبو البصل في بحثه^(٣): «إذا تأكد لدينا

(١) الحديث رواه مسلم وأحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وصححه الترمذي (فقه الأشربة وحدها ص ١٠٢).

(٢) الخمر بين الطب والفقهاء ص ٢٣-٢٥.

(٣) حكم استعمال النجاسات (والمحرمات) في الصناعات الغذائية والدوائية والتجميلية ومدى انطباق أحكام الاستحالة عليها، والمقدم إلى مؤتمر المستجدات الفقهية الأول لجامعة الزرقاء الأهلية في الأردن عام ١٩٩٨م

بأن الخمر قد استحالته فعلا ولم يعد لها أثر ولا خصائص الخمر الأصلية على وفق الضوابط الشرعية للاستحالة، فيحكم - حينئذ - بجواز استعمالها».

وإذا نظرنا إلى ضرورة استعمال الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات وحكمها شرعا فإن القاعدة الطبية تستند إلى أمرين؛ أحدهما الضرورة وهذا يعني حياة الإنسان متوقفة على استعمال مثل هذا الدواء أو تخفيف ألم لا يمكن تحمله والأمر الآخر هو عدم وجود البدائل.

ويقول الدكتور الصيدلاني أحمد أبو الوفاء في دراسته^(١): «ليس هناك ضرورة إلى استعمال الغول في المستحضرات الدوائية بدرجة الضرورة الشرعية التي تبيح شرب جرعة من الخمر لمن غص بلقمة، وليس أمامه - فرضا - سوى الخمر يبتلع به اللقمة لتجنب الهلاك المحقق، أو بدرجة الضرورة الشرعية التي تبيح أكل الميتة، فتعدد المواد العلاجية للغرض العلاجي الواحد، وتعدد الأشكال الصيدلانية للدواء والاختلاف في أساليب العلاج وغير ذلك من عناصر الاختيار في العلاج، لا تجعل استعمال الغول ضروريا في تحضير أدوية ضرورية لا غنى عنها، ولا يوجد غيرها من الأدوية الحلال، لتدفع هلاكا غالب الوقوع ومحقق الشفاء بهذا الدواء الحرام».

وقال أيضا^(٢): «إن التركيبة الدوائية تتكون من عدة مكونات: منها العناصر الفعالة، والعناصر المساعدة والمذيبة، ومحسنات المذاق، أو السواغ، وكل هذه المكونات يطلق عليها الدواء، وبهذا المسمى الشمولي؛ فإن الغول سواء كان مذيبا أو سواغا أو حافظا، فهو يدخل ضمن مدلول كلمة الدواء، والاحاديث التي تنهى عن استعمال الدواء الحرام تشمل مادة الخمر، سواء استعمل الغول علاجا أساسيا أو استعمل حاملا لدواء آخر، وليست العبرة

(١) دراسة عن الكحول ومكافحة استعماله في الصيدلة وصناعة الدواء ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

بالغرض من استعمال الغول، ولكن بحقيقته».

وقال أيضا^(١): «العلوم الطبية علوم ظنية، ومصالحة الإنسان في دواء بعينه أو شكل دوائى بعينه ليست مصالحة قطعية، ولا يجوز ترتيب ضرورة على أمر ظني، وبالتالي لا يجوز استعمال الغول في تجهيز دواء ليس مقطوعا بتفرده للشفاء ودفع الهلاك».

والتعليق حول حكم استعمال الكحول في الأدوية؛ فجائز حسب الشروط المذكورة آنفا .

وللرد على الدكتور أبو الوفاء نقول وبالله التوفيق: إن النسب الموجودة لمادة الكحول في الأدوية الصيدلانية قليلة من ناحية ومتبخرة عند التصنيع من ناحية أخرى علاوة على تغيير خصائصها بسبب تجانس المواد التي أدخلت مادة الكحول من أجلها ومرفق جدول يبين ذلك، وأهمية وجود الكحول بهذه النسب أهمية إلزامية للأمور الصيدلانية الطبية.

ومن ناحية أخرى؛ إن الضرورة الطبية في استعمال الأدوية الطبية لا تعني بحال من الأحوال أن المريض الذي يتناول هذا الدواء سيصيبه السكر أو خطر مضاعفات الخمر، كما هو الحال عند تناول الخمر.

وبالمقابل هذا لا يمنع أن تكون مسؤولية شركات الأدوية في العالم الإسلامي مطالبة بتوفير البدائل التي لا تحتوي على مادة الكحول كمادة أساسية لتصنيع الدواء .

وحتى يتحقق البديل يعطى الحق للطبيب؛ أن يصف ما يجده مناسباً لمريضه حتى ولو كان من باب الظن الذي تحدث عنه الصيدلاني أبو الوفاء وإن كان الطب في العصر الحاضر يعتمد على التشخيص السليم وليس الظن خصوصاً ونحن في عصر التخصصات الطبية الدقيقة وفي عصر التكنولوجيا المتطورة والتي وفرت للطبيب فرص أفضل في الوصول إلى التشخيص السليم

(١) دراسة عن الكحول ومكافحة استعماله في الصيدلة وصناعة الدواء ص ١٠٠

المبني على الأدلة العلمية الطبية ومن ثم صرف الأدوية بيقين والدليل على ذلك أن أعمار الناس ازدادت في القرن الحالي عنها في السابق، وأن معدل الوفيات للأطفال انخفض بشكل عالٍ في هذا العصر عنه في السابق وكل ذلك يعود للتشخيص السليم والعلاج الدقيق للأمراض.

تعريف المخدرات:

هي المواد التي تخدر الإنسان وتفقد وعيه، وتغيبه عن إدراكه وهي من المواد الضارة والتي تسبب الإدمان، كذلك هي مواد قاتلة، تلحق بمتعاطيها كثيرا من الأمراض الجسمية والعقلية والنفسية، وتصده عن ذكر الله - تعالى - وعن الصلاة.

وبالمقابل هناك العديد من أنواع هذه المخدرات تم تصنيفها على شكل أدوية طبية يتم استعمالها وفق ضوابط طبية محددة.

أدوية التخدير:

يمكن تصنيف هذه الأدوية إلى عدة أصناف:

فمنها حسب المفعول؛ فهناك أدوية تخدير مفعولها سريع تستعمل للعمليات الجراحية، وهناك أدوية تخدير مفعولها طويل تستعمل كتسكين الألم.

ومنها حسب طريقة الأداء؛ حيث هناك أدوية تخدير موضعية، وأدوية تخدير للجسم كافة، وأدوية تخدير نصفية عن طريق إعطائها في العمود الفقري.

ومنها حسب التأثير حيث هناك أدوية مهدئة، وأدوية مسكنة، وأدوية منومة.

استخدام الأدوية المخدرة في العلاج

إن قائمة استخدام الأدوية المخدرة في العلاج طويلة ويمكن اختصارها بذكر الأسباب والدواعي لهذا الاستخدام مثل عمل العمليات الجراحية وتسهيل

الولادات الطبيعية وذلك باستخدام التخدير الموضعي أو التخدير العام. هذا بالإضافة لاستعمال أدوية التخدير في حالات تسكين الألم الناتج عن الأمراض أو الإصابات أو العمليات الجراحية. كذلك هناك استعمال آخر لمادة المورفين وهي مادة مخدرة في علاج الحالات الخطيرة كوسيلة مباشرة لإنقاذ الحياة من الموت المحقق؛ مثل حالات الصدمة (Shock) وحالات نقص التنفس بسبب امتلاء الرئة بالماء (Pulmonary Edema) وحالات الألم الشديد الناتج من جلطة القلب والذبحة الصدرية.

طهارة المواد المخدرة أو نجاستها:

يقول الشيخ عبد الوهاب عبد السلام طويلة في كتابه^(١):

اتفق العلماء على طهارة ما يغيب العقل وليس مسكرا كالبنج، أو كان يسكر بعد استحالته وتغيره كجوزة الطيب، واختلفوا في المخدرات المسكرة كالحشيشة ونحوها على ثلاثة أقوال:

(أ) ذهب جماعة: ومنهم ابن تيمية والذهبي وابن قدامة، إلى أنها نجسة العين مطلقا، كجامد الخمر ومائعها لأنها تسكر، وقد ثبت أن كل مسكر خمر، فالخمر كالبول والحشيشة كالعذرة.

(ب) وقيل يفرق بين مائعها وجامدها؛ فمائعها ورطبها نجس كالخمر، وجامدها ليس بنجس.

(ج) وذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية إلى أن المخدرات طاهرة مطلقا.

والتعليق على هذا القول؛ أن جمهور العلماء نص على أن المخدرات طاهرة مطلقا وهذا يلحق كل الأنواع والأشكال لهذه المخدرات؛ لأنها تختلف عن الخمر الذي ذكرنا نجاسته العينية.

(١) فقه الأشربة وحدها ص ٤٢٩-٤٣٠.

حكم العلاج بالمخدرات وحكم التداوي بالمحرمات:

يقول الشيخ عبد الوهاب عبد السلام طويلة في كتابه^(١):

اختلف العلماء بالتداوي بالمحرمات الأخرى غير الخمر كالمخدرات والنجاسات:

(أ) ذهب جماعة من العلماء: منهم كثير من الحنبلية كابن تيمية وابن القيم - إلى منع التداوي بالمحرمات مطلقاً، سواء أكانت من المطعوم أم المشروب، وفي حالة الضرورة وفي غيرها.

(ب) وذهب الجمهور إلى جواز التداوي بها إذا تعينت لذلك، لأن التداوي بالمخدرات أو النجاسات حين يتعين طريقاً للعلاج يصبح ضرورة تبيح المحظور، كما إذا احتاج إلى استعمال البنج ونحوه قبل إجراء العمليات الجراحية وما أشبه ذلك، ويشترط لذلك ما يلي:

٢- أن لا يكون هناك دواء أشبه آخر من الحلال يقوم مقامه.

٣- أن يكون ذلك بإخبار طبيب مسلم عدل، ويجوز أن يعمل باجتهاده، إذا كان عارفاً بالطب.

٤- أن لا يتجاوز قدر الضرورة، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

فمن هذا نستطيع القول: إن ضرورة التداوي والعلاج باستعمال الأدوية المشتملة على المخدرات أو المحرمات وحكمها شرعاً؛ فإن القاعدة الفقهية الطبية تستند إلى أمرين أحدهما الضرورة، وهذا يعني حياة الإنسان متوقفة على استعمال مثل هذا الدواء أو تخفيف ألم لا يمكن تحمله، والأمر الآخر هو عدم وجود البدائل كذلك يستلزم توضيح للأطباء بضرورة تقليل استعمال مثل هذه المواد خوفاً من حدوث الإدمان.

وآخر دعوانا؛ أن يتقبل الله منا هذا الجهد ويبارك لنا فيه والحمد لله رب العالمين.

(١) فقه الأشربة وحدها ص ١١١، -١١٢

صفحة أبيض

المراجع

- ١- الأشربة وأحكامها في الشريعة الإسلامية "المسكرات والمخدرات" للدكتور ماجد أبو رخي، مكتبة الأقصى، عمان الأردن ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
 - ٢- الخمر بين الطب والفقہ للدكتور محمد البار، دار الشروق - جدة.
 - ٣- دراسة عن الكحول ومكافحة استعماله في الصيدلة وصناعة الدواء للدكتور الصيدلي أحمد أبو الوفاء عبد الآخر-من نسخ جامعة المدينة المنورة.
 - ٤- فقہ الأشربة وحدها أو حكم الإسلام في المسكرات والمخدرات والتدخين وطرق معالجتها لعبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
 - ٥- الموسوعة الفقهية إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-الكويت، مطابع دار الصفاة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- Pharmaceutical Practice By Diana M. Collett and Micheal E. Aulton
Churchill Livingstone, ١٩٩٠.

أبيض

الأدوية المشتمة على الكحول والمخدرات

بقلم

الدكتور/ عبد الله محمد عبد الله

الكويت

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حكم الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد
المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

تمهيد ومقدمة بين يدي البحث:

فإن الشريعة الإسلامية، إنما هي شفاء وهدى ورحمة، كما قال سبحانه
وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا بَنَاتُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴿٥٧﴾ شَفَاءٌ لِمَا فِي بَطُونِ
﴿٥٧﴾ هَدًى ﴿٥٨﴾ رَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٩﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٠﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦١﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٢﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٣﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٤﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٥﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٦﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٧﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٨﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٦٩﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٠﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧١﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٢﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٣﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٤﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٥﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٦﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٧﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٨﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧٩﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٠﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨١﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٢﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٣﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٤﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٥﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٦﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٧﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٨﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٨٩﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٠﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩١﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٢﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٣﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٤﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٥﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٦﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٧﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٨﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٩٩﴾ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴿١٠٠﴾

ومن مناهج الإسلام ومقاصده في تشريع الأحكام جلب المنفعة ودفع
المضرة، وإن كل ما جاء به الإسلام فيه مصلحة ظاهرة ودفع مضرة
محقة^(١) ولا تترك؛ إلا إذا كانت معارضة لمصلحة أكبر.

ومن هنا كانت الرخص والعزائم، وذلك لأن الأحكام الشرعية التكليفية
طالبت المكلفين بأفعال وطالبتهم بالكف عن أخرى.

وقد يعرض للمكلف ما يجعل التكليف شاقا غير قابل للاحتمال أو لا
يمكن أدائه؛ إلا بمشقة غير عادية؛ فيرخص الله تعالى للمكلف؛ أن يترك
الفعل الذي يطالب به كالمريض في رمضان يرخص له في الإفطار على أن
يقضيه بعدة من أيام آخر.

ومن مقاصد الشريعة - أيضا - التيسير وعدم التعسير قال تعالى:

(١) انظر قول الإمام الغزالي في المستصفى ج ١/١٤٠ إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق
في تحصيل مقاصدهم، لكن نفي بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق
خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول
الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

﴿يُرِيدُ بِهِ لَكُمْ يِيسْرًا﴾ لَا يُرِيدُ بِكُمْ يَعْسِرًا ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ البقرة: ١٨٥ ﴿وَقَالَ﴾ ﴿﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي طَيِّبٍ مِنْ حَرَجٍ ﴾﴾ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ الحج: ٧٨ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾.

ومن مظاهر التيسير وعدم التعسير؛ أنه - صلى الله عليه وسلم - ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما .

جاء في صحيح البخارى عن عائشة - رضي الله عنها - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يحب أن يخفف عن أمته .

وقد نهج هذا المنهج صحابته - رضوان الله عليهم - في فتاويهم، وتبعهم في ذلك أئمة المسلمين وفقهاؤهم وكان كثير من الأئمة والعلماء لا يلزمون الناس بمذهب واحد بل كانوا يفتونهم على المذاهب الأربعة وغيرها بما يناسب حال المستفتي في سائر أبواب العبادات والمعاملات .

وإن من أحكام الإسلام المستقرة أن التحليل والتحرير؛ إنما هو لله - سبحانه وتعالى - وحده، وأن تصدّي الناس للتحليل والتحرير تبعاً لأهوائهم وأوهامهم وإسناده لله - تعالى - هو محض افتراء عليه، وقد أشار القرآن الكريم إلى ما كان عليه العرب في جاهليتهم من عبادات في تحريم بعض الأطعمة وتحليلها، فقال: ﴿مَا جَعَلَ بِهِ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ ﴿لَا سَائِبَةَ﴾ ﴿لَا صَيْلَةَ﴾ ﴿لَا حَامٍ﴾ ﴿لَكِنْ طَيِّبِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَىٰ بِلَهٍ بِكَذِبٍ﴾ ﴿أَكْثَرِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ المائدة: ١٠٣ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾.

ووضع الشارع الحكيم قواعد عامة في معرفة الحلال والحرام فبين أن كل ما يستطاب فهو حلال، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ طَيِّبَاتٍ﴾ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ المائدة: ٤ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ وأكد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ بِلَهٍ يَتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ ﴿الطَّيِّبَاتِ مِنْ بَرَزَقٍ﴾ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ الأعراف: ٣٢ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ وبقوله: ﴿﴿ يَحِلُّ لَهُمْ طَيِّبَاتٍ ﴾﴾ ﴿يُحْرَمُ عَلَيْهِمْ بِخَبَائِثٍ﴾ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ الأعراف: ١٥٧ ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ .

فالطيب في اللغة هو المستلذ والمستطاب، والحلال المأذون فيه يسمى طيباً، وضده هو الخبيث الذي تأباه الطباع السليمة ولا يقبل عليه أهل المروءة

المبحث الأول

في

استعمال المواد المحرمة والنجسة

معنى المحرم والنجس:

أولاً: المحرم هو الممنوع منه، والمنع عن الشيء، كما يقول الراغب في مفرداته: إما أن يكون بتسخير إلهي، وإما بمنع قهري، وإما بمنع من جهة العقل، أو من جهة الشرع، أو من جهة من يرتسم أمره^(١).

فمن النوع الأول قوله تعالى: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِ مِمْرَاضٍ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القصص: ١٢ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فهذا تحريم بتسخير، ومن النوع الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ يَلَهُ عَلَيْهِ جَنَّةٌ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المائدة: ٧٢ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فهذا المنع من جهة القهر.

وأما المحرم من جهة الشرع؛ فهي الأحكام التكليفية مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأنعام: ١٤٥ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
وأما المحرم من جهة من يرتسم أمره مثل منع الدولة من الصيد في بعض الأمكنة أو الأزمنة^(٢).

معنى الحرام عند أهل اللغة وعلماء الأصول والفقهاء:

الحرام في اللغة المنع، قال تعالى: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِ مِمْرَاضٍ مِّن قَبْلٍ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القصص: ١٢ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أي: منعناه منهن، إذ لم يكن - حينئذ - مكلفاً.

(١) المفردات للراغب الأصفهاني مادة حرم.

(٢) تفسير المراغي ج ٨/٥١.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَهُ حَرَمًا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ وَاللَّهُ الْأَعْرَافُ: ٥٠ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ .
ويطلق بمعنى الوجوب وعليه جنح قوله تعالى: ﴿حَرَامٌ عَلَى قَرِيَّةٍ﴾
رَضِيَ اللَّهُ الْأَنْبِيَاءُ: ٩٥ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَي: وواجب على قرية أردنا إهلاكها؛ أنهم لا يرجعون عن
الكفر إلى الإيمان - وحكى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه^(١).

أما في الاصطلاح؛ فهو ما يذم فاعله شرعا .

ومن أسمائه: القبيح، والمنهي عنه، والمحذور.

ومما ينبغي أن يتفطن له؛ أن الحرمة ليست ملازمة للإثم لا طردا ولا
عكسا، فقد يآثم الإنسان على ما ليس بحرام، كما إذا أقدم على زوجة يظنها
أجنبية، وقد يحرم ما ليس فيه إثم كما إذا أقدم على أجنبية يظنها زوجته .
وتحقيق ذلك؛ أن الحل والحرمة تابعان لمقاصد الشريعة والله - تعالى -
أحل الأبضاع والأموال في أحوال بشروط، وحرمها بدون ذلك، غير أنه لا يكلف
نفسا إلا وسعها جعل الإثم يتوقف على العلم. فإذا أقدم العبد على فعل يعتقه
حلالا وهو حرام لا إثم عليه تخفيفاً على العبد وإذا أقدم على فعل يظنه
حراما وهو حلال عاقبه على الجرأة.

والحلال والحرام يطلقان تارة على ما فيه إثم وما ليس فيه وهو مراد
الأصوليين بقولهم: الحرام ما يذم عليه .

وتارة على ما للشارع فيه تشوف إلى تركه ومنه قول أكثر الفقهاء. وطء
الشبهة أي شبهة المحل حرام مع القطع بأنه لا إثم فيه^(٢).

ويقسم الأصوليون الحرام إلى حرام لذاته وهو ما حكم الشارع بكونه محرما
ابتداء كشراب الخمر وغير ذلك مما حرمه الشرع لما اشتمل عليه من مفسد .

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ج ٢٥٥/١ .

(٢) البحر المحيط ج ٢٥٦/١ .

(٣) تيسير التحرير ج ٣٧٦/١ وما بعدها .

وحرام لغيره وهو ما كان في أصله مشروعاً لكن عرض التحريم لأمر من الأمور العارضة كالصلاة في ثوب مغسوب أو البيع وقت الأذان يوم الجمعة^(٣).

والتحليل والتحريم من خصائص الألوهية وأن التصرف في المخلوقات بالتحليل والتحريم، ليس مما فوض أمره إلى البشر ولكن هناك من الشؤون والأعمال ما يبيحه الله - تعالى - باعتبار ذاته ويقطع النظر عما قد يترتب عليه من أضرار ومنافع ومثل هذا أعطي للإنسان الحق في تحريمه؛ إذا كان حلالاً متى تيقن أو غلب على ظنه؛ أنه سبيل لضرر أو إيذاء كما أعطي الحق في إيجابه متى تيقن أنه سبيل لدفع ضرر محقق أو جلب خير لا بد منه لصالح الفرد أو الجماعة.

وهذا أصل عظيم في التشريع الإسلامي يجب التنبه له والانتفاع به فيما تتوارد عليه المنفعة والمضرة بحسب الظروف والأحوال^(١).

ثانياً: النجس؛

النجس في اللغة القذر، والنجاسة القذارة^(٢).

والنجس الدنس، وداء نجس وناجس ونجيس لا يبرأ منه، وقد يوصف به صاحب الداء^(٣).

أما النجس في الاصطلاح الشرعي؛

فإن النجس يطلق على الأعيان النجسة وبهذا الاعتبار عرفوه؛ بأنه ما حرم تناوله مطلقاً في حال الاختيار مع سهولة تمييزه وإمكان تناوله لا لحرمة أو استقذاره أو إضراره بعقل أو بدن^(٤).

(١) تفسير القرآن الكريم ص ٢٨٥، ٢٨٦ .

(٢) اللسان مادة نجس .

(٣) المصدر السابق .

(٤) حاشية الشرييني على الغرر البهية شرح البهجة الوردية ج ٣٨/١، وحاشية الجمل على النهج لشيخ الإسلام

زكريا الأنصاري ج ١٦٩/١ .

شرح التعريف:

خرج بقوله (مطلقا) ما يباح قليله كبعض النباتات السمية، وب (حالة الاختيار): حالة الضرورة؛ فيباح فيها تناول الميتة.

وبقوله: (سهولة التمييز) نحو دود الفاكهة، فيباح تناوله معها وإن سهل تمييزه.

وبقوله: (لالحرمة) خرج به لحم الأدمي، فإنه ليس بنجس ولكنه يحرم تناوله معها؛ لأنه محترم طاهر مسلما كان أو كافرا، فإن الأدمي ثبتت له الحرمة من حيث ذاته، فاحترامه من هذه الحيثية تقتضي الطهارة، لأنها وصف ذاتي لا تختلف باختلاف الأفراد، فالأدمي ولو حربيا طاهر حيا أو ميتا).

وبقوله: (أو استقذاره) ما حرم تناوله لاستقذاره كمخاط وغيرها من المستقذرات بناء على حرمة أكلها.

وبقوله: (أو أضراره) خرج به ما يضر البدن أو العقل كالأفيون والسميات التي تضر بالبدن^(١).

وذهب بعضهم إلى تعريف النجاسة بعد الأشياء النجسة كالخمر والكلب والخنزير والميتة ونحوها.

العلاقة بين الحرام والنجس:

قد يجتمع الحرام والنجس في شيء واحد كالخمر؛ فإنها محرمة ونجسة عند جمهور الفقهاء.

وقد يكون الشيء محرما وليس بنجس كالحشيش المسكر؛ فإنه حرام

(١) حاشية الجمل على المنهج ج ١/١٦٩ .

(٢) منهاج الطالبين ج ١/٦٩ .

(٣) المصدر السابق.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ج ٢/٦٥١ .

وليس بنجس^(٢).

وكذلك كل ما فيه تخدير وتغطية للعقل فهو طاهر وإن حرم تناوله^(٣)،
وكالحرير؛ فإنه محرم مع أنه طاهر^(٤).

المبحث الثاني

في

استعمال المواد المحرمة والنجسة

في حالتها الاختيار والاضطرار في بدن الإنسان

أباح الله - سبحانه وتعالى - الطيبات من المطاعم والمشارب وأحل كل ما
تستطيه الأذواق من الأطعمة وفيه فائدة في التغذية، وحرم ما تستقذره
النفوس وتأباه الطباع إلا أن تدفع الضرورة إلى تناول ما تعافه النفس في حالة
الاختيار، ولهذا قال سبحانه: ﴿فَمَنْ عَسَىٰ أَلْمُضْطَرُّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مَّتَّجَانِفٍ
لِإِنَّهُمُ ﴿صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ المائدة: ٣ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فالاضرار؛ هو دفع الإنسان إلى ما يضره، فهو صيغة
افتعال من الضرر وأصل معناه الضيق، وهذه الصيغة تدل على التكلف،
فالاضطرار تكلف ما يضر بملجئ يلجئ إليه، والملجئ إلى ذلك؛ إما أن يكون
من نفس الإنسان أو من غيره، وهو الإكراه، فإن كان من نفس الإنسان؛ فلا بد
أن يكون ضرراً حاصلًا أو متوقعًا يلجأ إلى التخلص منه، بما هو أخف

منه عملاً بقاعدة ارتكاب أخف الضررين الثابتة عقلاً وطبعاً وشرعاً، وهو المراد هنا، لأن المخصصة هي المجاعة، ومأخوذة من خمس البطن أي ضموره لفقد الطعام، فالجوع ضرر يدفع الإنسان إلى تكلف أكل الميتة وإن كان يعافها طبعاً ويتضرر بها لو تكلف أكلها في حالة الاختيار سواء أكان به علة أم لا.

وقد وافق الشرع الفطرة، فأباح للمضطر أكل الميتة وغيرها من المحرمات لهذه الضرورة.

فالضرورة على ما نص الفقهاء ترفع التحريم^(١).

يقول ابن العربي: إنه - سبحانه - حرم الميتة والدم ولحم الخنزير أعياناً مخصوصة في أوقات مطلقة ثم دخل التخصيص بالدليل في بعض الأعيان، وتطرق التخصيص بالنص إلى بعض الأوقات والأحوال فقال تعالى: ﴿فَمَنْ ضَطرَّ غَيْرَ باغٍ وَلَا عَادٍ﴾ فرفعت الضرورة التحريم^(٢).

وقد بين الإمام الشافعي معنى المضطر بقوله: «والمضطر: الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه ولا شيء يسد قورته جوعه من لبن وما أشبهه، ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض، وإن لم يخف الموت أو يضعفه أو يضره أو يعتل أو يكون ماشياً فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكباً فيضعف عن ركوب دابته أو ما في هذا المعنى من الضرر البين»^(٣).

ويعتبر المرض من الضرورة يقول الإمام الشافعي: (وقد قيل: إن من الضرورة وجهاً ثانياً: أن يمرض الرجل المرض يقول له أهل العلم به، أو يكون هو من أهل العلم به، قلماً يبرأ من كان به مثل هذا إلا أن يأكل كذا أو يشربه،

(١) تفسير القرطبي ج٢/٢٢٧ .

(٢) أحكام القرآن ج١/٥٦ .

(٣) أحكام القرآن للبيهقي النيسابوري ج٢/٩١، الأم للشافعي ج١/٢٥٢، تفسير المنار ج٦/١٦٨ .

(٤) الأم ج٢/٢٥٢، ٢٥٣ .

أو يقال له إن أعجل ما يبريك أكل كذا، أو شرب كذا فيكون له أكل ذلك وشربه).

واستدل على ذلك بحديث العرنين في بول الإبل وألبانها .

وأذن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في شربها لصلاحه لأبدانهم^(٤).

وقد اختلف العلماء في المضطر إلى الشرب؛ إذا وجد خمرا أو من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة، فإن الله - تعالى - إنما أباح هذه المحرمات إبقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها، فكذا في هذه الحالة، وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة .

وقال الشافعي: لا يشرب؛ لأنه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله^(١).

وكذلك اختلفوا في التداوي بالخمر، فذهب مالك وهو ظاهر مذهب الشافعي وهو اختيار لابن أبي هريرة من أصحابه إلى عدم جواز التداوي بها . وقال أبو حنيفة: يجوز شربها للتداوي دون العطش وهو اختيار القاضي من أصحاب الشافعي وهو قول الثوري .

وقال بعض البغداديين من الشافعية: يجوز شربها للعطش دون التداوي، لأن ضرر العطش عاجل بخلاف التداوي، وقيل: يجوز شربها للأمرين جميعا^(٢).

قال ابن العربي: من اضطر إلى خمر؛ فإن كان بإكراه شرب خلاف وإن كان لجوع أو عطش فلا يشرب، وبه قال مالك في العتبية .

ونقل عن أبي بكر الأبهري: إن ردت الخمر عنه جوعا أو عطشا شربها، وقد قال الله تعالى في الخنزير: «إنه رجس» ثم أباحه للضرورة، وقال الله - تعالى - في الخمر: «إنها رجس»؛ فتدخل في إباحة ضرورة الخنزير، فالمنعنى

(١) مفاتيح الغيب ج٣/٢٨، أحكام القرآن للبيهقي ج٢/٩١ .

(٢) تفسير القرطبي ج٢/٢٣١ .

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ج١/٥٨٠، ٥٦١ .

الجلي الذي هو أقوى من القياس، ولا بد أن تروي ولو ساعة وترد الجوع ولو مدة (٣).

وذكر الباجي: أنه لا بأس أن تغسل القرحة بالبول والخمر؛ إذا غسل بعد ذلك بالماء، وفي رواية ابن القاسم؛ أنه كره المتعالج بالخمر وإن غسله بالماء، وقال: إن البول أخف، واختلاف العلماء في حكم التداوي بالخمر خارج البدن أساسه هل هي طاهرة أم نجسة؟ وسيأتي الكلام عليه.

أما الاستفادة من أجزاء الخنزير كالانتفاع بجلده أو شعره للخرز به: فقد ذكر ابن حجر؛ أنه لا خلاف أن جملة الخنزير محرمة؛ إلا شعره فيجوز الخرز به وقال: مذهبنا جواز الخرز فيه خلافا لمن نقل عن الشافعي تحريمه^(١).

وقال الفخر الرازي: أما شعر الخنزير؛ فغير داخل في الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز؟ فقال أبوز حنيفة ومحمد: إنا نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير منهم، ولأن الحاجة ماسة إليه^(٢).

أما الانتفاع بجلده؛ فمبنى على اختلافهم في جلد الخنزير هل يطهر بالديغ أم لا؟

فعند أبي يوسف وهو رواية عن مالك؛ أنه يطهر بالديغ وهو قول من قال بطهارة الحيوانات كلها^(٣) و سندهم حديث؛ «إذا دبح الإهاب؛ فقد طهر» متفق عليه.

حكم الانتفاع بجلود الميتة وأصوافها وعظامها وشعورها وعصبتها:

(١) الزواجر ج١/ ٢١٧.

(٢) مفاتيح الغيب ج٢/ ٩٠.

(٣) المغني ج١/ ٧٧.

وذكر النووي سبعة مذاهب في طهارة جلود الميتة بالدباغ وخلصتها:

الأول - لا يطهر بالدباغ شيء من جلود الميتة.

الثاني - يطهر الدباغ جلد مأكول اللحم دون غيره وهو مذهب الأوزاعي وأبي داود وإسحاق بن راهويه.

الثالث - يطهر به كل جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما - وهو مذهبنا - وحكوه عن علي بن أبي طالب وابن مسعود - رضي الله عنهما.

الرابع - يطهر به الجميع؛ إلا جلد الخنزير وهو مذهب أبي حنيفة.

الخامس - يطهر الجميع والكلب والخنزير؛ إلا أنه يطهر ظاهره دون باطنه، فيستعمل في اليابس دون الرطب ويصلى عليه لا فيه، وهو مذهب مالك.

السادس - يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة والكلب والخنزير ظاهرا وباطنا، قاله داود وأهل الظاهر، وحكاه الماوردي عن أبي يوسف.

السابع - ينتفع بجلود الميتة، بلا دباغ ويجوز استعمالها في الرطب واليابس - حكوه عن الزهري^(١).

وأما عظام الميتة و أصوافها وشعورها وعصبها: فقد نقل البخاري في جامعه الصحيح عن الزهري أنه قال: أدركت ناسا من سلف العلماء يتمشطون بها ويدهنون فيها لا يرون به بأسا^(٢).

وقال ابن سيرين وإبراهيم: لا بأس بتجارة العاج.

قال ابن حجر: وهذا يدل على أنه كان يراه طاهرا، لأنه لا يجيز بيع النجس ولا المتجنس الذي لا يمكن تطهيره.

وبين سبب اختلاف العلماء في عظم الفيل بقوله: اختلفوا في عظم الفيل

(١) المجموع ج١/٢١٧، مفاتيح الغيب ج٢/٢٨٠.

(٢) فتح الباري ج١/٣٥١.

(٣) فتح الباري ج١/٣٥٦ - المجموع ج١/٢٣٦ - عمدة القاري ج٢/٢٧ - المغني ج٢، ٨٢، ٨٣.

بناء على أن العظم هل تحله الحياة أم لا؟

فذهب إلى الأول الشافعي واستدل بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يَحْيِي عِظَامًا \$هُي رَمِيمٌ ۗ ۝۷۸﴾ قَلَّ يَحْيِيهَا بِذِي أَنْشَاهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾: ٧٨، ٧٩ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فهذا ظاهر في أن العظم تحله الحياة، وذهب إلى الثاني أبو حنيفة وقال بطهارة العظام مطلقا.

وقال مالك: هو طاهر إن ذكر بناء على قوله: إن غير مأكول يطهر بالتذكية، وهو قول أبي حنيفة^(٣).

قال النووي وذهب عمر بن عبد العزيز والحسن البصري ومالك وأحمد وإسحاق والمزني وابن المنذر إلى أن الشعور والصوف، والوبر والريش طاهرة والعظم والقرن والظلف والظفر نجسة، كذا حكى مذهبهم القاضي أبو الطيب. وحكى العبدري عن الحسن وعطاء والأوزاعي والليث ابن سعد: أن هذه الأشياء تنجس بالموت، لكن تطهر بالغسل.

وعن مالك وأبي حنيفة وأحمد: أنه لا ينجس الشعر والصوف والوبر والريش.

وقال أبو حنيفة وداود: وكذا لا ينجس العظام والقرون وبقاياها.

وقال أبو حنيفة: إلا شعر الخنزير وعظمه، ورخص للخرازين في استعمال شعر الخنزير لحاجتهم إليه، وعنه في العصب روايتان^(١).

وجاء في عمدة القاري عن الليث وابن وهب: أن غلي العظم في ماء ساخن وطبخ جاز الادهان منه والامتشاط^(٢). وبسط الرازي أدلة القائلين بجواز الانتفاع بهذه الأمور، وقال: والصوف لا حياة فيه لأن حكم الحياة الإدراك والشعور وذلك مفقود في الشعر.

(١) المجموع ج١/٢٣٦.

(٢) عمدة القاري ج٣/٤٠.

(٣) مفاتيح الغيب ج٢/٧٨.

(٤) مفاتيح الغيب ج٢/٨٧- المجموع ج١/٢٣٦- المغني ج١/٨٨، ٨٩.

قال: ولأجل هذا ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور^(٣).

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والإجماع والقياس. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿مَنْ أَصَوَّفَهَا \$ أَوْبَارَهَا \$ أَشَعَّرَهَا أَتَانَا \$ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النحل: ٨٠ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال: ذكرها في معرض المنة، والامتنان لا يقع بالجنس الذي لا يحل الانتفاع به. وأما الخبر لقوله - عليه السلام - في شاة ميمونة: «**إنما حرم من الميتة أكلها**».

وأما الإجماع؛ فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس. وعن النخعي: كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة؛ إذا دبغت بأسا. وأما القياس: فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للتعض والفساد، فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة. وأما النفع بشعر الخنزير فمن الفقهاء من منع نجاسته وهو الأسلم^(٤).

اشتمال الأدوية والأطعمة على بعض المواد النجسة

إذا احتاج تناول الميتة للمعالجة إما بانفرادها أو بوقوعها في تركيب بعض الأدوية اختلف فيه:

قال الفخر الرازي: ذهب بعضهم إلى إباحة ذلك للنص والمعنى، أما النص فهو أنه - صلى الله عليه وسلم - أباح للعربيين شرب أبوال الإبل و ألبانها للتداوي.

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ٢٨٠.

(٢) المرتك كمقعد ضرب من الأدوية.

(٣) تفسير القرطبي ج ٢/ ٢٢١، وأحكام القرآن لابن العربي ١/ ٥٨٠.

صفحة أبيض

وأما المعنى؛ فلأنه بعض عن بعض النجاسات للحاجة، ولأنه - تعالى -؛
إنما أباح الميتة لمصلحة حفظ النفس، فكذا هنا^(١).

وقال القرطبي: وأما التداوي بها فلا يخلو أن يحتاج إلى استعمالها قائمة العين
أو محرقة فإن تغيرت بالإحراق فقال ابن حبيب: يجوز التداوي بها والصلاة.

وخففه ابن الماحشون بناء على أن الحرق تطهير لتغير الصفات.

وفي العتبية من رواية مالك في «المرتك»^(٢) يصنع من عظام الميتة، إذا
المرتك وضعه في جرحه لا يصلي به حتى يغسله.

وإن كانت قائمة بعينها، فقد قال سحنون: لا يتداوى بها بحال ولا
بالخنزير، لأن منها عوضا حلالا بخلاف المجاعة^(٣).

المبحث الثالث

في

الكلام على الخمر والكحول والمخدرات تفصيلا

أولا: الخمر وبيان ما يتناوله اسم الخمر من الأشربة، وهل هي نجسة
أم طاهرة؟ وهل يجوز تحليلها أم لا؟ وبيان حكم الاستعمال الخارجي.

(١) أحكام القرآن للجصاص ص ٢/ح ٣-٥٠.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ج ١/ ١٤٩٠.

تعريف الخمر:

اختلف العلماء فيما يتناوله اسم الخمر من الأشربة.

يقول الجصاص: قال الجمهور الأعظم من الفقهاء اسم: الخمر في الحقيقة يتناول المشتد من ماء العنب، وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعي أن كل ما أسكر كثيره من الأشربة؛ فهو خمر^(١).

ويقول ابن العربي: اختلف العلماء في ذلك على قولين:

أحدهما: أن الخمر شراب يعتصر من العنب خاصة، وما اعتصر من غير العنب كالزبيب والتمر وغيرهما، يقال له نبيذ، قاله أبو حنيفة وأهل الكوفة.

والثاني: أن الخمر كل شراب ملذ مطرب، قاله أهل المدينة وأهل مكة^(٢).

وبعد هذا الخلاف في التعريف اختلفوا أيضا في اشتقاق الخمر، فذهب فريق من أهل اللغة؛ إلى أنها سميت خمرا لأنها تخمر العقل أي تغطيه وتستره، ومنه خمار المرأة لأنه يغطي رأسها.

وقال فريق آخر إنها مشتقة من المخامرة وهي المخالطة؛ لأنها تخالط العقل.

وذهب فريق ثالث: أنها سميت خمرا؛ لأنها تركت حتى أدركت، يقال: خمّر العجين أي بلغ إدراكه، وقيل سميت خمرا لتغطيتها الدماغ^(١) وهذه التعريفات قريبة من بعضها.

وقد استدل كل فريق للتعريف الذي ذهب إليه:

استدل الأحناف الذين قالوا: إن الخمر هو الشراب المتخذ من عصير

(١) عمدة القاري ج١٧/٢٦٣ - كتاب الأشربة.

(٢) فتح الباري ج١٢/١٤٦.

العنب خاصة بأحاديث من السنة، ومن استعمال أهل اللغة على تخصيص الخمر بالعنب ولأنه مشتق من التخمر لا من مخامرة العقل^(٢).

الدليل الأول:

حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بنشوان، فقال له: **أشربت خمرا؟** فقال: ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله، قال: **فماذا شربت؟** قال: الخليطين. قال: **فحرم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الخليطين.**

ووجه الاستدلال من الحديث:

أن الشارب نفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم ينكره عليه، ولو كان ذلك يسمى خمرا من جهة اللغة أو الشرع لما أقره عليه، إذ كان في نفي التسمية التي علق بها حكم نفي الحكم. ومعلوم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يقر أحداً على حظر مباح ولا على استباحة محظور، وفي ذلك؛ دليل على أن اسم الخمر منتف عن سائر الأشربة إلا من النبيء المشتد من ماء العنب، لأنه إذا كان الخليطان لا يسميان خمرا مع وجود قوة الإسكار منهما، علمنا أن الاسم مقصود على ما وصفناه.

الدليل الثاني:

عن أنس بن مالك يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: **«الخمر بعينها حرام، والسكر من كل شراب»** وعن ابن عباس نحوه.

ووجه الاستدلال من هذا الأخبار:

أن اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وأن غيرها من الأشربة غير مسمى

بهذا الاسم لقوله: «والسكر من كل شراب».

وقد دل - أيضا - على أن المحرم من سائل الأشربة؛ هو ما يحدث عنده السكر، لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر من جهة التحريم.

ودل - أيضا - على أن تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعدٍ إلى غيرها لا قياسا ولا استدلالا، إذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها، وذلك ينفي جواز القياس لأن كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا به بعينه، بل يكون الحكم منصوبا على بعض أوصافه، مما هو موجود في فروعها فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه في معلولاته.

الدليل الثالث:

حديث أبي هريرة: «الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب».

فقوله: الخمر اسم جنس لدخول الألف واللام عليه فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم، فلم يبق شيء من الأشربة يسمى به؛ إلا وقد استغرقه ذلك، فانتفى بذلك أن يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمرا، ثم إنه ليس كل ما يخرج من هاتين الشجرتين يسمى خمرا كالعصير والدبس والخل ونحوه؛ فعلم أن المراد بعض الخارج من هاتين الشجرتين وهذا البعض غير المذكور في الخبر ويحتمل أن يكون المراد؛ أن الخمر أحدهما وهو أول خارج منهما من الأشربة^(١).

كذلك استدلوا بحديث ابن عمر - رضي الله عنه - قال: لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء، قالوا: وابن عمر رجل من

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢/٥-٧ بتلخيص وتصرف.

(٢) المصدر السابق.

أهل اللغة ومعلوم أنه كان بالمدينة لاسكر وسائر الأنبذة المتخذة من التمر لأن تلك كانت أشربتهم، ولذلك قال جابر بن عبد الله: نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس - يومئذ - إلا البسر والتمر.

وقال أنس بن مالك: كنت أسقي عمومتي من الأنصار حين نزل تحريم الخمر؛ فكان شرابهم يومئذ الفضيخ، فلما سمعوا أراقوها.

وقالوا في معرض الاستدلال: إن ابن عمر لما نفى اسم الخمر عن سائر الأشربة التي كانت بالمدينة؛ دل ذلك على أن الخمر عنده شراب العنب المشتد وأن سواها غير مسمى بهذا الاسم^(٢).

أدلة الفريق الثاني: استدل هذا الفريق القائل: إن الخمر كل شراب ملذ مطرب، من الكتاب والسنة، أما دليلهم من الكتاب؛ فهو أن الله تعالى نبه إلى علة تحريم الخمر كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه العلة موجودة في جميع المسكرات، فوجب طرد الحكم في الجميع.

وقال المازري: وللتعليل مأخذان وهو أن نقول: إذا شربت سلافة العنب عند اعتصارها ولم تشتد وهي حلوة؛ فهي حلال إجماعاً، فإن اشتدت وغلت وأسكرت حرمت إجماعاً، فإن تخللت من قبل الله - سبحانه - حلت - أيضاً -، فنظرنا إلى تبدل هذه الأحكام وتجدها عند تجدد صفات وتبدلها، فأشعر ذلك بارتباط الأحكام بهذه الصفات، وقام هذا مقام النطق، بذلك، فوجب جعل ذلك علة وحكم بكون الشدة والإسكار علة التحريم، لما رأينا التحريم يوجد بوجودها، ويفقد بفقدها، وإذا وضح ذلك ثبت ما قلناه^(١).

وأما من السنة:

(١) شرح النووي ج١٢/١٤٨، المعلم بفوائد مسلم للمازري ج٢/٦٢٠.
(٢) شرح النووي على مسلم ج١٢/١٤٨ باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرها، مما يسكر.
(٣) المصدر السابق.

فبحديث أنس - رضي الله عنه -، قال: كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة وما شرابهم؛ إلا البسر والتمر، فإذا مناد ينادى فقال: اخرج فانظر، فخرجت فإذا مناد ينادى: ألا إن الخمر قد حرمت، قال: فجرت في سكك المدينة، فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها فهرقتها^(٢).

وحديث أنس عن طريق عبد العزيز بن صهيب قال: سألوا أنس بن مالك عن الفضيخ، فقال: ما كانت لنا خمر غير فضيخكم هذا الذي تسمونه الفضيخ، إني لقائم أسقيها أبا طلحة وأبا أيوب ورجالا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بيتنا؛ إذا جاء رجل، فقال: هل بلغكم الخبر؟ قلنا: لا، قال: فإن الخمر قد حرمت، فقال: يا أنس أرق هذه القلال، قال: فما راجعوها ولا سألوا عنها بعد خبر الرجل.

وعن أنس - أيضا - عن طريق قتادة قال: كنت أسقي أبا طلحة وأبا دجانة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار، فدخل علينا داخل فقال: حدث خبر، نزل تحريم الخمر فأكفأتها - يومئذ - وإنها لخلط البسر والتمر. قال قتادة: وقال أنس بن مالك لقد حرمت الخمر، وكانت عامة خمورهم - يومئذ - خليط البسر والتمر^(٣).

الفضيخ: هو أن يفضخ البسر عليه الماء ويتركه حتى يغلي، وقال أبو عبيد هو ما فضخ من البسر من غير أن تمسه نار، فإن كان معه تمر فهو خليط^(١).

ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث:

أنه صرح فيها بتحريم الأنبذة المسكرة، وأنها كلها تسمى خمرا، وسواء في ذلك الفضيخ ونبيد التمر والرطب والبسر والزبيب والشعير والذرة

(١) شرح النووي على مسلم ج١٣/١٤٣-١٤٨، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ج٢/٩ - ١٠، أحكام القرآن لابن العربي ج١/١٥٢، أحكام القرآن للكيالهراسي ج٣/

والعسل وغيرها، وقد تعقب كل فريق بمناقشة دليل الآخر ورد عليه، وليس في سردها طائل، ويكفي إيراد ما سقناه في الوقوف على حقيقة الخلاف.

واستدلوا - أيضا - بحديث ابن عمر - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «**كل مسكر حرام**».

ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سمى هذه الأشربة خمرا، ولا تخلو هذه التسمية من أن تكون واقعة على هذه الأشربة من جهة الله أو الشرع، وأيهما كان فحجته ثابتة والتسمية صحيحة، فثبت بذلك أن ما أسكر من الأشربة كثيره فهو خمر، وهو محرم بتحريم الله إياها من طريق اللفظ^(٢).

حكمه:

قال في فتح الباري: المجمع على تحريم عصير العنب إذا اشتد فانه يحرم تناول قليله وكثيره بالاتفاق، قال ونقل الطحاوي في اختلاف العلماء عن أبي حنيفة: الخمر حرام قليلها وكثيرها، والسكر من غيرها حرام، وليس كتحريم الخمر، والنبيد المطبوخ لا بأس به من أي شيء كان، وإنما يحرم منه القدر الذي يسكر، وعن أبي يوسف: لا بأس بالنقيع من كل شيء إن غلى؛ إلا الزبيب والتمر، وعن محمد ما أسكر كثيره؛ فأحب إلي أن لا أشربه ولا أحرمه.

وقال الثوري: أكره نقيع التمر ونقيع الزبيب إذا غلى، ونقيع العسل لا بأس به^(١).

وقال النووي: في الأحاديث تصريح بتحريم الأنبذة المسكرة، وأنها كلها

(١) فتح الباري: ج١٢/١٣٢.

(٢) شرح النووي على مسلم ج١٣/١٤٨.

(٣) تفسير القرطبي ج٣/٥٢.

(٤) أي قليله.

تسمى خمرا، وسواء في ذلك الفضيح ونبيد التمر والرطب والبسر والزبيب والشعير والذرة والعسل وغيرها، وكلها محرمة وتسمى خمرا، هذا مذهبا، وبه قال مالك وأحمد والجماهير من السلف والخلف.

وقال قوم من أهل البصرة: إنما يحرم عصير العنب ونقيع الزبيب النبيء فأما المطبوخ منهما والنبيء والمطبوخ؛ مما سواهما؛ فحلال ما لم يشرب ويسكر.

وقال أبو حنيفة: إنما يحرم عصير ثمرات النخل والعنب، قال: فسلافة العنب يحرم قليلها وكثيرها؛ إلا أن يطبخ حتى ينقص ثلثاها، وأما نقيع التمر والزبيب: فقال: يحل مطبوخها وإن مسته النار شيئا قليلا من غير اعتبار لحد، كما اعتبر في سيلاف العنب، قال: والنبيء منه حرام، قال: ولكنه لا يحد شارب هذا كله ما لم يشرب ويسكر، فإن أسكر فهو حرام بإجماع المسلمين (٢).

وقال القرطبي: الجمهور من الأمة على أن ما أسكر كثيره من غير خمر العنب: فمحرّم قليله وكثيره والحد في ذلك واجب (٣).

وقال أبو حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وابن شبرمة وجماعة من فقهاء الكوفة ما أسكر كثيره من غير خمر العنب؛ فهو حلال (٤)، وإذا سكر منه أحد دون أن يتعمد الوصول إلى حد السكر؛ فلا حد عليه (١).

وقال الكيا الهراسي: الخمر عند كافة العلماء محرمة غير أن في الناس من يشك في بعض الأعيان، وأنها خمر أو لا؟ (٢).

ثم بين سبب هذا الخلاف بين الأئمة فقال: ولا شك؛ أن موضع الاشتقاق وهو التخمير أو المخامرة يقتضي كون الأشربة خمرا، غير أنا لا نثبت اللغات بهذا الجنس من القياس، ورويت أخبار تدل على أن الخمر لازمة

(١) تفسير القرطبي ج٣/٥٢٠.

(٢) أحكام القرآن ج٣/٢٥١.

(٣) أحكام القرآن للكيا الهراسي ج٣/٢٥٢، ٢٥٣.

لهذه الأشربة التي اختلف العلماء في تحريمها، والمشكل إشكال الاسم على أهل اللغة وأن ذلك لو سمي خمرا لم يشكل، كيف وعامة أشربة المدينة (من غير العنب)؛ لأن العنب لا يوجد بالمدينة وكيف صار ذلك مشكلا ؟ وكيف يصور الاختلاف فيه ؟

فعلل اشتهاار غير العنب بأسماء أخرى لتمييز نوع من نوع أورث هذا الإشكال، ولم يكن للعنب اسم آخر وغير العنب منه ما يسمى الفضيخ ومنه ما يسمى المزر، ومنه ما يسمى البتع، ومنه ما يسمى نبيدا، فصار هذا الاسم مشهورا في التعارف.

وظن ظانون؛ أن الاشتهاار في بعض الأشربة يمنع من إطلاق اسم الخمر عليه. ورأى آخرون أن اسم الخمر عام، ثم اختص كل شراب باسم كالفاكهة اسم عام، ثم يسمى كل واحد باسم خاص. وقال: وعند من يخالفنا شيء من ذلك، ليس بمحرم قبل السكر، ولا هو مسمى بالخمر^(٣).

وهذا القدر كاف لبيان مذاهب العلماء في حكم الخمر وغيره من الأنبذة، وغرضنا من هذا العرض هو الاستفادة من هذه الآراء الفقهية عند الكلام على حكم استعمال المواد المحرمة والنجسة.

الحكم الثاني من أحكام الخمر

هل هي نجسة أم طاهرة ؟

فهم جمهور أهل العلم من تحريم الخمر، واستخبات الشرع لها، وإطلاق الرجس عليها، والأمر باجتنابها الحكم بنجاستها.

(١) تفسير القرطبي ج٦/٢٨٨،

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ج٢/٢٥١،

(٣) تفسير القرطبي ج٦/٢٨٨، ٢٨٩،

(٤) المصدر السابق.

وخالفهم في ذلك ربعة والليث بن سعد والمزني صاحب الشافعي وبعض المتأخرين من البغداديين والقرويين، وقالوا: إنها طاهرة، وأن المحرم إنما هو شربها^(١).

وقال ابن العربي: ولا خلاف في نجاسة الخمرة؛ إلا ما يؤثر عن ربعة أنه قال: إنها طاهرة، كالحرير عند مالك محرم مع أنه طاهر^(٢).

الأدلة:

واستدل القائلون بطهارتها بسكبتها في طرق المدينة، ولو كانت نجسة لما فعل ذلك الصحابة - رضوان الله عليهم -، ولنهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عنه كما نهى عن التخلي في الطرق.

وقالوا - أيضا - : إن التنجيس حكم شرعي، ولم يرد نص نجاستها، ولا يلزم من كون الشيء محرما؛ أن يكون نجسا، فكم من محرم في الشرع ليس بنجس^(٣).

واستدل القائلون بنجاستها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْمَرُ الْمَيْسِرِ﴾ \$ الْأَنْصَابِ \$ الْأَزْلَامِ رُجْسٍ مِنْ عَمَلٍ شَيْطَانٍ، فقوله تعالى: «رجس» يدل على نجاستها، فإن الرجس في اللسان النجاسة^(٤)، وجاء في قوله تعالى: في سورة الحج ﴿فَاجْتَنِبُوا رُجْسًا مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ فإن الرجس هو الشيء القذر ووصفها بالرجس والرجس النجس فهي نجسة حكما، وليست النجاسة وصفا ذاتيا للأعيان، وإنما هي وصف شرعي من أحكام الإيمان، فلا تزال إلا بالإيمان، كما لا يجوز الطهارة إلا بالماء^(١).

وإنه لو التزمنا ألا نحكم بحكم حتى نجد فيه نصا لتعطلت الشريعة؛ فإن النصوص فيها قليلة^(٢) وإنما هي الظواهر والعمومات والأقيسة^(٣).

(١) تفسير القرطبي ج١٢/٥٣،

(٢)-(٣) المرجع السابق.

الحكم الثالث

الاستعمال الخارجي للمسكروالنبيد

تكلم الإمام البخاري في جامعه الصحيح على ذلك، فقال: لا يجوز الوضوء بالنبيد ولا المسكر، وكرهه الحسن وأبو العالية، وقال عطاء: التيمم أحب إلي من الوضوء بالنبيد واللبن.

(١) المجموع شرح المهذب للنووي ج١/٩٣٠.

وذكر حديث عائشة - رضي الله عنها - عن - صلى الله عليه وسلم -
قال: «كل شراب أسكر فهو حرام» قال ابن حجر: أي كان من شأنه الإسكار
حصل بشربه إسكار أم لا ؟

وقال: وجه احتجاج الإمام البخاري بالحديث في هذا الباب؛ أن المسكر لا
يحل شربه، وما لا يحل شربه لا يجوز الوضوء به اتفاقاً.

وهو مذهب جمهور العلماء، قال النووي: أما النبيذ؛ فلا يجوز الطهارة به
عندنا على أي صفة كان من سكر أو تمر أو زبيب أو غيرها مطبوخا كان أو
غيره، فإن نش وأسكر؛ فهو نجس يحرم شربه، وعلى شاربه الحد وإن لم
ينش فظاهر لا يحرم شربه، ولكن لا تجوز الطهارة به، هذا تفصيل مذهبا،
وبه قال مالك وأحمد وأبو يوسف والجمهور، وعن أبي حنيفة أربع روايات:
إحداهن يجوز الوضوء بنبيذ التمر المطبوخ؛ إذا كان في سفر وعدم الماء،
والثانية: يجوز الجمع بينه وبين التيمم، وبه قال صاحبه محمد بن الحسن،
والثالثة: يستحب الجمع بينهما، والرابعة: أنه رجع عن جواز الوضوء به وقال
بتيمم^(١)، وذهب آخرون إلى جواز الوضوء به.

مذاهب العلماء في جواز الوضوء بالنبيذ

المذهب الأول: ذهب الحسن البصري إلى الكراهية التنزيهية:

فقد روى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق من طريقين عنه:
قال: لا توضأ بنبيذ.

(١) فتح الباري ج١/٢٦٧، المجموع ج١/٩٣٠.

وروى أبو عبيد من طريق أخرى عنه أنه لا بأس به.
وممن قال بالكراهية أبو العالية.

وروى أبو داود وأعبيد من طريق أبي خلدة قال: سألت أبا العالية عن
رجل أصابته جنابة وليس عنده ماء أيغتسل به ؟
قال: لا .

وفي رواية أبي عبيد فكرهه .

وممن قال بكراهة الوضوء بالنبيد عطاء بن أبي رباح.
روى أبو داود من طريق ابن جريج عنه أنه كره الوضوء بالنبيد واللبن،
وقال: إن التيمم أحب إلي منه .

المذهب الثاني: ذهب الأوزاعي إلى الوضوء بالأنبذة كلها وهو قول عكرمة
مولى ابن عباس .

المذهب الثالث: لأبي حنيفة قال: إنه جواز الوضوء بنبيد التمر في المشهور
عنه، واشترط ألا يكون بحضرة الماء، وأن يكون خارج المصر والقرية، وخالفه
صاحبا .

وقال محمد: يجمع بينه وبين التيمم، قيل: أيجابا، وقيل: استحبابا وهو
قول إسحاق، وقال أبو يوسف بقول الجمهور: لا يتوضأ به بحال، واختاره
الطحاوي^(١) .

ومستند أبي حنيفة ومن معه حديث ابن مسعود - رضي الله عنه -
حيث قال له النبي - صلى الله عليه وسلم - ليلة ما في أدواتك ؟ قال: نبيد،
قال: ثمرة طيبة وماء طهور، رواه أبو داود والترمذي، وزاد: فتوضأ به، وقد
تكلم العلماء في هذا الحديث وأطبقوا على تضعيفه .

وقيل على تقدير صحته: إنه منسوخ؛ لأن ذلك كان بمكة ونزول قوله

(١) المصدر السابق .

تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾، إنما كان بالمدينة بلا خلاف.
أو هو محمول على ما ألقى فيه تمرات يابسة لم تُغَيَّر له وصفا، وإنما
كانوا يصنعون ذلك؛ لأن غالب مياههم لم تكن حلوة^(١).

ثانيا - الكلام على الكحول

تمهيد

قدمنا في مبحث الخمر؛ أن العلماء انقسموا في طهارتها إلى قسمين:
قسم قال بنجاستها وهم جمهور أهل العلم، وقسم قال بطهارتها وإن
المحرم هو شربها، وكونها محرمة لهذا؛ لا يمنع أن تكون طاهرة كالحرير
والذهب، فإنه محرم لبسهما وليس بنجسين.

كما بينا مذاهب العلماء في التفريق في الحكم بين الخمر المتخذة من عصير العنب والأنبذة المتخذة من غير العنب، وأن المتخذ من عصير العنب يحرم استعماله مطلقا قليلا كان أو كثيرا؛ إلا في حالة الضرورة على خلاف سبق بيانه أما المتخذ من غير عصير العنب؛ فإن المحرم منه هو ما أسكر، أما القدر الذي لا يسكر؛ فهو حلال عند فريق من العلماء، وهذان الحكمان لهما مغلط في حكم استعمال الكحول.

كلمة موجزة عن الكحول:

التعريف العام للكحول: هو سائل طيار ملتهب مسكر لا لون له ولا رائحة خاصة ويسمى أسبيرتو، ويعرفه الكيميائيون؛ بأنه مركب عضوي يحتوي على مجموعة «الكيل» «ALKYL» المرتبطة بمجموعة الهيدروكسيل «OH» كمجموعة فعالة، وإذا أطلق الكحول دون تحديد؛ فيراد به عادة كحول الايثانول «الإيثيل».

ويقولون: إن أول من اكتشفه الطبيب المسلم المشهور أبو بكر الرازي المولود ٢٤٦هـ-٨٦٠م المتوفى في ٣٣١هـ والملقب بجالينوس العرب وقد قام باستخلاصها عن طريق تقطير مواد نشوية وسكرية مختمرة، وكان يستعملها في الصيدلة وصنع الأدوية وتركيبها، وأطلق على هذه المادة «روح الخمر» لكونه العنصر المسكر في الخمر، وقالوا: إن أوروبا نقلت عنه طريقة تحضير الكحول في القرن السابع عشر الميلادي، وعرفت بشكل بارز عند اكتشاف الكولونيا «العطر الممزوج بالكحول، وكان يعرف بالماء العجيب أو الماء الملكي»^(١)، ويتم استخراج كحول الإيثيل من تخمير بعض السكريات والحبوب والبطاطس والمواد النشوية الأخرى، كما يستخلص - أيضا - عن طرق كيميائية في المعامل.

(١) لباب النقول في طهارة العطور الممزوجة بالكحول لعيسى الحميري ص ٢٣، ٢٤.

(٢) المصدر السابق بتلخيص وتصرف.

ويستخدم في صنع المسكرات «الخمور»، وهو العنصر المسكر فيها والمواد الكيميائية والاعطور والكولونيا، و يعتبر من أعظم المذيبات للدهنيات والزيوت، ويستخدم - أيضا - لحفظ العينات البيولوجية في المختبرات، والكحول الإيثيلي يستعمل في جميع المنتجات العطرية والكولونيا والاعطور وجميع المشروبات الكحولية وبمقادير مختلفة، وكان يستخلص في الماضي عن طريق تخمير السكريات والنشا باستخدام الخميرة، وما زالت تستخدم في هذه الطريقة إلى الآن في بعض المصانع لتحضير الكحول الإيثانول، وتطورت طرق تحضيرها في الزمن الحاضر في المعامل عن طريق هدرجة الإيثيلين باستخدام عامل مساعد وحمض الفوسفوريك، ويستخدم هذا النوع من الكحول في معظم صناعات العطور، ويعتبر السكر مادة أولية لتحضير الكحول بواسطة التخمير، ويستخلص من مصادر متعددة كعصير العنب وقصب السكر والشمندر والبنجر والقمح والشعير وخضروات متعددة والثمار الحلوة كالتفاح والتمر والزبيب، كما يمكن استخدام البطاطس والأرز كمواد أولية لاحتوائهما على نسبة عالية من الكحول^(٢).

حكم استعمال الكحول:

وأنه بناء على هذه المقررات في صنع الكحول ومكوناتها والمواد التي تستخرج منها؛ فإنه يمكن إدخالها ضمن المسائل الخلافية التي ذكرناها في الخمر، فما كان مستخرجا من العنب؛ كان حراما استعماله وتعاطيه قليلا، كان أو كثيرا إلا في حالة الاضطرار، أما الاستعمال الخارجي فيه؛ ففيه الخلاف الوارد في نجاسة الخمر وطهارتها. أما إذا كان مستخرجا من غير مادة العنب، فيرد فيه الخلاف الوارد في النبيذ وحكم تعاطيه، فالكثير المسكر مجمع على تحريمه، وأما القليل غير المسكر؛ فهو محل خلاف. أما حالة الضرورة فالأكثر من العلماء على جواز استعماله وتعاطيه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

ثالثا - حكم المخدرات والمضترات مثل

-
- (١) القات نبات يستعمله أهل اليمن بكثرة، قال ابن حجر: لما اختلف أهل اليمن فيه وأرسلوا إلى ثلاثة مصنفات، اثنين في تحريمه، وواحد في حله، وطلبوا مني إبانة الحق فيهما فألفت كتابا سميته «تحذير الثقات من استعمال القات» الزواج ج١/٢١٢.
- قال فألف ذلك الكتاب في التحذير عنهما وإن لم أجزم بحرمتهما .
- (٢) الفروق للقرا في الفرق الأربعين، وتهذيب الفروق في الفرق الأربعين أيضا: ج١/٢١٥.
- (٣) انظر الزواج عن اقتراف الكبائر لابن حجر ج١/٢١٢.

الحشيشة والأفيون والشيكراڻ «البنج» وجوزة الطيب والقات^(١)

تتاول العلماء هذه المواد ووضعو لها القواعد لتمييز بعضها عن طريق، وقارنوها بالمسكر، وأعطوا كل نوع منها الحكم المناسب، وقد وضع القراي في الفرق الأربعين من كتابه «الفروق»، وغيره ممن تعقبه كصاحب تهذيب الفروق، قواعد تميز كل نوع، وأعطوها الوصف المناسب، فقالوا: إن الفرق بينها أن المتناول؛ إما أن يغيب معه حواسه أو لا، فإن غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق فهو المرقد، وإن لم تغب معه الحواس فلا يخلو؛ إما أن يحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أو لا، فإن حدث؛ فهو المسكر، وإلا فهو المفسد، وعلى هذا: فإن المسكر هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر ومشتقاتها.

والمفسد ويسمى بالمخدر والمفتر وهو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالأفيون والحشيشة، والمرقد هو ما يغيب العقل والحواس كالسكران بالسبين أو الشين وهو البنج^(٢).

ويطلق بعضهم عليها جميعها المسكر بالمعنى الأعم وهو تغطية العقل^(٣)، قال ابن حجر: ومرادهم بالإسكار هنا تغطية العقل لا مع الشدة المطربة؛ لأنها من خصوصيات المسكر المائع، قال: وبما قررته في معنى الإسكار في هذه المذكورات علم أنه لا ينافي؛ أنها تسمى مخدرة،

ولما كانت الشريعة الإسلامية من مقاصدها حفظ العقل، وهو المقصود للشارع بقاءه، لأنه الآلة للفهم عن الله - تعالى - وعن رسوله - صلى الله عليه وسلم -، والذي تميز به الإنسان عن الحيوان، والوسيلة إلى بلوغ الكمال وإيثارها عن النقائص، فكان في تعاطي ما يزيله تحد للشارع، فشرع من أجله

(١) تهذيب الفروق للشيخ حسين مفتي المالكية ج١/٢١٦ هامش الفروق.

العقاب والوعيد الشديد، ولما كانت العقوبة على تناول المسكر مقررة في الشريعة فقد ألحق العلماء متعاطي هذه المواد بتعاطي المسكرات، لما فيها من المضار، ربما فاقت مضار السكر، مع فارق سوف نذكره، وقد احتج الأئمة على تحريم الحشيشة وغيرها من المواد المخدرة والمفترة بحديث أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن كل مسكر ومفتّر».

قال القاضي حسين في تهذيب الفروق: احتج به الحافظ زين العراقي ونبيه السيوطي على صحته، واحتج به ابن حجر على حرمة المفتّر ولو لم يكن شراباً ولا مسكراً في باب الخمر والعسل من شرح البخاري، وكذا احتج به القسطلاني في المواهب اللدنية، قال: وكون الحشيشة من المفتّر، مما أطبق عليه مستعملوها ممن يعتد بهم، وبخبرهم يعتد في مثل هذا الأمر.

ثم قال: والقاعدة عند المحدثين والأصوليين؛ إنه إذا ورد النهي عن مقترنين، ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أو غيرها أعطي الآخر ذلك الحكم بدليل اقترانهما في الذكر والنهي.

وفي ذلك الحديث المذكور المفتّر مقروناً بالمسكر، وتقرر عندنا تحريم السكر بالكتاب والسنة والإجماع، فيجب أن يعطى المفتّر حكمه بقريئة النهي عنهما مقترنين^(١).

وقال ابن حجر: الأصل في تحريم كل ذلك ما رواه أحمد في مسنده وأبو داود في سننه: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن كل مسكر ومفتّر، قال العلماء: المفتّر كل ما يروث الفتور والخدر في الأطراف وهذه المذكورات

(١) الزواج ج١/٢١٢، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ج٣/٤٠٨،

(٢) المصدر السابق.

(٣) ذات المصدر.

(٤) الفروق للقراي ج١/٢١٨.

كلها تسكر وتخدّر وتفتّر^(١).

قال: وحكى القرأفي وابن تيمية الإجماع على تحريم الحشيشة، قال: ومن استحلها كفر.

قال: وإنما لم يتكلم فيها الأئمة الأربعة؛ لأنها لم تكن في زمنهم، وإنما ظهرت في آخر المئة السادسة وأول المائة السابعة حين ظهرت دولة التتار^(٢).

وقال: عن حكم جوزة الطيب الذي صرح به الإمام المجتهد شيخ الإسلام ابن دقيق العيد: الجوزة مسكرة، ونقله عنه المتأخرون من الشافعية والمالكية واعتمده، بل بالغ ابن العماد فجعل الحشيشة مقيسة على الجوزة المذكور، إلا أنه قال: إن المراد بالإسكار: التخدير^(٣).

حكم تناول المفترات والمخدرات:

قال القرأفي: تنفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام: الحد والتنجيس وتحريم السير؛ والمرقدات والمفسدات لاحد فيها ولا نجاسة. قال: يجوز تناول اليسير منها، فمن تناول حبة من الأفيون أو البنج أو السيكران جازما لم يكن ذلك قدرا يصل إلى التأثير في العقل والحواس، أما دون ذلك فجائز، فهذه الثلاثة الأحكام وقع بها الفرق بين المسكرات والآخرين^(٤).

وقال ابن حجر: ذكر أصحابنا؛ أنه يحرم أكل طاهر مضر بالبدن كالطين والسم والأفيون، إلا القليل من ذلك لحاجة التداوي مع غلبة السلامة، أو بالعقل كنبات مسكر غير مطرب.

وله التداوي به وإن سكر، إن تعين بأن قال له طبيبان عدلان لا ينفع

(١) الزواجر ج١/٢٢٠.

(٢) الموسوعة الفقهية مصطلح استحالة وتحول ج٣/٢١٣، وج١٠/٢٧٨.

(٣) لباب النقول في طهارة العطور الممزوجة بالكحول ص ١١٣.

علتك غيره^(١).

بقيت مسألة أخيرة وهي:

استحالة الأعيان النجسة كالخمر والخنزير ونحوها وتحول أعيانها وتغير أوصافها بالاحتراق أو بالتخلييل أو بالوقوع في شيء اختلف العلماء في تأثير ذلك على الحكم الأصلي فيها.

فذهب الحنفية والمالكية ورواية عن أحمد إلى أن نجس العين يظهر بالاستحالة، فرماد النجس لا يكون نجسا، ولا يعتبر نجسا ما كان حماراً أو خنزيراً أو غيرها، ولا نجس وقع في بئر فصار طيناً، وكذلك الخمر إذا صارت خلأً سواء بنفسها، أم بفعل إنسان؛ لانقلاب العين، ولأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة فينتفي بانتفائها.

وقال الشافعية والحنابلة في ظاهر المذهب إن نجس العين لا يطهر بالاستحالة، واستثنوا الخمر؛ إذا انقلبت بنفسها خلا فتطهر، لأن علة النجاسة الإسكار وقد زالت^(٢).

وعلى هذا؛ فإن الكحول التي تستخدم في صناعة العطور والكولونيا وتستخرج من مواد طاهرة بطرق كيميائية حديثة كتحويل غاز الإيثان إلى سائل كحولي وهي غير مستخرجة من الخمر فيحكم بطهارتها^(٣)، وكذلك ما يستخرج من الخنزير؛ إذا تحول إلى صفة غير صفته الأولى ينبغي أن يحكم بطهارته أيضاً.

ملخص البحث

❖ الشريعة الإسلامية رحمة للبشر وأحكامها تهدف إلى تهذيب الفرد وإقامة العدل وتحقيق مصالح العباد، ومن مظاهر ذلك أنه شرع أحكاما تتناسب ومختلف الظروف التي يمر بها الإنسان، عادية وغير عادية، اختيارية واضطرارية، فشرع الرخص والعزائم في أحكامه، وأذن بأخذ الرأي الأيسر والأرفق من أقوال العلماء.

❖ تشريع الأحكام وبيان الحلال والحرام والطيب والخبيث والطاهر والنجس من شأن الشارع الحكيم وهو الله - سبحانه وتعالى -؛ «إن الحكم إلا لله» ولم يعد كما كان عليه الأمر في الجاهلية يتصدى له كل عابث كذوب ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ءَسْلَمَ فَتَرَىٰ عَلَىٰ لِسَانِهِ كُذْبًا لِيُضِلَّ بِنَاسٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ وهذا بخلاف المنع من بعض المطاعم؛ إذا رأى الطبيب ذلك لمصلحة المريض أو منع ولي الأمر من الاصطياد في أماكن مخصوصة أو أزمنة مخصوصة ونحوها لمصلحة رآها.

❖ الخمر هي المتخذة من عصير العنب ويحرم تناول القليل والكثير منها في حالة الاختيار، أما في حالة الضرورة؛ فيجوز تناول القدر المحتاج إليه، أما النبيذ وهو المتخذ من غير عصير العنب؛ فيجوز تناول القدر غير المسكر منه عند الحاجة.

❖ كذلك يجوز استعمالهما في العلاج الخارجي أخذا بقول من قال بطهارتهما.

❖ يجرى ما سبق في البندين السابقين بالنسبة للكحول في أحكامهما كافة.

❖ الحشيشة والأفيون والشيكرا وجوزة الطيب ونحوها يجوز العلاج بها عند الحاجة بشرط؛ أن يقرر ذلك طبيبان عدلان مع عدم وجود دواء غيره.

❖ العلاج بأجزاء من الخنزير وغيره من الميتات يجوز، سواء في بدن الإنسان،

أو استعماله في الدواء.

❖ استحالة الأعيان النجسة وتحولها إلى شيء آخر وحقيقة أخرى يحكم بطهارتها ويجوز استعمالها في الأطعمة والأدوية.

❖ الضرورة هي الحالة التي يخشى فيها الإنسان على نفسه من الهلاك أو يلحق به مرضا أو ضعفا.

❖ الضرورة ترفع التحريم، وينقلب الممنوع مباحا أو واجبا، حسب مقتضيات والظروف.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

المراجع

القرآن الكريم:

- ١ - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٢ - تيسير التحرير على كتاب التحرير للعلامة محمد أمين المعروف بأمير بادشاه ط الحلي سنة ١٣٥٠هـ.
- ٣ - تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت.
- ٤ - تفسير المراغي أحمد مصطفى المراغي ط الحلي سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ٥ - تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا ط ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م بمصر.
- ٦ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ط دار الكتب المصرية ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
- ٧ - حاشية الجمل على المنهج للعلامة الشيخ سليمان الجمل ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- ٨ - شرح الشيخ زكريا الأنصاري على متن البهجة وحاشية الشرييني عليه - ط المطبعة الميمنية بمصر.
- ٩ - أحكام القرآن لابن العربي أبي بكر محمد بن عبد الله ط الحلي ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
- ١٠ - أحكام القرآن للجصاص حجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي، الناشر شركة ومطبعة عبد الرحمن محمد بمصر.
- ١١ - أحكام القرآن للكيال الهراسي عماد الدين بن محمد الطبري ط دار الكتب الحديثة بمصر.
- ١٢ - أحكام القرآن للإمام الشافعي جمعه البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق ط دار الكتب العلمية لبنان ١٣٩٠هـ.
- ١٣ - الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر المكي الهيتمي ط الحلي بمصر ١٩٧٠م.
- ١٤ - شرح النووي على صحيح مسلم ط المطبعة المصرية.
- ١٥ - عمدة القاري شرح البخاري للعيني بدر الدين أبي بكر محمد محمود بن أحمد



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السادسة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين
٢١ - ٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ
٥ - ١٠ يناير ٢٠٠٢ م

المجلد الثالث

الموضوع السابع

البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها

- ١- البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها.
الأستاذ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي
- ٢- البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي.
الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي
- ٣- البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها.
الأستاذ الدكتور نصر فريد واصل
- ٤- البصمة في ضوء الإسلام ومجالات الاستفادة منها في جوانب النسب، والجرائم، وتحديد الشخصية.
لفضيلة الأستاذ الدكتور/عبد الستاد فتح الله سعيد
- ٥- البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها واستخدامها في النسب والجناية.
للدكتور عمر بن محمد السبيل
- ٦- البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا.
الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد
- ٧- البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها دراسة فقهية مقارنة.
الأستاذ الدكتور سعد الدين هاللي

أبيض

البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها

لأستاذ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه
جامعة دمشق - كلية الشريعة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:
فإن التقدم العلمي الواسع في العصر الحاضر توصل إلى اكتشافات علمية عجيبة، تبهر الأنظار والبصائر، وتؤدي إلى تغيرات علمية واضحة في مجالات متعددة، سواء في مجال الأسرة وإثبات النسب ونفيه، أم في مجال التحقيق الجنائي للتعرف على الشخصيات المجهولة، أم لإثبات ارتكاب جريمة من الجرائم أم لنفي تهمة من التهم، عن طريق ما يسمى بالبصمة الوراثية التي هي المادة المورثة الموجودة في خلايا جميع الكائنات الحية. وأدى ذلك إلى تطور الطب الشرعي الذي يدرس طبيعة الآثار المادية المتروكة في مكان الحادث، ويحللها ويصدر قراره بناء عليها، بسبب كون معطيات البصمة الوراثية مؤكدة بما يزيد عن نسبة (٩٩٪).

وانعكس ذلك على القضاء سواء في المحاكم العادية التي تحكم في القضايا المختلفة بالقوانين الوضعية، أو في القضاء الشرعي الذي يعتمد على طرق الإثبات الشرعية، ومنها القرائن الثابتة. والبصمة الوراثية قرينة معتبرة لحد ما لدى القانونيين، فهل هي قرينة يطمأن إليها في المنظار الشرعي بحسب تقدير الفقهاء المعاصرين؟

هذا ما أحاول توضيحه هنا في ضوء الخطة الآتية:

- ١- التعريف بالبصمة الوراثية.
- ٢- مدى إثبات أو نفي النسب بالبصمة الوراثية.
- ٣- مدى الاستفادة من البصمة عند التنازع على المولود أو في حالة الاختلاط بين المواليد في المستشفيات.
- ٤- مدى الاستفادة في حالة إدعاء مجهول النسب إلى أفراد أو قبيلة.
- ٥- مدى الاستفادة منها لمنع اللعان.
- ٦- الاستفادة منها في بعض حالات الاختلاف بين الزوج والزوجة.
- ٧- الاستفادة منها في حالات الاغتصاب ونحوه.
- ٨- الاستفادة منها في حالات الاشتباه في طفل الأنبوب.
- ٩- الاستفادة منها في حالة الحروب وعودة المفقودين والأسرى الذين طال عهدهم.
- ١٠- الاستفادة منها لإثبات الجرائم.
- ١١- الاستفادة منها للتعرف على جثث الضحايا أثناء الحروب والكوارث ونحوه.
- ١٢- مدى اعتبارها وسيلة إثبات في القضايا الجنائية.

١- التعريف بالبصمة الوراثية:

البصمة الوراثية (DNA): هي المادة المورثة الموجودة في خلايا جميع الكائنات الحية. وهي مثل تحليل الدم أو بصمات الأصابع أو المادة المنوية أو الشعر أو الأنسجة، تبين مدى التشابه والتمائل بين الشئيين أو الاختلاف بينهما، فهي بالاعتماد على مكونات الجينوم البشري الشفرة التي تحدد مدى الصلة بين المتماثلات، وتجزم بوجود الفرق أو التغيرات بين المختلفات، عن طريق معرفة التركيب الوراثي للإنسان، في ظل علم الوراثة: أحد علوم الحياة، فصارت البصمة الوراثية قرينة في النفي والإثبات، وأمكن بها الكشف عن صحة أو نفي النسب.

والجينات (أو المورثات الحية): هي الأحماض الأمينية الموجودة لدى كل إنسان، وعددها في البشر عشرون. وكل جين أو جينوم أي نواة خلية الإنسان يتكون من (٤٦) كروموسوماً هي في كل طفل مجموعة من (٢٣) كروموسوماً أخذها من الأم، و (٢٣) كروموسوماً أخذها من الأب. وعدد المورثات في كل خلية بشرية مئة ألف تقريباً.

وجزيء الحمض النووي ((DNA)) يتكون من شريطين يلتفان حول بعضهما على هيئة سلم حلزوني، ويحتوي الجزيء على متتابعات من الفوسفات والسكر، ويتكون هذا الجزيء في الإنسان من نحو ثلاثة بلايين ونصف بليون قاعدة.

وكل مجموعة من هذه القواعد تمثل جيناً من المئة ألف جين الموجودة في الإنسان. وكل مجموعة مكونة من (٢٠٢٠٠) قاعدة تحمل جيناً معيناً يمثل سمة مميزة لهذا الشخص، هذه السمة قد تكون لون العين، أو لون الشعر، أو الذكاء، أو الطول وغيرها.

وإذا كان الأصل واحداً، يكون الفرع المتولد منه مثله، وتظهر نتيجة عمل البصمة الوراثية أو بصمة الحمض النووي في صورة خطوط عرضية متشابهة في السمك والمسافة، وهذه الخطوط تختلف من شخص لآخر، وتميز صفة كل إنسان عن الآخر.

ومن هنا، كانت البصمة الوراثية الصادرة عن خبرة دقيقة قرينة مقبولة للإثبات والنفي في مجال النسب ووضع حد للتلاعب بالأنساب وغيرها. ويعد أ.د. ((إليك جيفريز)) عالم الوراثة في جامعة ((ليستر)) البريطانية هو أول مكتشف لخاصية الجزء المميز في تركيب البصمة الوراثية عام ١٩٨٤م^(١).

والمادة الوراثية تعيد نفسها في تتابعات عشوائية، ولا يمكن تشابه تتابعات المادة الوراثية بين اثنين إلا في حالات التوائم المتماثلة فقط، بل إن احتمال تشابه بصمتين وراثيتين بين شخص وآخر هو واحد في الترليون (المليار) أو واحد من (٦٤) مليار، وسكان الأرض لا يتجاوزون المليارات الستة. وتستخرج عينية البصمة من نسيج الجسم أو سوائله مثل الشعر أو الدم أو الريق.

وهكذا أصبح بالإمكان الاعتماد على البصمة الوراثية في تحديد نسب الإنسان لأبيه الحقيقي، وتحديد ذاتية الشخص لمنع انتحال شخصية غيره، وفي مجال البحث عن الجناة والمجرمين ولا سيما اللصوص ومرتكبو جريمة القتل، وذلك في العشرين سنة الأخيرة من القرن العشرين، حيث توصل علماء الهندسة الوراثية إلى التعرف على محتويات نواة الخلية الحية.

٢- مدى إثبات أو نفي النسب بالبصمة الوراثية:

السائد في مجال الطب الشرعي الاعتماد على البصمة الوراثية فيما يتعلق بالإثبات هوية الشخص، وإثبات نسب الولد من أبيه أو نفيه عنه، فهي أساس علمي لا يشك فيه، ولا يقبل الطعن فيه، وطريقة صحيحة لا يحتمل معها الوقوع في الخطأ، لإثبات الأبوة والبنوة.

ويميل الفقهاء المعاصرون إلى صحة الاعتماد على البصمة الوراثية في إثبات النسب باعتبارها قرينة قطعية، وقد أقر فقهاؤنا العمل بالقرائن،

(١) الطب الشرعي في التحقيق الجنائي، معوض عبد التواب وآخرون: ص ٢٠٢، التحقيق الجنائي العلمي والعملية، محمد شعير: ص ٢٠٤.

وذكر ابن القيم (٢٥) طريقاً للإثبات^(١) وقالوا: (٢)

(أ) إن كانت القرينة قطعية كالدخان الذي هو أمانة قطعية على وجود النار، كانت بينة نهائية كافية للقضاء، كما لو رئي شخص خارجاً من دار وهو مضطرب أو مرتبك أو يحاول الهرب، وفي يده سكين ملوثة بالدماء، ووجد في الدار شخص مضرّج بدمائه، فيكون هذا الشخص هو القاتل، إلا إذا ثبت بقرينة قطعية أخرى أنه غير قاتل.

(ب) وإذا كانت القرينة غير قطعية الدلالة والبيان، ولكنها ظنية أغلبية كالقرائن العرفية، فإنها تعد دليلاً أولياً مرجحاً حجة الخصم مع يمينه، حتى يثبت خلافها بالبينة المعارضة.

وتعتمد القرائن على ذكاء القاضي وفراسته واجتهاده، بملاحظة الظروف المقارنة للواقعة فلا يمكن حصرها وتحديدها، ومنها الفراسة، والقيافة، ووضع اليد، ووصف اللقطة، واللوث في الدماء^(٣) ودلائل الأحوال. وفقهاء العصر الذين أجازوا الاعتماد على البصمة الوراثية منهم من صرح بذلك إذا توافرت شروط معينة، ومنهم من أجاز ذلك مطلقاً، ولكن بتقدير توافر تلك الشروط.

أما المجيزون بشروط مثل فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي^(٤) فيقولون يشترط ما يأتي:

أولاً: التأكد الكامل والاطمئنان التام أن القائمين على قراءة البصمة موثوق في كفاءتهم في هذا الميدان.

ثانياً: أن يكون اللجوء إلى قراءة البصمة في أحوال محددة وهي:

(١) القرينة: هي كل أمانة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً، فتدل عليه.

(٢) انظر كتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية: ص ١٠٨ وما بعدها.

(٣) اللوث: قرينة حالية أو مقالية لصدق المدعي، كوجود عداوة ظاهرة بين المقتول والمدعى عليه أو قبيلته، وهو إمارة غير قاطعة على القتل.

(٤) انظر بحثه ((إثبات النسب بالبصمة الوراثية)) المنشور في مجلة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت ص ٣٩٥ وما بعدها عام ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م.

١- إذا تيقن الزوج أن زوجته لم تحمل منه، لأنه استبرأها بحيضة ولم يمسه بعد ذلك، وظهر بها حمل.

٢- إذا اختلط المولود بغيره وتنازع الآباء في الأطفال المختلطين.

ثالثاً: أن يكون طلب الأب مبنياً على يقين، لا على شك أو خيال وأوهام.
رابعاً: أن يكون الذي له الحق في الإحالة على الاختبار الجيني إنما هو الأب وحده، دون غيره من العائلة، أو القضاة، أو المولود ذاته، لأن اللعان المشروع في الإسلام استثناء لا قاعدة، والأصل أن الزوج يتبعه النسب في كل ما جاء بعد ستة أشهر فأكثر (أقل مدة الحمل) من دخول الزوج بزوجه.

وكذلك أ. د. حسن علي الشاذلي^(١) أجاز الاعتماد على البصمة الوراثية بشروط القيافة، وهي: كون القائف أهلاً للشهادة والحكم، وذا خبرة وتجربة، وأن يتعدد القائف الذي يحكم بنسب مجهول النسب كالشهادة وهو اثنان فأكثر، وأضاف أن يكون عالماً في فنه مجتهداً بالمعنى الشرعي في العلم الذي تخصص فيه.

وأما المجيزون مطلقاً من غير تقييد بشروط، مثل الدكتور سعد العنزي^(٢) والدكتور محمد سليمان الأشقر^(٣) فإنهما أجازا الاعتماد على البصمة الوراثية، إلا أن الأول انتهى في بحثه إلى ((أن البصمة الوراثية تعد دليلاً تكملياً ومسانداً لإثبات النسب وكذلك نفيه، وهو اختيار له مصداقية علمية، وخاصةً في حالة اختلاف الزوجين في دعوى نسب الابن، كما أن البصمة الوراثية ما هي إلا تأكيد لقوله ﷺ: (الولد للفرش، وللعاهر الحجر) فمن خلال البصمة الوراثية نستطيع أن نثبت بنوة هذا الطفل أو نفيه من خلال النتائج العلمية والحقائق الثابتة. ثم إن الإسلام يتشوف في

(١) انظر بحثه: ((البصمة الوراثية وأثرها في إثبات النسب)) في مجلة المنظمة الإسلامية السابقة: ص ٤٦٣ - ٤٩٩.

(٢) انظر بحثه: ((البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات أو نفي النسب، في مجلة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية)) الكويت: ص ٤١١-٤٣٨.

(٣) انظر بحثه: ((إثبات النسب بالبصمة الوراثية)) في المجلة المذكورة: ص ٤٤١-٤٦٠.

وضع الحقائق في مكانها الصحيح، كإقراره مبدأ القافة)).

أما الدكتور الأشقر فأخذ بما أخذ به الدكتور سفيان العسولي في بحثه عن المقاطع الثلاثة، وهو أنه بالإمكان، باستخدام المعايير التي وضعتها المؤسسات العلمية والقضائية المعنية، وعمل التحليل بأيدي خبراء ذوي معرفة ودراية بمشكلات وصعوبات هذه التقنية، فإنه بإذن الله، يمكن الاعتماد على هذه النتائج إذا طبقت في معرفة الأب الطبيعي (البيولوجي) إلى حد بعيد.

وأضاف الدكتور الأشقر قائلاً: الذي يظهر لي، بل أكاد أجزم به، أنها (البصمة الوراثية) طريقة صحيحة شرعاً، لعدة أمور هي:

الأول: أن الحق كما يثبت بالبينات كذلك يثبت بالقرائن القاطعة، والقريظة القاطعة: هي التي تدل على المطلوب دون احتمال.

الثاني: أن الفقهاء من الشافعية والحنابلة وغيرهم قبلوا القيافة طريقاً لإثبات النسب شرعاً، والقائف إنما يتكلم عن حدس وتخمين وفراسة، ولا ينعدم احتمال الخطأ في حكمه بحال، بل قد يقول الشيء، ثم يرجع عنه إذا رأى أشبه منه. وقياس تقنية الهندسة الوراثية على القيافة قياس صحيح في هذا الباب. وليس هو عندي من القياس المساوي، بل تقنية الهندسة الوراثية أولى بالصحة والصدق، فينبغي أن تكون أرجح من القيافة، لأن تقنية الهندسة الوراثية المستعملة أصولاً يكاد ينعدم فيها احتمال الخطأ، على ما أظهرته الأبحاث المقدمة.

الثالث: أن الأمة- وفي ضمنها فقهاؤها - قد قبلوا في إثبات الهوية الشخصية وسائل مستحدثة أثبتت جدواها عملياً، ويسرت التعامل بين البشر، منها بصمة الأصابع، والتوقيع الخطي، والصورة الشخصية المأخوذة بانعكاس الأشعة (التصوير الخيالي أو الفوتوغرافي) المثبتة على البطاقة الشخصية.

ثم ذكر الدكتور الأشقر ضوابط استخدام البصمة الوراثية لإثبات الأبوة،

وهي ضوابط القيافة أو شروط القائف وهي:

الأول: الخبرة والتجربة فيمن يحكم بذلك.

الثاني: أن يكون مسلماً، لأن قوله شهادة، وشهادة غير المسلم لا تقبل على المسلم إلا في الوصية في السفر ونحوه، ولأن قوله يتضمن خبراً ورواية.

الثالث: أن يكون عدلاً، أي متبعاً أوامر الشريعة، مجتنباً نواهيها، ملازماً مقتضيات المروءة. فلا يقبل قول الخبير في البصمة الوراثية إذا كان يجرُّ بذلك لنفسه نفعاً أو يدفع عنها ضرراً، ولا يقبل حكمه لوالديه أو زوجه، أو أولاده أو بناته، ولا على من بينه وبينه عداوة، أي بسبب وجود التهمة.

الرابع: أن يكون الخبراء الذين يحكمون بذلك (بالبصمة) أكثر من واحد، لأنها شهادة ولا يحكم بأقل من شاهدين.

والذي أراه: أنه يعمل بالبصمة الوراثية لإثبات نسب المجهول، لأن الفقهاء اتفقوا على إثبات الواقعة بالخبرة والمعينة، والخبرة: هي الاعتماد على رأي المختصين في حقيقة النزاع بطلب القاضي. والمعينة: هي الاعتماد على ما يشاهده القاضي بنفسه أو بنائبه من محل النزاع الذي يختصم فيه الخصمان^(١).

ولأن نتيجة أو قرار البصمة الوراثية قطعية لأنه يثبت النسب أو ينفيه بنسبة (٩٩٪) فأكثر، وهذا أوثق من القيافة، لأن القائف: من يعرف الآثار معتمداً على الحدس والتخمين.

ولا أشرتط إلا ما اشترطه الفقهاء القائلون بجواز الاعتماد على القيافة ومنها الاكتفاء برأي الخبير الواحد كالقائف الواحد والمسلم العدل وهم الشافعية والحنابلة وفي رواية عن مالك، والأوزاعي، والظاهرية^(٢)، وهو رأي عمر وعلي وأبي موسى الأشعري وابن عباس، وأنس بن مالك، - رضي الله عنهم - وسعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح، والزهرى، وإياس بن معاوية،

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للباحث ٧٨٤/٦، ط أولى.

(٢) انظر: شرح المحلى للمنهاج ٣٤٩/٤، المجموع ١٧٦/١٦، الطرق الحكمية: ص ٢١٦، المحلى لابن حزم ٥٣١/٩،

تبصرة الحكام ٩٢/٢، مواهب الجليل ٢٤٧/٥-٢٤٨، الخرشي على الدردير ١٠٥/٦.

وقتادة، وكعب بن سوار من التابعين رحمهم الله تعالى، وهو - أيضاً - رأي يزيد بن عبد الملك، والليث بن سعد، وأبي ثور من الفقهاء^(١).

ويلاحظ أن مشهور مذهب المالكية هو الحكم بقول القائف في أولاد الإماء دون الحرائر، وعبارة المالكية مطلقة في الجواز واشترط الحنابلة أن يكون القائف ذكراً كالقاضي.

وحديث القيافة معروف وهو ما رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن عائشة رضي الله عنها قالت:

إن رسول الله - ﷺ - دخل عليّ مسروراً، تبرق أسارير وجهه، فقال: ألم تري أن مجزراً^(٢) نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض)).

وفي لفظ أبي داود وابن ماجه، ورواية لمسلم والنسائي والترمذي: ((ألم تري أن مجزراً المدلجي رأى زيدا وأسامة قد غطيا رؤوسهما بقطيفة، وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض)).

وفي لفظ قالت: دخل قائف، والنبى - ﷺ - شاهد، وأسامة بن زيد وزيد ابن حارثة مضطجعان، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض، فسُرَّ النبي - ﷺ - وأعجبه، وأخبر به عائشة^(٣)) قال أبو داود: كان أسامة أسود، وكان زيد أبيض.

وفي القصة ما يدل على أن القائف واحد وهو مجزراً المدلجي. قال الشوكاني^(٤): ومن الأدلة المقوية للعمل بالقيافة حديث الملاعة، حيث أخبر بأنها: إن جاءت به على كذا فهو لفلان، وإن جاءت به على كذا فهو لفلان، فإن ذلك يدل على اعتبار المشابهة.

وهذا وارد في قصة قذف هلال بن أمية امرأته عند النبي - ﷺ -

(١) أحكام النسب في الشريعة الإسلامية للدكتور علي محمد يوسف المحمدي: ص ٢٣٥-٢٣٧.

(٢) هو مجزراً بن الأعور بن جعدة المدلجي الكنانى القائف، نسبه ينتهي إلى بني مدلج بن مرّة بن عبد مناف بن كنانة، وهو صحابي.

(٣) متفق عليه.

(٤) نيل الأوطار ٧١٦/٦، ط دار الخير بدمشق ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

بشريك بن سَحْمَاء، حيث قال النبي: [انظُرُوها، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلُ الْعَيْنَيْنِ، سَابِغُ الْأَيْتَيْنِ، خَدَّجُ السَّاقِينِ^(١)] فهو لشريك بن سَحْمَاء [فجاءت به كذلك^(٢)].
لكن أيمان اللعان جعلها النبي - ﷺ - مانعة من العمل بالقيافة، أي ومثلها البصمة الوراثية، فإنه يعمل بقول القائف والبصمة عند عدم اللعان.

ثم أضاف الشوكاني قائلًا: ومن المؤيدات للعمل بالقيافة: جوابه - ﷺ -
على أم سليم حيث قالت في حديث متفق عليه: أو تحتلم المرأة؟ فقال: [فيم يكون الشبه^(٣)؟] وقال فيما رواه البخاري وغيره: ((إن ماء الرجل إذا سبق ماء المرأة كان الشبه له^(٤))) وإلحاق الولد بصاحب الفراش وهو الزوج لا يعارض العمل بالشبه، ويكون الأخذ بالشبه ومنه القيافة أو البصمة الوراثية مقدماً على العمل بقريئة الفراش، فهي قريئة يلجأ إليها حفاظاً على نسب المولود بقدر الإمكان حيث لا يوجد لعان ولا شبه.

وكذلك تُقدّم البصمة الوراثية على القرعة لإثبات ولد من أمة وطئها شركاء، فإن الإمام علي - رضي الله عنه - ألحق الولد بالذي أصابته القرعة^(٥) وقد كانت هذه هي الوسيلة الممكنة، أما البصمة فنتيجتها أحكم وأوثق. قال المقبل في الأبحاث: إن حديث الإلحاق بالقرعة إنما يكون بعد انسداد الطرق الشرعية^(٦).

ويقدّم على البصمة الوراثية الطرائق المقررة في شريعتنا لإثبات النسب أو لنفيه، أما الإثبات: فيكون بالبينة، والاستلحاق أو الإقرار بالنسب^(٧)

(١) الأكل: الذي منابت أجهانه سود، وسابغ الأيتين: عظيمهما، وخدّج الساقين: ممتلئ الساقين والذراعين.

(٢) رواه الجماعة إلا مسلماً والنسائي.

(٣) نص الحديث: أو تحتلم المرأة؟ فقال: «تريت يداك فيم يشبهها ولدها؟»

(٤) نص الحديث: [إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة نزع الماء إليها]

(٥) رواه الخمسة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا الترمذي عن زيد بن أرقم. ورواه النسائي وأبو داود موقوفاً على علي بإسناد أجود من المرفوع (منتقى الأخبار لابن تيمية الجد مع نيل الأوطار ٧١٤/٦، ط دار الخير بدمشق).

(٦) نيل الأوطار ٧١٥،/٦

(٧) هو أن يقر الأب بأن هذا الولد (ابن أو بنت) هو من صلبه، وينسب إليه، كهذا ابني أو أنا أبوه بشرط ألا يكذبه الحس بأن يكون الولد أكبر سناً من الأب، وألا يكذبه الشرع كأن يكون معروف النسب من غيره، أو ولد على فراش زواج صحيح.

وبالفراش، أي علاقة الزوجية، وذلك لأن هذه الطرائق أقوى في تقدير الشرع، فلا يلجأ إلى غيرها من الطرائق كالبصمة الوراثية والقيافة إلا عند التنازع في الإثبات، وعدم الدليل الأقوى، أو عند تعارض الأدلة. وأما نفي النسب كنفي نسب ولد من زوجة بأيمان اللعان^(١) الخمسة المعروفة فيقدم في شرعنا على غيره كالقيافة والبصمة الوراثية، لأن هاتين الطريقتين لا يلجأ إليهما إلا عند الحيرة أو جهالة النسب، فإن حُسم الأمر بطريق شرعي، فلا حاجة لغيره.

٣- مدى الاستفادة من البصمة عند التنازع على المولود أو في حالة الاختلاط بين المواليد في المستشفيات:

معطيات البصمة الوراثية قطعية يقينية لتأكدتها بنسبة (٩٩٪) فأكثر كما تقدم، وهي طريقة مكتشفة حديثاً في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كما تقدم، ومن المستحيل وجود تطابق بين بصمتين بشكل تام، حتى ولو كانا توأمين من بويضة واحدة، ونسبة احتمال تطابق بصمتين هي (١) من [٦٤] مليار إنسان، أي إن البصمة ترشد إلى صاحبها بطريق يقيني لا يقبل الطعن أو النقض^(٢).

لذا فهي طريقة علمية محمودة الأثر، يلجأ إليها شرعاً وقانوناً للتعرف على نسب الولد من أبيه أو أمه، فإذا وقع تنازع على نسب ولد، أو اختلطت المواليد في مستشفيات الولادة، كما يحدث أحياناً، فيمكن التغلب على هذه المشكلة، وتعيين نسب كل ولد من أبيه أو أمه، من طريق البصمة الوراثية، لأنه لا يمكن الاهتداء لذلك من غير طريق البصمة، حيث لا بينة، ولا مجال للإقرار بالنسب أو الاستلحاق، ولا اللعان، ولا القرعة، ولا القيافة، لأن نتيجة البصمة أوثق من نتيجة القيافة التي تعتمد على تشابه الخطوط والتقاسيم، وهي في الواقع عرضة للخطأ.

(١) اللعان هو حلف الزوج على زنا زوجته أو نفي حملها اللازم له، وحلفها على تكذيبه.

(٢) التحقيق الجنائي العلمي والعملية، محمد شعير: ص ٢١١.

٤- مدى الاستفادة من البصمة في حالة إدعاء مجهول النسب إلى أفراد

أو قبيلة:

يعمل بمقتضى البصمة الوراثية في حال إدعاء مجهول النسب نسبه إلى فرد أو قبيلة ذات أوصاف معينة إذا لم يكن هناك استلحاق أو إقرار بالنسب من المقر، لا محمول على غيره، وللاستلحاق شروط ذكرها المالكية وغيرهم^(١) وهي:

١- أن يكون المقر بالنسب على نفسه أو المستلحق هو الأب، لا غيره كالجد والأخ والعم، لأن الاستلحاق هو لفراش المقر لا لفراش غيره.

وإذا كان المقر امرأة متزوجة أو معتدة، لا يثبت نسب الولد من زوجها إلا بمصادقته أو بالبينة. ورجح ابن فرحون المالكي أن الأم كالأب.

٢- أن يكون المقر به أو المستلحق مجهول النسب: بأن لا يكون معروف النسب من أب آخر، فإن كان ثابت النسب من أب معروف غير المقر، كان هذا الإقرار أو الاستلحاق باطلاً. كما لا يعرف بأنه ابن زنا.

٣- أن يصدقه الحس: بأن يكون المقر به محتمل الثبوت من نسب المقر، بأن يكون ممن لا يولد مثل المقر به لمثل المقر، وذلك في سن تسمح بأن يكون ابناً للمقر. وبعبارة أخرى: أن يكون العقل والعادة غير مكذبين للمدعي، فمن ادعى على غيره أنه ابنه وكان سنه عشر سنوات، وسن المقر عشرين سنة، لم يؤخذ بهذا الإقرار، وهكذا لا يصح لابن عشرين سنة أن يدعى ولداً مجهول النسب يساويه في العمر أو يزيد عليه. وكذلك إذا نازع المقر شخص آخر، لم يثبت نسبه.

٤- أن يصدقه المقر له في إقراره إن كان أهلاً للتصديق، بأن يكون بالغاً عاقلاً عند الجمهور، ومميزاً عند الحنفية، لأن الإقرار حجة قاصرة على المقر، فلا يتعداه إلى غيره إلا ببينة أو تصديق من الغير.

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٢١٥/٣-٢٢٨/٧، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤١٢/٣-٤١٤، مغني المحتاج ٢٥٩/٢، المغني ١٨٤/٥.

واكتفى المالكية بآلا يكذبه المستلحق أو المقر له، لأن النسب حق للولد على الأب، فيثبت بإقراره من غير توقف على تصديق المقر له، إذا لم يتم دليل على كذب المقر.

وبناء عليه، يعمل بالبصمة الوراثية في هذه الحالة لانطباق الشروط عليها، ولا يوجد ما يعارضها، وهو الاستلحاق أو الإقرار بالنسب على نفس المقر.

هـ- مدى الاستفادة منها لمنع اللعان:

اللعان: إما شهادات مؤكدة بالأيمان في اصطلاح الحنفية والحنابلة^(١)، وإما أيمان في اصطلاح المالكية والشافعية^(٢)، وإن سميت ألفاظه شهادات، فهي في الحقيقة أيمان.

وتعريفه بغض النظر عن هذا الاختلاف كما ذكر الشافعية: أنه كلمات معلومات جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطح فراشه وألحق العار به، أو إلى نفي ولد^(٣).

فهو إذن إما للتفريق بين الزوجين أو لنفي نسب ولد من الزوج، ويشترط لنفي نسب الولد عند الحنفية ستة شروط وهي^(٤):

حكم القاضي بالتفريق بين الزوجين، وكون النفي فورياً، وألا يتقدم من الزوج إقرار بالولد، وتوافر حياة الولد وقت التفريق القضائي، وألا تلد المرأة بعد التفريق ولداً آخر من بطن واحد، وألا يكون محكوماً بثبوت نسب الولد شرعاً.

ويمكن الاستفادة من البصمة الوراثية في حال اللعان على النحو الآتي:

١- التأكيد في حال النفي: إذا كانت نتيجة البصمة الوراثية نفي النسب

(١) الدر المختار ورد المحتار ٢/٨٠٥، كشف القناع ٥-٤٥٠.

(٢) الشرح الصغير ٢/٦٥٧ وما بعدها، مغني المحتاج ٣/٣٦٧.

(٣) مغني المحتاج، المرجع والمكان السابق.

(٤) البدائع ٣/٢٤٦-٢٤٨، حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ٢/٨١١.

فإنها تؤكد اللعان الحاصل بين الزوجين، وتثبت صدق ادعاء الزوج.

٢- لإقرار الحقيقة في حال الإثبات: فإذا أثبتت البصمة نسب الابن من أبيه مع نفيه له، ثبت النسب في الحقيقة، وانتفى في الظاهر، وظهر خطأ الأب.

٣- السكوت عن الأمر، ونسبة الولد لأمه، وثبوت زنا الزاني، لأن النبي - ﷺ - في الحديث المتقدم في قصة هلال بن أمية، وقذفه امرأته عند النبي بشريك بن سحّماء، جاء الولد مشابهاً لشريك بن سحّماء، فقال النبي - ﷺ - : (لولا ما مضى من كتاب الله، لكان لي ولها شأن) وفي رواية للبخاري ((من حكم الله))، والمراد: أن اللعان يدفع الحد عن المرأة، ولولا ذلك لأقام رسول الله - ﷺ - على المرأة الحد من أجل ذلك الشبه الظاهر بالذي رميت به. يدل هذا على أنه لا يعمل بالاجتهاد ومنه البصمة الوراثية، وإنما يعمل بالوحي الإلهي، ويجري الأمر على الظاهر، ولو قامت قرينة تقتضي خلاف الظاهر.

وحيئنذ نغض الطرف عن نتيجة البصمة الوراثية، ونعمل بظاهر اللعان، أي إننا نعمل بأدلة الشرع أولاً، ونأخذ بالأدلة العلمية الموافقة لأدلة الشرع، فإذا حدث تعارض قدم الدليل الشرعي، وفي حال السكوت دون نفي ولا إثبات في أدلة الشرع يؤخذ بالدليل العلمي في تكوين قناعة القاضي في نفي النسب أو إثباته^(١).

٦- الاستفادة من البصمة في بعض حالات الاختلاف بين الزوج والزوجة:

إذا لم يحدث لعان بين الزوجين، ولكن وجد اختلاف بينهما واتهام الزوجة بمواقعة شخص آخر (زنا) وحملها منه، ورفع الأمر للقضاء، فالقاضي كما تقدم في نهاية الفقرة السابقة له أن يأخذ بمقتضى دلالة البصمة الوراثية في نفي النسب أو إثباته، وتكون البصمة قرينة قطعية مقبولة ونافعة في حسم الخلاف، وإظهار حقيقة الولد، ولكن مع ذلك يبقى

(١) انظر بحث الدكتور سعيد الغزي السابق: ص ٤٢٩.

الولد منسوباً لأمه، عملاً بالحديث الشريف: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)^(١) أي إن الولد ينسب لصاحب الفراش وهو الزوج لا للزاني، ويرجم الزاني المحصن.

٧- الاستفادة منها في حالات الاغتصاب ونحوه:

يمكن حدوث الزنا بالإكراه، أو بالاغتصاب، أو بوطء الشبهة، فإذا حدث حمل حينئذ، وكانت نتيجة البصمة الوراثية مثبتة كون الجنين من هذا الشخص الزاني، فهل يمكن الاعتماد على البصمة في إقامة الحد على الزاني والزانية؟ وهل يمكن إلزام الواطئ بشبهة دفع المهر للموطوءة بشبهة؟ الذي أجمع عليه علماء الأمة الإسلامية أن الزنا يثبت بالإقرار أو بالشهادة (أربعة شهود عدول) كما ورد في النص القرآني في الشهود: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] وكما ثبت في السنة من رجم ما عز بن مالك الأسلمي بإقراره، ورجم امرأة العسيف بإقرارها.

وبناء عليه، لا يثبت حد الزنا إلا بالشهادة أو بالإقرار، وأضاف المالكية علامة ظاهرة وهي ظهور الحمل، فإن ظهر بحرة أو بأمة، ولا يعلم لها زوج ولا أقر سيدها بوطئها، وتكون الحرة مقيمة غير غريبة، فتحد^(٢). فهل يمكن الاعتماد على البصمة الوراثية لإقامة الحد على الزناة قياساً على ظهور الحمل؟ لا نجد طبعاً في كتبنا الفقهية وغيرها ما يجيز ذلك، لكن البصمة أكثر دلالة على الجريمة من ظهور الحمل، وظهور الحمل يقصر إقامة الحد على المرأة الحامل، دون الزاني.

وبما أن المقرر لدى فقهاء المذاهب غير الظاهرية وهو درء الحدود والقصاص وكذا التعازير بالشبهة، فإنه يصعب القول بإقامة حد الزنا وغيره على الزناة بمجرد البصمة، لوجود احتمالات أو شبهات لا في نتيجة البصمة

(١) رواه الجماعة إلا أبا داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفي لفظ للبخاري: (لصاحب الفراش).

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي: ص ٢٥٦، ط النهضة بفاس، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م.

ذاتها، وإنما فيما يلبسها أو يخالطها من شبهات تتعلق بظروف محيطتها بها، من الطبيب والآلة ونحوهما، فالبصمة تتطلب خبرة عالية ومخبراً دقيقاً جداً ويمكن الاعتماد على البصمة في التحقيق مع المتهم، لحمله على الاعتراف بجريمته، لأن البصمة عامل دامغ وإثبات قوي.

وتكون البصمة في جرائم القتل مثل قرينة اللوث (العداوة الظاهرة بين القاتل المتهم والمقتول) في حال إثبات القتل بأيمان القسامة.

وكذلك تكون البصمة حاملاً للواطئ بشبهة على الإقرار بما فعل وإن لم يقر سابقاً بفعله، فيلزمه مهر المرأة الموطوءة بشبهة.

٨- الاستفادة منها في حالات الاشتباه في طفل الأنابيب:

طفل الأنبوب الجائز تكوينه بالتلقيح الصناعي شرعاً مقصور على ما بين الزوجين فقط على أن تُزرع اللقيحة في رحم الزوجة حسبما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي^(١).

فإذا حدث اشتباه أو إشكال في ملابس التلقيح، فيمكن الاعتماد على البصمة الوراثية، حفاظاً على إثبات نسب الجنين وعدم تعريضه للضياع أو النفي، ولأن دلالة البصمة كما تقدم أقرب لليقين.

وهذا على عكس إيقاع الحدود والتعازير، فإنها تدرأ بالشبهات، ولأن يخطئ الإمام بالعضو خير من أن يخطئ في العقوبة. وهذا ما ورد في الحديث: (ادروا الحدود بالشبهات)^(٢). والحديث: (ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً، فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة)^(٣).

٩- الاستفادة منها في حالة الحروب وعودة المفقودين والأسرى الذين

طال عهدهم:

(١) رقم: ١٦ (٣/٤).

(٢) رواه ابن عدي في الكامل عن ابن عباس، ورواه غيره، وهو حسن كما في الجامع الصغير للسيوطي ١٤/١.

(٣) رواه ابن أبي شيبة والترمذي والحاكم والبيهقي عن عائشة وهو صحيح (الجامع الصغير، المكان السابق).

مما لا شك فيه أن البصمة الوراثية يستفاد منها لدلائلها القطعية في التعرف على أشلاء الجثث والمفقودين والموتى أو الشهداء، والأسرى الذين طال عهدهم، وجهلت هويتهم الشخصية، لأن في ذلك تمكيناً من تسليم الجثث لأقاربهم، واطمئنانهم، وإعادة الأسرى لبلادهم.

وقد نشرت وكالات الأنباء حديثاً خبر عودة رفات (٢٥) جثة مصرية انتشلت من قاع المحيط الأطلسي في مأساة الطائرة المصرية المنكوبة ((بوينج ٧٠٧)) عُرِف على أصحابها عن طريق اختبار البصمة الوراثية [DNA fin-gerprint].

هذه فائدة محققة لا تتصادم مع قواعد الشريعة، فيؤخذ بها، وتخدم مثل هذه الحالات التي يصعب التعرف عليها دون البصمة.

١٠- الاستفادة منها لإثبات الجرائم:

إن اكتشاف البصمات الوراثية أدى إلى نتائج باهرة في عالم الجريمة، وإيقاع العقوبة على المجرم الحقيقي دون تجاوز غيره من المتهمين، ولكن في مجال القضاء والقانون نظراً لحدائث اكتشاف البصمة وعدم وجود نص قانوني في القوانين المطبقة لا تعد هذه البصمة بينات مستقلة، أي لا يحكم بموجبها مباشرة، وإنما هي قرائن تساهم في تكوين قناعة القاضي، ولها دور كبير في التحقيق الجنائي، ويتعرف بوساطتها على الجناة، فإذا عثر على بصمات في مكان الحادث، أخذت وقورنت ببصمات المتهم، فإذا كانت غير متطابقة، قضى ببراءة المتهم، وإذا تطابقت، فتكون البصمة قرينة قاطعة على وجود المتهم في مكان الحادث، ولا يقبل منه إنكار ذلك، لأن الواقع يكذبه. ويحتاج إثبات الجرم إلى دليل آخر كالإقرار أو الشهادة.

ولا يلزم القاضي بالحكم بمجرد شهادة البصمة، لأن علامة البصمة ودلائلها على وجود المتهم في مكان وقوع الجريمة، ليس كافياً للحكم عليه، لأن ذلك لا يدل على أنه ارتكب الجريمة على وجه يوجب العقاب، بل يرجع الأمر إلى قناعة القاضي الوجدانية، فيحكم بمجموعة أدلة، ومنها شهادة

البصمة بحسب قناعته، وإذا لم يقتنع فإنه لا يحكم^(١).

وكذلك الأمر في تقدير قيمة البصمات في القضاء الشرعي، حيث لا تُعد البصمات وحدها بينات^(٢)، وإنما هي مجرد قرائن، تساعد قضاة التحقيق في إثبات الجريمة، ولا تصلح وحدها - كما تقدم - دليلاً لتطبيق الحدود والقصاص والتعازير، وتظل طرق الإثبات المقررة شرعاً من شهادة وإقرار ويمين هي الأساس في تطبيق العقوبات، مع التزام ما قرره الشرع من ضرورة وجود نصاب معين في الشهادة (وهو أربعة شهود عدول في جريمة الزنا، وشاهدان عدلان في بقية الجرائم) وكون الإقرار حجة قاصرة لا يتجاوز غير المقر، وعدم الاعتماد على الأيمان في إثبات الجرائم إلا أيمان القسامة مع قرينة اللوث لإثبات جريمة القتل ودفع دية القتل.

١١- الاستفادة منها للتعرف على جثث الضحايا أثناء الحروب والكوارث

ونحوه:

تبين مما سبق أنه يمكن الاستفادة من دلالات البصمات الوراثية على أنها قرائن قطعية حيث لا تتصادم مع المقرر شرعاً وقانوناً، وحينئذ يمكن الاعتماد على البصمات للتعرف على جثث ضحايا الحروب، وكوارث الزلازل والبراكين والفيضانات، وحوادث القصف الجماعي من الطائرات والمدافع والصواريخ ونحوها برأً وبحراً، كما تفعل أمريكا وبريطانيا في جنوب العراق وشماله، وكما تفعل إسرائيل في لبنان بين حين وآخر، وفي فلسطين المحتلة على مراكز قوات الأمن الفلسطينية وعلى بيوت الأمنيين في قطاع غزة والضفة الغربية وغيرها.

يتبين من هذا أن دلالة البصمة مفيد جداً من الناحية الإنسانية والاجتماعية والمدنية، وكذلك في مجال التحقيق الجنائي، كما تقدم.

(١) أصول المحاكمات الجزائية د. عبد الوهاب حومد: ص ٦٦٨، ٦٢٣، المبادئ الأساسية في التحقيق الجنائي العلمي والعملي، محمد أنور عاشور: ص ١٤٥ وما بعدها.
(٢) القضاء بقرائن الأحوال، للأستاذ محمد جنيد الدير شوي: ص ١٩٥، دار الحافظ بدمشق، ١٩٩٨م، ط أولى.

١٢- مدى اعتبارها وسيلة إثبات في القضايا الجنائية:

عرفنا مما تقدم أن البصمة الوراثية وغيرها لا تصلح وسيلة إثبات مستقلة، ولا بيئة قاطعة، لكنها تصلح قرينة لتكوين قناعة القاضي، ومساعدة قضاة التحقيق في اكتشاف الجريمة، وجعلها وسيلة أولية لحمل المتهم على الإقرار، فيقضي بها وبما توافر لديه من أدلة إثبات أخرى.

أبيض

خلاصة البحث

البصمة الوراثية: هي المادة الموروثة الموجودة في خلايا جميع الكائنات الحية.

وقد اكتُشفت حديثاً في عام ١٩٨٤-١٩٨٥م في بريطانيا، جامعة ليستر على يد عالم الوراثة ((إليك جيفريز)) بالتعرف على محتويات نواة الخلية الحية، والاعتماد على الجينات أو المورثات الحية، وهي الأحماض الأمينية الموجودة لدى كل إنسان، وعددها في البشر عشرون.

وفي تقديري أنه يعمل بالبصمة الوراثية لإثبات نسب المجهول، بالضوابط الشرعية المقررة لقرينة القيافة، ومنها الاكتفاء برأي خبير واحد كالقائف الواحد المسلم العدل، والذكر في رأي الحنابلة، والعمل بها مقصور على حالة التنازع في الإثبات، وعدم الدليل الأقوى، أو عند تعارض الأدلة.

وتقدم البصمة الوراثية على القرعة لإثبات ولد من أمة وطئها مجموعة من الشركاء، وهي أقوى علمياً من القيافة، ولكن تقدم عليها في شريعتنا وسائل إثبات النسب أو نفيه بالبينة، والاستلحاق أو الإقرار بالنسب، أو الفراش (العلاقة الزوجية).

وبما أن دلالة البصمة الوراثية قطعية لتأكد الدلالة بنسبة (٩٩%) فأكثر، فيعمل بها شرعاً وقانوناً للتعرف على نسب الولد من أبيه أو أمه، ضمن الضوابط الشرعية والعملية المقررة في القيافة ونحوها.

وكذلك يعمل بها في حال ادعاء مجهول النسب نسبته إلى أفراد أو قبيلة.

أما في حال اللعان بين الزوجين فيؤخذ بها للتأكد في حال النفي، أو لمعرفة الحقيقة في حال الإثبات، ويعتصم بالسكوت عن الأمر إذا حصل اللعان، فيكون اللعان مقديماً عليها.

وإذا لم يحدث لعان يعمل بدلالة البصمة في حالات الاختلاف بين الزوج والزوجة. ولا يؤخذ بالبصمة في إثبات الحدود والقصاص والتعازير، لاشتمالها على شبهة، وهذه تدرأ بالشبهات.

ويستفاد من دلالة البصمة في مجال التحقيق الجنائي وتكوين قناعة القاضي مع أدلة أخرى، وفي حالات الاشتباه في طفل الأنبوب، وفي حالة الحروب وعودة المفقودين وقدماء الأسرى، والتعرف على هوية الشخص وجثث ضحايا الحروب والكوارث ونحوها ومختلف القضايا الإنسانية والاجتماعية والمدنية.

ولا تصلح البصمة وسيلة إثبات مستقلة، ولا بينة قاطعة، وإنما هي عامل مساعد في قضاء التحقيق لاكتشاف الجريمة، وحمل المتهم على الإقرار.

أهم المراجع

- أحكام النسب في الشريعة الإسلامية، د. علي محمد يوسف المحمدي، دار قطري بن الفجاءة - قطر ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، رسالة دكتوراه.
- إثبات النسب بالبصمة الوراثية، محمد المختار السلامي، بحث في ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري، في أبحاث المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- إثبات النسب بالبصمة الوراثية، د. محمد سليمان الأشقر في الندوة وأبحاث المنظمة السابقة.
- أصول المحاكمات الجزائية، د. عبد الوهاب حومد، ط ٤/١٩٧٨م.
- بدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني، الطبعة الأولى، المطبعة الجمالية العامة بمصر، ١٣٢٨هـ.
- البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات أو نفي النسب، د. سعد الغزي، في ندوة الكويت وأبحاث المنظمة السابقة.
- البصمة الوراثية وأثرها في إثبات النسب، في ندوة الكويت السابقة.
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، برهان الدين، إبراهيم بن محمد، المعروف بابن فرحون، ط دار الكتب العلمية، بيروت.
- التحقيق الجنائي العلمي والعملي، محمد شعير، مطبعة الإرشاد ١٣٤٤هـ-١٩٢٦م.
- الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل في الفقه المالكي، تصوير دار صادر، بيروت.
- الدر المختار للحصكفي ورد المختار لابن عابدين، مطبعة البابي الحلبي بمصر.
- الشرح الصغير للدردير وحاشية الصاوي عليه، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢هـ.
- الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه عيسى البابي الحلبي بمصر.
- شرح المحلي على منهاج الطالبين للنووي مع حاشية قليوبي وعميرة، ط محمد علي صبيح بمصر.
- الطب الشرعي والتحقيق الجنائي في الأدلة الجنائية، معوض عبد التواب وآخرون، ١٩٨٧، منشأة المعرفة بالإسكندرية.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية/ مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م.
- الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- القضاء بقرائن الأحوال، محمد مطيع الديرشوي، رسالة ماجستير، دار الحافظ بدمشق، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- القوانين الفقهية لأبي القاسم بن جزي (محمد بن أحمد) الفرناطي، ط النهضة - فاس، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م.
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن إدريس البهوتي، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.
- المبادئ الأساسية في التحقيق الجنائي العملي، محمد أنور عاشور، ط عالم الكتب بمصر.
- منتقى الأخبار لابن تيمية الجد، مع نيل الأوطار، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٧هـ.
- المجموع للنووي شرح المذهب للشيرازي، ط الإرشاد- جدة.
- المحلى لعلي بن حزم، أبي محمد مطبعة الإمام بمصر.
- مغني المحتاج للشرييني الخطيب، مطبعة البابي الحلبي بمصر، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.
- المغني لابن قدامة الحنبلي، الطبعة الثالثة بدار المنار بمصر.
- مواهب الجليل للحطاب لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب، الطبعة الثانية بمصر ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي

الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي
أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول في كلية الشريعة والقانون - جامعة
قطر والخبير في المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه:

الحمد لله والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم لا ينفذ مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

فقد ناقش مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في دورته الخامسة عشرة في ١١ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٣١/١٠/١٩٩٨م موضوع الاستفادة من البصمة الوراثية وبعد التدارس والمناقشة قرر تشكيل لجنة من كل من:

١- الأستاذ الدكتور علي محي الدين القره داغي.

٢- الأستاذ الدكتور نجم عبدالله عبدالواحد.

٣- الأستاذ الدكتور محمد عابد باخطمه.

٤- الأستاذ الدكتور محمد علي البار.

وذلك لاستكمال دراسة الأبحاث والدراسات والمستجدات المتعلقة بالموضوع وتقديم النتيجة والتوصيات المناسبة إلى دورة المجلس القادمة إن شاء الله.

وقد قامت هذه اللجنة ببعض الاجتماعات المتاحة وارتأت زيارة إدارة الأدلة الجنائية وأقسامها العلمية المختلفة في الرياض بالمملكة العربية السعودية وقد قام فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي بمفاتيحة وزارة الداخلية، وكانت الموافقة على ذلك مصحوبة بدعوة كريمة من صاحب السمو الملكي وزير الداخلية الأمير نايف بن عبدالعزيز حفظه الله، ولبت اللجنة بكامل أعضائها هذه الدعوة الكريمة وزارت الأقسام وتعرفت على أنشطتها وأعمالها، ثم اجتمعت اللجنة برئاسة فضيلة الدكتور صالح المرزوقي وفوضت مقررها الأستاذ الدكتور علي القره داغي بكتابة تقرير مفصل عن الزيارة وما

أسفر عنها وقد جرى ذلك وسيجده القارئ الكريم كملحق في آخر البحث.
وأنا في هذا البحث أسير على ضوء ماطلب منا مجلس المجمع الموقر
مركزاً على النقاط التي يمكن الاستفادة منها، فأبدأ بالتعريف المتفق عليه
لبصمة الوراثية، ثم أتناول المجالات الثلاثة الأساسية وهي مجالات النسب
إثباتاً أو نفيّاً، ومجال التعرف على المجرمين والجثث والأشلاء في الحروب
والكوارث وتتفرع منها الحالات التالية:

- ١- مدى إثبات النسب بالبصمة الوراثية ممهداً بوسائل إثبات النسب في الإسلام بإيجاز شديد.
- ٢- مدى نفي النسب بها ممهداً بوسائل نفي النسب في الشريعة بإيجاز شديد.
- ٣- الاستفادة من البصمة عند التنازع على المولود.
- ٤- الاستفادة منها حالة الاختلاط بين المواليد في المستشفيات.
- ٥- الاستفادة منها في حالة إدعاء مجهول النسب إلى أفراد أو قبيلة.
- ٦- لمنع اللعان.
- ٧- في بعض حالات الاختلاف بين الزوج والزوجة.
- ٨- في حالات الاغتصاب ونحوه.
- ٩- الاستفادة منها في حالات الاشتباه في طفل الأنايب.
- ١٠- في حالة الحروب وعودة المفقودين والأسرى الذين طال عهدهم.
- ١١- الاستفادة منها لإثبات الجرائم.
- ١٢- الاستفادة منها للتعرف على جثث الضحايا أثناء الحروب والكوارث ونحوه.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أهمية النظر والبحث في أسرار النفس الإنسانية
والكون كله، فقال تعالى ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴾ (٢١) ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾
﴿ ٢١ ﴾ ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ ﴿ ٢٢ ﴾ ﴿ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ
تَنْطِقُونَ ﴾ ﴿ ٢٣ ﴾ [الذاريات] .

بل بين الله تعالى أنه يريهم آيات وأسراراً عن النفس، والكون يوماً بعد يوم حتى يتبين لهم أن الله هو الحق المطلق، وأن قرآنه صدق لم يأت به الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه تنزيل عزيز حكيم حميد فقال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وحقاً إنه مع كل هذا التقدم العلمي الرهيب وكل مجالات الكون والإنسان والحياة لم يظهر أي تناقض بين قول إلهي ثابت في الكتاب والسنة الصحيحة وبين قاعدة وحقيقة علمية ثابتة، بل إن القرآن الكريم قد تطرق إلى مجموعة من الحقائق العلمية اكتشف بعضها العلم الحديث فوجدها في غاية من الدقة سواء أكانت في مجال مراحل الأجنة وكيفية خلقها، أم في مجالات كيفية خلق الكون، وأصله وعناصره الأساسية ونحو ذلك، وهذا دليل آخر على وجود الله تعالى وصدق رسالته. وكما كانت آيات الله تعالى سبقت العلم الحديث في كشفها حقائق علمية، وأسرار النفس، فإن شريعته كذلك قادرة على التواصل مع هذه الحقائق، وذلك لأن كل ذلك يعود إلى أمر الله تعالى الشامل للأمر التكويني، والأمر القولي، ولذلك لم تجد الأمة الإسلامية منذ نزول هذه الشريعة مشكلة استعصت عن الحل والعلاج الناجح على الرغم من اختلاف الحضارات التي قابلها الإسلام، وعلى الرغم من تقدم العلوم وظهور المشاكل المعاصرة، وهذا دليل آخر على صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان، وعلى شموليتها وقدرتها على البقاء والاستمرار، ومواكبة العصر مهما تطور وتقدم.

ونحن في هذه الدراسة المتواضعة نلقي الأضواء على موضوع جديد جداً وهو: البصمة الوراثية - من منظور الفقه الإسلامي، وسنرى أن الفقه الإسلامي استطاع التعامل مع آثارها، ووضع الضوابط المطلوبة.

والله أسأل أن يكتب لنا التوفيق والسداد، وأن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجه الكريم، إنه مولاي فنعم المولى ونعم النصير.
كتبه.

الأستاذ الدكتور علي محي الدين القره داغي

الدوحة في: جمادى الأولى ١٤٢١هـ . أغسطس ٢٠٠٠م

تمهيد:

أراد الله تعالى للإنسان أن يكون خليفة في الأرض من دون الملائكة وغيرهم أجمعين ليعمر هذا الكون، فقال تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ ولما استفسر الملائكة عن أسباب هذا الاختيار مستغربين من اختيار هذا الصنف الذي يقع منهم الكفر والعصيان، والقتل والسفك، والفساد.. أجاب الله تعالى بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ ثم علم آدم الأسماء كلها، فتبين من ذلك أن أحد أسباب هذا الاختيار يعود إلى أن الله تعالى أعطى لهذا المخلوق عقلاً قادراً على التعلم والاكتشاف والاستنباط، وبهذا ميزه على سائر المخلوقات، ومن ذلك اليوم الذي نزل فيه آدم على الأرض ظل يبحث عن معرفة نفسه ومحيطه، وتطوير عقله ومعارفه وعلومه، وأصبح يميظ كل يوم لثاماً ويكتشف في كل ساعة أسراراً، فاستطاع أن يفك أسرار الحروف ويفهم الكتاب المقروء، كما بذل كل جهده لفك أسرار الكون الذي هو في حقيقته كتاب كامل عظيم معقد يحتوى من الأسرار ما لا يعد ولا يحصى، بل حينما التفت نحو نفسه التي هي أقرب الأشياء إليه وجدها - أيضاً - تحتوى من الأسرار والغرائب التي يعجز اللسان عن التعبير عنها.

وظل الإنسان كادحاً مجاهداً باحثاً عن الحقائق الكونية والشرعية، كاشفاً في كل يوم عن بعض الحقائق، ساعده في ذلك الوحي الإلهي ولاسيما في صورته الأخيرة المتمثلة بالإسلام، حيث وضعه على الطريق الصحيح ليس على نطاق أمور الدين، بل في نطاق اكتشاف أسرار النفس والكون، لذلك سار المسلمون على المنهج التجريبي الذي قفز بالحضارة والعلوم قفزة هائلة، ثم أصابهم الجمود، فجاء دور الغربيين فبنوا على هذا المنهج التجريبي الكثير، ودفعوا بالعلوم الى مراحل متطورة نستطيع القول بأن ما حصل عليه الإنسان من العلوم والإبداعات في القرن الأخير يزيد على كل ما حصل عليه في تاريخه الطويل بل إن المعرفة الإنسانية في العقود الأخيرة تتضاعف كل خمس سنوات، فمن عصر الثورة الصناعية إلى عصر ثورة المعلوماتية، إلى عصر الكمبيوترات والإنترنت وثورة الإتصالات.

قراءة حروف الإنسان:

ومما أولى له العلم الحديث اهتمامه الكبير هو البحث عن قراءة الإنسان قراءة عميقة بحيث يقرأ كل جزئياته وجيناته كما يقرأ الكتاب بحروفه وحركاته وسكناته وأصواته ومخارج حروفه، فتقدمت علوم التشريح واختراع المجهر الذي بين أن أنسجة الجسم كلها تتكون من خلايا، وفي كل خلية نواة هي المسؤولة عن حياة الخلية ووظيفتها، وأن نواة كل خلية تشمل على الحصيلة الإرثية من حيث الخواص المشتركة بين البشر جميعاً، أو بين السلالات المتقاربة، ومن حيث الصفات المميزة لكل شخص لا يشترك معها فيها شخص آخر^(١).

وهذه المادة الإرثية المعبأة في نواة الخلية تتكون من ستة وأربعين كرموسوماً، ٢٣ منها من الأب، و٢٣ من الأم، كما عبر القرآن الكريم عن هذا الخلط بقوله تعالى ﴿مِنْ نُّطْفَةِ أُمِّحَاكٍ﴾ [الإنسان: ٢].

فالأسرار الوراثية كامنة فيما يعرف بالجينات، التي هي جزء من الحامض النووي منزوع الأوكسجين (DNA) الموجود في الكروموسوم، فالجين يحوي كل المعلومات لتكوين سلسلة من الأحماض الأمينية (البيتايد) أو جزء من البروتين، وبما أن الخمائر (الأنزيمات) نوع من البروتين، فإن الجين هو المسؤول عن صنع هذا البروتين، فمثلاً يصنع الأنسولين بواسطة جين معين موجود في سلسلة (الدنا) على الكروموسوم رقم ٦١١، و (الدنا) مكون من زوجين نايتروجينيين هما ١-أ دنين وثايمين، والجوانين والساييتوزين بواسطة قواعد هيدروجينية، كما يتصل كل واحد منهما بأحد السكريات الخماسية الناقصة الأوكسجين كما يتصل بمجموعة فسفورية، ويقدر مجموع (الدنا) في كل خلية بشرية على شكل شريط من كاسيت طوله ٢٨٠٠ كم،

(١) د. حسان تحتوت: بحثه عن دور البصمة الوراثية في اختبارات البنوة، المقدم الى ندوة الوراثة والهندسة الوراثية بالكويت، في ١٣-١٥/١٠/١٩٩٨م.

ويتكون الجين من سلسلة من هذه القواعد النتروجينية بتوابعها (السكر الخماسي، والمركب الفسفوري) تبلغ في المعدل ثلاثين ألف زوج قاعدي نتروجيني، فتصل مجموع القواعد النتروجينية إلى ستة بلايين، وأن السلاسل المكونة للحامض النووي منزوع الأوكسجين (الدنا) مزدوجة، وأن ماهو موجود في سلسلة واحدة يمثل ثلاثة بلايين من الأزواج القاعدية، فالجينات تشكل مايقرب من ٧٠٪ من مجموع طول (الدنا) ولاتزال وظائف البقية الباقية منه مجهولة.

وهذه السلاسل تكون الكرموسومات (الصبغيات) التي تصل في الإنسان إلى ٢٢ زوجاً منها زوج واحد يختص بالذكورة والأنوثة، وأما غيره فيختص ببقية وظائف البدن^(١).

وتترواح عدد الجينات الأساسية داخل خلية واحدة ما بين ستين وسبعين ألفاً وأن ٢٠٪ منها تعمل وتقوم بالوظائف الحيوية المشابهة، في حين تختلف ٨٠٪ حسب الوظيفة والموقع والزمن.

مشروع الجينو البشري^(٢).

يبذل العلماء جهوداً مكثفة لمعرفة الجينات البشرية، واكتشاف مزيد من أسرارها يستعينون لتحقيق هذا الهدف العظيم بالمختبرات الحديثة المزودة بأحدث التقنيات، وأضخم الكمبيوترات، وهو مشروع رصدت له أمريكا خمسة مليارات من الدولارات، وقد تحقق كثير من النتائج العظيمة حتى الآن، وآخر هذه النتائج هو كشف الخريطة الجينومية للإنسان. ولا يمر يوم إلا ويجري فيه معرفة عدد هذه الجينات وموقعها على

(١) أ. د محمد علي البار: بحثه عن نظرة فاحصة للفحوصات الطبية، المقدم إلى المجمع الفقهي للرابطة في دورته الخامسة عشرة، ود. صديقه العوضي، ود. رزق النجار: بحثهما عن دور البصمة الوراثية، المقدم إلى ندوة الوراثة السابقة ذكرها، ود. نجم عبدالله عبدالواحد: بحثه عن البصمة الوراثية المقدم إلى الدورة الخامسة عشرة للمجمع الفقهي بمكة المكرمة.

(٢) كلمة (جينوم) مركب - من كلمة جين وكرموسوم، ويعبر بها عن كتلة المادة الوراثية جميعها، ولكنها مسجلة تفصيلاً بحروف هجائها الأساسية، انظر د. حسان حتوت: بحثه السابق ص ٥.

الخريطة الجينومية وحجمها وعدد القواعد النتروجينية المكونة له، والبروتينات التي يصنعها بأمر خالقه، وعدد الأحماض الأمينية المكونة لهذا البروتين، ووظائفه، والأمراض التي تصيب الإنسان عند نقص ذلك البروتين. وقد شاء الله - تعالى - أن يؤدي أي خلل يسير في تسلسل القواعد النتروجينية في الجين المتحكم في البروتين إلى مرض خطير، ولكن لا يظهر المرض إلا عند ما يرث الشخص هذا الجين المعطوب من كلا الأبوين، أما إذا كان لديه جين واحد مصاب والجين الآخر سليماً فإنه يعتبر حاملاً للمرض فقط، ولا تظهر عليه أي أعراض مرضية، ولكن عندما يتزوج هذا من امرأة حاصلة على هذا الجين تكون نسبة ظهور المرض في ذريتهما ٢٥٪ أي واحد من أربعة، وهنا يأتي دور الفحص الجيني.

ولكن هناك العديد من الأمراض الوراثية تنتقل عبر جين واحد منتقل من أحد الأبوين، أو كليهما، حيث حصرها بعض العلماء عام ١٩٩٤م إلى ٦٦٧٨ مرضاً وراثياً، غير أن ٤٤٥٨ مرضاً منها يصاب بها نصف الذرية، و ١٧٥٠ مرضاً يصاب ربع الذرية، وأوصلها العلماء في عام ١٩٩٨م إلى أكثر من ثمانية آلاف مرض وراثي^(١).

لمعرفة الجينوم «إيجابيات وبعض سلبيات»:

لاشك أن إدراك الجينات يحقق مصالح كبيرة للبشرية، ولكنه مع ذلك هناك بعض السلبيات إذا أطلق عنها دون ضوابط، منها أنه لو اشترطت جهات العمل الكشف الجيني لأدى ذلك إلى أن المصابين بالأمراض المحققة أو المحتملة لن يتعينوا، والأمر أشد في التأمين الصحي، أو التأمين على الحياة، ومنها كشف أسرار الإنسان، وغير ذلك من السلبيات، لذلك لابد من وضع ضوابط دينية وأخلاقية في هذا المجال^(٢).

ويتوقع العلماء أن هذا المشروع يستهدف تحقيق الغايات التالية:

(١) - د. محمد علي البار: بحثه القيم السابق الإشارة إليه، ود. حسان حتوت: بحثه المشار إليه أعلاه سابقاً.

(٢) - المراجع السابقة.

- ١- التعرف على أسباب الأمراض الوراثية.
 - ٢- التعرف على التركيب الوراثي لأي إنسان من حيث خريطته الجينية ومن حيث القابلية لحدوث أمراض معينة كضغط الدم والنوبات القلبية والسكر ونحوها.
 - ٣- العلاج الجيني للأمراض الوراثية.
 - ٤- إنتاج مواد بيولوجية وهرمونات يحتاجها الإنسان للنمو والعلاج.
- وأما البصمة الوراثية فهي تحقق نتائج مهمة، وفوائد عظيمة في مجالات إثبات النسب، أو نفيه، والتعرف على المجرمين، وعلى الجثث والأشلاء عند الكوارث والحروب والتعرف على هوياتها.

التعريف بالبصمة الوراثية:

عرفت ندوة الوراثة والهندسة الوراثية - التي عقدت بالكويت برعاية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الفترة من ٢٣-٢٥ جمادى الآخر ١٤١٩هـ الموافق ١٥/١٠/١٩٩٨م- البصمة الوراثية بأنها (البنية الجينية «نسبة إلى الجينات أي الموروثات» التي تدل على هوية كل فرد بعينه) وأقر المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة هذا التعريف، وأضاف بأن البحوث والدراسات تفيد بأنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة لتسهيل مهمة الطب الشرعي والتحقيق من الشخصية ومعرفة الصفات الوراثية المميزة للشخص، ويمكن أخذها من أي خلية من الدم، أو اللعاب، أو المنى، أو البول، أو غيره.

لقد استطاع العالم الإنجليزي جيفري من خلال دراسته المستفيضة على الحامض النووي أن يلاحظ بعض التكرارات وتتابعاتها منتظمة ومحددة، صغيرة أو دقيقة، أو كبيرة (DNA)، فكأنها أقمار أو أجرام صغير تسبح في مجرات كبيرة على حد تعبيره، والتفاعلات الصغيرة تتكون وتتابعاتها من ١٠-١٥ قاعدة نيتروجينية، والتفاعلات الدقيقة تتكون من قاعدة واحدة

أو اثنتين، أو ثلاث، أو أربع قواعد، ويطلق عليها مجتمعة «البصمة الوراثية»^(١).

طريقة الكشف عن البصمة الوراثية:

كان الطب الشرعي يهتم بالكشف عن الأسرار الغامضة للجريمة مهما كان نوعها، كما كان الخبراء يولون عنايتهم بالمشاكل الناتجة عن النزاع حول الأبوة، فكانت هناك تجارب واختبارات تقليدية اعتمدت على موائمة الصفات الوراثية للأب والابن عن طريق الفحوصات التي تشمل فحص زمرات الدم، والانزيمات، والدلالات الخلوية، ومع تطور علم الوراثة، وظهر البصمة الوراثية استعملت لتحقيق الأهداف السابقة، ففي البداية كانت تعتمد على ما يسمى بالدلائل الوراثية للحامض النووي (DNA) حيث يكشف عن التتابعات القصيرة بأخذ عينة من دم الأب (المشكوك في أمره) والأم والابن، ويفصل الحامض النووي، ثم تكبير هذه التتابعات.

واستخدم جهاز PCR ثم بعد ذلك الكشف عن هذه التتابعات بواسطة المجسات Probes التي تُهَجَّن، ثم بعد ذلك يجري الطرد الكهربائي للهلام ثم صبغها بمادة (ethioium bromide) فتظهر الشرائح بأطوالها وأنماطها تحت جهاز الوميض الفوق بنفسجي.

وفي عام ١٩٨٥ اقترح (GILL) التطبيق الشرعي للبصمة مبيناً بأن استخدام مجسات أكثر تقلل من احتمالية التشابه إلى حد كبير^(٢) وباستخدام (DGGE) أمكن الحصول على نتائج دقيقة جداً.

وقد أثبتت دراسة عام ١٩٩٧ لاستعمال البصمة الوراثية لاثبات، أو نفي الأبوة في ٢٤٨ حالة من كولومبيا: أن ٥٠ حالة نفي الأبوة بنسبة ٩٩٪ و ٣٤

(١) د. صديقة العوضي، د. رزق النجار: بحثهما السابق ص ١١

(٢) نشر ذلك في مجلة الطبيعة (Nature) العدد ٣١٨ ص ٥٧٧-٥٧٩ المشار إليه في بحث، د. العوضي، ود. النجار ص ١٤.

حالة إثبات الأبوة بنسبة ٩٩٪ و ٨٥ حالة لاحتمال إثبات الأبوة و ١٧٩ حالة لم يكن هناك جواب لا بنفي ولا بالإثبات والسبب هو قلة الصفات الوراثية المستعملة في هذه الحالات في حين نجحت البصمة الوراثية من خلال عينة الدم، أو المنى في كشف المجرم بكل دقة، وكذلك الحال في إثبات الأنساب إلى الأعراق المختلفة من الأفارقة، والقوقازيين ونحوهم^(١).

ومن المعروف أن مصادر المواد لإثبات البصمة الوراثية هي الدم، والمنى، وجذر الشعر، والعظم، واللغاب، والبول، والسائل الأمينوس، والخلية من البويضة المخصبة، والخلية من الجنين^(٢).

البصمة الوراثية وإثبات النسب، أو نفيه بها:

تمهيد: نتحدث فيه بإيجاز شديد عن التعريف بالنسب، ووسائل إثباته، ونفيه في الشريعة الغراء.

التعريف بالنسب:

النسب لغة وفقهاً: القرابة، أي العلاقة بين شخص رجلاً كان أو امرأة وأقاربه من جهة الولادة أصلاً وفرعاً وحاشية، حيث يشمل الآباء والأمهات وإن علوا، والأولاد وإن نزلوا والإخوة والأخوات والأعمام والعمات والخالات وبقية أولو الأرحام، وهذا على معناه العام، ويطلق النسب على القرابة من جهة الآباء باعتبار أن الإنسان ينتسب إلى أبيه - فقط -^(٣) ولا ينسب الولد إلى أمه إلا في حالتي اللعان والزنا.

(١) د. نجم عبدالله: بحثه السابق ٤، ٧.

(٢) البحث السابق ص ١٢.

(٣) يراجع: القاموس المحيط، ولسان العرب، والمعجم الوسيط مادة «نسب».

رعاية الشريعة للنسب:

أحاطت الشريعة النسب برعاية منقطعة النظير، وأولته عناية فائقة حفظاً ووقاية وحماية وعلاجاً، وجعلته ضمن الضروريات الخمس (أو الست) حسب تعبير الفقهاء والأصوليين، ونظمته تنظيماً دقيقاً من حيث الحقوق والالتزامات الناشئة منه فقال تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥] كما امتن الله تعالى بذلك فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةٍ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢].

ولأهمية ذلك نظم الله هذه العلاقة من خلال الزواج والأمر به، ومن خلال تنظيم الأنساب حيث حرم التخلي عن انتساب الإنسان إلى أبيه، أو عن نسبة ابنه عليه كما حرم التبني وإسناد أحد إلى غير أبيه فقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤، ٥] وقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - عندما نزلت آية الملاعنة -: (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه، احتجب الله عنه يوم القيامة وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين)^(١).

والخلاصة أن الحفاظ على الأنساب (وعدم الخلط والكذب فيها) مقصد شرعي من أهم مقاصد الشريعة، وأن تنظيمها قد أخذ مكانة كبيرة في الأحكام الشرعية، ولذلك نجد القرآن الكريم - الذي يكتفي في باب الشعائر الدينية بالإجمال دون التفصيل - قد فصل القول في أحكام الأسرة

(١) رواه ابو داود في سننه مع عون المعبود والنسائي في سننه - وابن ماجه.

بكل تفاصيلها وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية النسب وخطورته^(١).

أسباب النسب:

تعود الأسباب لصحة الأنساب إلى أمرين هما عقد النكاح، والاستيلاء الذي يقصد به معاشرة السيد لجارتيه بشروطها المعتبرة، وبما أن هذا الأمر قد انتهى في العصر الحاضر فإننا نوجز القول في عقد النكاح الذي يتفرع منه نوعان هما العقد الصحيح، والعقد الفاسد.

أ- عقد الزواج الصحيح:

إذا أصبح العقد صحيحاً بأن توافرت فيه أركانه وشروطه وانتفت فيه موانعه - على تفصيل كبير واختلاف بين المذاهب الفقهية فيما هو ركن، وما شرط، وما هو مانع - فإن ذلك العقد سبب لصحة الأنساب، وإن نسب الولد الذي انجبتة المرأة المتزوجة زواجا صحيحاً بعد ستة أشهر عن الدخول ثابت بالإجماع لقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - «الولد للفرش وللعاهر الحجر»^(٢).

وأما إذا كان الزواج صحيحاً، ولكن لم يعلم دخول الزوج بزوجته، ولا أمكن الاتصال بينهما مثل زواج رجل بأقصى الشرق بامرأة في أقصى الغرب ولم يعلم اللقاء بينهما، ثم أتت بولد بعد ستة أشهر من تاريخ العقد فهذا محل خلاف بين الفقهاء حيث يثبت نسبه منهما عند أبي حنيفة، وكذلك الحكم إذا جاء الولد لأقل من ستة أشهر من عقد الزواج، أو كان الزوج صغيراً لا يتصور من مثله الإحبال حيث يثبت النسب منه عنده خلاف للجمهور بمن فيهم أصحابه قال شيخ الإسلام السفدي (ت ٤٦١هـ) «المولود

(١) يراجع في تفصيل ذلك: أحكام النسب لأخيها الدكتور علي المحمدي.

(٢) الحديث حديث مستفيض متفق عليه رواه البخاري في كتاب البيوع، مع فتح الباري (٤/٤١١) ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع (٢/١٠٨١).

من فراش(من نكاح) يلزم الزوج فحلاً كان أو صبياً، مجبوناً أو عنيماً، عاقلاً كان أو مجنوناً، مسلماً أو كافراً، غائباً أو حاضراً إلا إذا كان الزوج صغيراً لا يتصور من مثله الإحبال، أو ولدت بعد النكاح لأقل من ستة أشهر، أو غاب الزوج وتزوجت زوجاً آخر وولدت فإنه لا يلزم الأول في قول أبي يوسف ومحمد وأبي عبدالله، ويلزمه في قول أبي حنيفة، ولا يثبت نسب الولد في هذه الأحوال الثلاث وإن ادعاه الزوج، ولا يجب بنفيه حد ولا لعان^(١).

ومستند أبي حنيفة رحمه الله وجيه ومعتد على عموم الحديث الصحيح المتفق عليه الدال على أن الولد للفراش دون الدخول في التفاصيل، وعلى عدم استحالة ذلك عقلاً ولو كان بعيداً إضافة إلى تشوف الشارع إلى إلحاق النسب، وعدم تضييع المولود وتركه للضياع، وعدم السؤال عنه فهذا مقصد شرعي يتفق مع روح الشريعة السمحة التي كرمت الإنسان، ونزلت لأجل إكرامه وخيره وسعادته في الدارين.

ب - الزواج الفاسد:

يثبت النسب بالزواج الفاسد المختلف في فساده وبالباطل الذي لم يعلم الزوج بحرمة، أما المتفق على فساده فإن كان لا يحد فيه النكاح حد الزنا لشبهة العقد عند من يقول به فيلحق به الولد، وأما إذا لم يكن كذلك ففيه تفصيل ليس هذا البحث محل إثارته^(٢).

وسائل إثبات النسب:

١- الفراش الناتج عن عقد زواج صحيح، أو فاسد مختلف في فساده - كما سبق - والاستيلاء.

٢- الاستلحاق (الإقرار) وهو أن يقر الأب - لغيره - بأن هذا الولد ابنه، أو بنته فيثبت له الأبوة، ويستتبع ذلك جميع آثار النسب الصحيح بالشروط التالية:

(١) النتف في الفتاوي تحقيق د. صلاح الدين الناهي ط الرسالة (٢/٨٩٨).

(٢) يراجع: النتف في الفتاوي (٢/٨٩٨) ومواهب الجليل (ج/٢٤٩) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٤١٢)، ود. علي المحمدي: أحكام النسب، ط. الدوحة ص ١٢١.

(أ) أن يكون الولد الذي يراد إلحاقه مجهول النسب كلقيط، أو نحوه.
(ب) أن يكون استلحاقه به ممكناً من حيث العقل والعادة، فلو أقر رجل عمره ثلاثون سنة ببنوة شخص آخر وعمره ثلاثون سنة مثلاً فلا يقبل هذا الإقرار والاستلحاق.

(ج) أن لا يكذب المستلحق - بفتح الحاء - إن كان أهلاً للإقرار.

(د) أن لا ينازعه فيه أحد، لأنه لو نازعه فيه أحد تعارضاً فاحتاج الأمر إلى مرجح. هذا إذا كانت آثار الإقرار تخص المقر كما في حالة الإقرار بالبنوة، أما إذا كان الإقرار عليه وعلى غيره كما في حالة إقرار شخص بأن فلاناً أخ له فحينئذ لا يتجاوز أثره المقر إلى بقية الورثة إلا إذا أقروا بذلك مع توافر الشروط السابقة^(١).

٣- الشهادة:

ويثبت النسب بشهادة رجلين إجماعاً واختلف الفقهاء في إثباته بشهادة رجل وامرأتين، أما إثبات الولادة فتثبت بشهادة امرأة واحدة عند جماعة من الفقهاء منهم الحنفية^(٢).

٤- القيافة:

هي لغة تتبع الأثر للتعرف على صاحبه، والقائف هو الذي يتتبع الآثار ليعرف شبه الشخص بأبيه، أو أخيه^(٣) وفي الاصطلاح الفقهي القائف هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٤) وقد اختلف الفقهاء في إثبات النسب بالقيافة حيث ذهب جمهورهم (المالكية على تفصيل، والشافعية والحنابلة) إلى إثبات النسب بالقيافة^(٥) في حين ذهب الحنفية

(١) فتح القدير مع العناية (٦/ ١٤-١٥) وحاشية ابن عابدين (٤/٦٥٥) ومواهب الجليل (٥/٢٣٨) وحاشية الدسوقي (٣/٤١٦) والمهذب (٢/٣٥٢) ونهاية المحتاج (٥/١٠٦-١٠٩) والمغني لابن قدامة (٥/١٩٩).

(٢) يراجع فتح القدير (٦/٧) والفتاوى (٣/٤٥١) والمبسوط (١٦/١١٥) وحاشية الدسوقي (٤/١٨٧) وتبصرة الحكام (١/٢٦٥) وروضة العالمين (١١/٢٥٣) والمغني الكبير (١٢/٦) والمبسوط (١٦/١٤٢) والفتاوى (٣/٤٥١).

(٣) لسان العرب والقاموس المحيط مادة «قوف».

(٤) التعريفات للجرجاني ص ١٧١،

(٥) بداية المجتهد (٢/٣٢٨) ومواهب الجليل (٥/٢٤٧) ومغني المحتاج (٤/٤٨٩) والمغني لابن قدامة (٧/٤٨٣) ومنتهى الإرادات (٣/٢٢٤).

إلى عدم إثباته بها^(١).

ولسنا نحن بصدد أدلة الفريقين ومناقشتها لكن الراجح هو قول الجمهور للأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المجال حيث روى الشيخان بسندهما عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل علي مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: «ألم تري أن مجزّزا نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة، وأسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض^(٢) وذلك أن بعض العرب كانوا يقدحون في الجاهلية في نسب أسامة، لأنه «كان أسود شديد السواد مثل القار، وكان زيد أبيض مثل القطن»^(٣).

ووجه الاستدلال أن سرور النبي - صلى الله عليه وسلم - بقول القائف إقرار منه بجواز العمل به، إضافة إلى أن الخليفة عمر - رضي الله عنه - كان يدعو القافة لإلحاق أولاد الجاهلية بمن يديعهم في الإسلام ويعمل بقولهم بحضور الصحابة دون إنكار منهم^(٤).

وقد اشترط الفقهاء في القائف أن يكون ذا خبرة عادلاً عند جمهور الفقهاء وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط العدالة مطلقاً، وبعضهم إلى عدم اشتراطها إذا كان أكثر من واحد ونفس الخلاف جار في اشتراط الإسلام، كما ذهب الجمهور إلى اشتراط التعدد والذكورة^(٥).

كما اشترطوا في صحة حكم القائف أن لا يكون هناك مانع شرعي من الإلحاق بالشبه، فلا يعتمد على قول القائف في حالة اللعان، لأن الله - تعالى - شرع اللعان عند نفي النسب، وكذلك لا يعتد بالقيافة في نفي النسب عند وجود الفراش، يدل على ذلك الحديث الصحيح الذي قال فيه

(١) المبسوط (١٠/١٧).

(٢) صحيح البخاري - مع فتح الباري - (٥٦/١٢) ومسلم (١٠٨٢/٢).

(٣) رواه أبو داود في سننه (٧٠٠/٢) من قول احمد بن صالح.

(٤) نيل الأوطار (٨١-٨٢) و (١٣٧/٤) ويراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية (٩٤/٣٤).

(٥) المصادر السابقة.

الرجل: «إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم: هل لك من إبل؟ قال نعم. قال مالونها؟ قال: حمر. قال فهل فيها من أورك؟ قال: نعم. قال - صلى الله عليه وسلم - فأنى هو؟ فقال: لعله - يارسول الله يكون نزعه عرق له، قال: فلعل ابنك هذا نزعه.^(١) فبين الرسول - صلى الله عليه وسلم - انه لاعبرة للشبه عند وجود الفراش، وذلك لأن الولد للفراش، ولا يثبت عكسه إلا باللعان.

ويدل على ذلك أيضا الحديث الصحيح المتفق عليه عن عائشة قالت: «اختصم سعد بن أبي وقاص، وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد: هذا يارسول الله ابن أخي عتبة عهد إلي انه ابنه، انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يارسول الله ولد على فراش أبي من وليدته، فنظر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى شبهه فرأى شبيهاً بيناً بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر^(٢).

فالقاعدة الأساسية في هذا الباب هو لا يعلو على الفراش شيء من الأدلة سوى اللعان الذي حصر الله فيه جواز نفي النسب الثابت به، ولذلك يبقى دور القيافة في الإثبات بشروطها وضوابطها.

ومن المعلوم أن الرجوع إلى القيافة إنما يكون عند تنازع أكثر من واحد على ولد واحد. كما اشترط بعض الفقهاء حكم القاضي بقول القائف عند التنازع حيث نص الشافعية على أنه لا يلزم بقول القائف إلا بإمضاء القاضي له^(٣).

اختلاف القافة:

وإذا اختلفت أقوال القافة فإن أمكن الجمع بينهم كما لو ألحق أحدهم

(١) صحيح البخاري - مع فتح الباري - (٤٤٢/٩) ومسلم (١١٣٧/٢ - ١١٣٨).

(٢) صحيح البخاري - من الفتح - (٥٢/١٢).

(٣) حاشية الجمل (٤٣٦/٥).

نسب الولد برجل والآخر لحقه بامرأة فإنه ينسب إليهما، وان لم يمكن ذلك يحكم بما هو الأقوى والأرجح من حيث العدد، أو من حيث قوة الشبه وكثرته، وإذا لم يتحقق ذلك فقد اختلف الفقهاء فذهب المالكية والشافعية إلى أنه يرجع الأمر إلى الولد المراد إلحاقه فإن كان صبياً يؤخر الأمر حتى يبلغ فيلحق نفسه بأي واحد شاء ممن اختلف فيهم القافة، وإن كان بالغاً يخير بينهم^(١).

٥- القرعة:

ذهب الشافعي في القول، وأحمد في رواية، وبعض المالكية، والظاهرية، والإمامية واسحاق بن راهوية والزيدية^(١) إلى إثبات النسب بالقرعة عند تعارض البينتين، حيث تستعمل القرعة لأحقية أحد المتنازعين عند تعارض بنيتهما^(٢).

نفي النسب:

أولى الإسلام عناية منقطة النظير بحماية أعراض الناس ونسلهم لذلك شدد في إثبات الزنا حيث لا يثبت إلا بأربعة شهود يرون الواقعة بكل دقة

(١) بداية المجتهد (٣٢٨/٢) ومغنى المحتاج (٧٧٠/٥).

(٢) شرح الجلال المحلي على المنهاج (١٣٠/٣) الأم (٢٤٦/٦) والمهذب (٤٤٣/١) والمغني لابن قدامة (٣٤٧/٦) وبداية المجتهد (٣٦٠/٢) والمحلى (٤٢٧/١١)، وشرائع الإسلام (١٢٢/٤) ونيل الأوطار (٣١٦/٦) ويراجع د. المحمدي، المرجع السابق ص ٣٥٠ وقد ذكر ابن القيم أن القرعة تستعمل عند تساوي البينتين لترجيح إحداهما على الأخرى عند أحمد في رواية وهو قول للشافعي، بل ذكر في مسألة شبيهه بأن ابن المسيب يرى ذلك ويرويه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والكوفيون يروونه عن علي وحديث سعيد: «اختصم رجلان إلى رسول الله في أمر فجاء كل واحد منهما بشهداء عدول، فأسهم بينهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال: اللهم أنت تقضي بينهما فقضي للذي خرج له. رواه ابو داود في المراسيل وبقويه مرسل آخر عن عروة وسليمان، ذلك مارواه البيهقي من حديث أبان بسنده عن أبي هريرة قال: إذا جاء هذا بشاهد، وهذا بشاهد أقرع بينهم، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ويشهد له كذلك مارواه أبو داود والنسائي وابن ماجه بسندهم عن أبي هريرة في رجلين اختصما إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في متاع ليس لواحد منهما بينة فقال: استهما على اليمين. وعلى هذا إقضاء علي - رضي الله عنه - انظر: الطرق الحكمية ص ٤٧٠-٤٧٢.

وتفصيل، وإن لم يمكن جمع أربعة فإن مصير الشخص الذي ادعى وقوع الزنا من آخر هو القذف ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادته، واعتباره من الفاسقين فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

ولكن الله تعالى استثنى من هذا الحكم الزوج حينما يريد أن ينفي النسب عنه فله حق اللعان المذكور بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٦] والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين ﴿يَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النور: ٦-٩] (١).

وبذلك ينفي النسب، ولا توقع عقوبة القذف على الزوج، ولا عقوبة الزنا على الزوجة، ويفرق بينهما، وليس في الإسلام طريقة أخرى لنفي النسب بعد ثبوته بالفراش، إذا فاللعان أمر خاص لحماية الزوج وعائلته من ان ينتسب إليه من ليس منه، وهو خاص بالزوج فقط وليس لأحد حق اللعان إلا الزوج، وبذلك حمى الإسلام النسب والأسرة من الاهتزاز والاضطراب وأغلق أبواب نفي النسب بعد ثبوته بالفراش إغلاقاً محكماً لم يسمح بفتحها إلا من خلال اللعان الذي يحمي الزوج والأسرة والنسب - أيضاً - من إلحاق الغير به وبهم ومقصد الشريعة في هذا التشدد أن لا يقدم أحد على نفي نسب أولاده؛ إلا إذا وصل إلى مرحلة من العلم والفضيحة لا يتحمل الأكثر، فحينئذ يتحمل الفضيحة التي تتحقق من خلال اللعان أمام الجمهور، فقد ورد في الحديث الصحيح المتفق عليه عن سهل به سعد الساعده ان عويمرا جاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسط الناس، فقال: يا رسول الله أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أن يقتله فتقتلونه، أم كيف يفعل؟

(١) سورة النور الآية ٦-٩ وويراجع الأحاديث الواردة في اللعان وأسباب نزولها في صحيح البخاري مع فتح الباري (٤٤٦/٩) ومسلم (١١٢٩/٢).

فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد انزل الله فيك وفي صاحبك فاذهب فأت بها إلى أن قال سهل فتلاعنا...^(١) وفي رواية صحيحة أخرى قال سهل: «فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد، فلما فرغا، قال عويمر: كذبت عليها يارسول الله إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله قال سهل: ذاك تفريق بين كل متلاعنين، وكانت حاملا، وكان ابنها يدعى لأمه، قال: ثم جرت السنة في ميراثها أنها ترثه ويرث منها ما فرض الله له، قال سهل: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إن جاءت به أحمر قصيرا كأنه وحره - دويبة من نوع الوزغ - فلا أراها إلا قد صدقت وكذب عليها، وإن جاءت به أسود أعين ذا إليتين فلا أراه إلا قد صدق عليها، فجاءت به على المكروه من ذلك^(٢).

فالرواية الأخيرة تدل على أهمية القرائن والبحث عن الشبه، ولكنها لاقيمة لها بعد اللعان.

الحدود لا تثبت إلا بالإقرار والشهود:

وتدل رواية صحيحة أخرى على أن الحدود لا تثبت بالشبه والقرائن مهما كانت قوية فقد روى البخاري ومسلم بسندهما عن ابن عباس في قصة لعان عويمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «اللهم بين» فجاءت شبيها بالرجل الذي ذكر زوجها أنه وجدها - أي عنده - فلاعن النبي - صلى الله عليه وسلم - بينها، قال رجل لابن عباس في المجلس: هي التي قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لو رجمت أحداً بغير بينة لرجمت هذه! فقال: لا، تلك امرأة كانت تظهر في الإسلام السوء.^(٣) وقد ترجم البخاري لهذا الحديث: باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لو كنت راجما بغير بينة «قال الحافظ» أي من أنكر وإلا فالمعترف - أيضا - يرجم... تمسك به

(١) صحيح البخاري - مع الفتح (٤٤٦/٩) ومسلم (١١٢٩/٢).

(٢) صحيح البخاري - مع الفتح (٤٥٢-٤٥٢/٩) ومسلم (١١٢٤/٢).

(٣) صحيح البخاري - مع الفتح (٤٥٤-٤٥٤/٩) الحديث ٥٢١٠ ومسلم (١١٢٤/٢) الحديث ١٤٩٧.

من قال: إن نكول المرأة عن اللعان لا يوجب عليها الحد، وهو قول الأوزاعي وأصحاب الرأي واحتجوا بأن الحدود لا تثبت بالنكول^(١).

واللعان شرع لدفع حد قذف الزوج زوجته عند عدم وجود أربعة شهداء أو إقرارها، أو نفي ولده منها، ولكن يجب عليه لنفي نسب ولده، أو الحمل كلامه المؤكد أنه ليس منه، لأنه لو سكت لكان بسكوته مستلحقاً لمن ليس منه وهو ممتنع^(٢).

عدم إبطال النسب، أو نقله:

فالنسب هبة من الله تعالى فلا يباع ولا ينقل، ولا يبطل فقد دلت الأحاديث ان النسب لا ينقل إلى الآخر ببيع، ولا هبة أو تنازل فقال «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث»^(٣) كما أنه لا يجوز إبطاله إذا ثبت بدليل شرعي، وبذلك ألغى الإسلام ما كان لدى الجاهلية من ذلك.

(١) فتح الباري (٤٥٤/٩-٤٥٦) وص (٤٦١).

(٢) يراجع المزيد من التفصيل في احكام اللعان: بدائع الصنائع (٢٤١/٣) وفتح القدير (٢٤٨/٢) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣٠٩/٤) ونهاية المحتاج (١٠٦/٧) والإنصاف (٢٣٥/٩) والمغني لابن قدامة (٤٠٥/٧) والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٤٦/٣٥).

(٣) الحديث رواه ابن حبان والحاكم وصححه في المستدرک ٥١/٢، والبيهقي في سننه (٢٩٢/١٠) وصححه الألباني في الإرواء (١٠٩١٦).

إثبات النسب بالبصمة الوراثية:

تبين لنا من العرض السابق أن الشريعة الإسلامية تتشوف إلى إثبات النسب بالفراش، والشهادة، والإقرار، والقيافة حتى القرعة عند بعض الفقهاء «فقد اكتفت في ثبوتها بأدنى الأسباب من شهادة المرأة الواحدة على الولادة، والدعوى المجردة مع الإمكان وظاهر الفراش، فلا يستبعد أن يكون الشبه الخالي عن سبب مقاوم له، كافيا في ثبوته»^(١) ولذلك فإمكانية إثبات النسب بالبصمة الوراثية واردة في غير الحالات التالية.

١- الفراش، حيث عند وجوده لا يمكن للبصمة أن تدخل في إثبات النسب، أو نفيه، حيث النسب ثابت بالفراش بنص الحديث السابق ذكره، وبالإجماع كما سبق، فلا ينبغي فتح هذا الباب الذي يؤدي إلى نزاعات ومشاكل حسمها الإسلام من خلال ثبوت النسب بالفراش وعدم نفيه إلا عن طريق اللعان.

٢- ثبوت النسب بالبينة من الإقرار، الشهادة، ونحوهما حيث إذا ثبت بأية طريقة مقبولة شرعا فلا ينبغي التشكيك فيها. وبعبارة أخرى لا يجوز استخدام البصمة الوراثية لإبطال الأبوة الثابتة.

وفيما عدا الحالتين السابقتين يمكن استخدام البصمة الوراثية لإثبات الأبوة أو البنوة في الحالات التالية:

١- أن يدعي أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب، أو اللقيط حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لإثبات نسبه لأحدهم، بل إن ماتشبهته حجة مقبولة ملزمة إذا توفرات الشروط المطلوبة لذلك.

٢- أن تخلط الأطفال حديثوا الولادة في المستشفى واشتبه الأمر فيمكن أن تستخدم البصمة لمعرفة نسب كل طفل إلى والده الحقيقي.

٣- أن يلحق شخص طفلا لقيطا، أو ضائعا لنفسه، ثم ظهر أهله ومعهم الأدلة، فهنا يلجا إلى البصمة لإثبات نسبه إلى والده الحقيقي.

(١) الطرق الحكمية ص ٢٢٢.

٤- الشك في أن اقل مدة الحمل (٦ أشهر) بعد الزواج، فيمكن للبصمة إثبات ذلك.

٥- في حالات نسب الولد الناتج عن الوطاء بشبهة أو من النكاح الفاسد مثل الشغار والمتعة، أو أن تتزوج المطلقة أو الأرملة قبل انقضاء عدتها، ثم ولدت فهل ينسب ولدها إلى زوجها الثاني الحالي.

٦- أن يختلط الأطفال في حالة الحروب والكوارث ولم يعرف بالضبط آبائهم، فيمكن للبصمة الوراثية تحديد نسب كل واحد منهم.

٧- الاشتباه في حالة أطفال الأنايب.

٨- لمنع اللعان، وذلك إذا عزم الزوج على أن يلاعن زوجته لنفي نسب ولده منه لوجود شك كبير فيه، فإنه يمكنه اللجوء إلى البصمة الوراثية لدفع هذا الشك فإذا أثبتت أن الولد المشكوك فيه منه فعليه الاكتفاء بهذه النتيجة، أما إذا أثبت بأن الولد ليس منه فعليه اللعان.

بل في هذه الحالة يمكن للقاضي إذا التجأ إليه الزوج العازم على اللعان أن يجبره على إجراء اختبار البصمة الوراثية بحيث إذا ظهرت النتيجة أنه منه لاينبغي له اللعان، وإذا ظهر عكس ذلك فليلاعن.

وذهب بعض المعاصرين^(١) إلى أنه يمكن الاستغناء عن اللعان نتيجة البصمة الوراثية وذلك إذا تيقن الزوج أن زوجته لم تحمل منه، لأنه استبرأها ولم يمسخها بعد ذلك وظهر بها حمل، وحينئذ ينظر إلى الوضع، ثم يلجأ إلى البصمة الوراثية فإن أثبتت بأنه ليس منه فهذا يكون مغنياً عن اللعان، ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ﴾ [النور] فالزوج يلجأ للعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رمى به زوجته من أن الحمل ليس منه فمع التقدم العلمي في هذا الميدان لم يبق الزوج وحيداً لا سند له بل أصبح له شاهد، فإذا كان موثقاً به تبعاً لما

(١) وهو فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي في: بحثه المقدم إلى ندوة الوراثة بالكويت في ١٣-١٥/١٠/١٩٩٨م.

بيناه من ضمانات فإنه يكون رافعا إتهام الزوج بالكذب الذي يترتب عليه إما الحلف، أو جلد ظهره^(١).

ونحن لانرى هذا الرأي، لان مقصد الشارع في تشريع اللعان هو سد أبواب الخوض في الأعراض والنسب حتى لاتتعرض للاضطراب والفوضى حيث إن من أراد نفي نسب ولد ثابت بالفراش ليس أمامه إلا اللجوء إلى اللعان الذي لو تطرقت إليه لوجدت فيه من التأثير على الجانب الشخصي والاجتماعي والأسري بحيث لايقدم عليه إلا في حالات الضرورة القصوى، فمن يكن مستعدا لأربع شهادات بأن ذلك الحمل ليس منه، أو أن زوجته زنت ثم الخامسة اللعنة والغضب من الله عليه إن كان من الكاذبين.

فعلم بذلك أن مقصود الشارع هو بقاء النسب على ما هو عليه دون أن يتعرض للجرح والخدش إلا عند ما يبلغ السيل الزبي، فلذلك لايمكن أن يحل محله البصمة الوراثية فينفي بها النسب دون اللعان ولكن كما قلت يمكن أن يدرأ اللعان ويمنعه عندما تكون نتيجة البصمة تدل على إثبات النسب فحينئذ لايجوز للزوج أن يصصر على اللعان.

صحيح أن الفقهاء قالوا: إن لعان الزوج شرع لدرء حد القذف عن الزوج ولعان الزوجة لدرء العار والحد عنها، ولكنهم متفقون على أن نفي النسب بعد ثبوته بالفراش لاينفى شرعاً إلا باللعان، لما بنى على اللعان من التغليظ للردع والزجر، ولذلك شرع أن يكون في المسجد وأمام الناس، ولما يحمله من حكم ومقاصد معتبرة للشارع، وردع كبير لمنع التسرع في نفي النسب، فلو فتح هذا الباب وهو الاعتماد على البصمة لنفي النسب والإكتفاء بها دون اللجوء إلى اللعان لأدى ذلك إلى حالات خطيرة من حيث استسهال هذا اللجوء، والتساهل في نفي النسب، الذي يُعد الحفاظ عليه من الضروريات، وإلى فوضى واضطراب في هذا الأمر الخطير الذي تترتب على أي تساهل

(١) بحثه السابق ص ١١، ١٢.

عنه مفسد عزيمة، ولذلك لا بد من سد هذا الباب ومنع هذه الوسيلة والذريعة المؤدية إلى ذلك.

٩- في حالة تعارض البينتين، أو القائنين، أو المستلحقين، حيث يمكن في هذه الحالات اللجوء إلى البصمة الوراثية، بل أقول ينبغي اللجوء إليها لقطع النزاع الدائر بين صاحبي البينتين أو القائنين، أو المستلحقين اللذين لا بينة لهما وكل واحد يدعى أن ذلك الولد المجهول نسبه، أو اللقيط ولده، فحينئذ ينبغي على القاضي أن يرجع الأمر إلى البصمة الوراثية التي هي أولى من القرعة التي قال بها بعض الفقهاء كما سبق وأقوى من القائف الذي يعتمد على الظن والتخمين، جاء في مغني المحتاج: إذا تنازعت امرأتان لقيطا، وأقامتا بينتين تعارضتا وعرض على القائف^(١)، وجاء كمثله في كشف القناع^(٢).

توصية:

ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري، والعلاج الجيني- رؤية إسلامية - بالكويت في الفترة ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ الموافق ١٣-١٥/١٠/١٩٩٨م، أوصت هذه الندوة بخصوص البصمة الوراثية: بأنها لا ترقى حرجاً شرعياً في الاستفادة من هذه الوسيلة بوجه عام في إثبات نسب المجهول نسبه بناء على طلب الأطراف المعنية مباشرة بالأمر، فهي ترقى إلى مستوى القرائن القطعية التي يأخذ بها جمهور الفقهاء في غير القضايا الشرعية.

(١) مغني المحتاج (٤٢٨/٢).

(٢) كشف القناع (٢٣٦-٢٣٧/٤) وجاء فيه: إن ادعى نسب اللقيط اثنان أو أكثر سمعت الدعوى، لأن كل واحد لو انفرد صحت دعواه، فإذا تساوا في الدعوى، ولا فرق بين المسلم والكافر، ثم ذكر بأنه عند تساوي البينتين، أو المدعين يعرض الأمر على القائف.

المستند الفقهي لحجية البصمة الوراثية في إثبات النسب وموقعها من بين الطرق

قد تبين لنا من العرض السابق مقصد الشريعة في حفظ النسب، وعدم الاختلاف مع التوازن الدقيق بينه وبين حفظ العرض، كما وجدنا تشوف الشارع إلى إثبات النسب، والتشدد في نفيه حفظاً للأعراض من الاعتداء عليها، أو مسها ما أمكن ذلك، ومن هنا، رأينا أن الشريعة تكتفي في إثباته بأدنى الأسباب مثل شهادة المرأة الواحدة على الولادة، ومثل القيافة، والقرعة كما سبق، وحينما ننظر إلى البصمة الوراثية نجدها أقوى بكثير من القيافة بل حتى شهادة امرأة واحدة، أو حتى شهادة رجلين، فقد أثبتت التجارب العلمية المتكررة أن البصمة الوراثية إذا توافرت فيها شروطها وأكثر من عيناتها - مع ملاحظة الدقة والضبط والتكرار - دليل قطعي وأن نتائجها ١٠٠٪ فقد ثبت علمياً أنه لا يمكن أن يعطى شخصان نفس صورة نمط (DNA) الحامض النووي المتكرر، إلا التوأمين المتطابقين أي وحيدي الزيجوت، وهي الخلية الأولى التي تكونت من اتحاد حيوان منوي مذكر وبويضة أنثى، فقد قال المتخصصون في هذا المجال: إن هذه التقانة إذا توافرت فيها الدراية الكافية لإجراء التحليلات بدقة على أيدي خبراء متخصصين فإن نتائجها تصل إلى درجة لا تدع مجالاً للشك^(١)، فكل شخص له بصمته الوراثية كما أن له بصمة أصابعه حيث يختلف تسلسل قواعده النروجينية من شخص إلى آخر ولا يتشابه فيها شخصان إلا إذا كانا من بويضة واحدة وحيوان منوي واحد، وأن النتيجة النهائية لها تكون على صورة خطوط عرضية تختلف في السمك والمسافة بسبب اختلاف شخص عن آخر، وأن قراءتها ليست صعبة، كما أنها تخزن في الكومبيوتر، كما أنها

(١) بحث د. سفيان العسولي عن البصمة الوراثية، المقدم إلى ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والمينوم البشري في الكويت في ١٣-١٥ أكتوبر ١٩٩٨م.

يمكن إجراؤها على الخلايا التي مرت بظروف سيئة من حيث التلوث وغير ذلك، مما يدل على مقدرة الحامض النووي (الدنا) على البقاء وتحمل الظروف السيئة حتى الملوثة^(١).

فالبصمة الوراثية تعتمد على الصفات والمواصفات المتشابهة لإثبات البنوة والأبوة، وعلى الفوارق الجوهرية في نفيها، وعلى الصفات الخاصة بكل إنسان من خلال (الدنا) للوصول إلى هوية الإنسان ونسبة دمائه ومخلفاته إليه، فمن الصفات الوراثية في الإنسان لون الجلد، فهناك جينان (B-A) يتحكمان في إنتاج الكميات المناسبة من صبغة الميلانين، والجينان (a-d) يتحكمان في نقصان هذه الصبغة، وتركيبه لون الشخص الأسود الزنجي (AABB) والأبيض (aadd) فإذا حصل تزاوج بين أسود وأبيض فيكون تركيب جيناته الخاصة بلون الجلد (AaBd) وكذلك الأمر في لون العينين، والطول، وشحمة الأذن ونحوها، فمن خلال هذه المتشابهات يعرف صحة النسبة أو الإدعاء، أو عدمها، وكذلك الحال في استخدام فصائل الدم في الطب الشرعي فلو كانت فصيلة دم الأب (O) والأم فصيلة (B) وكانت فصيلة دم الطفل (BB) فلا يمكن أن ينسب الابن لهذا الأب^(٢) ولكن البصمة الوراثية اليوم أكثر تقدماً وتطوراً ودقة من تلك الوسائل التقليدية السابقة.

فالبصمة الوراثية تعتمد على الشبه وعدمه ولكنها بما أنها تحصل من خلال مختبرات وتقنيات معقدة جداً فإن نتائجها دقيقة جداً، وبذلك تتفق مع القياسة وتقاس عليها، ولكن بطريق القياس الأولي حيث إنها لا تعتمد على تخمين شخص واحد، أو شخصين كما في القياسة، وإنما تعتمد على نتائج مادية ملموسة.

وقد أقرت الشريعة بالقياسة وجعلتها حجة شرعية - كما سبق - كما

(١) نفس المراجع السابقة.

(٢) د. عابدة وصفي: أساسيات في علم الوراثة ص ١٠٩.

أقرت بالشبه وجعلته مناطاً معتبراً كما ورد في الحديث الصحيح المروي عن أم سلمة: (أن امرأة قال: يارسول الله؛ إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة غُسل إذا احتلمت؟ قال: نعم إذا رأت الماء) فضحكت أم سلمة، فقالت: أتحتلم المرأة؟ قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «فبم يشبهها الولد!»^(١) فهذا الحديث يدل بوضوح على أن الشبه يأتي بسبب أن النطفة - كما وصفها الله تعالى بالأمشاج: ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: ٢] تتكون من الحيون المنوي للرجل، وبويضة المرأة، وهذا ماكشفه العلم الحديث من أن الكرموسومات مقسمة بالنصف بينهما.

موقع الأدلة من بين الأدلة:

إذا توافرت الشروط المطلوبة في خبراء البصمة، ومختبرها وأجرى الاختبار على أكثر من عينة، أو تكرر الاختبار مع تشطير العينة فإن نتائجها - كما يقول الخبراء- يقينية، ولكن يبقى احتمال الخطأ البشري في حكمه وفي العينات ونحوهما، ومع ذلك لا تقل نتائجها عن ظن قوي جداً يكاد يصل إلى مرحلة القطع واليقين، ومن هنا فهي أقوى بكثير من القيافة، لأنها تعتمد على الشبه الملحوظ بالعين المجردة، وأن القائف يعتمد على الحدث والتخمين لذلك فاحتمال الخطأ كبير، لأن الشبه الظاهري كثير، وفي المثل «يخلق من الشبه أربعين» فالصفات الظاهرة في البشر تتشابه فقد ينخدع القاضي فيحكم بثبوت النسب، أو يحكم بعدم ثبوته بناء على مجموعة من الصفات الظاهرة المختلفة، لذلك فالبصم الواثية مقدمة بلاشك على القيافة.

مجال البصمة في نفي النسب:

لقد بينا فيما سبق أن البصمة الوراثية لا يجوز استعمالها لإبطال نسب ثابت ولا تحل محل اللعان في نفي النسب للمقاصد الشرعية المعتمدة في هذا الباب، حيث تنحصر الطرائق في الشريعة الإسلامية لنفي النسب الثابت في

(١) رواه البخاري في صحيحه (٤٦/١، ٨٠) ومسلم (١٧٢/١) والنسائي (٤٢/١).

اللعان فقط، وإنما مجالات استخدام البصمة والاستفادة منها هي التي ذكرنا فيما سبق حيث يمكن لها في حالات التنازع، وجهالة النسب، والاختلاط بين المواليد ونحوها أن تقرر إثبات النسب أو نفيه، لأنها حينئذ من الأدلة المعتبرة في هذا المجال كالشهادة والقيافة.

ولكن يمكن أن يضاف إلى الحالات السابقة حالات منها حالات ثبوت الزنا بالإقرار، أو الشهادة، ثم تبين حملها، فإن هذا الحمل لا ينتفي بمجرد ثبوت الزنا، لوجود الفراش المثبت للنسب، ولاحتمال أن يكون الحمل قبل الزنا، أو بعده، ولكن لم يكن من نطفة الحرام، بل كان من الزوج، إذن فلا تلازم أبداً بين ثبوت الزنا، وبين نفي النسب، ومن المعلوم في هذا الباب أن المرأة الزانية إذا كانت حاملاً لاتحد إلا بعد وضع حملها وكبر طفلها إلى أن يستغني عن رضاعتها، وهذه الحالة تحتل أمرين:

الأمر الأول: أن يسكت الزوج فيبقى نسب الطفل ثابتاً بالفراش.

الأمر الثاني: أن يريد نفي نسب الطفل عنه لوجود شك فيه، وحينئذ لأحد حد القذف، لأن المرأة ليست محصنة عفيفة، فلا يوجب اللعان - كما سبق - وأمام هذا الشك - يحول القاضي الموضوع إلى البصمة الواثية، فإن جاءت النتيجة بأن الطفل منه انتهى الأمر وتأكدت صحة نسبه إليه، ولا يحتاج الأمر إلى أي شيء لوجود الفراش.

وإن حملت النتيجة أن الولد ليس منه فإنه يجوز في هذه الحالة الاعتماد على هذه النتيجة دون الحاجة إلى اللعان لوجود ثبوت الزنا الذي هو مظنة كبيرة لكون ذلك الحمل من الزنا وليس من الزوج، والنص القرآني الموجب للعان هو عدم وجود أربعة شهداء، أو الإقرار كما سبق، فإذا تحقق ذلك فقد انتفت الحاجة إلى اللعان، فإذا وجد مثل هذا الدليل القطعي (أو شبه قطعي) على نفي نسبة هذا الطفل من الزوج فإن ذلك مقبول في نظري، لأن الفراش قد اهتز تماماً بالزنا، فلم تعد له القدرة على الصمود أمام ذلك الدليل. إضافة

إلى أن الفضيحة قد تحققت بالزنا وشهادة الشهود، أو الإقرار فلا حاجة إلى مسألة اللعان مرة أخرى.

وأرى نفس الحكم السابق في حالة وطء الزوجة في حالة الاغتصاب أو الوطء بشبهة ثم تبين حملها، فحينئذ لاتحد الزوجة - كما هو معروف - ولكن الفراش قد اهتز بسبب ذلك الوطء ففي هذه الحالة يمكن أن يكون حكم البصمة الوراثية نفيًا أو إثباتًا لما سبق. والله أعلم.

ومنها حالة ما إذا جامع الرجل زوجته، ثم سافر سفرًا طويلًا، أو أسر، أو فقد، أو سجن، ثم عاد إليها بعد فترة طويلة، فقال هذا ولدك، فقد قال جمهور الفقهاء: عليها ببينة الولادة إذا أنكر الزوج ذلك.

إذن يمكن أن تكون البصمة الوراثية هي الفيصل في ذلك إثباتًا أو نفيًا، لأنها أقوى من شهادة المرأة الواحدة أو حتى شهادة رجلين بالولادة.

ومنها حالات الانتساب للقبائل أو الأشخاص الميتين حيث يجوز للجهة المختصة (وزارة الداخلية، أو القضاء) أن تحيل هذه القضايا إلى البصمة الوراثية لتكون الفيصل نفيًا وإثباتًا. هذا والله أعلم.

مجال البصمة الوراثية في إثبات الجرائم:

فقد تقدمت المختبرات والتقنيات الخاصة بالبصمة الواثية في مجال كشف الجرائم والمجرمين وذلك عن طريق أخذ أي خلية في مسرح الجريمة من المجرم سواء أكانت من دمه، أم منيه، أو أي شيء آخر حتى لو كانت في ظروف ملوثة، فهناك تجارب كثيرة تدل على أنه أجريت البصمة الوراثية على عنية من المنى الباقي على جسم المرأة المعتدى عليها أو ثوبها فأثبتت إرجاعه إلى الشخص الجاني من بين عدد كبير من المشتبه فيهم، وكذلك أخذت عينات من الدماء في مسرح الجريمة فاستطاعت البصمة بشكل قطعي إرجاعها إلى أصحابها^(١).

(١) يراجع: بحث د. نجم عبدالله عبدالواحد السابق الإشارة إليه ص ٧-١١.

لذلك نرجح القول بأن البصمة الوراثية دليل مقبول شرعاً لكشف الجرائم، والمجرمين، وأنها لا تقل عن بقية الأدلة من حيث الدلالة، ولكن الحدود لا تثبت بها لنظر الشارع إليها وتشوفه إلى درئها بالشبهات، لما سنذكره فيما بعد .

مجالات البصمة الوراثية في التعرف على الأشلاء والجثث في حالات الحروب والكوارث:

لقد أثبتت التجارب الميدانية للبصمة الوراثية أنها فعالة في كشف ذلك، وأن نتائجها يقينية^(١) ولذلك فهي دليل مقبول شرعاً يحتج بها في هذا المجال، للأدلة التي نذكرها في الفقرة اللاحقة .

المستند الفقهي لحجية البصمة الوراثية في الجنايات والجرائم وكشف الهوية:

إن المستند الفقهي لذلك هو أن المقصد الشرعي من البينة هو ظهور دليل واضح يدل على صاحب الحق، أو الجريمة، ومن هنا فلا ينبغي حصر طرائقها في أنواع معينة، فكل ما بين الحق وأظهره فهو دليل صالح لأن يقضي به القاضي ويبني عليه حكمه إلا إذا وجد له معارض قوي، وهذا ما ذهب إليه ابن القيم وتبعه بعض الفقهاء كابن فرحون، فقد قال ابن القيم: «والمقصود أن البينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفسس، وتارة شاهدين، وشاهداً واحداً، وامرأة واحدة، وتكون نكولاً ويميناً، أو خمسين يميناً، أو أربعة أيمن، وتكون شاهد الحال في الصور التي ذكرناها وغيرها، فقوله - صلى الله عليه وسلم - «البينة على المدعي»^(٢) أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له»^(٣).

(١) المراجع السابقة.

(٢) الحديث رواه الترمذي (٤٧٩/٣) وقال الألباني في الإرواء (٢٧٩/٨): صحيح.

(٣) الطرق الحكمية ط. المدني بالقاهرة ، ص ٣٤.

وقد فصل ابن القيم القول في حجية الفراسة، والقيافة والأدلة والقرائن والشواهد حتى ألف فيه كتابه القيم الموسوم بـ (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) وأقام من الحجج والبراهين والآثار والشواهد الدالة على ذلك الكثير والكثير فقال: «فقد سألتني أخي عن الحاكم، أو الوالي يحكم بالفراسة والقرائن التي يظهر له فيه الحق والاستدلال بالأمارات، ولا يفت مع مجرد ظواهر البيانات والإقرار...، فهل ذلك صواب أو خطأ؟».

فأجاب بقوله: «فهذه مسألة كبيرة عظيمة النفع جليلة القدر إذا أهملها الحاكم أو الوالي أضرع حقاً كثيراً وأقام باطلاً كثيراً، وإن توسع فيها وجعل معوله عليه دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم والفساد. وإذا تأملتكم الشرع وجدتموه يجوز التعويل على ذلك، وقد ذهب مالك رحمه الله إلى التوصل بالإقرار بما يراه الحاكم، وذلك مستند إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ قَبِيضُهُ قَدْ مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [يوسف: ٢٦].

ثم ذكر ابن القيم أمثلة من ذلك فذكر قصة سليمان في المرأتين اللتين ادعتا الولد، فحكم به داود (عليه السلام) للكبرى، وقال سليمان: «أئتوني بالسكين أشقه بينكما، فسمحت الكبرى بذلك، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى.. فاستدل برضا الكبرى بذلك.. وبشفقة الصغرى عليه وامتناعها على أنها أمه.

وذكر ابن القيم أن الله أمر بالحكم بموجب شهادة الذميين على المسلمين في الوصية في السفر، وحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بموجب اللوث في القسامة بخمسين يميناً فيستحقون دم القتل، وهذا حكم عمر والصحابة معه برجم المرأة التي ظهر بها الحبل ولا زوج لها ولا سيد، وذهب إليه مالك وأحمد في أصح روايته اعتماداً على القرينة الظاهرة، وحكم عمر وابن مسعود • ولا يعرف لهما مخالف بموجب الحد برائحة الخمر من في الرجل، أو قيئة خمرأ اعتماداً على القرينة الظاهرة.

ثم قال: «ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال

المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار فإنهما خبران تطرق إليها الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا تطرق إليه شبهة.

وهل القضاء بالنكول إلا رجوع إلى مجرد القرينة الظاهرة... وكثير من القرائن والأمارات أقوى من النكول، والحسّ شاهد بذلك فيكف يسوغ تعطيل شهادتها.

ومن ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر الزبير أن يقرر حيي ابن أخطب بالعذاب على إخراج المال الذي غيبه وادعى نفاذه فقال له: «العهد قريب والمال أكثر من ذلك».

ومن ذلك أخذ رسول الله - ﷺ - وخلفائه من بعده (رضي الله عنهم) بالقامة وجعلها دليلاً على ثبوت النسب.

ومن ذلك أن ابني عفرأ لما تداعيا قتل أبي جهل قال - صلى الله عليه وسلم - «هل مسحتما سيفيكما؟ قالوا: لا، فنظر في السيفين، فقال كلاكما قتله»^(١).

ثم قال: وبالجملة فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهر، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد لم يوف مسماها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «البينة على المدعي».

وقد روى ابن ماجه وغيره عن جابر بن عبدالله قال: «أردت السفر إلى خيبر فأتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإذا طلب منك أية

(١) حديث ابني عفرأ أخرجه البخاري (فتح الباري) (٢٤٦/٦-٢٤٧) ومسلم (١٣٧٢/٣) من حديث عبدالرحمن بن عوف.

مقنع فضع يدك على ترقوته» فهذا اعتماد في الدفع إلى الطالب على مجرد العلامة وإقامة لها مقام الشاهد، فالشارع لم يلغ القرائن والأمارات ودلالات الأحوال، بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار مرتباً عليها الأحكام.

ثم انتهى إلى هذا المبدأ العظيم، والقاعدة الكلية فقال: «فإن الله تعالى أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه... بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين الناس، وقيام الناس بالقسط، فأبي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له»^(١).

فإذا كان الأمر كذلك في مثل هذه القرائن، فإن موضوع البصمة أقوى بكثير منها ومن الشهادة التي تمثل الصدق والكذب، حتى من الإقرار في حين أن نسبة الكشف عن طريق البصمة قطعية أو شبه قطعية على الأقل، لذلك فالذي أراه راجحاً أنها دليل يثبت نسبة الجريمة إلى مرتكبها فيستحق العقاب المناسب له ما عدا الحدود التي يتشوف الشارع إلى التسامح فيها عند وجود الشبه الدارئة لها، ولكن درء الحدود لا يعني عدم وجود عقوبة رادعة مناسبة قد تصل إلى القتل حسب طبيعة الجريمة وخطورتها، وظروفها وملابساتها المشددة أو المخففة كما هي مفصلة في أحكام الجنايات.

ومن جانب آخر فإن القوانين والأعراف السائدة والأعم تقبل بالأدلة الحديثة دون إنكار، مثل بصمة الأصابع، والصورة الشخصية على جوازات السفر والبطاقات الشخصية ونحوهما، والتوقيعات الخطية بل أجاز مجمع الفقه الإسلامي الاعتماد على وسائل الاتصال الحديثة مثل التليفون والفاكس، والكمبيوتر والرسائل الإلكترونية والتلكس ونحوها، بل أصبح العالم اليوم يتجه نحو التجارة الإلكترونية تماماً، ولا نشك في مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب هذه المستجدات من خلال قواعده وكلياته ومبادئه العامة. هذا والله أعلم.

(١) الطرق الحكمية، ط. المدني ص ٣-١٧ بليجاز.

الضوابط والشروط الواجب توافرها لحجية البصمة:

يمكن الاستئناس بما ذكره فقهاؤنا الكرام حول شروط صحة القيافة، فنذكر الضوابط والشروط التالية:-

- ١- أن تتحقق الخبرة والدراية والدقة في الذين يقومون بإجراء البصمة الوراثية وبعبارة الفقهاء في حق القافة أن يكونوا خبراء ذوي دراية بعلم القيافة، وأن يكون لهم الخبرة الكافية حتى لا يقع الخطأ.
 - ٢- وقد فصل الفقهاء القول في تفاصيل طريقة ومنهج الاختيار لدى القافة فلا بد إذن أن تكون المختبرات التي تجرى فيها البصمة على تقنية عالية، وبعبارة أخرى: لا بد من توافر جميع الضمانات المعرفية والمخبرية حتى تكون النتائج يقينية.
 - ٣- أن لا يكون القائم بعمل البصمة شخصاً واحداً كما اشترطه بعض الفقهاء في الحكم على مجهول النسب، بل لا بد من تعدد الخبراء، أو تعدد المختبرات، وذلك لأن الأمر يتعلق بأمر ذي بال وهو النسب.
 - ٤- أن يتحقق الصدق والأمانة في القائمين على البصمة.
 - ٥- أن لا تستعمل في الحالات التي لا يجيز الشرع الخوض فيها مثل الشخص الثابت نسبه بالفراش الصحيح، فلا يجوز إجراء البصمة لنفي ذلك النسب، لأنه لا ينفى في الشرع إلا باللعان.
 - ٦- أن يرضى بإجرائه المستلحق، والولد الذي يراد إلحاقه بأب إذا كان بالغاً عاقلاً إلا في حالات خاصة يرى القاضي ضرورة إجرائها.
 - ٧- بما أن البصمة مثل الشهادة فلا تقبل نتيجتها إذا كانت هناك مصلحة خاصة بالخبير الذي يقوم بإجرائها، أو بالمختبر الذي يقوم بها، وكذلك الأمر إذا كانت هناك عداوة فلا تقبل نتيجتها ضد الطرف الآخر، وكذلك ينبغي مراعاة القرابة القريبة فلا تقبل شهادة خبير في البصمة لصالح أمه أو أبيه أو نحو ذلك.
- هذا والله أعلم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ملحق بالبحث

محضر اجتماع اللجنة العلمية بالرياض

إنه في يوم الثلاثاء ٢٦/١٠/١٩٩٩ وفي تمام الساعة الثالثة والرابع بعد الظهر اجتمعت اللجنة العلمية الخاصة بدراسة البصمة الوراثية، برئاسة فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي وبحضور مقررها أ. د. علي محيي الدين القره داغي. وبقيّة أعضائها وهم (أ. د. محمد علي البار وأ. د. عبدالواحد فهيم و د. محمد باخطمه).

وقد افتتح الجلسة رئيس اللجنة بالحمد لله والصلاة والسلام على رسوله وعلى آله وصحبه ومن تبع هدا، ثم قال إننا قد استفدنا من زيارتنا لإدارة الأدلة الجنائية استفادة كبيرة وأنا الآن مقتنع بعد المشاهدة بأن البصمة الوراثية دليل في غاية من القوة، وان مايجري في المملكة من الخطوات العلمية للاستفادة من التقنيات المتطورة شيء مشرف. كما إننا لاحظنا أن إدارة الأدلة الجنائية بالمملكة حريصة كل الحرص على اتخاذ كافة الاحتياطات والإجراءات لصحة النقل. وعدم التلوث والمطابقة.

وبعد ذلك بدأ أعضاء اللجنة بمناقشة الموضوع على ضوء مشاهدتهم لما جرى في إدارة الأدلة الجنائية قسم البصمة الوراثية. حيث تداول الأعضاء أهمية البصمة وقوة دلالتها.

وصحة الإجراءات المتخذة من قبل الإدارة ومدى توسيع دائرتها لتشمل النسب وإثبات الجرائم وغير ذلك. حيث تم التوصل إلى بعض المبادئ بهذا الصدد منها: أن نصوص الشريعة ودلالاتها هي الأساس، فلا يقدم عليها شيء، ومنها أن للشريعة مقاصد خاصة في النسب وغيره يجب أن تلاحظ عند إقرار أي دليل يخص النسب أو غيره.

ومنها أن البصمة الوراثية وأن الأبوة، أو البنوة البيولوجية (أي ان هذه النطفة من ذلك الرجل) ولكن الشريعة تشترط شروطاً أخرى لإثبات النسب

منها وجود العقد، أو عدم ثبوت الزنا، وغير ذلك ومنها أن هذه الشريعة لا يمكن أن تتعارض حقائقها مع الحقائق العلمية لأن مصدرها من خالق واحد عليم خبير وهو الله جل جلاله.

وبعد المناقشة وافقت اللجنة على تفويض مقررها أ. د. علي محيي الدين القره داغي بكتابة تقرير مفصل، وتقديم ما دار في المناقشات مع خلاصة مفيدة تكون مقدمة وتمهيداً لاتخاذ القرار المناسب في دورة المجمع الفقهي القادمة بإذن الله تعالى.

كتبه مقرر اللجنة

الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي

تقرير عن زيارة لجنة البصمة الوراثية واجتماعها بالرياض

بدعوة كريمة من صاحب السمو الملكي وزير الداخلية قامت لجنة البصمة الوراثية بزيارة إدارة الأدلة الجنائية وأقسامها المختلفة واستقبلت من قبل مديرها اللواء محمد البار وبعض المسؤولين فيها استقبالاً حاراً. وقوبلت بحفاوة بالغة.

وكانت اللجنة برئاسة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي وعضوية كل من أ. د. محمد علي البار، وأ. د. نجم وأ. د. محمد باخطمه، وأ. د. علي القرية داغي مقرر اللجنة قد اطلعت بالتفصيل على كيفية مايجري حول التحقيق في الأدلة الجنائية من البصمة العادية والبصمة الوراثية والآلات المستعملة في الجريمة وغيرها ولكن الهدف الأساسي للجنة هو الاطلاع الكامل على مايجري حول البصمة الوراثية وذلك للوصول الى الحكم الشرعي الذي لا يتأتى بدقة إلا بعد التعرف على محل الحكم من جميع جوانبه (فالحكم على الشيء فرع من تصوره).

وقد ألقى مسؤول قسم البصمة الوراثية محاضرة قيمة بالصوت والصورة لمدة ساعة ونصف شرح فيه الجانب النظري والتقنيات المعاصرة المطبقة لدى القسم بالمملكة وقد أوضح فيها أن العينات البيولوجية التي تخضع للفحص والبصمة الوراثية تشمل الدم والمني والشعر واللحاح والعظم والسن ونحو ذلك. وبين بأنه منذ اكتشاف DNA عام ١٩٤٤م بأنه المسؤول عن نقل المورثات، خطأ العلم خطوة عظيمة في مجال كشف المجرمين عن طريق البصمة الوراثية وفي مجال معرفة مدى صحة نسبة الأولاد الى آبائهم وأمهاتهم حتى تصل نسبة احتمال الخطأ فيها الى واحد من مئات الملايين بل المليارات فمثلاً كانت نسبة الخطأ في حالة الكشف على مني رجل بقي متلبساً بثوب واحد إلى ٢ ترليون.

ثم شرح للجنة التقنيات التي تستعمل في السعودية في مجال البصمة الوراثية موضحاً الخطوات العلمية التي تبدأ بأخذ العينات ثم مرحلة

الاستخلاص لمادة DNA ثم معرفة المقاطع، ونسخ الجينات لتكثيرها وتكبيرها عن طريق جهاز PCR. ثم البدء بالتعرف على الخواص والصفات الأساسية، وإجراء عدة تجارب على الجينات عن طريق تقنية STR التي تتيح لنا إجراء الفحص والكشف على تسعة جينات وقد أفاض المسؤول في شرح هذه التقنيات وعرض على أعضاء اللجنة صوراً وتطبيقات ووقائع علمية.

وقد توصلت اللجنة من خلال العرض والمناقشة إلى ما يأتي:

١- أن البصمة الوراثية، نتائجها تكاد تكون قطعية، ففي إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين. أو نفيهم عنهما تصل نتائجها إلى ٩٩,٩٩٩٩٪ وفي إسناد العينة (من الدم أو المنى أو اللعاب) التي وجدت في مسرح الحادث إلى صاحبها يكاد يكون قطعياً حيث إن نسبة الخطأ في ذلك ١ إلى ٢ ترليون في بعض الحوادث. وواحد إلى ما يقرب من ٨٤٠,٠٠٠,٠٠٠ مليون في حوادث أخرى. فهي أقوى بكثير من القافة العادية.

٢- أن الخطأ في البصمة الوراثية ليس وارداً من حيث هي، وإنما الخطأ في الجهد البشري أو عوامل التلوث ونحو ذلك.

٣- تؤكد اللجنة على أهمية هذا العلم وفوائده الجمة في خدمة العدالة، وبالمقابل تؤكد كذلك على مخاطر النتائج التي تتوصل إليها البصمة الوراثية في مجالات الإرث وإثبات الجرائم وإسنادها إلى أصحابها، ونحو ذلك لذا ترى اللجنة أن يستفاد من هذا العلم ولكن بضوابط دقيقة مع تعاون بناء مع السلطة التنفيذية والقضائية للوصول إلى النتائج المرضية وذلك من خلال ما يأتي:

(أ) أن تكون المختبرات الخاصة بالبصمة الوراثية خاصة بالدولة، أي لا تكون مختبرات لأجل الربح.

(ب) أن تحرص الدولة على وضع رجال مشهود لهم بالتقوى والإخلاص في هذه المختبرات وفي إدارتها.

- (ج) أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش، ومنع التلوث وكل ما يخص
الجهد البشري حتى تكون النتيجة مطابقة للواقع.
- (د) أن يتم التأكد من دقة المعمل وصحة النتائج المعتمدة في التحاليل.
- (هـ) أن لا يقل عدد المورثات (الجينات) المستعملة للوصول الى أية نتيجة في
أي مجال مقصود عن ستة مورثات حتى لا يبقى مجال للشك أبداً.

٥- تقترح اللجنة التوصية:

أولاً: أن تمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالمورثات (البصمة الوراثية) إلا بموافقة القضاء، أو بأمر منه، وأن تمنع القطاع الخاص من مزاوله هذا الفحص على المراجعين البتة لما يترتب على ذلك من مخاطر كبرى.

ثانياً: تشكيل لجنة في كل دولة خاصة بالبصمة الوراثية يكون فيها المتخصصون الشرعيون والأطباء والإداريون، وتكون مهمتهم الإشراف على نتائج البصمة واعتماد نتائجها بمنتهى السرية.

٦- ترى اللجنة أن استعمال البصمة الوراثية لكشف المجرمين وإثبات جرائمهم أمر مفيد جداً ينبغي قبوله حيث يخدم العدالة ويصب في تحقيق الأمن للمجتمع، ويصل الى أن ينال المجرم عقابه وأن يبرئ المتهم وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة، ولكن الحدود لانتثبت بالبصمة لأنها تدرأ بالشبهات.

٧- وترى اللجنة أن استعمالها في مجال النسب لا بد أن يحاط بمنتهى الحذر والحيطه ولذلك لا بد أن يقدم على البصمة الوراثية القواعد والمبادئ والشرعية (مثل الولد للفراش وللعاهر الحجر، وأن نفي النسب الثابت بالفراش لا يكون إلا باللعان) ولذلك لا بد أن يمنع استعمال البصمة الوراثية في نفي النسب الثابت.

وأن يفرق بين الابن البيولوجي (مثلاً) والابن الشرعي وذلك لأن الشريعة تشترط شروطاً أخرى في إثبات النسب غير كون النطفة من الوالد. مثل وجود العقد ونحو ذلك. فليس هناك تلازم بين الأمرين فالولد الثابت بنوته لشخص من حيث النطفة (أو البصمة) لا يثبت نسبه منه إذا ثبت أنه من الزنا منه مع أنه ابنه البيولوجي.

ولذلك ترى اللجنة أن تحدد مجالات استعمال البصمة الوراثية في الحالات التالية:

- (أ) مجهول النسب واللقيط الذي يتنازع فيه أكثر من شخص للاستلحاق به، فهنا يمكن استعمال البصمة الوراثية لترجيح أحدهم على الآخر.
- (ب) لمنع الوصول إلى اللعان. حيث يشك الزوج في نسب ولده شكا كبيراً لأي سبب كان، مثل رأى أجنبياً دخل عليها أو طال عدم دخوله بها، بل يظن عدم نسبه إليه ظناً غالباً ويريد الزوج الملاعنة، فتقول زوجته أو الحكم في ذلك: لماذا لا تلجأ الى البصمة الوراثية حتى تكشف لك السر.
- أو يلجأ الزوج الى المحكمة وحينئذ تعرض المحكمة على الرجل أن يلجأ الى البصمة الوراثية، أو تأمره بذلك وحينما تكون النتيجة إيجابية ينتهي أمر الشك، أما إذا كانت سلبية فلا ينتفي النسب إلا باللعان.
- (ج) في حالة تبادل المواليد في المستشفيات حيث قد يحدث الخلط واللبس. وحينئذ تعرض الحالات المشتبه فيها على البصمة لإعادة المياه الى مجاريها الطبيعية فتثبت نسبة كل مولود الى والديه.
- (د) في حالة وطء الشبهة، حيث يمكن إثبات نسبة المولود الى الزوج، أو إلى الذي واقعها بشبهه.
- (هـ) في حالة أن يدعي مجهول نسب النسب إلى آخر، أو إلى قبيلة معينة. أو فخذ منها، أو نحو ذلك حيث يمكن للبصمة الوراثية مدى صحة ذلك أو عدمه، وقد حدث مثل ذلك الإدعاء من أحد الأشخاص لنيل الجنسية فأثبتت البصمة الوراثية عدم وجود نسب بين الشخص المدعي والآخر، أو بينه وبين تلك القبيلة. أو الفخذ.
- (و) في حالة اختلاف الزوج مع زوجته المطلقة التي ولدت ولداً. فادعى الزوج أن الحمل قد جاء في غير المدة المعتبرة شرعاً، ونفت الزوجة ذلك، وحينئذ يمكن للبصمة الوراثية توضيح ذلك وتحديد أن الولد من الزوج وحينئذ ينتهي النزاع وإذا دلت على غير ذلك فتطبق عليه القواعد العامة في الشريعة.

(ز) اختلاف الزوج مع زوجته وادعائه أن الحمل قد حدث قبل التزوج منها وعليه فليس منها وحينئذ يعرض الأمر على البصمة الوراثية على ضوء فقرة (و).

(ح) في حالات الاغتصاب والاستكراه لامرأة متزوجة ولدت مولوداً ويشك زوجها في نسبه إليه، حينئذ يعرض الأمر على البصمة الوراثية لتحديد الوالد لهذا المولود، ولا يختلف الأمر في هذه الحالة إذا كانت المرأة لم تلد بعد، أي وهي حامل حيث يمكن للبصمة تحديد نسبة الحمل الى والده البيولوجي.

(ط) في حالة عودة المفقودين والأسرى الذين طال عهدهم وهم الآن قد عادوا ويريدون التعرف على ذويهم. ولكن ذويهم في شك من أمرهم.

(ي) اختلاط الأطفال في حالات الحروب. ومطالبة ذويهم بأن يعرفوا أطفالهم الحقيقيين.

(ك) في حالات طفل الأنابيب قد توجد شبهة في أن ذلك المنى من الزوج. وحينئذ يعرض الأمر على البصمة الوراثية لتحديد ذلك، وقد يحدث ذلك في حالات تجميد المنى في التلاجات واحتمال الخلط واللبس والأفضل أن يجعل فحصه بالبصمة أحد الإجراءات المسبقة على التلقيح الصناعي.

(ل) في حالات طفل الأنابيب إذا حصل لبس وشبه في اختلاط البويضات كما في (ك).

٨- ترى اللجنة جواز استعمال البصمة الوراثية في التعرف على جثث الضحايا أثناء الحروب والكوارث ونحوها لمعرفة حقيقتهم وهويتهم. هذا والله أعلم بالصواب.

كتبه مقرر اللجنة الفقير إلى ربه

علي بن محيي الدين القره داغي

في مكة المكرمة

البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها

الأستاذ الدكتور نصر فريد واصل
مفتي الديار المصرية

أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله الهادي الأمين الذي بعثه الله رحمة للعالمين وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه وعمل بسنته وتمسك بشريعته إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الفقه في الدين من أعظم النعم التي أنعم الله بها على عباده المؤمنين المخلصين لأنه يحقق الخير للإنسان في كل أمور الدنيا والدين، ومن فقه دينه من المسلمين فقه دنياه ودانت له بعز ومجد واستخلفها خلافة شرعية بأمر ربه ومولاه يعمرها ويستخرج منها كل خيراتها تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

وقوله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١).

والإسلام أمر بطلب العلم بصفة عامة في أمور الدين وأمور الدنيا فكل منهما مكمل للآخر لأن الإسلام دين متكامل عقيدة وشرعية دين ودولة منهج حياة متكامل يحث على العلم ويرفع مكانة العلماء تنفيذاً لقول الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]. وقول الرسول ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^(٢). والخطاب إلى المسلم هنا يشمل المسلمة. وعلى ذلك فالإسلام يدعو إلى العلم أياً كان نوعه بهدف خدمة الإنسانية وتحقيق الرخاء والرفاهية للبشر جميعاً حتى أنه كرم العلماء وجعل لهم منزلة رفيعة لدرجة أنه قرنهم بالملائكة في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَوْلُوا الْعِلْمَ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]. وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

(١) أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) أخرجه ابن ماجة.

كما فضلهم الإسلام على العباد والزهاد وجعلهم ورثة الأنبياء فقال الرسول ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضلي أنا على أدناكم»^(١).

وقال أيضاً: «العلماء ورثة الأنبياء»^(٢).

والعلم الذي قدره الله سبحانه وتعالى وعظمه ورفع مكانة أصحابه هو العلم الذي يهدي إلى الإيمان بالله تعالى ويحقق للبشرية الخير والسعادة والأمان سواء أكان علماً دينياً أم مادياً لأن الله تعالى ما استخلف الإنسان في الأرض وسخر له كل ما في الكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩]. وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [الجمانية: ١٣]. إلا لعبادته سبحانه وتعالى وإعمار الأرض ونشر الخير والنماء فيها لكل البشر قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقال جل شأنه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]. وهذا الاستعمار والاستخلاف لا يكون إلا بفقه الدين والدنيا معاً وفق ظروف كل عصر وما يستجد فيه من قضايا وأحداث في شتى المجالات الطبية والاقتصادية والتكنولوجية.

ولقد تقدم الطب في هذا العصر تقدماً عظيماً واستطاع العلماء أن يقفوا على البنية الأساسية لجسم الإنسان فيما يطلق عليه اصطلاح «الجين» ومعرفة الكثير من أسرار الخلية ومكوناتها^(٣) ولقد نجح العلماء مؤخراً - في منتصف الثمانينات - في تحليل الحمض النووي الذي يسكن في نواة الخلية حيث اتضح أن الحمض النووي متطابق تماماً في كل خلايا الجسم كما اتضح أن هذا الحمض يضم ستة وأربعين كروموزوما نصفها من الأب

(١) رواه الترمذي وقال حديث حسن.

(٢) رواه أبو داود والترمذي.

(٣) لقد عرف العلماء المتخصصون أن جسم الإنسان عبارة عن تريليونات من الخلايا وكل خلية تحتضن نواة هي المسؤولة عن حياة الخلية ووظيفتها وكل نواة تحتضن المادة الوراثية بداية من الخواص المشتركة بين البشر جميعهم أو بين السلالات المتقاربة وانتهاء بالتفصيلات التي تختص بالفرد وتميزه بذاته بحيث لا يطابقه فرد آخر من الناس منذ بداية الإنسانية وحتى نهايتها. انظر البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية دراسة فقهية مقارنة للدكتور سعد الدين هلال، طبعة مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص ٢٧.

ونصفها الآخر من الأم. يطلق عليها الصبغيات لأن من خواصها أنها تلون عند الصبغ، كما يطلق عليها «الحمض النووي» لأنها تسكن في نواة الخلية، ويطلق عليها أيضاً «الدنا» جمعاً لحروف [DNA]. هذه الحروف اختصار للاسم العلمي [DEOXY RIBONUCLEIC ACID] أي الحامض النووي الديوكسي الريبوزي، وسمي بذلك لأنه منزوع الأكسجين.

وقد اتضح أن هذا الحامض - DNA - سلسلة طويلة تبلغ حوالي المتر. مرصوص عليها جينات يتراوح عددها من خمسين إلى مئة ألف وكل جين مرتب في موقع معين على كروموزوم معين كما أن الجين يتركب من زوجين متكررين من القواعد الزوج الأول يتكون من الأذنين والثايمين والزوج الثاني يتكون من الجوانين والسيتوزين. كل زوج يتعاشق مع نفسه، ثم يلتف مع الزوج الآخر بشكل حلزوني كشرائط الكاسيت بطول ٢٨٠٠ كم حيث يبلغ عدد القواعد في الجين الواحد ثلاثين ألف وبذلك يكون الحمض النووي في الخلية الواحدة التي تحتوي على مئة ألف جين يتألف من ثلاثة بلايين زوج من القواعد، كما ثبت أن هذه الجينات هي الشفرة التي تحمل سيرة الإنسان الذاتية في أدق التفاصيل الوراثية.

كما لاحظ العلماء أن ترتيب القواعد على الجنيات وترتيب الجنيات على الكروموزوم تتفق في أكثرها بين جمع البشر فيما يخص الصفات المشتركة بينهم كلون العين أو طول القامة ونحوهما ومع هذا التطابق الهائل بين جميع البشر فإن كل فرد يتميز بذاته عن سائر الخلق في حوالي اثنين إلى عشرة ملايين من بين الثلاثة بلايين من الوحدات القاعدية التي تكون الجينوم نصفها يتطابق مع الأب والنصف الآخر يتطابق مع الأم.

هذا الكشف الخطير دفع بعض العلماء إلى الأخذ به في تحديد هوية الإنسان وأطلق البروفيسور إليك جفري عليه اصطلاح «البصمة الوراثية» سنة ١٩٨٥م محاكاة لبصمة الإصبع لدى الإنسان والتي تكشف عن هويته. وسرعان ما قامت الشركات الخاصة بتتجير البصمة الوراثية في كل من

أوروبا وأمريكا وكانت أولى تلك الشركات هي شركة «سل مارك» التي أسسها إليك جفري سنة ١٩٨٧م. وقد توجهت كثير من المحاكم إلى اعتماد نتائج تلك الشركات على أنها دليل^(١).

ونظراً لأن موضوع «البصمة الوراثية» من الموضوعات المستحدثة في هذا العصر، ولها تأثير خطير على جوانب اجتماعية واقتصادية وقانونية عديدة، فإنني سوف أتناولها بالبحث والدراسة لبيان وجه الاستفادة منها في عالم الواقع، وذلك تلبية لدعوة رابطة العالم الإسلامي للاشتراك في الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي الذي ينعقد يوم السبت ٢١-٢٥ شوال ١٤٢٢هـ الموافق ٥-٩ يناير سنة ٢٠٠٢م بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، ومساهمة منا في العمل على نشر دعوة الإسلام وبيانها للناس، وبيان كيف نعالج الإسلام كل مشكلات المجتمع المحلي والعالمي في كل زمان وفي كل مكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وسوف أتناول هذا البحث من خلال مبحثين: أذكر في المبحث الأول تعريف البصمة الوراثية وحكمها الشرعي وشروط العمل بها وذلك من خلال ثلاثة مطالب، وأذكر في المبحث الثاني: التطبيق العلمي للبصمة الوراثية وكيفية الاستفادة منها وذلك من خلال مطلبين كالتالي:

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية، المرجع السابق، ص ٦ وما بعدها.

المبحث الأول

تعريف البصمة الوراثية وحكمها الشرعي وشروط العمل بها

سنتناول هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب؛ أذكر في المطلب الأول تعريف البصمة الوراثية، وفي المطلب الثاني الحكم الشرعي لها، وفي المطلب الثالث شروط العمل بها، وذلك كما يلي:

المطلب الأول

التعريف بالبصمة الوراثية

أولاً: تعريف البصمة الوراثية في اللغة: البصمة الوراثية مركب وصفي مكون من كلمتين «البصمة» و«الوراثية».

والبصمة في اللغة جاءت بمعنى العلامة ومنها: بصم القماش بصماً أي رسم عليه^(١) وقد أقر مجمع اللغة العربية لفظ البصمة بمعنى أثر الختم بالإصبع تقول: بصم بصماً أي ختم بطرف إصبعه^(٢). والوراثية: نسبة إلى علم الوراثة والذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل لآخر وتفسير الظواهر المتعلقة بذلك^(٣). وعلى ذلك فالمراد بالبصمة الوراثية: العلاقة أو الأثر الذي ينتقل من الآباء إلى الأبناء أو من الأصول إلى الفروع^(٤).

ثانياً: تعريف البصمة الوراثية في الاصطلاح:- البصمة الوراثية في اصطلاح العلماء يقصد بها: تحديد هوية الإنسان عن طريق تحليل جزء أو أجزاء من حمض الدنا - AND - الحمض النووي المتمركز في نواة أي خلية من خلايا جسمه، ويظهر هذا التحليل في صورة شريط من سلسلتين، كل سلسلة بها تدرج على شكل خطوط عرضية مسلسلة وفقاً لتسلسل القواعد الأمينية على حمض الدنا وهي خاصة بكل إنسان تمايزه عن الآخر في

(١) المنجد في اللغة والأعلام، طبعة المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الثالثة والثلاثون، سنة ١٩٩٢م، توزيع المكتبة الشرقية بيروت، ص ٤٠.

(٢) المعجم الوسيط، المعجم الوجيز، مادة بصم.

(٣) المعجم الوسيط، المعجم الوجيز، مادة وراث.

(٤) د/سعد الدين هلال، المرجع السابق، ص ٢٥

الترتيب، وفي المسافة ما بين الخطوط العرضية، تمثل إحدى السلسلتين الصفات الوراثية من الأب (صاحب الماء) وتمثل السلسلة الأخرى الصفات الوراثية من الأم (صاحبة البيضة) ووسيلة هذا التحليل أجهزة تقنية عالية، يسهل على المتدرب عليها قراءتها وحفظها، وتخزينها في الكمبيوتر لحين الحاجة إليها^(١).

وقد أطلق العلماء على البصمة الوراثية محقق الهوية الأخير ذلك أن تسلسل القواعد الأمينية على جزئي الحمض النووي تختلف من شخص لآخر، خاصة وأن عددها مليارات على كل شريط من هذا الحمض، واحتمال تطابق تسلسلها على هذا الحمض في شخصين غير وارد كما في حالة بصمة الأصابع.

وقد أدرك علماء الطب الشرعي أن «الدنا» DNA أو البصمة الوراثية هو محقق الهوية الأخير للإنسان لأن فيه كل الخصائص الأساسية المطلوبة خاصة وأنه يتحمل الظروف السيئة المحيطة كارتفاع درجة الحرارة، حيث يمكن عمل البصمة الوراثية من التلوثات المنوية أو الدموية الجافة والتي مضى عليها وقت طويل، كما يمكن عملها كذلك من بقايا العظام وخصوصاً عظام الأسنان وكذلك الشعر والجلد^(٢).

وبهذا الكشف أمكن إيجاد دليل قطعي يعتمد على المادة وتحليلها، يستخدم في القضايا الجنائية ونزاعات الأبوة أو الأمومة بالإضافة إلى الأدلة التقليدية التي تعتمد على المشاهدة والقرائن والتي في ظل خراب بعض الذمم في الكيد بالآخرين وانتشار شهادة الزور لم تعد معبرة عن الحقيقة.

(١) د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) إريك لاندر، العلم والقانون ومحقق الهوية، من ضمن مجموعات أبحاث مذكورة في كتاب الشفرة الوراثية للإنسان - القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري - تحرير دانييل كيفلس وليروي هود - ترجمة الدكتور أحمد مستجير - سلسلة كتاب عالم المعرفة ٢١٧، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، سنة ١٤١٧هـ - سنة ١٩٩٧م، ص ٢١١، ص ٢١٢، د/حسان حتوت، قراءة الجينوم البشري، بحث مقدم في الندوة التي عقدها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ١٢-١٥ أكتوبر سنة ١٩٨٥م، ص ٥، د/بدر خالد الخليفة، توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، الكويت، ص ١٧٩.

المطلب الثاني

الحكم الشرعي للبصمة الوراثية

البصمة الوراثية حدث جديد واكتشاف حديث، لم يكن له وجود قبل خمسة عشر عاماً ولكنه الآن أصبح حقيقة واقعية ملموسة أثبتت نجاحها وأخذت بها كدليل بعض المحاكم في أوروبا وأمريكا واطمأنت إلى نتائجها العلمية في بعض القضايا المعروضة عليها^(١).

والإسلام من جانبه هو دين يقدر العلم ويحث على طلبه والعمل بما جاء به طالما أن في ذلك إقرار للحق وتحقيق العدل بين الناس لأن كل ما جاءت به قرائح العلماء قد أشار إليه الإسلام من قبل وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴿٥٤﴾﴾ [فصلت]. كما يتأكد من قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [الذاريات: ٢١]. وإذا كان اكتشاف العلماء لبصمة الأصابع وتفرد كل إنسان ببصمة تغاير الأخرى وذلك منذ زمن ليس بالبعيد يمثل أمراً عجبياً ومستغرباً حتى استقر العمل به واطمأن الناس إليه في إثبات هويتهم وكذلك الأمر بالنسبة للصورة الشخصية الملتقطة بانعكاس الأشعة (الفوتوغرافية)، فإن البصمة الوراثية تمثل اليوم آية من آيات الله في خلقه يستطيع الإنسان من خلالها معرفة الحقائق بطريقة علمية ملموسة بما يساعده على استقرار الحق والعدل في المجتمع الإنساني^(٢).

وبناءً على ذلك فإنه لا مانع شرعاً من إجراء البحوث والعمل على توسيع تطبيق البصمة الوراثية في المجالات الاجتماعية والطبية المختلفة لأن التصرفات المستحدثة النافعة - والتي لم يرد عن الشارع فيها حكم. فهي مباحة شرعاً. للقاعدة الشرعية الأصل في الأشياء الإباحة واستصحاباً

(١) د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية، المرجع السابق، ص ٨٦.

لبراءة الذمة ومبدأ سلطان الإرادة في الإسلام إذ يحق لكل إنسان أن يبرم ما يراه من العقود وينشئ ما يراه من تصرفات، ويضع ما يراه من شروط ويخترع ما يريد دون التقيد بأية شكليات في حدود عدم الضرر بالنفس أو الغير ولا يحرم منها ولا يبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله وإلى هذا ذهب أكثر أهل العلم حتى ادعى بعض الأصوليين الإجماع على ذلك^(١).
والدليل على أن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]. ووجه الدلالة، أن الآية الكريمة تخبرنا أن الله تعالى لا يدخل قوماً في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والإسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة أي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراماً^(٢).

ثانياً: أن الله حصر المحرمات وبينها بما يفيد أن ما عداها من الأشياء النافعة مباحة شرعاً قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٩]. وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

ثالثاً: ما رواه ثعلبة الخشني عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها» رواه الدارقطني

(١) الكمال بن الهمام - فتح القدير مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ - ج٥، ص٢١٥، فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف بالمغرب، ج٣، ص٣٢٩، نظرية العقد لابن تيمية، طبعة دار المعرفة، ١٣١٧هـ - ١٨٩٩م، ص١٥، ص١٦، كشاف القناع للبهوتي، المطبعة الشرقية بالقاهرة، ج٣، ص٦٤، الملكية ونظرية العقد، للشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر العربي، ص٢٥٨ وما بعدها، أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ص٣٥٤، د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية، المرجع السابق، ص٩٥.
(٢) أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص٣٥٥.

وغيره وقال ابن رجب حديث حسن وذكره الهيتمي في مجمع الزوائد وقال رجاله رجال الصحيح. وأخرجه الحاكم عن أبي الدرداء مرفوعاً إلى النبي - ﷺ - بلفظ «ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً» ثم تلا هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]. وجه الدلالة أن هذا الحديث قد قسم أحكام الله إلى أربعة أقسام: فرائض ومحارم وحدود ومسكوت عنه وذلك بجمع أحكام الدين كلها حتى قيل إن هذا الحديث اشتمل بانفراده على أصول العلم وفروعه والمسكوت عنه - كما يقول ابن رجب - هو ما لم يذكر حكمه بتحليل ولا إيجاب ولا تحريم فيكون معفوفاً عنه ولا حرج على فاعله^(١). وتدخل البصمة الوراثية وأشباهاها - إن لم تدخل مع نصوص الأمر بالتداوي والتثيت من الأمور وغير ذلك من الأحكام العامة في المعفو عنه وبذلك يكون العمل بها مباحاً شرعاً ولا يدخل في دائرة التحريم^(٢). وإذا كان الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع وأنه ينقسم إلى حكم تكليفي يشمل الأحكام الخمسة التي هي متعلق خطاب الشارع للمكلفين وهي الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح. وحكم وضعي وهو يشمل جعل الشارع الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً. فإنه يمكن القول بأن البصمة الوراثية كسائر أفعال المكلفين تسري عليها الأحكام التكليفية الخمسة المذكورة وفقاً للظروف والملايسات المحيطة بها وتعلقها بفعل المكلفين الذي يختلف من حال إلى آخر ومن شخص إلى آخر. ويمكن توضيح ذلك فيما يلي:

أولاً: الأحكام التكليفية للبصمة الوراثية:

قد يكون العمل في مجال البصمة الوراثية واجباً إذا كانت هي السبيل لبيان ومعرفة الحقيقة وإذا تعينت طريقاً لرد حق أو تبرئة مظلوم وإذا تعينت

(١) العلامة ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم طبعة دار السلام للطباعة والنشر القاهرة الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ج ٢ ص ٨١٧-٨١٩، ٨٣٣، ٨٣٤.

(٢) د/سعد الدين هلالى المرجع السابق ص ١٠٩.

على بعض المتخصصين فإنه يجب عليهم العمل بها لتحقيق النفع للأمة. وقد يكون العمل بها حراماً إذا استغلت استغلالاً سيئاً وترتب عليها ظلم أو ارتكاب محرم أو إفساد في الأرض أو أثرت على استقرار المجتمع.

وقد يكون العمل بها مندوباً إذا ترتب على العمل بها منافع وفوائد للمجتمع دون أن يكون في ترك العمل بها مضار وتدخل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

[الحج: ٧٧]

وقد يكون العمل بها مكروهاً إذا كان العمل بها يترتب عليه ثمة ضرر ولو قليل. وقد يكون العمل بها مباحاً إذا اعتادها الناس ولم يكن بها ضرر عليهم.

ثانياً: الأحكام الوضعية للبصمة الوراثية:

الحكم الوضعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء أو وضعه سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو باطلاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة وإذا كان الحكم التكليفي يتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين فإن الحكم الوضعي يتعلق بالأشياء المادية الحسية.

والحكم الوضعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: سبب، وشرط ومانع فإذا وجد السبب وتحقق الشرط وزال المانع ترتب على الفعل الأثر الشرعي والتكليف الذي ارتبط به. فمثلاً دخول الوقت بالنسبة للصلاة سبب لوجوبها والوضوء شرط لصحتها والحيز وزوال العقل مانع من أدائها فإذا مضى على الشخص وقت الصلاة وهو غير عاقل أو كانت المرأة حائضاً فإن الصلاة لا تجب عليهما وهكذا.

وبعد أن ثبت علمياً أن البصمة الوراثية ذات نتائج يقينية وأنها محقق الهوية الأخير للإنسان فإنها وفقاً لذلك تتردد من ناحية التكليف الفقهي الأصولي بين كونها سبباً وشرطاً ومانعاً^(١).

(١) د/د/سعد الدين هلالى المرجع السابق ص ٢٢٩ وما بعدها.

أولاً: البصمة الوراثية سبباً شرعياً:

البصمة الوراثية تمثل إثباتاً للهوية الحقيقية للشخص ومن يأتي من صلبه وهي بذلك تعد سبباً شرعياً لما يترتب على إثبات هوية وحقيقة الإنسان من آثار إذا لم يوجد مانع من ذلك.

والفهاء القدامى قد اعتبروا اكتشاف الهوية الحقيقية للإنسان سبباً شرعياً تترتب عليه كثير من الأحكام كالتالي:

١- أنه إذا ثبت أن الزوجة أختٌ لزوجها من النسب أو الرضاع فإن ذلك يكون سبباً شرعياً لوجوب الافتراق بينهما.

يقول ابن رشد المالكي: «من الأنكحة الفاسدة ما اتفقوا على فسخه قبل الدخول وبعده.. مثل أن ينكح محرمة العين»^(١). وهذا ينطبق على الأخت نسباً ورضاعاً.

ويقول صاحب الأنهر الحنفي: «وإنما يثبت الرضاع بما يثبت به المال أي بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، لأن في إثباته زوال ملك النكاح»^(٢).

كما أن ثبوت الشبه بقول القائف سبب شرعي لإلحاق النسب عند التراع مع ما يترتب على ذلك من آثار في الميراث والمحارم وغيرها. وكذلك تحقق هوية المفقود واكتشاف حياته سبب شرعي في حقه في الميراث واسترداد زوجته، وفي ذلك يقول صاحب الأنهر: «فإن جاء المفقود أو ظهر حياً حكم له بحقه في الميراث الموقوف له»^(٣). وكتب الفقه مليئةً بمثل هذه النصوص التي تدل على إثبات الهوية سبباً شرعياً يترتب عليه كثير من الأحكام إذا انتفى المانع كمانع الشبهة في درء الحدود إذا ثبتت بها.

وعلى ذلك فيمكن القول بأن البصمة الوراثية وهي ذات دلالة علمية قطعية يقينية في إثبات هوية الإنسان تعد سبباً شرعياً لحسم نزاع النسب

(١) العلامة ابن رشد الأندلسي بداية المجتهد ونهاية المقتصد طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
(٢) الشيخ/عبد الله بن محمد بن سليمان الشهير بداماد أفندي مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر طبعة دار الطباعة العامر ١٣١٧هـ توزيع دار إحياء التراث العربي ج ١ ص ٢٨٠، ج ١ ص ٧١٣، ج ٢ ص ٥٩.

وفسخ نكاح المحارم والاعتراف بعودة المفقود وغير ذلك من الأحكام^(١).

ثانياً: البصمة الوراثية شرطاً شرعياً:

الشرط في نظر الشرع هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. وهو قد يكون بمقتضى الشرع أو الاتفاق.

ومن المقرر أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دون الشرط والبصمة الوراثية من حيث كونها دليلاً حسيماً مادياً في تحديد الهوية الشخصية فإنها تعد شرطاً شرعياً لقبول الأدلة الظنية^(٢). وهناك شواهد كثيرة من أقوال الفقهاء تدل على الاحتكام إلى الدليل الحسي في قبول الأدلة الظنية بمعنى أن شرط قبول الدليل الظني عدم معارضته للدليل الحسي ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: إن ادعاء النسب بالفراش الشرعي - العلاقة الزوجية - مردود إذا لم يصدقه الحس فمع أن الفقهاء أجمعوا على ثبوت النسب بالفراش لحديث عائشة - رضي الله عنها - عن الرسول - ﷺ -: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقالوا: لما كان الفراش الحقيقي - أي كون الزوجة فرساً لزوجها - مبناه الستر والخفاء عدنا قيام حالة الزوجية دليلاً عليه.

ومع هذا فقد أنكر الفقهاء إثبات النسب بالفراش الذي لا يصدقه الحس كما لو أتت الزوجة بالولد لأقل من ستة أشهر من يوم زواجها أو أتت به والزوج صغير غير بالغ أو لم يلتق الزوجان ففي هذه الحالات لا ينسب للزوج، وفي ذلك يقول ابن رشد المالكي: «واتفقوا على أن الولد لا يلحق بالفراش في أقل من ستة أشهر، إما من وقت العقد وإما من وقت الدخول»^(٣). ويقول الشيرازي الشافعي: «إن كان الزوج صغيراً لا يولد لمثله لم يلحقه - أي الولد - لأنه لا يمكن أن يكون منه، وينتفي عنه من غير

(١) انظر ذلك بتوسع د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٣٢.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد المرجع السابق.

لعان... وإن لم يمكن اجتماعهما - أي الزوجين - على الوطاء بأن تزوجها وطلقها عقب العقد أو كانت بينهما مسافة لا يمكن معها الاجتماع انتفى الولد من غير لعان لأنه لا يمكن أن يكون منه... وإن أتت بولد دون ستة أشهر من وقت العقد انتفى عنه من غير لعان لأننا نعلم أنها علقته به قبل حدوث الفراش»^(١).

ويقول صاحب الأنهر الحنفي: «أقل مدة الحمل ستة أشهر... فإن أتت بولد لأقل من ستة أشهر لا يثبت نسبه لسبق العلق عن العقد»^(٢).
ويقول في موضع آخر: «ولو مات عنها زوج صبي لم يبلغ اثنتي عشرة سنة وولدت بعد موته فعدتها بالأشهر لا بوضع الحمل لتيقن البراءة من ماء الصغير»^(٣).

ثانياً: أن الإقرار كدليل لا يؤخذ به إذا عارض الحس أو العقل. ومن ذلك قول الشيرازي الشافعي: «إن أقر رجل على نفسه بنسب مجهول النسب يمكن أن يكون منه»^(٤).

ثالثاً: إن الشهادة لا تقبل عند التهمة ومعارضتها للحس والعقل، وفي ذلك يقول صاحب الأنهر: «وتقبل شهادة المرأة الواحدة في الولادة والبيكاراة وعيوب النساء مما لا يطلع عليه الرجال إذا تأيدت الشهادة بالأصل لأنها لو قالت: هي بكر يؤجل القاضي في العنين - صغير الذكر - سنه، لأن شهادتها تأيدت بالأصل وهو البيكاراة، ولو قالت: هي ثيب لا تقبل، لأنها تجردت عن المؤيد»^(٥).

ومما سبق يتضح أن الفقهاء وضعوا شروط لقبول الفراش الشرعي وشهادة الشهود وقبول الإقرارات ومن أهم تلك الشروط ألا يخالف إيمانهم

(١) الإمام الشيرازي، المهذب طبعة عيسى الحلبي بدون تاريخ ج ٢ ص ١٢٠.

(٢) العلامة داماد أفندي مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٤٧٤، ٤٧٨.

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٤٦٦.

(٤) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٧.

(٥) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٧.

حساً أو عقلاً، وحيث أن البصمة الوراثية قد ثبتت حقيقتها العلمية ونجح إجراؤها فيمكن القول باعتبارها حكماً حسياً لكونها مشاهدة حقيقية ويجب ألا تعارضها الأدلة الظنية الأخرى. ويمكن عدها شرطاً لصحة الأخذ بالأدلة المعروفة كالفراش والبينه والإقرار إذا كان الأمر يتعلق بإثبات وتحديد الهوية^(١).

ثالثاً: البصمة الوراثية مانعاً شرعياً:

المانع الشرعي: هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، وهو بذلك يكون عكس الشرط لأن الشرط وهو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

وقد علمنا أن البصمة الوراثية تُعد دليلاً حسياً لتحديد هوية الشخص فهي تعد لذلك مانعاً من قبول الأدلة الظنية كالفراش والشهادة والإقرار إذا تعارضت معها. لأن المانع عكس الشرط وما يُعد شرطاً شرعياً لصحة عمل معين يُعد في ذاته مانعاً من الجهة العكسية. فإذا اشترطنا لقبول الإقرار بالشيء أن يكون ممكناً عقلاً وحساً كان عدم الإمكان العقلي هو المانع من قبول الإقرار وما سبق أن ذكرناه من شواهد لبيان العلاقة بين البصمة الوراثية والشرط العكسي يمكن اعتبارها هنا.

وقد جاء في الفقه الحنفي: أن المفقود إذا غاب تسعين سنة من وقت ولادته كانت هذه المدة مانعاً من قبول إدعاء حياته وظهوره، لأن الحياة بعدها نادرة في زماننا ولا عبرة بالنادر وعليه الفتوى^(٢).

وخلاصة الأمر: أن البصمة الوراثية من حيث كونها دليلاً حسياً وعلمياً وقطعياً في تحديد الهوية الشخصية للإنسان تدور بين السبب والشرط والمانع، فتكون سبباً إذا رتب الشارع الحكم على دليل حسي كما في حالة

(١) انظر تفصيلات أقوال الفقهاء وهذا الرأي للدكتور سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٣٣، ٢٣٩.

(٢) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٣، د/سعد الدين هلالى المرجع السابق ص ٢٤٠.

ثبوت النسب بين المتنازعين في وطء الشبهة مثلاً حيث عدَّ الإسلام الشبه سبباً في ثبوته في هذه الحالة وأمثالها .

وتكون البصمة الوراثية شرطاً في كل ما وضع الشارع لقبوله شرط موافقة الحس والعقل كما في حالة ثبوت النسب بالفراش وكون الزوج لم يبلغ الحلم. وتكون مانعاً شرعياً من قبول كل ما وضع له شرط موافقة الحس في تحديد الهوية الشخصية إذا تعارضت البصمة الوراثية معه .

المطلب الثالث

شروط العمل بالبصمة الوراثية

إذا كانت البصمة الوراثية تمثل دليلاً حسيماً علمياً قطعياً مبنياً على التحليل والمشاهدة وأنها تساهم مساهمة كبيرة في إظهار الحقيقة وأنها بحكم الأصل مباحة شرعاً لحصول النفع بها في إقرار الحقوق وإقامة العدل فإنه مع كل ذلك يشترط للعمل بها وعدها دليلاً شرعياً عدة شروط كالتالي:

أولاً: شيوعها وانتشار العمل بها: لأنها لو استمرت عزيزة نادرة ما حازت الرضا والقبول عند الناس ولا شك أن رضاهم معتبر لاستقرار الحقوق حتى أن الفقهاء يقررون في كتبهم في أكثر من موضع أن الحكم للكثير الغالب لا بالقليل النادر وأن الحكم بالمعتاد لا بالنادر^(١).

كما أن الله تعالى اعتبر الرضا في الشهادة فقال جل شأنه: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] (٢).

ثانياً: تحقيق أكبر معدل لليقين في إجراء التحاليل الخاصة بها: كإجراء التحاليل أكثر من مرة والتثبت والتأكد من سلامة الأجهزة ودراية الفنيين في تشغيلها وإجراء التحليل على أكثر من عينة لإمكان المقارنة والاطمئنان لسلامة النتيجة.

(١) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧٠١، ٧١٣، بداية المجتهد المرجع السابق ج ٢ ص ٣٥٨.
(٢) البروفيسور إريك لاندر، العلم والقانون ومحقق الهوية المرجع السابق ص ٢١٤، ٢٢٩. د/سعد الدين هلائي البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٣٩، ٢٤٢.

ثالثاً: القبول العام بها من أهل الاختصاص فلا يقبل الأخذ بالكشف العلمي في مرحلة التجريب وإنما يشترط للعمل بها عبر مرحلة الثبوت والتطبيق.

رابعاً: أن يكون القائمون على إجراء الفحوص والتحليل الخاصة بالصفة الوراثية عدول ثقات أمناء.

خامساً: أن لا تتدخل المصالح الشخصية والأهواء في هذه الفحوصات.

المبحث الثاني

التطبيق العملي للبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها

وسنتناول هذا المبحث من خلال مطلبين كالتالي:

المطلب الأول: دور البصمة الوراثية في تحقيق الهوية وإثبات النسب.

المطلب الثاني: دور البصمة الوراثية في إثبات الجريمة.

المطلب الأول

دور البصمة الوراثية في تحقيق الهوية وإثبات النسب

وسنتناول هذا المطلب من خلال فرعين كالتالي:

الفرع الأول: دور البصمة الوراثية في تحقيق هوية الشخص:

لاشك أن تحديد ومعرفة هوية الشخص بصورة حسية قطعية أمر هام حتى يمكن تمييزه عن غيره والبصمة الوراثية تؤدي إلى ذلك بأيسر الطرق فمن خلالها يمكن معرفة صاحب التلوثات الدموية أو المنوية أو اللعابية وكذلك يمكن معرفة صاحب الأجزاء البشرية من نحو شعر أو جلد أو عظم وهذا يسهل ويساعد كثيراً في معرفة مرتكبي الجريمة والحوادث.

كما أن ذلك يعمل على منع كثير من الناس من انتحال وتقمص شخصيات أخرى يزورون في أسمائهم وفي بطاقات جواز سفرهم وصورهم الفوتوغرافية ويمكن تفضي كل ذلك بإثبات البصمة الوراثية لهم في بطاقاتهم وجواز سفرهم وإنشاء مركز أو بنك للمعلومات خاص بالبصمة الوراثية.

والشرع الإسلامي يحث على الحق وإجراء العدل بين الناس ومن المسائل الشرعية التي اهتم بها الفقه الإسلامي باعتبار أنها تقوم على تحقيق هوية الشخص وما يترتب على ذلك من آثار مسائله المفقود ومن في حكمه:

والمفقود: هو البعيد عن أهله ولا يعلم مكانه ولا حياته ولا موته^(١). أو هو الغائب في بلاد الإسلام ولم يعلم له موضع في غير مجاعة ولا وباء^(٢).

وقد اختلف الفقهاء في الحكم الاعتباري للمفقود من حيث حياته أو موته حتى يمكن التصرف في أمواله وإخلاء سبيل زوجته اختلافاً كثيراً والسبب في هذا الاختلاف كما يقول ابن رشد المالكي معارضته استصحاب الحال للقياس، ذلك أن استصحاب الحال يوجب أن لا تتحل عصمة إلا بموت أو طلاق حتى يدل الدليل على غير ذلك وأما القياس فهو تشبيه الضرر اللاحق للزوجة في غيابته بالإيلاء والعنه فيكون لها الخيار كما يكون في هذين^(٣) ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في ذلك إلى ما يأتي:

أولاً: بعض الفقهاء يذهب إلى أن المفقود يحكم بموته بعد أربع سنوات من يوم رفع أمره إلى الحكم فإن لم يظهر حكم بموته ويسري هذا الحكم في حق زوجات المفقود وأمواله وإلى هذا ذهب الشافعية في القديم ورواية عند الحنابلة وبه قال مالك في شأن زوجة المفقود لا أمواله وروي عن ابن عباس وحكى فيه ابن المنذر الإجماع، فقال: «أجمعوا على أن المفقود عليها زوجها ينفق عليها من ماله في العدة بعد الأربع سنين أربعة شهور وعشراً»^(٤).

ثانياً: يذهب البعض الآخر من الفقهاء إلى أن المفقود في حكم الأحياء ولا يحكم بموته إلى أن يمضي من عمره مدة لا يعيش إلى مثلها غالباً.

وإلى هذا ذهب الحنفية والشافعية في الجديد ورواية عن الحنابلة وروي عن علي وابن مسعود وهو مذهب الإمام مالك في شأن أموال المفقود

(١) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٢.

(٢) العلامة أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المصري، كفاية الطالب الراني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني طبعة محمد على صبح بالأزهر سنة ١٢٨٢هـ سنة ١٩٦٢م ج ٢ ص ٨٣.

(٣) بداية المجتهد المرجع السابق ج ٢ ص ٥٢، د/سعد الدين هلال المرجع السابق ص ٢٦١.

(٤) المهذب المرجع السابق ج ٢ ص ١٤٦، العلامة ابن قدامة المقدسي، المقنع في فقه الإمام أحمد وحاشيته طبعة مكتبة الرياض الحديثة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ج ٢ ص ٤٤٣، الإمام البيهقي، السنن الكبرى طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الهند سنة ١٣٥٤هـ ج ٧ ص ٤٤٥، الإمام ابن المنذر، الإجماع طبعة دار طيبة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ سنة ١٩٨٢م ج ٩٥ رقم ٣٧١.

فقط دون زوجاته لأن الإمام مالك يفرق في حكم المفقود بين أمواله وزوجاته فيقرر أن يُعد ميتاً بعد أربع سنين من تاريخ رفع أمره للحاكم أما سائر الفقهاء فإنهم يساوون بين أموال المفقود وزوجاته.

واختلف أصحاب هذا المذهب في تقدير المدة التي يعيش إلى مثلها غالباً فقليل سبعون سنة وقيل: ثمانون سنة وقيل: تسعون وقيل مئة وقيل يفرض إلى رأي الإمام لأنه يختلف باختلاف الأشخاص^(١).

ومن المتصور عقلاً أن يأتي المفقود بعد مدة كبيرة تتغير فيها هيئته أو يموت من يعرفه من أقاربه ولذلك تحدث الفقهاء عن إثبات حضور المفقود حتى لا ينتحل أحد شخصيته بقصد الاستيلاء على ماله أو الاعتداء على زوجته خاصة إذا طالت مدة غيابه وتغيرت هيئته واشتراطوا لإثبات حياته شهادة العدول أو غيرها من أدلة الإثبات بشرط أن لا يكون ذلك بعد مضي زمن لا يعيش إليه أقرانه، لأن الحياة بعدها نادرة ولا عبرة للنادر^(٢).

ويقول ابن خلف المالكي: «ترفع زوجة المفقود أمرها إلى الحاكم ليكشف لها عن خبرة»^(٣).

ويقول الشيرازي: «إن شهد عند القاضي شهود - أي بحياة المفقود أو الموت - وارتاب بهم فالمستحب أن يسألهم عن تحمل الشهادة ويفرقهم ويسأل كل واحد منهم على انفراد عن صفة التحمل ومكانه وزمانه»^(٤).

وهذه النصوص توضح أنه يجب التحري والكشف عن هويه المفقود إذا حضر والتثبيت من شخصيته حتى لا يحصل على ماليس له بحق وفي هذه الحالة وأمثالها فإن البصمة الوراثية يمكن الاستفادة منها للتأكد من شخصية هذا المفقود خاصة إذا لم يكن هناك أدلة أخرى أو إذا كانت هناك أدلة أخرى ظنية محل شك وريبه.

(١) انظر مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٢، بداية ج ٢ ص ٥٢. كفاية الطالب الرياني ج ٢ ص ٨٣، المهذب

ج ٢ ص ١٤٦، المقنع وحاشيته ج ٢ ص ٤٤٣.

(٢) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٣.

(٣) كفاية الطالب الرياني المرجع السابق ج ٢ ص ٨٣.

(٤) المهذب المرجع السابق ج ٢ ص ٢٩٦.

الفرع الثاني: دور البصمة الوراثية في إثبات النسب أو نفيه:

أولاً: دور البصمة الوراثية في إثبات النسب:

يعد النسب في الإسلام من أهم الأمور الاجتماعية وأخطرها على الإطلاق ذلك أنه بالنسب الصحيح يعرف الإنسان أباه وأمه وأجداده وأعمامه وأخواله وإخوانه وأولاده وسائر أفراد عائلته خاصة وأن الإسلام رتب على النسب حقوقاً وواجبات منها ما يتعلق بالزواج كالمحرمات ومنها ما يتعلق بحقوق الأقارب من نفقة وميراث وخلافه.

وقد أجمع الفقهاء على أن الولد ينسب لوالده إذا جاء ثمرة لزواج صحيح شرعاً أو جاء عن طريق الوطء بشبهه أما ولد الزنى فأجمع جمهور الفقهاء على أنه ينسب لأمه ولا نسب له إلى الزاني^(١).

ولأن إثبات النسب يتعلق به حق لله تعالى يتمثل في إقرار الحق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥] وحق للوالدين في انتساب ولدهما لهما ولحوقه بهما وهذا أمل كل أبوين لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وحق للولد في الانتساب إلى أبوين معلومين وفي النفقة والميراث وغيرهما لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ﴾ [النساء: ١١].

ولأهمية النسب ولتعلق هذه الحقوق الثلاثة به اتجه الإسلام إلى التوسعة في طريقة إثباته تشوفاً إلى الأطفال برعاية والديهم ومنعاً من ظلم وجحود الأبويين أو أحدهما لولدهما.

(١) مجمع النهر المرجع السابق ج ١ ص ٢٢٩، بداية المجتهد المرجع السابق ج ٢ ص ٣٥٨، فتح القدير ج ٣ ص ٢٦٢، حاشية الدسوقي طبعة عيسى الحلبي مصر ج ٤ ص ٣١٩.

وأشهد هذه الأدلة: قيام حالة الزوجية والبينة أو الشهادة والإقرار، والاستفاضة، والقيافة^(١).

أولاً: قيام حالة الزوجية:

يعبر الفقهاء على قيام حالة الزوجية بقولهم دليل الفراش أي كون المرأة فرشاً لزوجها، ولذلك يقول الشيرازي الشافعي: «إذا تزوج امرأة وهو ممن يولد لمثله وأمكن اجتماعهما على الوطء وأتت بولد لمدة يمكن أن يكون الحمل منها لحقه في الظاهر لقوله ﷺ: «الولد للفراش» ولأن مع وجود هذا الشرط يمكن أن يكون الولد منه وليس هاهنا ما يعارضه ولا ما يسقطه فوجب أن يلحق به»^(٢).

وبذلك يتضح أنه لا يقتصر في إثبات النسب على حقيقة الفراش وهي الجماع والوطء فقط وإنما يثبت النسب كذلك بمظنه الفراش وهو قيام حالة الزوجية الذي يمكن حدوث الجماع والوطء فيها.

ثانياً: البينة أو الشهادة:

والمراد بالبينة أو الشهادة الشهود: أن يشهد عدلان على أن فلان ابن فلان من نكاح صحيح وفقاً لرأي جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة)^(٣)، وشهادة رجل وامرأتين بذلك وفقاً لرأي الأحناف^(٤).

ثالثاً: الإقرار:

والمراد بالإقرار: أن يعترف الشخص بأن المولود منه وابناً له. واشترط الفقهاء لحجية الإقرار بالنسب أن يكون المقر به مجهول النسب وان لا ينازعه فيه منازع لأنه لو نازعه أحد فقد تعارض الإقراران وإذا تعارضا تساقطتا: إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر وقال صاحب فتح

(١) د/ سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٩٧.

(٢) المهذب للشيرازي المرجع السابق ج ٢ ص ١٢٠.

(٣) بداية المجتهد ج ٢ ص ٤٦٥ / المهذب للشيرازي ج ٢ ص ٢٣٣، المغني مع شرح الكبير لابن قدامة المقدسي ج ١٢ ص ٦.

(٤) فتح القدير المرجع السابق ج ٦ ص ٧.

القدير الحنفي: إنه يجوز الإقرار بنسب ولد الملاعنة لإمكان كونه وطئها بشبهة^(١)، كما يشترط إمكان صدق الإقرار عقلاً فلا يقبل إقرار شخص بنسبة ولد إليه يساويه في السن.

رابعاً: الاستفاضة:

والمراد بالاستفاضة: الشهادة بالسمع وتعنى اشتهاً الأمر بين الناس حتى يصير معروفاً بينهم ويقول جمع كبير من الناس سمعنا أن فلانا ابن فلان^(٢).

خامساً: القيافة:

والقيافة في اللغة مصدر بمعنى تتبع أثره ليعرفه، والقائف هو الذي يتتبع الآثار ويعرفها ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه^(٣).

وقيل هو الذي يعرف النسب بفراسسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٤).

وفي الاصطلاح: يقول ابن رشد: القافة عند العرب هم قوم كان عندهم معرفة مفصول تشابه أشخاص الناس^(٥) فالقائف هو ما يطلق عليه في هذا العصر خبير.

ويكفي لإثبات النسب واحد من هذه الأدلة فإذا ما تعارضت الأدلة فيقدم أقواها فيقدم دليل الفراش الذي هو قيام حالة الزوجية على الشهادة العادلة وتقدم الشهادة العادلة على الإقرار ويقدم الإقرار على الاستفاضة وشهادة التسماع.

وإذا ما تعارض دليلان متساويان فإنه يحتكم في النسب إلى القيافة وفي جميع الأحوال فإنه يشترط في أدلة إثبات النسب أن لا تخالف دليلاً حسياً أو عقلياً أو شرعياً فلو كان الزوج صغيراً ابن سبع سنين وأتت زوجته

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٢٦٢.

(٢) المغني مع الشرح الكبير المرجع السابق ج ١٢ ص ١٢٣.

(٣) ابن منظور لسان العرب، المعجم الوسيط مادة: قوف.

(٤) العلامة الجرجاني، التعريفات طبعة دار الريان للتراث سنة ١٤٠٣هـ سنة ١٩٨٢م ص ١٧١.

(٥) بداية المجتهد ج ٢ ص ٣٥٩.

بولد فلا عبرة للفراش ولا ينسب الولد إليه وكذلك لو أقر شخص بأن فلانا ابنه وهو يقاربه في السن فلا يقبل إقراره.

وحرصاً من الإسلام على إقرار الحقوق واستقرار المعاملات في المجتمع فقد حصن النسب المستقر والثابت بأدلته الشرعية ومنع العبث به فقال النبي ﷺ: «الولاء لحمة لحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث» رواه الحاكم وصححه ابن حبان^(١)، ولا يجوز لأحد الوالدين أن يبطل نسب الولد بعد ثبوته واستقراره بأي حال لقوله ﷺ: «أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولم يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤس الأولين والآخرين» رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان^(٢)، وعن عمر رضي الله عنه قال: «من أقر بولده طرفة عين فليس له أن ينفيه»^(٣)، يقول الصنعائي: في هذا دليل على أنه لا يصح نفي الولد بعد الإقرار به، وهو مجمع عليه^(٤)، وكما لا يجوز لأحد الوالدين نفي الولد عنه كذلك لا يحل لولد أن ينفي نسبه من أبيه فقد أخرج البخاري عن سعد بن أبي وقاص أن النبي صلي الله عليه وسلم قال: «من ادعى أباً في الإسلام غير أبيه يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام».

وبناء على ما سبق فإنه لا يجوز لمن عرف نسبه بوجه من الوجوه الشرعية أن يطلب تحقيق نسبه بطريقه القيافة أو ما يشبهها كالبصمة الوراثية.

منزلة البصمة الوراثية بالنسبة للأدلة الأخرى في إثبات النسب:

بالنظر لأدلة ثبوت النسب السابقة وهي قيام حالة الزوجية والبيئة والإقرار والاستفاضة أو شهادة التسامع والقيافة يتضح لنا أن البصمة

(١) الإمام الصنعائي سبل الإسلام طبعة دار الحديث ١٩٧٩م ج٣ ص٨٠٦ رقم ٨٤٩.

(٢) سبل السلام المرجع السابق ج٣ ص١١٢٠ رقم ١٠٣٤.

(٣) سبل السلام المرجع السابق ج٣ ص١١٢١ رقم ١٠٣٥.

(٤) سبل السلام المرجع السابق ج٣ ص١١٢١ رقم ١٠٣٥.

الوراثية تلتقي مع القيافة في عدة جوانب فالقيافة علم من العلوم يقوم على معرفة الشبه بين الولد والوالدين على أساس الصفات الظاهرة أو الباطنة وكذلك البصمة الوراثية فإنها تقوم بمعرفة الشبه بين الولد ووالديه ولكن عن طريق النمط الوراثي لحامض النووي DNA حيث ثبت علمياً أن الحامض النووي متطابق تماماً في كل خلايا الجسم كما ثبت أن هذا الحمض يضم ستة وأربعين كروموزوماً نصفها من الأب ونصفها من الأم وعلى ذلك فيمكن القول بأن البصمة الوراثية نوع من القيافة وإن تميزت عليها بدقه نتائجها لدرجة اليقينية وبالبحث في خفايا وأسرار الحامض النووي.

وعلى ذلك فإن أدله ثبوت النسب من الفراش الذي هو قيام حاله الزوجية والبينة أو الشهادة والإقرار إذا وجدت كلها أو بعضها فإنها تقدم على البصمة الوراثية أو القيافة أما إذا حدث تعارض وتنازع بين الأدلة المتساوية فإنه يحتكم إلى البصمة الوراثية في هذا العصر حيث أنها حلت محل القيافة.

وإذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أقر القيافة وهي طريقة بدائية لبيان الشبه لحديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: «أن الرسول - ﷺ - دخل علي مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال ألم تري إلى مُجزز الدلجي؟ نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال «هذه الأقدام بعضها من بعض» رواه البخاري ومسلم ذلك أن الناس كانوا يقدهون في نسب أسامة لأنه كان أسود شديد السواد وكان زيد أبيض شديد البياض، فسرور النبي بقول القائف إقرار من الرسول بجواز القيافة وأنه يثبت بها النسب، ولحديث أنس رضي الله عنه: أن - النبي صلى الله عليه وسلم - قال في قصة المتلاعنين: «أبصرها فإن جاءت به أبيض سبطاً فهو لزوجها وإن جاءت به أكحل جعداً فهو للنبي رماها به»^(١).

(١) السبط هو الكامل الخلق من الرجال. والأكحل: هو الذي منابت أصفانه كلها سود كأن فيها كحلاً، والجعد: هو من الرجال القصير. انظر سبل السلام ج ٣ ص ١١٧.

فجاءت به على الوصف المكروه، فقال: «لولا الإيمان لكان لي ولها شأن»
أخرجه البخاري ومسلم.

فإذا كان رسول ﷺ قد أقر القيافة كما سبق فإنه من باب أولى يجوز
العمل بالبصمة الوراثية والتي هي قائمة على الحس والمشاهدة ونتائجها
يقينية ودقيقة^(١).

ويذهب البعض إلى أكثر من ذلك مقررًا أن اشتراط الفقهاء القائلون
بمشروعية القيافة ووجوب العمل بها وقوع التنازع في الولد نفيًا أو إثباتًا
وعدم وجود دليل يقطع هذا التنازع كما إذا ادعاه - أي الولد - رجلان أو
امرأتان وكما إذا وطئ رجلان امرأة بشبهه وأمكن أن يكون الولد من
أحدهما وكل منهما ينفيه عن نفسه أو يثبتته لنفسه فإن الترجيح يكون
بالقيافة إنما كان سببه أن القيافة أضعف أدله الإثبات في النسب من
الفراش والبينة والإقرار فإذا وجد دليل من هذا دون معارض لم يكن هناك
وجهه للعمل بأضعف منه أما الوضع بالنسبة للبصمة الوراثية فإنه إذا ثبت
حقاً إنها أقوى الأدلة على الإطلاق مع تحقيق سبب النسب بالنكاح فقد
انتفت العلة التي من أجلها تأخرت القيافة عن غيرها من الأدلة^(٢).

دور البصمة الوراثية في إثبات نسب مجهولي النسب:

وتظهر القيمة العلمية للبصمة الوراثية بعد كونها أساساً في رفع النزاع
وقطعه في حالة إدعاء أكثر من شخص نسبة الولد إليه أو ادعاه الواطئ
بشبهة وغير ذلك من النزاعات فإن البصمة الوراثية تسهم مساهمة كبيرة
في إثبات نسبه.

(١) انظر ذلك د/حسن علي الشاذلي البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب بحث مقدم للندوة الفقهية
الحادية عشرة المنبثقة من أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ٢٣-٢٥ جمادي الآخر ١٤١٩هـ
الموافق ١٣-١٥ أكتوبر ١٩٩٨م ص٢٧، الشيخ محمد السلامي إثبات النسب بالبصمة الوراثية بحث مقدم للندوة
السابقة ص١٧ د/سعد العتري - البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات النسب. بحث مقدم للندوة السابقة
ص ١٤، ١٥.

(٢) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص١٩٠.

فمجهول النسب باليقين ليس معدوم النسب فكثيرا ما يكون أهله من جيرانه أو بلدته وقد يكون ضائعاً من أهله وهم في سبيل البحث عنه يبذلون الغالي والنفيس.

ولتشوف الشارع الحكيم لإثبات النسب رعاية لحق الصغير فيمن يكفله وينفق عليه ويحمل اسمه فإن جمهور الفقهاء قرروا أن ينسب مجهول النسب لكل من يدعيه دون اشتراط الفراش لاحتمال كونه من وطء بشبهة ويكتفى في ذلك باشتراط الإمكان العقلي وعدم وجود منازع.

فلا يقبل نسب طفل لصبي في العاشرة من عمره ولا نسب شخص إلى من يقاربه في العمر.

فإذا كان هناك أكثر من مدعٍ فهذا يأتي دور البصمة الوراثية التي تحدد الصفات الوراثية للإنسان فيعرف من خلالها صدق المدعين من كذبهم كما أنه يمكن معرفة أهل مجهول النسب بإجراء البصمة الوراثية على المشتبه فيهم.

وبذلك تساهم البصمة الوراثية في حل مشكلة اجتماعية خطيرة هي مشكلة مجهول النسب^(١)، وعلى كل حال فالبصمة الوراثية تعد في نظرنا دليلاً علمياً حسيماً يقبله الشرع في إثبات النسب بالإضافة إلى الأدلة الأخرى طالما وجد سبب النسب سواء بالنكاح أم بالوطء بشبهة أو كان الشخص مجهول النسب خاصة وأن البصمة الوراثية تقوم نتائجها على المشاهدة الحسية لصورة واقعية حقيقية للصفات الوراثية للإنسان والتي تتطابق في نصفها مع الأم الحقيقية، ونصفها الأخر مع الأب الطبيعي.

ثانياً: دور البصمة الوراثية في نفي النسب:

انتهينا فيما سبق إلى أن نسب الطفل إذا ثبت بدليل شرعي فإنه لا يجوز نفيه بحال لا من أحد الأبوين ولا من الابن كما لا يجوز نقله للغير، والأصل في ذلك قوله - ﷺ - : «أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٤٠٢، ٤٠٣.

فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله الجنة وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة» أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه، وقوله ﷺ: «من ادعى أبا في الإسلام غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام» رواه البخاري ومسلم.

ومع هذا الأصل المعتبر شرعاً فقد أجاز الإسلام - دفعاً للأنساب الباطلة - للزوج أن ينفي نسب ما تلده زوجته إليه إذا تيقن أن الولد ليس منه إذا لم يكن لديه دليل على اتهام زوجته وذلك بطريق واحد وهو «اللعان» وبه - أيضاً - ترفع الزوجة عن نفسها حد الزنا^(١).

واللعان أيمان خمسة لكل من الزوجين يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور]^(٢).

والسؤال: هل يمكن للبصمة الوراثية أن تحل محل اللعان في نفي النسب؟ والجواب: عن ذلك أنه إذا كانت هناك علاقة زوجية قائمة فإنه لا ينفي النسب إلا باللعان وإنما تكون البصمة الوراثية دليلاً مكماً فقط بمعنى أن الزوج لو لاعن زوجته ثم جاءت نتيجة البصمة الوراثية بعد إجراء اللعان بنفي النسب - أي أن الحامض النووي DNA للطفل غير متطابق مع الحامض النووي للزوج - فإنه ينفي في هذه الحالة إقراراً للحق ودفعاً للأنساب الباطلة أي أنه لا بد من إجراء اللعان لنفي النسب حتى ولو كانت نتيجة البصمة الوراثية تؤيد الزوج في نفي النسب أما إذا جاءت البصمة الوراثية بثبوت نسب الطفل إلى الزوج - بأن يتطابق الحامض النووي للطفل مع

(١) د/نصر فريد واصل. أحكام الإيلاء والظهار واللعان في الإسلام طبعة المكتبة التوفيقية سنة ١٩٩٩م ص٤٧ وما بعدها.

(٢) د/نصر فريد واصل أحكام الإيلاء والظهار واللعان في الإسلام المرجع السابق ص ٦٣.

الحامض النووي للزوج - فإنه لا ينفي نسب الطفل حتى ولو لاعن الزوج لأن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية لحق الصغير خاصة وأن نتائج البصمة الوراثية دقيقة و يقينية قطعية ولخراب الذمم عند بعض الناس في هذا العصر فقد يكون باعث الزوج الكيد لزوجته، وفي ذلك إقرار للحق واستقرار للأوضاع في المجتمع.

ويرى البعض أنه إذا ثبت يقينياً بالبصمة الوراثية أن الحمل أو الولد ليس من الزوج فما وجه إجراء اللعان؟ إلا أنه يكون لحق الزوجة في نفي الحد عنها لاحتمال أن يكون حملها بسبب وطء بشبهة. فإذا ثبت عن طريق البصمة الوراثية أن الولد من الزوج وجب عليه حد القذف^(١).

إقرار دار الإفتاء المصرية العمل بالبصمة الوراثية في إثبات النسب:

وتقديراً للعلم وإيماناً بأن الشريعة الإسلامية تقبل كل نتاج علمي يخدم البشرية فقد طبقنا واستندنا إلى تحليلات البصمة الوراثية الحامض النووي DNA في إثبات النسب في القضايا المعروضة علينا بهذا الشأن من المحاكم المختلفة ومن ذلك القضية رقم ٦٣٥ لسنة ١٩٩٥م شمال القاهرة والتي تتمثل وقائعها في الآتي:

اطلعنا على كتاب نيابة القاهرة الكلية للأحوال الشخصية للولاية على النفس الدائرة ١٦ كلي شمال القاهرة الواردة إلينا برقم ٨٨٨ بتاريخ /٢٠٠١ ٧/٢، والمرسل معه صورة ضوئية من أوراق الدعوى رقم ١٩٩٥/٦٣٥ نفي نسب المرفوعة من/عبد الشافي ضد منال والذي تطلب فيه النيابة رأي دار الإفتاء المصرية في هذه الدعوى على ضوء ما جاء بمذكرة السيد المستشار/رئيس الدائرة المذكورة ونفيد بالآتي:

أولاً: أنه بمطالعة أوراق الدعوى المشار إليها تبين لنا أن من بين أوراقها صورة من عريضتها المودعة قلم كتاب المحكمة بتاريخ ٢٥/٢/١٩٩٥م جاء

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٣٥١.

بها: «أنه بناء على طلب/عبد الشافي أعلنت السيدة/منال أنه بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤م قد عقد زواج الطالب على المعلن إليها البكر بولاية والدها وأن الطالب دخل بالمعلن إليها بتاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤م بعد حفل زفاف حضره الأهل والأصدقاء وأنه عند دخوله بالطالبة المعقود عليها - البكر - تعثر ذلك أكثر من مره لاستشعاره بخوفها ثم وجدها بعد عدة محاولات ليست بكرا .

كما جاء بها - أيضا - «وأنه لما كان الثابت أيضا أنه وبعد مرور فترة طويلة من تاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤ وهو تاريخ الدخول، وحتى غرضون أواخر شهر ديسمبر ١٩٩٤م وخلال تلك الفترة وأنا - أي الطالب - أرى متاعب صحية تتاب المدعى عليها والتي لم تعلمني إلا بكونها مجرد آلام بالبطن حتى فوجئت بأنها حامل وفي أواخر الشهر السابع، وأنه لم يتبق على وضعها وولادتها سوى شهر ونصف الشهر، فكيف تزف إلى في ١٧/١٠/١٩٩٤م أي منذ ثلاثة أشهر وهي حامل في شهرها السابع والذي قرب على الانتهاء، وأنه بمواجهتها بذلك إذا بها لا تبالي وإزاء ما تقدم فإن المدعى عليها كانت حاملا في شهرها الرابع حال دخول الطالب بها ويكون هذا الحمل ليس من الطالب ولا ينسب إليه ويطلب في ختام عريضة الدعوى الحكم له بإنكار نسب ما تحمله المدعى عليها وذلك لتأكده ويقينه أنه حال دخوله عليها كانت تحمل هذا الذي في أحشائها».

وقد أودعت صحيفة هذه الدعوى بقلم كتاب محكمة الأحوال الشخصية المذكورة بتاريخ ٢٥/٢/١٩٩٥م، وتداولت الدعوى بالجلسات، ومثلت المدعى عليها أمام المحكمة وقررت أن الطالب «المدعى» دخل بها في تاريخ العقد ١٠/٢/١٩٩٤م وليس ١٧/١٠/١٩٩٤ كما يدعي المدعي وقدمت المدعى عليها صوره ضوئية من شهادة ميلاد الصغيرة ثابت بها ميلادها في ١٩/٣/١٩٩٥م.

وبجلسة ١٥/٧/١٩٩٦م أشهد المدعي كل من: ١- محمد؛ ٢- أيمن.

فشهد الأول أنه زميل عمل للمدعي، وأن المدعي قد دعاه إلى حضور

حفل الشبكة وعقد القرآن بمسجد الفتح وكان ذلك بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤م، وبعد عقد القران قاموا بتوصيل العروس إلى منزل والدها، والمدعي رجع إلى منزل والدته وحضر بعد ذلك حفل الزفاف بتاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤م، وقد شهد على قائمة المنقولات وأنه لا يعرف ما إذا كان المدعي قد دخل أو اختلى بالمدعى عليها قبل الزفاف من عدمه وأنه لم يعلم بإنجاب المدعى عليها إلا اليوم خارج الجلسة، وقال الشاهد الثاني: أنه كان زميل عمل للمدعي، وشهد بمضمون ما شهد به الأول، وبذات الجلسة السابقة أشهدت المدعى عليها كل من «١» أحمد «٢» ياسين فشهد الأول أنه جار لوالد المدعى عليها، وأن المدعي زوج للمدعى عليها وأن عقد القران والدخلة تم في ١٠/٢/١٩٩٤م وأنه حضر ذلك، وقام بتوصيل المدعي والمدعى عليها إلى منزل الزوجية والذي هو شقة شقيق المدعى عليها «أيمن» وكان المدعي يقيم فيها ويتردد على المدعى عليها على فترات وقال الشاهد الثاني أنه جار - أيضا - وشهد بمضمون ما شهد به الشاهد الأول.

وتداولت الدعوى بالجلسات وانتهى الحكم فيها بتاريخ ٣٠/٣/١٩٩٨م باتخاذ طريق الملائنة بين طرفي الدعوى، وبجلسة ١١/٥/١٩٩٨م مثل طرفي الدعوى بشخصيهما أمام المحكمة وقامت المحكمة بتوجيه يمين اللعان إليهما وقاما بتأدية اليمين، وإزاء طلب المدعى عليها بجلسة ١٥/٦/١٩٩٨م إحالة المولودة مع المدعى للطب الشرعي حكمت المحكمة بجلسة ٢٧/٧/١٩٩٨م بإحالة الطالب والمدعى عليها والصغيرة للطب الشرعي لبيان ما إذا كانت هذه الصغيرة المسماة «بسنت» نجلة المدعي من عدمه إن أمكن.

وقد انتهى رأي مصلحة الطب الشرعي المحدد في ١٩/٤/٢٠٠١م بعد إجراء الفحوصات المعملية اللازمة لإثبات أو نفي نسب الطفلة «بسنت» إلى السيد/ عبد الشافي إلى أنه من نتائج التحاليل التي أجريت جميعها بالإدارة المركزية للمعامل الطبية الشرعية والخاصة بمجموعات فصائل الدم الرئيسية والفرعية، وكذلك التحاليل الخاصة بالحامض النووي (DNA) وجد

أن الطفلة تحمل العوامل الوراثية مناصفة بين المدعو/عبد الشافي والمدعوة/منال، وعليه يمكننا القول أن الطفلة/بسنت هي ثمرة زواج المدعي/عبد الشافي، من المدعى عليها/منال، أي أنه لا يوجد ما يمنع من نسب الطفلة - بسنت - إلى المدعو/عبد الشافي، والمدعوة/منال.

وبجلسة ٢٠٠١/٤/٣٠م قررت المحكمة عرض الدعوى على دار الإفتاء المصرية لبيان الحكم الشرعي فيها على ضوء ما تقدم من شهادة الشهود ويمين اللعان وتقرير الطب الشرعي.

ثانياً: أنه بمراجعة أقوال الفقهاء في مسألة النسب واللعان تبين لنا الآتي:
أولاً: أن نسب الولد إلى أبيه يثبت بواحد من ثلاثة: الفراش أو الإقرار أو البينة والمراد بالفراش الذي يثبت به النسب هو كون المرأة فراشا للرجل في ظل العلاقة الزوجية الثابتة بعقد الزواج الصحيح فأية امرأة حملت في وقت كانت فيه زوجة لمن يصح أن يولد له فإن نسب من تلده يكون لزوجها بدون حاجة إلى أن يقر زوجها بأبوته له وبدون حاجة إلى أن تأتي هذه الزوجة ببينة على أن هذا الولد منه لقوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

ثانياً: بنى الفقهاء أحكام ثبوت النسب بالفراش على ثلاث أصول هي:
الأصل الأول: إمكان حمل المرأة من زوجها صاحب الفراش كأن يكون الزوج مراهقاً أو بالغاً قادراً على المعاشرة الزوجية وأن يحدث التلاقي بين الزوجين فإن كان الزوج صغيراً لا يتأتى منه الحمل أو لم يحدث تلاقي بين الزوجين بأن كان كل منهما في مكان بعيد عن الآخر فإنه لا ينسب إليه الولد وقد أشار إلى ذلك قانون الأحوال الشخصية رقم ١٩٢٩/٢٥ في المادة الخامسة عشرة التي تقرر أنه «لاتسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها».

الأصل الثاني: أن تأتي الزوجة بالولد بعد أقل مدة للحمل: وهي ستة أشهر وذلك من تاريخ عقد الزواج الصحيح ومن تاريخ الدخول في عقد الزواج الفاسد لقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا

وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴿ [الأحقاف: ١٥].

وقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حِمْلَهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَيَّ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾ [لقمان: ١٤].

فدلت الآيتان على أن أقل مدة الحمل ستة اشهر إذ أنه يكون الفصال في عامين فيكون المتبقي من الثلاثين شهرا هو ستة أشهر هي أقل مدة للحمل.

الأصل الثالث: أن لا تأتي به الزوجة بعد أكثر مدة الحمل من تاريخ آخر لقاء لها بزوجها: وذهب الإمام أبي حنيفة إلى أن أكثر مدة الحمل سنتان بينما ذهب الأئمة مالك والشافعي وأحمد إلى أن أكثر مدة الحمل أربع سنين وقال محمد بن الحكم المالكي أن أقصى مدة الحمل سنة قمريه.

وقال الظاهرية أن أقصى مدة الحمل تسعة أشهر: والحق في هذه المسألة أن هذه التقديرات لم تبين على النصوص الشرعية وإنما على إدعاء الوقوع في هذه المدد وأن الاستقراء في عصرنا الحاضر لا يجد من الوقائع ما يؤيد التقدير بخمس ولا أربع سنين ولا سنتين وإنما الوقائع تؤيد التقدير بتسعة أشهر وقد يوجب الاحتياط التقدير بسنة ورجح بعض الفقهاء المتقدمين ذلك فقد قال ابن رشد المالكي «وهذه المسألة الرجوع فيها إلى العادة والتجربة وقول محمد بن الحكم والظاهرية هو الأقرب إلى المعتاد^(١).

ولقد أفاد أهل الاختصاص في الطب الشرعي بأن أكثر مدة للحمل سنة شمسية «٣٦٥» وهذا ما أخذ به قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩م في المادة الخامسة عشرة التي تقرر أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة».

ثالثا: - أنه إذا ولدت الزوجة حال قيام الزوجية الصحيحة ولداً، وكان قد مضى عليها من حين العقد إلى حين الولادة ستة أشهر أو أكثر فإنه يثبت

(١) الشيخ محمد أبو زهرة. الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الفكر ص ٣٨٧.

نسب ولدها هذا إلى زوجها إلا إذا نفى الزوج هذا الولد عن نفسه بطريق يقيني لا شبهة فيه وذلك يتحقق بأمرين: الأول ألا يقر بنسبه إليه صراحة أو ضمناً قبل أن ينفيه فإذا أقر بنسبه ساعة ولادته أو هنأه الناس به فقبل تهنئتهم أو اشترى بنفسه ما يلزم للنفساء بعد ولادته وهو ساكت عن نفيه فلا يجوز له شرعاً أن ينفيه بعد ذلك.

الأمر الثاني: اللعان وهو أن يلاعن الزوج زوجته لنفي الحمل عنه ويكون ذلك في حالة ما إذا ادعى أنه لم يوطأ زوجته من حين العقد عليها إلى وقت الحمل أو ادعائه أنها أتت بالولد لأقل من ستة أشهر بعد الوطء أو لأكثر من سنة من وقت الوطء أو الغياب عنها^(١).

وقد فصل ابن القيم الجوزية ذلك فقال: «أن الحمل ينتفي بلعانه - أي الزوج - ولا يحتاج أن يقول «وما هذا الحمل مني» ولا يحتاج أن يقول «وقد استبرأتها» وقد روى مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي - ﷺ - : لا عن بين رجل وامرأته وانتفى من ولدها ففرق بينهما وألحق الولد بالمرأة وفي حديث سهل بن سعد وكانت حاملاً فأنكر حملها وقد حكم ﷺ «بأن الولد للفراش» وهذه كانت فرشا حال كونها حاملاً فالولد له لا ينتفي عنه إلا بنفيه وهذا محل تفصيل: فالحمل إذا كان سابقاً على ما رماها به وعلم أنها زنت وهي حامل فيه فالولد له قطعاً ولا ينتفي عنه ولا يحل له أن ينفيه عنه باللعان فإنها لما علقت به كانت فراشا له وكان الحمل لاحقاً به فزناها لا يزيل حكم لحوقها به وإن لم يعلم حملها حال زناها الذي قذفها به فهذا ينظر فيه فإن جاءت به لأقل من ستة أشهر من الزنا الذي رماها به فالولد ولده ولا ينتفي عنه بلعانه وإن ولدته لأكثر من ستة أشهر من الزنا الذي رماها به نظر: فإما أن يكون استبرأها قبل زناها أو لم يكن فإن كان استبرأها - أي بحيضه - انتفى الولد بمجرد اللعان سواء نفاه أم لم ينفه، وإن لم يستبرئها فهنا أمكن

(١) د/محمد محي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الكتاب العربي سنة ١٩٨٤م ص ٣٦٠.

أن يكون الولد منه، وأن يكن من الزاني، فإن نضاه في اللعان انتفى وان لم ينفه لحق به لأنه أمكن كونه منه ولم ينفه^(١) وجاء بالمدونة للإمام مالك: «قلت رأيت لو أن رجلاً امرأته حامل فسكت ولم ينتف من الحمل ولم يدعه حتى وضعت الحمل وانتفى منه؟ قال مالك: «إذا رأى الحمل ولم ينتف منه حتى تضعه فليس له أن ينتفي منه بعد ذلك فإن انتفى منه حين ولدته وقد رآها حاملاً فلم ينتف منه فإنه يجلد الحد لأنها حره مسلمة فصار قاذفا قلت: فإن ظهر الحمل وعلم به ولم يدعه ولم ينتف منه شهرا ثم انتفى منه بعد ذلك؟ قال: لا يقبل قوله بعد ذلك ويضرب الحد إن كانت حره مسلمة قلت: ويجعل سكوته ها هنا إقرارا منه بالحمل؟ قال نعم^(٢)».

وحقيقة اللعان: أن يشهد الزوج على زوجته أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين فيما رماها به من الزنا وأن هذا الولد ليس منه ويقول في الشهادة الخامسة: ولعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فإن فعل ذلك اسقط عن نفسه حد القذف، ووجب على الزوجة حد الزنا.

فإن أرادت التخلص مما وجب عليها من الحد شهدت أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماها به من الزنا، وتقول في الخامسة: وغضب الله عليها إن كان من الصادقين.

والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٦﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ إِنْ تَشْهَدُ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [النور].

رابعا: إنه يترتب على حدوث اللعان بين الزوجين التفريق المؤبد بينهما لما روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً»

(١) الإمام ابن القيم، زاد المعاد الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ ج ٤ ص ١٠٢.
(٢) الإمام مالك، المدونة الكبرى ج ٦ ص ١٠٥ تحت عنوان ما جاء باللعان.

وما روى عن علي وابن مسعود قالوا: «مضت السنة ألا يجتمع المتلاعنان» رواهما الدار قطني.

كما يترتب عليه أيضا إلحاق الولد بأمه ونفيه عن زوجها تسقط نفقته عنه وينتفي التوارث بينهما أما بالنسبة لأمه فهي ترثه وهو يرثها لما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: وقضى رسول الله - ﷺ - في ولد المتلاعنين أنه يرث أمه وترثه أمه ومن رماها به - أي رماها بأنه ولد زنا - جلد ثمانين: أخرجه أحمد. ومن قذف ولدها عليه حد القذف أيضا.

كما يترتب على اللعان كذلك أن يعامل المولود بالنسبة لمن نفي نسبه (الزوج) كأنه ابنه من باب الاحتياط فلا يعطيه زكاة ماله، وتثبت المحرمية بينه وبين أولاده ولا تجوز شهادة كل منهما للآخر ولا يعد المولود مجهول النسب فلا يصح أن يدعيه غير وإذا كذب نفسه ثبت نسب الولد إليه ويزول كل أثر للعان بالنسبة للولد^(١).

خامسا: أنه لا ينبغي إسقاط النسب عن الطفل حتى ولو تمت الملاعنة بين الزوجين إلا بيقين لأن الأصل أن كل من ولد له ولد على فراش الزوجية فهو له ولأن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية وحفاظاً على حق الطفل المولود وأنه إذا جاءت المرأة بالطفل شبيها في الشكل بوالده صاحب الفراش في الشكل أو أثبت العلم عن طريق الفحوصات والتحليل الطبية أنه ليس هناك ما يمنع من نسب الطفل إلى زوجها صاحب الفراش فإنه يؤخذ بالرأي العلمي في ذلك ولا ينفي نسب الطفل في هذه الحالة وهذا هو المستفاد من الحديث الشريف الذي رواه أبو داود بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم فجاء من أرضه عشاء فوجد عند أهله رجلاً فرأى بعينه وسمع بأذنيه فلم يهيجه حتى أصبح ثم غدا على رسول الله - ﷺ - فقال يارسول إني جئت أهلي فوجدت عندهم رجلاً فرأيت بعيني وسمعت بأذني، فكره رسول الله - ﷺ -

(١) الشيخ سيد سابق، فقه السنة طبعة دار الفتح للإعلام العربي سنة ١٩٩٩م ج ٢ ص ٢٠٨.

ما جاء به واشتد عليه - بأن قال له البينة وإلا فحد في ظهرك فنزلت»
﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم﴾ الآيتين
كلتيهما فسري عن رسول الله - ﷺ - فقال: «أبشريا هلال فقد جعل الله
لك فرجاً ومخرجاً» قال هلال قد كنت أرجو ذلك من ربي تبارك وتعالى
فقال رسول الله - ﷺ - «أرسلوا إليها» فأرسلوا إليها فتلاها عليهما رسول
الله - ﷺ - وذكرهما وأخبرهما أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا
فقال هلال: والله لقد صدقت عليها قالت: كذب فقال رسول الله ﷺ «لاعنوا
بينهما» فقيل لهلال: إشهد فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين فلما
كانت الخامسة قيل يا هلال: اتق الله فإن عذاب الدنيا أهون من عذاب
الآخرة وأن هذه الموجبة التي توجب عليك العذاب فقال: والله لا يعذبني عليها
كما لم يجلدني عليها فشهد الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين،
ثم قيل لها اشهدي، فشهدت أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، فلما كانت
الخامسة قيل اتق الله فإن عذاب الدنيا أهو من عذاب الآخرة وأن هذه
الموجبة التي توجب عليك العذاب فتلكأت ساعة ثم قالت: والله لا أفضح
قومي فشهدت الخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، ففرق
رسول الله ﷺ بينهما وقضى أن لامبيت لها عليه ولا قوت من أجل أنهما
يتفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها وقال: «إن جاءت به أصيهب أريضخ
أثيبج حمش الساقين فهو لهلال.

وان جاءت أورق جعداً. جمالياً خدلج الساقين سابغ الإليتين فهو للذي رميت
به - وهو شريك ابن سمحاء كما في رواية البخاري - فجاءت به أورق جعداً
جمالياً خدلج الساقين سابغ الإليتين - أي شبيها لشريك بن سمحاء الذي رميت
به - فقال - ﷺ - «لولا الأيمان لكان لي ولها شأن»^(١) فقد أفاد الحديث أنه
حتى ولو تمت الملاعنة بين الزوجين وولد الطفل شبيها بالزوج صاحب الفراش
فإنه ينسب له ولا ينفى عنه ويقاس على ذلك من باب أولى ما يقرره العلم عن
طريق الفحوصات والتحاليل الطبية المثبتة للنسب لأنه أقوى من مجرد التشابه
في الشكل الذي أخذ به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في إثبات النسب.

(١) المغني لابن قدامة طبعة المنار سنة ١٣٤٨هـ - ج ٩ ص ٤٠٣.

رأي دار الإفتاء المصرية:

إن دار الافتاء المصرية بعد أن استعرضت وقائع الدعوى وقامت بتمحيصها وفحص المستندات المرفقة والتي تبين منها: أن المدعي/ عبدالشافي عقد قرانه على المدعى عليها / منال بتاريخ ١٩٩٤/٢/٧م وأنه دخل بالمدعى عليها في نفس التاريخ حسب أقوال المدعى عليها وأقوال شاهدها وأن المدعى عليها قد وضعت الطفلة (بسنت) موضوع النزاع في ١٩٩٥/٣/١٩ بينما ينكر المدعي/عبدالشافي.... أن تاريخ الدخول بالمدعى عليها/منال..... كان يوم عقد القران سالف الذكر وإنما كان بتاريخ ١٩٩٤/١٠/١٧م واستشهد بزميلين له في العمل على ذلك وقرر المدعي أن المدعى عليها وقت أن دخل بها لم تكن بكرًا وإنما كانت حاملًا في الشهر الرابع وعلى ذلك قام برفع دعوى نفي نسب الطفلة إليه وأن الزوجين قاما بأداء يمين اللعان وأجريت عليهما وعلى الطفلة الفحوص والتحليل الطبية والتي انتهت إلى أنه ليس هناك ما يمنع من الناحية الطبية من ثبوت نسب الطفلة (بسنت) إلى المدعي/ عبدالشافي.. وبعد تطبيق القواعد الشرعية سألته الذكر على واقعة الدعوى وبعد إجراء المحكمة يمين اللعان بين المدعي والمدعى عليها فإن دار الإفتاء المصرية ترى أنه:

أولاً: يفرق بين الزوجين المتلاعنين السيد/ عبدالشافي. والسيدة/ منال ولا يجتمعان أبداً.

ثانياً: أنه يثبت نسب الطفلة (بسنت) المولودة بتاريخ ١٩٩٥/٣/١٩ إلى والدها/ عبدالشافي ولا ينتفي عنه تأسيساً على الآتي:

أولاً: أن الزوجة المدعى عليها قد وضعتها بعد أكثر من ستة أشهر - أقل مدة للحمل- من تاريخ العقد الصحيح وقبل مرور سنة شمسية من تاريخ الوطاء والغيبة عنها، وأن إمكانية حدوث الحمل من الزوج والتلاقي بينهما قائمة من وقت عقد القران ولا يقدح في ثبوت النسب إدعاء الزوج «المدعي» وشهادة شاهده بأنه أجرى حفل الزفاف بتاريخ ١٩٩٤/١٠/١٧م لاحتفال أن يكون المدعي قد دخل عليها وعاشرها بعد عقد القران فإن شاهده لم يقرر على وجه القطع واليقين بأنه لم يدخل بها من تاريخ العقد وإنما قررا فقط

أنهما حضرا حفل الزفاف في ١٧/١٠/١٩٩٤م ولم يعرفا ما إذا كان قد دخل عليها أم لا وبذلك تطرق الاحتمال إلى دليبه .

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال وبالإضافة لذلك فإن شاهدي المدعى عليها قد قررا أن المدعي دخل بالمدعى عليها في نفس يوم عقد القران ٧/٢/١٩٩٤م ولأن الثابت شرعاً أن كل من ولد له ولد على فراشه فهو ولده شرعاً ونسباً طالما أمكن أنه يكون له لقوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وعلى ذلك فيقتصر أثر اللعان على درء الحد عن الزوج والتفريق بين الزوجين دون أن يؤثر في نسب الطفلة إلى والدها حتى ولو نفاه الأب لأن ذلك حق الشرع، فالشارع يتشوف إلى إثبات النسب حرصاً على مصلحة الطفل ولا يوجد في واقعة الدعوى ما يدل على نفي النسب خاصة وأنه قد دخل بها وعاشرها معاشرة الأزواج في ظل عقد زواج صحيح شرعاً.

ثانياً: أن التحاليل الطبية التي أجريت جميعها بالإدارة المركزية للمعامل الطبية الشرعية والخاصة بمجموعات فصائل الدم الرئيسية والفرعية وكذلك التحاليل الخاصة بالحامض النووي أثبتت أن الطفلة (بسنت) تحمل العوامل الوراثية مناصفة بين المدعو/ عبدالشافي.. والمدعوة/ منال.. وبذلك تكون الطفلة (بسنت) من الناحية الطبية ثمرة زواج المدعي/عبدالشافي.. من المدعى عليها/ منال.. وأنه لا يوجد ما يمنع من نسب الطفلة (بسنت) إلى كل منهما لأنه يعمل بالدليل العلمي قياساً على إثبات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - النسب بالشبه للزوج صاحب الفراش في الشكل كما هو الواضح في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في شأن هلال السابق.

وعلى كل من المدعي والمدعى عليها أن يراعي الحق ويتذكر حديث رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ ادْخَلْتَ عَلَى قَوْمٍ مِنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، فَلَيْسَتْ مِنْ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَلَنْ يَدْخُلَهَا اللَّهُ الْجَنَّةَ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ احْتَجَبَ اللَّهُ مِنْهُ وَفَضَحَهُ عَلَى رُؤْسِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ» رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم.

المطلب الثاني

دور البصمة الوراثية في إثبات الجرائم

البصمة الوراثية تعد قرينة من القرائن القطعية الدالة على اتهام الشخص بارتكاب الجريمة. والقرينة في اللغة: مأخوذة من قرن الشيء بالشيء أي شده إليه ووصله به، وتقارن الشئان: تلازما^(١) وفي الاصطلاح: هي ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً^(٢) وفي مجلة الأحكام العدلية تعرف المادة ١٧٤١ منها القرينة القاطعة: بأنها: الأمانة البالغة حد اليقين، والفقهاء الإسلامي يُعد القرائن التي تدل على المراد من غير تصريح سواء أكانت القرائن مادية أم معنوية ويقر العمل بها فيجوز للقاضي أن يحكم استناداً إليها كلما وجد في ذلك مصلحة^(٣).

والأصل في مشروعية العمل بالقرائن قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ [يوسف: ١٨] وجه الدلالة من الآية كما ذكره الإمام القرطبي: أن إخوة يوسف لما أرادوا أن يجعلوا الدم علامة صدقهم قرن الله بهذه العلامة تعارضها وهي سلامة القميص من التمزق إذ لا يمكن افتراس الذئب يوسف وهو لابس القميص دون أن يتمزق^(٤) وقال ابن فرحون: «أجمعوا على أن يعقوب عليه السلام استدل على كذبهم بسلامة القميص وهذا دليل على إعمال الأمارات^(٥) كما يدل من السنة على اعتبار الأثر والقرينة: ما صح عن عبدالرحمن بن عوف في حديث ابني العفراء أن النبي ﷺ، سألهما: أيكما قتله؟ قال كل واحد منهما: أنا قتلته فقال: «هل مسحتما سيفكما؟» قالوا: لا، فنظر في السيفين، فقال: «كلاكما قتله» رواه البخاري ومسلم ومما يدل على ذلك - أيضاً - ما روى أن عمر بن الخطاب أقام الحد على من وجد في فمه

(١) لسان العرب، المعجم الوسيط مادة: قرن

(٢) التعريفات للجرجاني المرجع السابق اصطلاح قرينه.

(٣) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٧٢.

(٤) تفسير القرطبي طبعة محمد علي صبيح مصر بدون تاريخ ج ٩ ص ١٧٣.

(٥) التبصرة لابن فرحون المالكي طبعة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٦م ج ٢ ص ٩٥.

رائحة الخمر، كما روى أن رجلاً شهد على الوليد أنه رآه يتقيأ الخمر فقال عثمان: إنه لم يتقيأها حتى شربها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما أحد.

فكان إجماعاً^(١) ومع أن البصمة الوراثية في حقيقتها قرينة قطعية قوية إلا إنها لا ترقى إلى درجة دليل الإدانة في الجرائم وترتيب عقوبة عليها خاصة بالنسبة لجرائم الحدود والتي تدرأ بالشبهات لقوله ﷺ «ادروا الحدود بالشبهات» ولذلك فإنه يجب إعمال السلطة التقديرية في قبولها بحسب ما يطمئن إليه قلب القاضي ولكنه يمكن استخدام البصمة الوراثية في الاستدال عن مرتكب الجريمة وذلك أنه في جرائم السرقة والقتل والاعتصاب واللواط والجرائم الجنسية من المحتمل أن يترك الجاني أية مخلفات آدمية منه في مسرح الجريمة أو على جسم المجني عليه في صورة تلوثات دموية نتيجة لجرح بسبب العنف أو عند محاولته الهرب أو تلوثات منوية أو تلوثات لعابية على أعقاب السجائر أو الأكواب أو بقايا مأكولات أو آثار شعر آدمي أو جلد بشري تحت أظافر المجني عليه أو الجاني. خاصة وأن من مميزات البصمة الحامض النووي DNA مقاومتها التحلل والتعفن كما يمكن عملها في الدم والسائل الجاف حتى لو مضى عليها شهور هذا بجانب أن لكل إنسان على وجه الأرض صفاته الوراثية الخاصة به منذ نشأته وتبقى معه حتى مماته ولا يتشابه مطلقاً مع أي شخص آخر حتى لو كان أخاه - ماعدا التوائم المتماثلة من بيضة واحدة - ويمكن من خلال هذه الآثار جميعها عمل بصمة الحامض النووي، ويمكن الربط بين المتهم والجريمة بواسطة هذه الآثار حيث أن قرينة الحامض النووي هي قرينة نفي وإثبات قوية لأن فرصة التشابه في بصمة الحمض النووي بين الأفراد غير واردة وهذا هو السر في قوة البصمة الوراثية^(٢) وفي حقيقة الأمر فإن البصمة الوراثية حدث علمي جديد تدل باليقين على صاحب الأثر المتروك في مساحة الجريمة، ولكن ليس بالتأكيد أن

(١) سبل السلام المرجع السابق ج٤ ص١٢٤، التبصرة لابن فرحون ج٢ ص٩٧.

(٢) د. بدر خليفة توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة ص ١٧٨ - ١٩٠.

د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص٢٧٢.

يكون صاحب هذا الأثر هو الجاني إذ ربما تصادف وجوده لحظة ارتكابها دون أن يكون هو الفاعل للجريمة أو المشارك فيها ولذلك فإن المحاكم الأوروبية والأمريكية تأخذ بالبصمة الوراثية على أنها قرينة نفي وإثبات قوية لاتقبل الشك في جرائم السرقة والقتل والاعتصاب والجرائم الجنسية وليس على أنها دليل تترتب عليه وحده العقوبة^(١).

ويمكن وفقاً لمبادئ ونصوص الفقه الإسلامي الاعتماد على البصمة الوراثية باعتبارها قرينة نفي أو إثبات في الجرائم عن طريق تحليل الآثار البشرية كالدّم واللّعاب والشعر ونحوها خاصة وأن في الأخذ بها مزيد من الضمانات للمتهمين وفي ذلك تحقيق العدالة للجميع.

البصمة الوراثية وأثرها في إثبات جرائم الحدود:

الحدود جمع حد، والحد في اللغة هو المنع واصل الحد ما يحجز بين شيئين ويطلق الحد على نفس المعاصي^(٢) والحد في الاصطلاح الشرعي: كل عقوبة مقدرة شرعاً وحدود الله تعالى محارمه لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧].

والحد نوعان:

النوع الأول: ما كان من حقوق الله تعالى، وهذه منها ماوجب في ترك مفروض (حد الردة) ومنها ماوجب بارتكاب محظور (حد السرقة والزنى والخمر والحراة).

النوع الثاني: ما كان من حقوق الأدميين (القذف)^(٣).

وقد اتفق الفقهاء على أن الحدود لايد في إثباتها من أدلة يقينية وأنها تدرأ بالشبهات لقوله - ﷺ - : «ادفعوا الحدود ماوجدتم لها مدفعا» وفي

(١) د/بدر خالد خليف توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة ص١٧٨-١٩٠، د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ٢٧٣.

(٢) مختار الصحاح ولسان العرب مادة: حدد.

(٣) الأحكام السلطانية للمارودي طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٣٩٨هـ - سنة ١٩٩٨م ص٢٢١، ص٢٣٦، فتح القدير ج٤ ص٢١٢، د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص١٧٠.

رواية «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم» وفي رواية «ادرؤوا الحدود بالشبهات» وقد حكى ابن المنذر الإجماع على درء الحدود بالشبهات^(١) ولأن الحدود تدرء بالشبهة فقد اقتصر في إثباتها على الإقرار والشهادة وبشروط خاصة تضمن مصداقيتها وهذا لا يمنع الاستدلال بالإضافة إلى ذلك على فاعل الجريمة بالقرائن القطعية المرتبطة بارتكاب الجريمة. وعلى ذلك فإن البصمة الوراثية كقرينة قطعية لاتصلح وحدها لإثبات جرائم الحدود فهي وإن كانت دليلاً مادياً لتحديد هوية الشخص والعلاقة بينه وبين آثاره التي يخلفها وراءه أينما ذهب إلا أن هذا الشخص ليس بلازم أن يكون هو مرتكب الجريمة لإمكان تواجده صدفة في مكان الجريمة وهذه شبهة تدرأ عنه الحد ولكن هذا لا يمنع من معاقبته تعزيراً إذا ارتكب مخالفة أو معصية بتواجده في مكان الجريمة.

ولكنه يمكن إيجاد الصلة بين الأثر المتروك في مسرح الجريمة والبحث عن صاحبه من بين المشتبه فيهم عن طريق البصمة الوراثية كما لو خلف المجرم بقعاً دموية أو منوية أو حتى أثر لعاب على طابع بريدي أو كوب ماء أو غير ذلك ومع ذلك فبعد النجاح بالوصول إليه والإمساك به فإننا لانقطع به المجرم الحقيقي لاحتمال أن يتصادف وجوده عقب الجريمة وترك أثراً وراءه ولا علاقة له بارتكاب الجريمة وهذه شبهة يدرء بها الحد.

وبالرغم من ذلك فإن البصمة الوراثية تثير الطريق للعدالة وترشدهم إلى الأشخاص الذين مروا بالفعل على مسرح الجريمة أو جسم الضحية وللعادلة برؤيتها الثاقبة أن تقرر مؤاخذاً المتهم والمشتبه فيهم بالعقاب التعزيزي إذا كان هناك مقتضى لذلك.

وفي الختام ندعو الله - سبحانه وتعالى - أن يوفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه إنه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تم بحمد الله وتوفيقه

(١) سبل السلام ج٤ ص١٢٨٧ رقم ١١٤١، الإجماع لابن المنذر المرجع السابق ص١٤٣ رقم ٦٣٩.

أهم مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - صحيح البخاري
- ٣ - سنن الترمذي
- ٤ - سنن أبو داود
- ٥ - سنن ابن ماجة
- ٦ - السنن الكبرى للبيهقي
- ٧ - الإمام القرطبي: تفسير (الجامع لأحكام القرآن الكريم) طبعة دار الغد العربي.
- ٨ - الشيخ الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير طبعة دار القرآن الكريم بيروت.
- ٩ - العلامة ابن منظور: لسان العرب طبعة دار صادر بيروت.
- ١٠ - العلامة الفيومي: المصباح المنير طبعة المطبعة الأميرية سنة ١٩٢١م
- ١١ - العلامة الرازي: مختار الصحاح.
- ١٢ - علماء اللغة بمجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط والمعجم الوجيز.
- ١٣ - المنجد في اللغة والأعلام: طبعة المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٩٢م وتوزيع مكتبة الشرقية بيروت.
- ١٤ - العلامة الجرجاني: التعريفات طبعة دار الريان للتراث.
- ١٥ - الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى.
- ١٦ - الإمام ابن تيمية: - فتاوى ابن تيمية مكتبة المعارف بالمغرب.
- نظرية العقد، طبعة دار المعرفة، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م.
- ١٧ - الإمام ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم طبعة دار السلام للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- ١٨ - الإمام ابن رشد القرطبي الأندلسي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
- ١٩ - العلامة أبو الحسن علي بن محمد المنوفي: كفاية الطالب الرياني شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني طبعة محمد علي صبيح بالأزهر سنة ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م.
- ٢٠ - العلامة ابن قدامة المقدسي: المقنع في فقه الإمام أحمد وحاشيته طبعة مكتبة الرياض الحديثة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م. المغني طبعة دار المنار سنة ١٣٤٨هـ.
- ٢١ - الإمام ابن المنذر: الإجماع طبعة دار طيبة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
- ٢٢ - الإمام ابن القيم الجوزية: زاد المعاد الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ.
- ٢٣ - العلامة ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي طبعة عيسى الحلبي مصر.

- ٢٤- العلامة ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام طبعة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٦م.
- ٢٥- العلامة منصور البهوتي: كشاف القناع المطبعة الشرقية القاهرة.
- ٢٦- العلامة الكمال ابن الهمام: فتح القدير مطبعة الحلبي سنة ١٣٨٩هـ.
- ٢٧- الإمام الصنعاني: سبل السلام طبعة دار الحديث سنة ١٩٧٩م.
- ٢٨- الإمام الشيرازي: المهذب طبعة عيسى الحلبي بدون تاريخ.
- ٢٩- الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٣٩٨هـ سنة ١٩٩٨م.
- ٣٠- العلامة عبدالله بن محمد بن سليمان الشهير بدماد أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر طبعة دار الطباعة العامرة سنة ١٣١٧هـ توزيع دار إحياء التراث العربي.
- ٣١- الشيخ محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد طبعة دار الفكر العربي- الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الفكر العربي.
- ٣٢- الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه طبعة المكتبة التجارية الكبرى مصر.
- ٣٣- الشيخ سيد سابق: فقه السنة طبعة دار الفتح للإعلام العربي سنة ١٩٩٩م.
- ٣٤- الدكتور/ نصر فريد واصل: أحكام الإيلاء والظهار واللعان في الإسلام طبعة المكتبة التوفيقية مصر ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
- ٣٥- الدكتور محمد محي الدين عبدالحميد: الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الكتاب العربي.
- ٣٦- البروفيسور إريك لندر: العلم والقانون ومحقق الهوية الأخير بحث من ضمن مجموعة أبحاث مذكورة في كتاب الشفرة الوراثية للإنسان ترجمة الدكتور أحمد مستجير سلسلة كتاب عالم المعرفة رقم ٢١٧ إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت سنة ١٤١٧هـ سنة ١٩٩٧م.
- ٣٧- د/ سعد الدين مسعد الهاللي: البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية دراسة فقهية مقارنة طبعة مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت سنة ١٤٢١هـ سنة ٢٠٠١م.
- ٣٨- د/ بدر خليفة: توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة طبعة جامعة الكويت سنة ١٩٩٦م.
- ٣٩- د/ حسن علي الشاذلي: البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب بحث مقدم للندوة الفقهية الحادية عشرة المنبثقة من أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ٢٣/٢٥ جمادى الآخرة سنة ١٤١٩هـ الموافق ١٣/٢٥ أكتوبر ١٩٩٨م.
- ٤٠- د/ سعد العنزي: البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات النسب بحث مقدم للندوة السابقة.
- ٤١- الشيخ محمد السلامي: إثبات النسب بالبصمة الوراثية بحث مقدم للندوة السابقة.

**البصمة الوراثية في ضوء الإسلام
ومجالات الاستفادة منها في جوانب
النسب، والجرائم، وتحديد الشخصية**

**لفضيلة الأستاذ الدكتور
عبد الستار فتح الله سعيد**

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الأمين ، وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين... وبعد :

فهذه صفحات كتبتها في موضوع مهم مما يحتاجه الناس في حياتهم، وينبغي ضبطه وفق معايير الشريعة الإسلامية الهادية، وهو أحد الموضوعات المقترحة من أمانة المجمع الفقهي بمكة، لدورته السادسة عشرة والتي ستعقد في شهر شوال ١٤٢٢هـ إن شاء الله تعالى.

وقد كنت أظن - أول الأمر - أن الكتابة في هذا الموضوع قليلة، ولكن وجدت كثيراً من العلماء والباحثين قد تناولوا الموضوع من الناحية العلمية والفقهيّة وقد أحسنوا وأفادوا، جزى الله الجميع خيراً، ولذلك أردت أن أضيف إلى جهودهم الموفقة بعض الجهد، وحرصت على تأصيل الأمور ، ورد المتفرقات إلى قواعد جامعة قدر استطاعتي، لحاجة هذه المسائل الجديدة على حياة الناس إلى مزيد من الضبط والتحرير، والله - تعالى - الموفق لخير ما يحب ويرضى.

عبد الستار فتح الله سعيد

القاهرة في غرة رمضان ١٤٢٢هـ.

أبيض

أولاً: التعريف :

(أ) البُصْمُ - بضم الباء - ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر،
ورجل أو ثوب ذو بُصْمٍ: غليظ^(١)
وفي المعجم الوسيط^(٢) مادة (بصم) بصم
بصم بصما: ختم بطرف إصبعه (مج)^(٣)
(والبصم): فوت ما بين طرف الخنصر إلى البنصر.
(والبصم): كثافة الثوب.
(والبصمة): أثر الختم بالإصبع (مج) أ. هـ

والخلاصة:

أن البصم كلة عربية أصيلة، تعنى الفارق بين الإصبعين: الخنصر والبنصر،
أو تعنى الغلظة والكثافة. وقد تولد منها معنى جديد أقره مجمع اللغة العربية
في مصر وهو: أثر الختم بطرف الإصبع بعد دهنه بمادة مخصوصة تشبه المداد
الأسود، لتطبع الخطوط الدقيقة التي في بنان الأصابع على ورق أو قماش
ونحو ذلك، فيسمى هذا الأثر المنطبع «بالبصمة» ولكل إنسان بصمة أصابع
خاصة به تميزه عن غيره كما سنبين بعد قليل إن شاء الله، وقد توسع في هذا
المعنى حتى صار اللفظ يستعمل في الأثر المنطبع على شيء ما مطلقاً مما يتميز
به صاحبه عن غيره كما في استعمال «البصمة الوراثية».

(ب) الوراثة:

يقال: «(ورث) أباه ومنه -بكسر الراء - يرثه كبعده وأورثه أبوه وورثه
جعله من ورثته^(٤)» الخ.

وتوسع المعجم الوسيط فقال:

«يقال: ورث فلان المال وغيره، صار إليه بعد موت صاحبه»

وأورثه شيئاً: أي تركه له، وأعقبه إياه.

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي ج ٤ ص ٨٠ (باب الميم فصل الباء) .

(٢) ج ١ ص ٦١ .

(٣) (مج) رمز للفظ الذي أقره مجمع اللغة العربية متولداً من أصل عربي.

(٤) القاموس المحيط: باب الثاء فصل الميم (ورث).

وتوارثوا الشيء: ورثه بعضهم عن بعض.

(والوراثة) (علم الوراثة): العلم الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر، وتفسير الظواهر المتعلقة بهذا الانتقال. (مج)... (١)

والمعنى المقصود هنا:

الأثر ذو الصفات الثابتة، المنتقل من الكائن الحي إلى فرعه، وفق قوانين محددة يمكن تعلمها.

ثانياً: خلق عجيب:

اللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ، الْمَتَفَرِّدُ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وقد خلق هذا الكون واسع الأنحاء، متعدد الأجناس والأنواع والأحياء والأشياء، وبث الخلق على نمط الزوجية فقال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩].

وجعل ذلك مكروراً متوارثاً في الحياة والأحياء خاصة فقال تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١١].

وجعل الله تعالى في ذروة الأحياء خلق الإنسان، الذي جمع فيه عجائب الخلق الإلهي، ودقائق التكوين، ولذلك حثَّ الله تعالى عباده على تأمل هذه الأعجوبة الباهرة فقال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]

تشابه وتمايز:

وفي كل نمط من الخلق الإلهي جعل الله تعالى تشابهاً بين النوع وهذا هو الأصل، ولكن الأعجب هو ما بين النوع الواحد من تمايز وتعدد بين أفرادها، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ﴾ [٢٧] وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ

(١) المعجم الوسيط مادة (ورث) ج ٢ ص ١٠٦٥، ١٠٦٦.

وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴿٢٧﴾ [فاطر : ٢٧ ، ٢٨] لكن هناك معنى دقيق في الآيتين الكريمتين وهو معنى الخصوصية الفردية التي طبع عليها كل إنسان، وما تحمله من خصائص ذاتية وصفات شخصية، ويكون على أساسها الحساب في أدق أجزائه، وهذا أمر يتفرد الله تعالى بعلمه وليس لمخلوق - حتى الملائكة - أن يحيط بذلك علماً، ولذلك يرتب الله تعالى الثواب والعقاب تبعاً لقدرات الأفراد ولاختلافهم في الفروق والخصائص الفردية التي لا يحصيها إلا هو سبحانه وتعالى.

سنريهم آياتنا:

وكلما تقدمت العلوم البشرية تكتشف أمامها هذه الحقائق القرآنية البالغة، ورأى الناس آيات الله الباهرة في الآفاق حين درسوا البحار والجبال والهواء والفضاء، والنجوم والكواكب... الخ. وكذلك رأى الناس هذه الحقائق في أنفسهم حين اكتشف العلماء الماديون أنفسهم بعض الخصائص الفردية في كل إنسان على حدة ، والتي يتميز بها عن غيره تمايزاً مؤكداً مثل:

١ - بصمة الأصابع:

وهي حقيقة علمية لم تكتشف إلا منذ قرن واحد تقريباً ثم أدخلت في علوم الطب الشرعي لتحقيق الشخصية، والتعرف على الأفراد بأعيانهم في مجال إثبات الشخصية والاستدلال بها على الجناة في الحوادث المجهولة الفاعل ونحو ذلك. يقول الدكتور سيدني سميث^(١):

«وتحقيق الشخصية عن طريق بصمات الأصابع يتوقف على أن كل عقلة مغطاة بخلايا جلدية، تبرز بينها المسام مفتوحة تكون هذه أشكالاً خاصة بكل إنسان، ويمكن الجزم أنه لا توجد مطلقاً يدان متشابهتان...» ويقول أيضاً: «وفي عام ١٨٩٤م أدخلت رسمياً في إنجلترا طريقة تحقيق الشخصية ببصمات الأصابع بعد أن ثبت بغير منازع أنها الطريقة الوحيدة المطلقة لتحقيق الشخصية».

(١) عميد كلية الطب بجامعة أدنبرة، وأستاذ الطب الشرعي.

وكان ذلك في زمنه الذي كتب فيه هذا الكلام سنة ١٩٢٥م = (١٣٤٤هـ) ولكن جدت بعده حقائق أوسع مدى من ذلك كما سنبين بعد قليل إن شاء الله مصداقا لقول الله تعالى: ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٨] ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

وقد استخرج بعض علماء المسلمين في الطب دليل هذه البصمة من القرآن الكريم لبيان أنه الحق من عند الله والذي تأتي الكشوف العلمية مصدقة له.

فقد كتب الدكتور أحمد حسين سامي (بك) المدير العام لمصلحة الطب الشرعى في مصر مقالا بعنوان: (الإسلام والطب الشرعى) جاء فيه: ... إن قول الله تعالى: ﴿ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ [القيامة: ٤] هو إشارة صريحة كل الصراحة إلى ذلك السر العجيب الذي في بنان كل إنسان يدل عليه ويحقق شخصيته أكثر من كل شيء، لأن سياق الكلام يوحي بذلك في غير هوادة، ويجعل هذا القول لا يحتمل سواه. يقول تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ [القيامة: ٣-٤]

يعيب الله - تعالى - على المنكر للبعث، بحجة أن العظم لا يمكن جمعه بعد أن بلي ورم، يعيب عليه جحوده هذا ويرد عليه فيقول: إننا لسنا قادرين على جمع العظم وكفى، بل على ما هو أكثر من ذلك، إننا قادرين على أن نسوي بنانه تلك التسوية التي تدل على المبعوث، وتحقق شخصيته الأولى، أي أنه يكون بعد البعث هو هو كما كان من قبله...

والبنان لغة أطراف الأصابع لا يختلف في ذلك اثنان، والتسوية في هذا السياق لا يفهم منها إلا التسوية التي تعرفها إدارة تحقيق الشخصية، فالدلالة واضحة تؤدي الغرض المذكور أداء لا شبهة فيه أبداً..... (١)

(١) انظر تفصيلا كتاب: لماذا أومن بالقرآن ومحمد صلى الله عليه وسلم ؟ للأستاذ هلال علي هلال صفحة ٢٨٢ وما بعدها تحت عنوان: نواة الطب الشرعي... والكتاب مطبوع سنة ١٣٦٩ هـ (= ١٩٥٠م).

٢ - البصمة الوراثية:

وتسمى «بصمة الحامض النووي» ويرمز لها علميا بالحروف (D.N.A) وتستعمل هنا بمعنى الأثر المنطبع على شيء ما، ورقا، أو شريطا خاصا، أو نحو ذلك من المواد الكيماوية، أو ما يجد من أساليب متجددة في حياة الناس، شريطة أن تقوم على علم محدد، وقواعد وحقائق مسلمة يمكن إثباتها وتعلمها لمن شاء، لا أن تكون مجرد نظريات افتراضية تفتقر إلى البرهان العلمي.

وقد أخبر الله تعالى عباده أن علمهم محدود فقال تعالى: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]

وقال تعالى: ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الحاقة ٣٨-٣٩]

وما لا يبصرونه يمتد إلى الغيوب التي لا تكشف للإنسان في هذه الدنيا، وإلى الغيب في الآفاق البعيدة، أو إلى الغيب الذي يجهله الإنسان في ذات نفسه، وكما قررناه في الآية الكريمة:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت ٥٣].
فقد فتح الله أبوابا للبشرية لترى منها عجائب قدرته عز وجل في (الآفاق) البعيدة مثل المجرات، والنجوم، والكواكب، والشهب وطبقات الجو العليا....

وفي (الأنفس) القريبة مثل: الخلايا، والنواة، والذرات، والصبغيات (ناقلات الوراثة).

وقد فتح الله - تعالى - بابا واسعا من اختراع المناظير التي تقرب المسافات البعيدة، والمجاهر التي تكبر الأجسام الدقيقة، والتي ظهر منها للإنسان أن نسيج الجسم مكون من (خلايا) وكل خلية تمثل عالما حيا أساسه (النواة) التي هي مركز الخلية والتي تحتوى على الصفات الإرثية المشتركة بين جنسها أو الخاصة بكل فرد من أفرادها.

وهذه الصفات الإرثية المركزة في نواة الخلية تسمى «الصبغيات»

(كروموزومات) وهي أجسام غاية في الصغر تشبه الخيوط الدقيقة، وهي في كل خلية إنسانية تتكون من ٢٣ زوجا أو ٤٦ فردا، واحد من الأب وواحد من الأم وتتشابه جميعا في ٢٢ زوجا ، وتختلف في زوج واحد يتميز به كل من الذكر والأنثى عن الآخر.

وهذه الصبغيات تتركز في (نواة الخلية) وتأخذ شكلا لولبيا، لاختصار طولها وإذا مددنا هذا الشكل على طوله وجدناه يحتوى على سلسلة من مركبات أدق تسمى: «الجينات» وهي وحدات الوراثة التي تدفع الخلية لأداء وظائفها، ورغم كثرتها البالغة في كل خلية فإن عددا قليلا منها هو الذي يعمل وينشط بالنسبة لبقية (الجينات) غير النشطة، وهذه الوحدات النشطة هي التي قدر الله - تعالى - أن تنتقل بواسطتها الصفات الخاصة من الأب والأم إلى الأولاد.

والخلاصة:

أن النواة في كل خلية تحتوي المادة الإريثية، بداية من الخواص التي تجمع بين الجنس البشري، وانتهاء بالتفصيلات التي تختص بالفرد فلا يشاركه فيها آخر... وكل شخص يتميز الحامض النووي في خلاياه والذي أطلق عليه (D.N.A.) بترتيب خاص به، لا يشاركه شخص آخر في نفس الترتيب إلا في حالات التوائم المتطابقة التي نتجت عن بويضة واحدة وحوين منوي واحد^(١).

للوصول للبصمة الوراثية - بواسطة التحليل والتعرف على الحامض النووي لشخص ما - لابد من معامل متخصصة ومتخصصين في هذا النوع من التحليل الدقيق.

وقد قرأت منذ أشهر تحت عنوان تحليل فوري للشفرة الوراثية ما خلاصته:

أنه يمكن أن تحدث طفرة في اكتشاف الأمراض وعلاجها في الإنسان

(١) أنظر كتاب: إثبات النسب بالبصمة الوراثية للدكتور محمد رأفت عثمان ص ٥٨، ٥٩ وهو ضمن مذكرات دراسية من ص ٥١ - ٧٠.

أو الحيوان أو النباتات، أو غيرها بما أعلنه بعض علماء أمريكا عن أملهم بأنه سيتم خلال عشر سنوات تطوير وسائل تحليل الشفرة الوراثية (D.N.A) لتصبح أكثر سهولة ويسرا .

وقالوا: إنهم يتوقعون أن يجري تطوير أجهزة صغيرة في حجم الكف تسهل على الأطباء ورجال الشرطة إجراء تحليلات الحمض النووي في الحال، بدلا من الأجهزة الحالية وهي كبيرة الحجم^(١).

وهذا يدفعنا إلى الاجتهاد في ضبط وبيان أحكام هذه البصمة الجديدة قبل شيوع مثل هذه الأجهزة التي قد تحدث مشكلات جمة بين الناس.

ثالثا: مجالات الاستفادة من البصمة الوراثية:

لقد كان اكتشاف قوانين الله في الوراثة ومعرفة ترتيب عناصرها المشتركة والخاصة كان ذلك مصداقا لقول الله - تعالى - : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر : ٤٩]

وقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الحجر : ٢١]

ولابد أن يكون لهذه القوانين الإلهية المعجزة في الخلق والتدبير والترتيب منافع عظمت في حياة الناس، ولذلك يمكن الاستفادة الواسعة من معرفة البصمة الوراثية في مجالات شتى منها:

- ١- إثبات النسب أو نفيه وما يتعلق بذلك مثل تمايز المواليد عند الاختلاط أو الاختلاف والتنازع.
- ٢- إثبات أو نفي الجرائم مثل: دعاوى الاغتصاب، أو الزنى، أو القتل أو السرقة أو خطف الأولاد.
- ٣- تحديد الشخصية أو نفيها وما يلحق بذلك مثل حالات عودة المفقودين

(١) جريدة الأهرام المصرية- الصفحة الأولى بتاريخ الجمعة ١٣ / ٥ / ١٤٢٢ هـ (= ٢٠٠١ / ٨ / ٢٠ م)

والأسرى بعد غيبة طويلة ، وتحقيق شخصية المتهريين من عقوبات الجرائم، وتحديد شخصية الأفراد في حالة الجثث المشوهة من الحروب والحوادث وغير ذلك.

وهل تكون في كل ذلك دليلاً حاسماً للإثبات أو النفي؟ أو هي مجرد قرينة مرجحة؟ أو تختلف بين ذلك حسب الشروط أو الظروف؟.

وسنتحدث - إن شاء الله - عن كل من هذا مع الإيجاز في المسائل التالية:

المسألة الأولى: طرق إثبات النسب في الشريعة:

تثبت الحقوق في الإسلام إجمالاً بالبينة ، وهي مأخوذة من بان الأمر إذا ظهر وثبت ، ولذلك عرفها الراغب بأنها:

الدلالة الواضحة عقلية أو محسوسة^(١).

وتوسع الإمام ابن القيم في معناها الاصطلاحي فقال:

«والمقصود أن البينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره ، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفلس، وتارة تكون شاهدين، وشاهداً وحداً، وامرأة واحدة، ونكولاً، ويمينا، أو خمسين يمينا، أو أربعة أيمن، وتكون شاهد الحال في صور كثيرة، كقوله - صلى الله عليه وسلم - «البينة على المدعي...»^(٢) أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له»^(٣).

البينة في إثبات النسب:

تنحصر البينة في إثبات النسب عند جمهور الفقهاء في الطرق الآتية:

١- الفراش الصحيح:

يستعمل الفقهاء كلمة «الفراش» بمعنى الوطاء الذي يفترش، كما

(١) مفردات الراغب مادة (بان) ص ١٥٧ طبعة دار القلم بتحقيق: صفوان داوودي.

(٢) الحديث رواه البيهقي من حديث ابن عباس رضى الله عنهما وأصله في الصحيحين بلفظ: «اليمين على المدعى عليه» انظر: ج١ ص ٢٢٢ من الموسوعة الفقهية.

(٣) السابق ص ٢٣٤ وهو في كتاب ابن القيم الطرق الحكيمة ص ٢٤ وأنظر أيضاً الموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ٢١٧.

يستعملونها بمعنى كون المرأة متعينة للولادة لشخص واحد، ومنهم من فسره بأنه العقد^(١)

والأصل في ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «الولد للفراش، وللعاهر الحجر» رواه البخاري من حديث سعد بن أبي وقاص في القصة المشهورة والمراد الولد لصاحب الفرش.

٢- الإقرار:

وهو لغة: الإقرار، وشرعا : إخبار عن ثبوت حق الغير على نفسه^(٢) وهو حجة شرعية فوق الشهادة عند الفقهاء إذا ثبت بالاختيار وكان صاحبه بالغاً عاقلاً.

٣- الشهادة:

ولها في اللغة معان منها:

الخبر القاطع: لقوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا﴾ [يوسف: ٨١]
والحضور: لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]
والمعانية: كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩].

ومن معانيها عند الفقهاء:

الإخبار بحق للغير على الغير في مجلس القضاء^(٣)

٤- الاستفاضة:

وهي مصدر استفاض الخبر إذا ذاع وانتشر، وهي مستند للشهادة في أمور حددها الفقهاء يكون مبناهما على الاشتهار بين الناس، كالتكاح، والنسب، والموت، لأنه يتعذر العلم - غالبا - بدون الاستفاضة إذ يختص

(١) انظر الموسوعة الفقهية بالتفصيل ج ٢٢ ص ٨٠، ٨١.

(٢) الموسوعة الفقهية ج ١ ص ٢٣٤.

(٣) الموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ٢١٤ وما بعدها باختصار وفيها تفصيل واسع.

بمعايينة أسبابها خواص من الناس، فلو لم تقبل فيها الشهادة بالتسامح والاشتهار لأدى ذلك إلى الحرج وتعطيل الأحكام^(١)

٥- الوسائل والقرائن القاطعة، التي تطمئن إليها النفس ويغلب عليها الصدق، ولا معارض لها أقوى منا .

«ولا خلاف بين فقهاء المذاهب في بناء الحكم على القرينة القاطعة، مستدلين بالكتاب والسنة وعمل الصحابة رضي الله عنهم»^(٢)
ويقول ابن القيم رحمه الله:

«المراد بالبينة ما يظهر صحة دعوى المدعي فإذا ظهر صدقه بأي طريق من طرق الحكم - ومنها القرينة - حكم له»^(٣)

وقد توسع الفقهاء من قديم في تفصيل بعض هذه الأمور، خاصة في باب النسب بالذات، وهو مهم جدا لبيان حكم العمل (بالبصمة الوراثية) وفي إثبات النسب أو نفيه كما سنبين بعد قليل إن شاء الله ، ومن هذه الأمور:

المسألة الثانية: القيافة والفراسة والفرق بينهما:

(أ) القيافة :

وهي مصدر قاف بمعنى تتبع أثره ليعرفه ، يقال : فلان يقوف الأثر ويقتافه .

والقائف هو الذي يتبع الآثار ويعرفها، ويعرف شبه الرجل بأبيه، وأخيه .

أو هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٤)

وهي نوعان:

١- قيافة الأثر: وهو علم باحث عن تتبع آثار الأقدام والأخفاف

والحوافر ، في الطرق القابلة للأثر .

(١) انظر بالتفصيل: الموسوعة الفقهية ج ٤ ص ٤٥ .

(٢) الموسوعة الفقهية ج ١ ص ٢٤٤ وفيها تفصيل واسع .

(٣) الطرق الحكمية ص ٢٣ .

(٤) لسان العرب مادة (قوف) وانظر بتفصيل ج ٣٤ ص ٩٢ وما بعدها من الموسوعة الفقهية .

٢- قيافة البشر: وهو علم باحث عن كيفية الاستدلال بهيئة أعضاء الشخص على المشاركة والاتحاد في النسب والولادة وسائر أحوالهما^(١) وللفقهاء بحوث مستفيضة في الأحكام المتعلقة بالقيافة، خاصة في النسب، والجنايات، والمعاملات، والأموال، ومن تتبع أقوال العلماء، ومذاهب الفقهاء في هذا الجانب علم سعة العلم في هذه الأمة الإسلامية، وشمول الشريعة المباركة لكل جوانب الحياة، مع ما في هذا التفضيل المستفيض من تقرير للأحكام التي يمكن أن تبنى على العمل بالبصمة الوراثية بشروطها الصحيحة.

وفي إيجاز نذكر بعض هذه الأقوال:

أولاً: إثبات النسب بالقيافة ودليله:

جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على إثبات النسب بالقيافة ابتداءً، وعند التنازع و التعارض بين الأدلة. ودليلهم الحديث الذي رواه الشيخان (البخاري ومسلم) عن عائشة - رضي الله عنها - قالت أن رسول الله - ﷺ - دخل عليّ مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تري أن مجزراً نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة ابن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض^(٢) والحجة فيه: أن سروره بقول القائف إقرار منه - صلى الله عليه وسلم - بجواز العمل به في إثبات النسب، لانهم كانوا في الجاهلية يقدحون في نسب أسامة لأنه كان شديد السواد وكان أبوه زيد أبيض مثل القطن (كما جاء في سنن أبي داود من قول أحمد بن صالح). وخالف الأحناف في ذلك^(٣) والحجة في الحديث السابق وعليه العمل بين الصحابة ومن بعدهم من التابعين من غير نكير.

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة ج ٢ ص ١٣٦٦ .

(٢) رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري (فتح الباري ج ١٢ ص ٥٦)

(٣) انظر تفصيل ذلك في الجزء ٣٤ ص ٩٦ (مادة: قيافة) من الموسوعة الفقهية.

ثانياً: شروط العمل بالقيافة في إثبات النسب:

١- عدم قيام مانع شرعي من الإلحاق بالشبه، فلو نفي الرجل نسب ولده من زوجته فإنه يلاعنها، ولا يلتفت إلى إثبات الشبه بالقيافة، لأن الله تعالى شرع إجراء اللعان بين الزوجين عند نفي النسب مع وجود القافة يومئذ.

٢- عدم معارضة الفراش الصحيح ولو كان الشبه واضحاً للنظر المجرد أو بقول القافة، وقد ثبت ذلك من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ في ابن أمة زمعة، فقال سعد: أوصاني أخي عتبة إذا قدمت مكة أن أنظر إلى ابن أمة زمعة فأقبضه فإنه ابنه، وقال عبد بن زمعة: أخي ابن أمة أبي ولد على فراش أبي، فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شبهه فرأى شبهها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد بن زمعة «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(١) ثم قال لسودة بنت زمعة: احتجبي منه يا سودة، فلم ير سودة بعد قط.

٣- وقوع التنازع في الولد نفيًا أو إثباتًا وعدم وجود دليل يقطع هذا التنازع كما إذا ادعاه رجلان أو امرأتان ولا مرجح لأحدهما فيعمل حينئذ بقول القائف....^(٢)

ثالثاً: شروط القائف:

يشترط فيه إجمالاً: الإسلام، والعدالة، والخبرة الثابتة، والسلامة من الآفات المانعة من صحة عمله، وانتقاء مظنة التهمة في شهادته إثباتاً أو نفيًا^(٣)

(ب) الفراسة^(٤):

بكسر الفاء اسم من تفرس كتوسم لفظاً ومعنى ويراد بها: النظر والتأمل في الشيء والبصر به يقال: تفرست فيه الخير: تعرفته بالظن الصائب. والفراسة - بفتح الفاء - الثابت على الخيل والحدق بأمرها ومنها

(١) رواه البخارى ومسلم.

(٢) الموسوعة الفقهية ج ٢٤ مادة (قيافة)

(٣) راجع بتفصيل الموسوعة الفقهية ج ٣٤ ص ٩٨ وما بعدها.

(٤) الفقرة (١) سبق ذكرها تحت عنوان (القيافة) ص ١٢ سابقاً.

الفارس (لسان العرب والنهاية في غريب الحديث)
وفي الحديث: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل^(١).
والفراسة في الاصطلاح: الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور
الخفية، أو ما يقع في القلب من غير نظر أو حجة ظاهرة.

وقد قسمها ابن الأثير رحمه الله إلى قسمين:

الأول: ما دل ظاهر الحديث عليه، وهو ما يوقعه الله في قلوب أوليائه،
فيعلمون أحوال بعض الناس بنوع من الكرامات وإصابة الظن والحدس.
الثاني: نوع يتعلم بالدلائل والتجارب والخلق والأخلاق فتعرف به أحوال
الناس^(٢)

وقد سئل ابن فرحون: هل القيافة من الفراسة لكونها مبنية على
الحدس؟ فأجاب: بأنها ليست منها، بل هي من باب قياس الشبه، وهو أصل
معمول به في الشرع^(٣).

هل تعتبر الفراسة من وسائل الإثبات في الأحكام؟

١ - للمتفرس المؤمن الأخذ بفراسته في خاصة نفسه مالم يؤدي إلى محذور شرعي.
٢ - أما فيما يتعلق بحقوق العباد كالنسب، أو الجنايات أو الأموال إثباتا أو
نفيًا فقد اختلف الفقهاء في ذلك.

فمنهم من ذهب إلى عدم جواز الحكم بالفراسة لأنه حكم بالظن والحزر
والتخمين، والظن يخطئ ويصيب، ولأن مدارك الأحكام معلومة شرعا،
مدركة قطعًا وليست الفراسة منها.

وذهب بعضهم إلى الأخذ بالفراسة والحكم بها^(٤)

الفرق بين القيافة والفراسة:

والصحيح أن الفراسة - بنوعها - أدخل في باب الظن الذي يخطئ

(١) أخرجه الترمذي (٥ / ٢٩٨) من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا.

(٢) النهاية في غريب الحديث مادة (فرس) ج ٣ ص ٤٢٨.

(٣) انظر النهاية في غريب الحديث ج ٤ ص ١٢١.

(٤) يراجع تفصيل ذلك في الموسوعة الفقهية ج ٢٢ ص ٧٨ وما بعدها.

ويصيب، لذلك لا تبني عليها الأحكام إلا إذا أظهر المتفرس قرينة قاطعة أو علامة راجحة فيكون العمل بما ظهر من الحجة التي أظهرها المتفرس ويكون المتفرس وسيلة إظهار، وليس هو المؤثر بذاته في إثبات الأحكام، بخلاف (القيافة) فإن مبنائها على علم وخبرة تعرف بالممارسة، وتقوم على معايير محددة، ويمكن للغير أن يتعلمها من القائف.

وقد جاء في الموسوعة الفقهية عبارات دقيقة في هذا الباب ونصها:
وتتميز القيافة عن الفراسة من جهة: أن القائف يقوم بجمع الأدلة ويكشف عنها مع النظر فيها والموازنة بينها بنوع خبرة لا تتاح إلا بالتعلم والتمرس، ومداومة النظر والدراسة.
أما المتفرس فيختص بإعمال الذكاء الشخصي والقدرة الذهنية الخاصة، لوزن الأدلة المتعارضة وتقديرها.

ويلحق جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية والحنابلة الفراسة بالإلهام والكرامة ولا يجوز للقاضي الحكم بالفراسة - عندهم - لهذا^(١)

المسألة الثالثة:

منزلة البصمة الوراثية من وسائل الإثبات المقررة شرعا:
هل (البصمة الوراثية) بناء على هذا تعتبر من وسائل الإثبات المقررة في الشريعة الإسلامية؟
وهل تثبت بها الأحكام الشرعية في الأنساب، والجنايات، وتحديد الشخصيات؟
والجواب على ذلك:

إن البصمة الوراثية ليست من باب الحدس والتخمين، وإنما هي وسيلة تقوم على قواعد علمية ثابتة، وأصول وحقائق مقررة، وعلى خبرة عملية مكتسبة يمكن معرفتها وتعلمها.

وهي بذلك وسيلة علمية متطورة لعلوم القافة القديمة، بل هي أكثر

(١) الموسوعة الفقهية ج ٣٤ ص ٩٤.

انضباطاً، وتحديداً، ورؤية وحساباً من القيافة^(١) وقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم قول القائف في إثبات نسب أسامة بن زيد لأبيه زيد بن حارثة، حين رأى أقدامهما وقد برزت من قטיפة تغطيا بها وقال القائف:

إن هذه الأقدام بعضها من بعض، رغم اختلاف اللون بين الأب الأبيض، والابن الأسود رضي الله عنهما، وقد سر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لانتقاء التهمة في نسب أسامة، وهو وأبوه حبا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان هذا السرور، وعدم إنكاره صلى الله عليه وسلم إقراراً للقيافة باعتبارها وسيلة لإثبات الأنساب.

والملاحظ الثابت في التفرقة بين: (القيافة والفراسة) هو:

- تحقق العلم والخبرة في جانب الأولى.

- ووجود الظن والتخمين والحدس في الثانية.

لذلك أقرت الأولى باعتبارها وسيلة إثبات أو نفي تتقرر على نتائجها الأحكام الشرعية. ولم تقبل الثانية لقيامها على الحدس والتخمين.

وهذا المعيار مطرد في كل وسيلة تجد في حياة الناس، ولذلك قبلت (البصمة الوراثية) لما يتوافر لها من جوانب العلم والخبرة والقواعد والأصول الثابتة، والتي يمكن تعلمها ونقلها إلى من يريد تعلمها بأوفى وأضبط من (القيافة).

لذلك نجد فيها قرره الفقهاء من شروط في القيافة ما يمدنا بمعين لا ينضب فيما ينبغي اشتراطه، وتوفره في كل وسيلة جديدة كالبصمة الوراثية.

(١) يقول الباحثون المتخصصون في هذا المجال: "إن إمكانية الخطأ في البصمة الوراثية لإثبات الأبوة أو نفيها أمر صعب جداً، وقد استطاع الباحثون البريطانيون حساب الاحتمالات في تشابه البصمة الوراثية لشخصين ليسا أقرباء فوجدوا أن الاحتمال يكاد يكون صفراً. وكذلك الحال بين الأخوة فإن فرصة التشابه في البصمة الوراثية تصل إلى واحد في المليون... راجع كتاب إثبات النسب في البصمة الوراثية ص ٥٩ للدكتور محمد رأفت عثمان (وهو ينقل في ذلك عن بحث علمي بعنوان: (دور البصمة الوراثية في اختبارات الأبوة) للدكتورين: صديقة العوضي، ورزق النجار).

المسألة الرابعة:

شروط العمل (بالبصمة الوراثية) في جانب الأحكام الشرعية:

هناك شروط ضرورية للعمل بموجب البصمة الوراثية، بعد أن تقرر قبولها من حيث هي باعتبارها وسيلة صحيحة إثباتا ونفيا، والشروط المقصودة هنا قسمان:

القسم الأول:

شروط في القائم بها (طبيب التحليل) ويشترط فيه لتوثيق النتيجة التي يقدمها ما يأتي^(١)

١- الإسلام: وهو شرط لإجراء الأحكام الشرعية في النسب وغيره بالنتيجة التي يقدمها الطبيب، ورغم أن تحاليل البصمة الوراثية هي مما سبق إليه غير المسلمين، ولكن لأن تعلمها ممكن وواقع، وقد حذقه أطباء المسلمين، لذلك يقدم المسلم على غيره سواء اعتبر ذلك من باب الشهادة أم من باب الخبر والرواية.

ويجوز عند الضرورة قبول تحليل غير المسلم إذا تعددت (التحاليل) وأمنت تهمة الهوى، أو التعصب ضد المسلمين كما في تحديد الجثث عند الحوادث ونحوها، وهذه قضية تحتاج إلى مزيد نظر وحذر.

٢- العدالة: ونعني بها أن يكون الطبيب معروفاً بالصلاح أو مستور الحال، غير مشهور أو مجاهر بالكبائر، وهذا شرط في المسلم لقبول قوله في جانب الأحكام الشرعية.

٣- الخبرة والتجربة: ويعلم ذلك بشهادته الدراسية وخبرته العلمية، وتجربته بأي وسيلة لتعلم دقته من عدمها.

٤- التعدد: بأن يطلب إجراء البصمة الوراثية من طبيبين فأكثر، كل على حدة، خاصة عند الاشتباه أو في القضايا المهمة وهذا شرط مهم جداً يقتضيه حال الناس في هذه الأزمنة حيث شاع الإهمال أو الأهواء، خاصة في إثبات النسب أو نفيه، أو تحديد الزاني في حالات اغتصاب النساء، ونحو ذلك.

(١) راجع تفصيل هذه الشروط عند الفقهاء في (القيافة) ج ٣٤ ص ٩٨ - ١٠٠ من الموسوعة الفقهية.

القسم الثاني: شروط العمل بها بعد استيفاء ما سبق؛

إذا استوفت (البصمة الوراثية) شروطها في القائم بها، ثم تقررنت نتيجتها إثباتا أو نفيًا في النسب وما يتبعه من المجالات التي تصلح لها البصمة الوراثية - فحينئذ يعمل بها بالشروط التالية:

١- ألا تخالف أصلا شرعيا مقررا في بابه:

فالفراش الصحيح هو الأصل الشرعي المقرر في إثبات النسب، فلا يعارضه شبه، ولا إقرار ولا يعمل معه ببقيافة ولا فراسة وكذلك لاتعارضه دلائل الوراثة مهما قويت، لأن الفراش أقوى منها جميعا.

والأصل في ذلك حديث الصحيحين عن عائشة - رضي الله عنها - في قصة سعد بن أبي وقاص، وعبد بن زمعة، فقد اعترف عتبة بن أبي وقاص بأن ابن أمة زمعة هو ابنه، واعترض عبد بن زمعة على ذلك فقال: هو أخي ولد على فراش أبي زمعة. فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم به له وقال الأصل الشرعي المشهور: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقد سبق هذا، وقد أهدر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرين خطيرين في هذا الباب هما: شبه الغلام البين بمن ادعاه، وإقراره بنسبه وبنوته له، لأن الفراش أقوى منه.

ومثل هذا إذا نفى الزوج ولدا من زوجته ولد على فراشه فلا يلتفت إلى قول القافة، ولا تحليل البصمة لأن ذلك يعارض حكما شرعيا مقررا وهو إجراء اللعان بين الزوجين، ولذلك ألغى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (دليل الشبه) بين الزاني والولد الملاعن عليه، كما جاء في حديث البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما «فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين، سابع الإليتين، خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء» فجاءت به كذلك فقال - صلى الله عليه وسلم -: «**لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن**»، وفي رواية الإمام أحمد عن ابن عباس: «**لولا الأيمان لكان لي ولها شأن**»^(١).

(١) يراجع تفسير ابن كثير في تفسير آيات اللعان من سورة النور وفيه روايات كثيرة.

ودليل (الشبه) الذي أهدره رسول الله صلى الله عليه وسلم هنا يعتمد على الصفات الوراثية فهو أشبه بالبصمة الوراثية ومع ذلك لم يقو على معارضة الأصل الذي نزل به القرآن في إجراء اللعان، وهو أيضا الذي أهدره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قضية سعد بن أبي وقاص السابقة، فقد رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الغلام المتنازع عليه: «شبهها بيئاً بعتبة» ومع ذلك قال: «الولد للفراس وللعاهر الحجر».

٢- الاتخالف حكماً عقلياً مقرراً في الشريعة:

فلو جاءت (البصمة الوراثية) تثبت بنوة مولود لصبي دون البلوغ بيقين لم يعمل بها لمخالفة ذلك شرعاً وعقلاً، وإذا صح تحليل (البصمة الوراثية) ولم يقع فيه الخطأ حمل ذلك على نواذر التشابه الذي يقع بنسبة واحد في المليون، ومثل هذا لا يلغي الحكم العقلي الثابت، ولا يثبت به نسب لأنه يقوم على باطل ولا يقال العلم المادى ثابت بيقين لأن العلم واسع الأنحاء ولا يحيط علماً بكل شيء إلا الله سبحانه وتعالى.

ومثله لو ادعت امرأة على رجل بالزنى وجاءت بولد تتسبه لهذا الرجل، وكان الرجل مسافراً في بلاد بعيدة بيقين، أو جاء من سفره منذ ثلاثة أشهر مثلاً، فمهما جاء من تحليل البصمة الوراثية فهو مردود لعدم اللقاء في الوجه الأول، ولأن الولد لا يأتي لأقل من ستة أشهر كما هو معلوم من الآية الكريمة: ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف: ١٥].

والفطام يكون في حولين ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فبقيت أقل مدة للحمل ستة أشهر بضميمة الآيتين واستخراج المدة المشاهدة في الواقع في الوجه الثاني.

خطيئة استئجار الأرحام:

ومن هذا يتبين أن «البصمة الوراثية» هي وسيلة إثبات ونفي في غير هاتين الحالتين، ولا يمكن الاعتماد عليها في كل الأحوال خاصة في تلك

البدعة المفتراة التي نادى بها بعض أدعياء الإفتاء، من القول بجواز (استئجار الأرحام) بأن تؤخذ بويضة امرأة مخصبة بمني زوجها، ثم توضع في رحم امرأة أجنبية حتى تتم فترة الحمل، فتلد مولوداً تعطيه لغيرها ممن يدفعون لها ثمناً لاستئجار رحمها مدة الحمل والولادة!!

وربما تكون المرأة المستأجرة متزوجة، فيجامعها زوجها ويسقى ماؤه زرع غيره كما جاء في الحديث، فلا يعرف من أيِّ كان الولد؟ أمن الرجل المؤجر؟ أو من زوج المستأجرة؟ فقال دعاة هذا الإفك: نلجأ إلى البصمة الوراثية وهي تعطينا بيقين نسب المولود.

وفي هذا جملة من المخالفات المحرمة شرعاً منها:

١- وضع مني رجل أجنبي في رحم أجنبية عنه وهذا أشبه بالزنى، والزوج الذي يقبل ذلك يكون «ديوثاً» كما جاء في الحديث، والمرأة التي تقبل ذلك تكون قد أدخلت على قوم من ليس منهم فتبرأ منها ذمة الله ورسوله.

٢- أن تأجير الأرحام هو امتهان لما كرمه الله من شأن الأم التي تحمل ابنها وهنا على وهن بأمر الله واحتساباً للأجر والثواب منه، ويكون لها ثلاثة حقوق على أبنائها الذين هم أبنائها.

٣- أن المؤجر والمستأجرة لو اختلفا في شأن الطفل فلا تصلح البصمة الوراثية حكماً بينهما لأن الأصل الشرعي يمنع ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: (الولد للفراش) فيكون استعمال البصمة هنا مصادم لأصول الشريعة، فضلاً عما سبق ذلك من المحرمات، ونعوذ بالله من الكذب والافتراء على الله ورسوله.

صور لا تحصى في الأنساب:

فتقرر من هذا أن «البصمة الوراثية» لها ضوابط شرعية تحكم التعامل بها، ثم هي بعد ذلك نافعة في صور كثيرة في باب الأنساب: كاختلاط الأطفال في المستشفيات عقب الولادة، وحسم الخلاف والتنازع عند حمل المرأة إذا كان الوطاء من رجلين بشبهة، كذلك تكون وسيلة شرعية في حالة

الإقرار بالنسب إلى غيره، كما لو أن إنساناً قال بأن فلانا هذا أخوه من أبيه مثلاً مع ما يرتب على هذا من حقوق المحرمة، والميراث وغيرهما، فربما قام من الورثة من يعارض هذا الإقرار، فيمكن حينئذ الفصل في النزاع باستعمال (البصمة الوراثية) التي تثبت الإقرار أو تنفيه. وغير ذلك كثير .

المسألة الخامسة:

مجال البصمة في الجانب الجنائي:

وهو جانب مهم جداً مما تنفع فيه البصمة الوراثية، باعتبارها وسيلة علمية متطورة لإثبات الجرائم أو نفيها، وقد جذبت اهتمام المختصين بعلم الجريمة، حيث أصبح من طموحهم أن يربطوا بين ال (D.N.A) والدلائل الحيوية (البيولوجية) الأصلية مثل: (الدم، والبقايا المنوية، والشعر، والأنسجة لشخص واحد ..)^(١).

فعند حدوث جريمة مثل الاغتصاب، أو الزنى، أو القتل، أو السرقة، يمكن جمع أي أثر من الجاني أو الجناة كبقايا الدماء، أو المنى، أو الأظافر، أو الأنسجة اللحمية، ثم تحلل وتقارن بالمدعى عليهم ، أو المشتبه فيهم، وربما قادت إلى تحديد المجرمين وإنزال العقوبة بهم حماية لدماء الناس وأعراضهم.

وفي حالة خطف الأطفال الصغار، وهي من أبشع الجرائم علي نفوس أهلهم وذويهم، ثم على هؤلاء الأطفال، الذين قد يخفيهم المجرمون مدة طويلة حتى تتغير ملامحهم البدنية، وصفاتهم الأخلاقية، وفي هذه الحالة يمكن للبصمة الوراثية أن تؤدي فائدة عظيمة في التعرف على هذه الضحايا البريئة، وإنقاذهم وردهم إلى أهلهم الحقيقيين الذين يكونون حينئذ أسعد الناس بهم.

وقد خطفت لي قريبة وهي طفلة صغيرة، وظل أهلها يبحثون عنها نحو خمسين سنة، وكلما سمعوا بواحدة كانت غائبة هرعوا إليها فلا يستطيعون

(١) إثبات النسب بالبصمة الوراثية ص ٥٩ نقلا عن البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات ونفي النسب، للدكتور: سعد العتري.

التحقق منها لمرور أكثر من أربعين سنة تقريباً على غيابها، وقد رأيت بنفسى مدى العذاب المبين الذي أصاب أهلها، ولو كانت هذه الوسيلة موجودة يومئذ فربما أفادت في التعرف على بعض الغائبين ولله الأمر من قبل ومن بعد .

ولعلمائنا الفقهاء- نضر الله تاريخهم ووجوههم - بحوث في القيافة واستعمالها في الجانب الجنائي كما جاء في الموسوعة الفقهية^(١) تحت عنوان:
الإثبات بقيافة الأثر في الجنائيات:

يرجع إلى قائف الأثر للقبض على المتهمين، وإحضارهم مجلس القاضي، كما حدث في قضية العرنيين.

فقد ورد أن قوماً من عُرينة قدموا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكانوا مرضى، فأرسلهم إلى إبل الصدقة حتى صحُّوا، ثم غدروا فقتلوا الراعي، واستاقوا النعم، فبعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في طلبهم قافة فأتى بهم (أخرجه أبو داود وغيره وأصل القصة في الصحيحين).

ويرجع إليه كذلك في جمع الأدلة والكشف عن كيفية ارتكاب الجنائية، ويعد رأي القائف شهادة تثبت بها الحقوق والدعاوى عند الفقهاء؛ مثاله فيما ذكره ابن تيمية^(٢):

أن يدعي شخص أنه ذهب من ماله شيء، ويثبت ذلك، فيقتص القائف أثر الوطاء من مكان آخر، فشهادة القائف أن المال دخل إلى هذا الموضع توجب أحد أمرين:

إما الحكم به، وإما أن يكون الحكم مع اليمين للمدعي وهو الأقرب. وإنما نقلنا هذا لبيان أن استعمال الوسائل الصحيحة لإثبات الجرائم أو نفيها هو أمر مقرر في شريعتنا، وله بحوث وأمثلة، وبالتالي فكلما ظهرت وسيلة جديدة، وقامت على أصول وعلم صحيح فهي مما قررتة الشريعة،

(١) ج ٣٤ ص ١٠٤ مع بعض التصرف والزيادة اليسيرة.

(٢) الفتاوى الكبرى ج ٤ ص ٥٨٧

واتسعت له أبحاث العلماء والفقهاء - رضي الله عنهم-، فلا غرابة في تقرير استعمال البصمة الوراثية - بعد معرفة هذا الأصل الجامع- في شتى المجالات التي تصلح لها .

المسألة السادسة:

مجال البصمة الوراثية في تحديد الشخصية:

قدمنا أن كل إنسان له خصائص ثابتة لا يشترك معه فيها غيره من مخلوقات الله التي تشابهه في الجنس أو النوع، ومن ذلك الخطوط الدقيقة المنقوشة على بنان الأصابع، والتي صارت أساساً بعد ذلك في تحقيق الشخصية في شتى الأمم، ولزم لذلك أن تؤخذ بصمات الأصابع، ثم تحفظ في سجلات ليُرَجَّع إليها المختصون عند الحاجة إليها، لتقارن وتوازن وتعرف بها شخصية صاحبها .

وقد جاءت أبحاث (البصمة الوراثية) رديفاً لأختها لكنها أوسع مدى منها، وأكثر إفادة ودلالة على صاحبها في الأحوال الصعبة خاصة، لأنها تدل على صاحبها بمجرد وجود جزء منه، أو أثر حيوي من آثاره، مثل بقع الدم، وبقايا الأظافر، والشعر ونحو ذلك ولذلك، يتجه الناس الآن لاستخدامها في مجالات تحديد الأشخاص وترتيب الأحكام على نتائجها، وكما قدمنا فالشريعة تقرها وسيلة للإثبات والنفي بشرائطها السابقة، ومن ثم تترتب عليها سائر الأحكام الشرعية المناسبة ومن ذلك:

١- تحديد الشخصيات بأعيانها في حالة الحوادث الجسيمة كالحروب وتشوه الجثث من القصف والنسف، وتفحم الأجساد من الحرائق ونحوها .

ويترتب على هذا التحديد شرعاً ثبوت الوفاة لأشخاص بأعيانهم وما يترتب على ذلك من تقسيم الميراث، واعتداد المرأة، ثم جواز نكاحها بعد انقضاء عدتها ونحو ذلك كثير .

٢- تحديد شخصيات العائدين بعد غيبة طويلة منقطعة، كالمفقودين،

والأسرى المحتجزين لدى الأعداء مدة طويلة وغير ذلك مما يترتب عليه حسم التنازع في حالات مثل: (الزوجية، وتقسيم الموارث، وتملك العقارات)، فالبصمة الوراثية يمكن بها تحديد أن هذا فلان ابن فلان أو غيره، فتحسم الدعاوى والنزاعات على أثر الإثبات والنفي الوارد في تحليل الحامض النووي لكل إنسان.

٣- تحديد شخصيات الأطفال الصغار التائهين، أو كبار السن من المصابين بفقد الذاكرة، أو المصابين بالجنون المطبق من شتى الأعمار.

ويكثر هذا في أثناء الحرب، والهجرة الجماعية الاضطرارية التي تحدث لأسباب قاهرة كالعدوان المفاجئ، والسيول العارمة، والحرائق الهائلة.. لكن يلزم لذلك أن تقوم السلطات المختصة بعمل سجلات تحفظ فيها (البصمة الوراثية) على غرار سجلات بصمات الأصابع، وربما يعيق تنفيذ هذا على نطاق واسع التكلفة الباهظة التي يحتاج إليها لإتمام هذا المشروع الحيوي، الذي تحتاجه الأمم والشعوب الآن بشدة لكثرة الحوادث والحروب. ومثل هذا المشروع يحتاج إلى غاية التروي والتأني في تحديد البصمة الوراثية لما يترتب على الخطأ فيها من الخلل في شتى نواحي الحياة دينياً، وإجتماعياً، ومالياً.

فنسأل الله أن يوفق أمة الإسلام إلى الخير والتوحد في ظل ديننا الحنيف، وفي ظل شريعتنا الهادية.

«والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل»

أبيض

البصمة الوراثية
ومدى مشروعيتها استخدامها
في النسب والجنائية

إعداد :

عمر بن محمد السبيل

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة
جامعة أم القرى

أبيض

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير خلقه، محمد وآله وصحبه.

وبعد: فإن الله عز وجل حينما جعل هذه الشريعة المباركة خاتمة للشرائع السماوية، ومهيمنة عليها؛ شرع فيها من الأحكام والشرائع ما صارت به صالحة للعمل والتطبيق في كل زمان ومكان، وقد تضمنت هذه الشريعة من القواعد الكلية، والأحكام الشاملة، ما يكون كفيلاً في الدلالة على حكم كل مسألة حادثة، أو نازلة واقعة، يتعرف أهل العلم أحكامها من خلال تلك القواعد والأحكام، حيث لم تزل الوقائع، والنوازل تحدث عبر عصور الإسلام الماضية، ويستتبط العلماء حكمها من خلال ما عرفوا من أدلة الشرع العامة، وقواعده الكلية، غير أن الحوادث الواقعة، والمسائل النازلة في هذا العصر لم يكن لها مثيل في ما مضى من العصور الماضية، بسبب ما هياً - الله تعالى - لعباده من الاكتشافات والمخترعات. في كافة المجالات، ومختلف التخصصات، وقد بذل أهل العلم في هذا العصر، ولايزالون يبذلون جهوداً حثيثة في استتباط حكم كل نازلة من تلك النوازل.

وإن من أحدث النوازل، وأهمها في هذا العصر ما يعرف بـ«البصمة الوراثية»، وقد رغب إلى فضيلة أمين المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي المشاركة بإعداد بحث حول مشروعية استخدام «البصمة الوراثية» لعرضه على مجلس المجمع في دورته السادسة عشرة المزمع عقدها هذا العام ١٤٢٢هـ إن شاء الله تعالى فجرى بفضل الله وتوفيقه إعداد هذا البحث بعنوان «البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجنائية» وقد اقتضى وضع البحث أن يكون في: مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، جاءت على النحو التالي:

- المقدمة: في الباعث على إعداد البحث.
 - المبحث الأول: في ماهية البصمة الوراثية.
 - المبحث الثاني: في استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب.
ويشتمل على ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: في تعريف النسب، وعناية الإسلام به.
 - المطلب الثاني: الطرائق الشرعية لإثبات ونفي النسب.
ويشتمل على فرعين:
 - الفرع الأول: الطرائق الشرعية لإثبات النسب.
 - الفرع الثاني: الطريق الشرعي لنفي النسب.
 - المطلب الثالث: في حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب.
ويشتمل على ثلاثة فروع:
 - الفرع الأول: حكم استخدام البصمة الوراثية في نفي النسب.
 - الفرع الثاني: حكم استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب.
 - الفرع الثالث: حكم استخدام البصمة الوراثية للتأكد من صحة النسب الثابت.
 - المبحث الثالث: في استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي.
 - الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.
- هذا والله أسأل أن يكون هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وافياً بالمقصود، موافقاً للحق، فإنه سبحانه الهادي للرشاد، والموفق للسداد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

كتبه

عمر بن محمد السبيل

مكة المكرمة ١/٦/١٤٢٢هـ

المبحث الأول في ماهية البصمة الوراثية

أولاً: التعريف اللغوي للفظ (البصمة):

البصمة مشتقة من البُصْم وهو: فوت ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر، يقال: ما فارقتك شبراً، ولا فترأ، ولا عتباً، ولا رتباً، ولا بصماً. ورجل ذو بصم: أي غليظ البصم^(١). وبَصَمَ بَصْماً: إذا ختم بطرف أصبعه. والبصمة أثر الختم بالإصبع^(٢).

فالبصمة عند الإطلاق ينصرف مدلولها إلى بصمات الأصابع، وهي: الانطباعات التي تتركها الأصابع عند ملامستها إحدى السطوح المصقولة وهي طبق الأصل لأشكال الخطوط الحلمية التي تكسو جلد الأصابع وهي لا تتشابه إطلاقاً حتى في أصابع الشخص الواحد^(٣).

ثانياً: ماهية البصمة الوراثية:

مما تقدم في بيان التعريف اللغوي للفظ البصمة اتضح أن من أهم فوائد معرفة بصمات الأصابع الاستدلال بها على مرتكبي الجرائم من خلال ما ينطبع من بصماتهم على الأجسام المصقولة في محل الجريمة، فهي قرينة قوية في التعرف على الجناة، غير أن الاكتشافات الطبية الحديثة لم تقتصر على معرفة هذه الخاصية من جسم الإنسان، بل تعدت ذلك إلى اكتشاف خواص كثيرة من جسم الإنسان وإدراك مدى تأثير تلك الخواص في الوراثة عن طريق أجزاء كثيرة من جسم الإنسان من دم أو شعر، أو مني، أو بول،

(١) لسان العرب، ٥٠/١٢.

(٢) المعجم الوسيط، ٦٠/١.

(٣) انظر: محاضرات عن البصمات، ص ١٣.

وغير ذلك، حتى أصبح هناك بسبب هذا الاكتشاف الطبي الحديث ما يعرف باسم (البصمة الوراثية).

وقد دلت الاكتشافات الطبية أنه يوجد في داخل النواة التي تستقر في خلية الإنسان (٤٦) من الصبغات (الكروموسومات) وهذه الكروموسومات تتكون من المادة الوراثية - الحمض النووي الريبوزي اللاأكسجيني- والذي يرمز إليه بـ(دنا) أي الجينات الوراثية، وكل واحد من الكروموسومات يحتوي على عدد كبير من الجينات الوراثية، قد تبلغ في الخلية البشرية الواحدة إلى مائة ألف مورثة جينية تقريباً، وهذه المورثات الجينية هي التي تتحكم في صفات الإنسان، والطريقة التي يعمل بها، بالإضافة إلى وظائف أخرى تنظيمية للجينات.

وقد أثبتت التجارب الطبية الحديثة بواسطة وسائل تقنية في غاية التطور والدقة: أن كل إنسان يمتلك جينوماً بشرياً يختص به دون سواه، لا يمكن أن يتشابه فيه مع غيره أشبه ما يكون ببصمة الأصابع في خصائصها بحيث لا يمكن تطابق الصفات الجينية بين شخص وآخر إلا أن يكونا توأمين. ولهذا جرى إطلاق عبارة (بصمة وراثية) للدلالة على تثبيت هوية الشخص أخذاً من عينة الحمض النووي المعروف بـ(دنا) الذي يحمله الإنسان بالوراثة عن أبيه وأمه؛ إذ أن كل شخص يحمل في خلية الجينية (٤٦) من صبغات الكروموسومات، يرث نصفها وهي (٢٣) كروموسوماً عن أبيه بواسطة الحيوان المنوي، والنصف الآخر وهي (٢٣) كروموسوماً يرثها عن أمه بواسطة البويضة، وكل واحدة من هذه الكروموسومات والتي هي عبارة عن جينات الأحماض النووية المعروف باسم (دنا) ذات شقين، يرث الشخص شقاً منها عن أبيه، والشق الآخر عن أمه، فينتج عن ذلك كروموسومات خاصة به، لا تتطابق مع كروموسومات أبيه من كل وجه، ولا مع كروموسومات أمه من كل وجه، وإنما جاءت خليطاً منهما^(١)، وبهذا الاختلاط اكتسب صفة

(١) ويبدل على ذلك قول الله عز وجل : ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ سورة الإنسان ، آية رقم (٢) .

الاستقلالية عن كروموسومات أي من والديه مع بقاء التشابه معهما في بعض الوجوه، لكنه مع ذلك لا يتطابق مع أي من كروموسومات والديه، فضلاً عن غيرهما^(١).

قال الدكتور محمد باخظمة: (وتتكون كل بصمة من وحدات كيميائية ذات شقين، محمولة في المورثات وموزعة بطريقة مميزة، تفرق بدقة بارعة كل فرد من الناس عن الآخر، وتتكون البصمة منذ فترة الانقسام في البويضة الملقحة، وتبقى كما هي حتى بعد الموت، ويرث كل فرد أحد شقي البصمة من الأب، والآخر من الأم، بحيث يُكوّنُ الشقان بصمةً جديدةً، ينقل الفرد أحد شقيها إلى أبنائه، وهكذا...) (٢).

وقال الدكتور عبد الهادي مصباح (الحامض النووي عبارة عن بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلى آخر بنفس التطابق، وهي تحمل كل ما سوف يكون عليه هذا الإنسان من صفات وخصائص، وأمراض، وشيخوخة، وعمر، منذ التقاء الحيوان المنوي للأب ببويضة الأم وحدوث الحمل) (٣).

وعلماء الطب الحديث يرون أنهم يستطيعون إثبات الأبوة، أو البنوة لشخص ما أو نفيه عنه من خلال إجراءات الفحص على جيناته الوراثية حيث قد دلت الأبحاث الطبية التجريبية على أن نسبة النجاح في إثبات النسب أو نفيه عن طريق معرفة البصمات الوراثية يصل في حالة النفي إلى حد القطع أي بنسبة ١٠٠٪، أما في حالة الإثبات فإنه يصل إلى قريب من القطع وذلك بنسبة ٩٩٪ تقريباً.

وطريقة معرفة ذلك: أن يؤخذ عينة من أجزاء الإنسان بمقدار رأس الدبوس من البول، أو الدم، أو الشعر، أو المنى، أو العظم، أو اللعاب، أو خلايا

(١) انظر : دور البصمة الوراثية في اختبارات الأبوة ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ٢٣٨/١ : البصمة الوراثية (بصمة الدنا) للدكتور / سفيان العسولي ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ٣٦٩ /١ ، إثبات النسب بالبصمة الوراثية للدكتور / محمد الأشقر ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ٤٥٢ /١ .

(٢) مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ، ص ٢٥ .

(٣) الاستساح بين العلم والدين ، ص ، ١٠٥ .

الكلية، أوغير ذلك من أجزاء جسم الإنسان، وبعد أخذ هذه العينة يتم تحليلها، وفحص ما تحتوي عليه من كروموسومات - أي صبغات - تحمل الصفات الوراثية، وهي الجينات، فبعد معرفة هذه الصفات الوراثية الخاصة بالابن وبوالديه يمكن بعد ذلك أن يثبت أن بعض هذه الصفات الوراثية في الابن موروثه له عن أبيه لاتفاقهما في بعض هذه الجينات الوراثية فيحكم عندئذ بأبوته له، أو يقطع بنفي أبوته عنه لعدم تشابههما في شيء من هذه الجينات الوراثية، فيحكم عندئذ بنفي أبوته له، وكذلك الحال بالنسبة للأم، وذلك لأن الابن - كما تقدم- يرث عن أبيه نصف مورثاته الجينية، بينما يرث عن أمه النصف الآخر، فإذا أثبتت التجارب الطبية، والفحوصات المخبرية وجود التشابه في الجينات بين الابن وأبويه؛ ثبت طبيًا بنوته لهما، وإن لم يوجد بينهما أي تشابه في الجينات الوراثية انتفى طبيًا بنوته لهما.

وقد تثبت بنوته لأحد والديه بناء على التشابه الحاصل بينهما في المورثات الجينية، بينما ينفي عن الآخر منهما، بناء على انتفاء التشابه بينهما في شيء من المورثات الجينية^(١).

ثالثاً: مجالات العمل بالبصمة الوراثية:

يرى المختصون في المجال الطبي وخبراء البصمات أنه يمكن استخدام البصمات الوراثية في مجالات كثيرة، كلها ترجع في مجملها إلى مجالين رئيسيين هما:

١ - المجال الجنائي: وهو مجال واسع يدخل ضمنه:

الكشف عن هوية المجرمين في حالة ارتكاب جناية قتل، أو اعتداء، وفي حالات الاختطاف بأنواعها، وفي حالة انتحال شخصيات الآخرين ونحو هذه

(١) انظر: بصمة الوراثية (بصمة الدنا) للدكتور / شعبان العسولي، ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١ / ٢٧٦؛ البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا للدكتور نجم عبد الواحد، ص ٤، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ٣، مناقشات ندوة الوراثة والهندسة الوراثية بالكويت، ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١ / ٣٥٤، الموسوعة العربية العالمية، ٤ / ٤٣٣.

المجالات الجنائية.

٢ - مجال النسب: وذلك في حالة الحاجة إلى إثبات البنوة أو الأبوة لشخص، أو نفيه عنه، وفي حالة اتهام المرأة بالحمل من وطء شبهة، أو زنا^(١).

(١) انظر: البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً ونفيًا ، ص ١٣ ، إثبات النسب بالبصمة الوراثية ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١ / ٤٥٤ ، ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب ، ص ١٩ ، الموسوعة العربية العالمية ، ٤ / ٢-٣٣٤ .

أبيض

المبحث الثاني في استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب

المطلب الأول

في تعريف النسب، وعناية الإسلام به

أولاً: تعريف النسب:

التعريف اللغوي:

النسب في اللغة: القرابة، وسميت القرابة نسباً لما بينهما من صلة واتصال، وأصله من قولهم: نسبته إلى أبيه نسباً، من باب طلب، بمعنى: عزوته إليه، وانتسب إليه: اعتزى.

والاسم: النسبة بالكسر، وتجمع على: نسب، قال ابن السكيت: يكون من قبل الأب، ومن قبل الأم، وقال بعض أهل اللغة: هو في الآباء خاصة على اعتبار أن المرء إنما ينسب لأبيه فقط، ولا ينسب لأمه إلا في حالات استثنائية.

وقد استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصلة بالقرابة، فيقال: بينهما نسب أي قرابة، وجمعه أنساب.

قال الراغب الأصفهاني: النسب والنسبة: اشتراك من جهة أحد الأبوين، وذلك ضربان: نسب بالطول، كالأشتراك بالآباء والأبناء، ونسب بالعرض، كالنسبة بين الأخوة، وبين الأعمام^(١).

التعريف الاصطلاحي:

مع البحث المستفيض في كثير من المصنفات في مختلف المذاهب الفقهية الأربعة لم أقف على تعريف شرعي للنسب جامع مانع، إذ يكتفي الفقهاء بتعريف النسب بمعناه العام، المستفاد من معناه في اللغة وهو مطلق

(١) انظر: القاموس المحيط، ١٣١/١، المصباح المنير، ٦٠٢/٢.

القرباية بين شخصين، دون أن يعرفوه بالمعنى الاصطلاحي الشرعي، وهو الذي يفيد صحة ثبوت النسب لشخص ما، أو عدم ثبوته له. ومن تلك التعريفات العامة تعريف العلامة البقري بقوله:

(وهو القرباية، والمراد بها الرحم، وهي لفظ يشمل كل من بينك وبينه قربة، قربت أو بعدت، كانت من جهة الأب أو من جهة الأم)^(١).

وعرفه بنحوه صاحب العذب الفاضل، حيث عرف النسب بالقرباية، ثم قال: (وهي الاتصال بين إنسانين بالاشتراك في ولادة قريبة أو بعيدة)^(٢).

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين تعريف النسب بمعناه الاصطلاحي الخاص، وهو القرباية من جهة الأب باعتبار أن الإنسان إنما ينسب لأبيه فقط، فقال في تعريفه: (حالة حكمية إضافية بين شخص وآخر، من حيث إن الشخص انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زواج شرعي، أو ملك صحيح، ثابتين، أو مشبهين الثابت للذي يكون الحبل من مائه)^(٣).

ثانياً: عناية الإسلام بالنسب:

أولت الشريعة الإسلامية النسب مزيداً من العناية، وأحاطته ببالغ الرعاية، ولا أدل على ذلك من جعله في طليعة الضروريات الخمس التي اتفقت الشرائع السماوية على وجوب حفظها ورعايتها.

وإن من أجلى مظاهر العناية بالنسب في الإسلام أن الله تعالى امتن على عباده بأن جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، فقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] ولا يتحقق معرفة الشعوب والقبائل، وما يترتب على ذلك من تعارف وتآلف إلا بمعرفة الأنساب وحفظها عن الاشتباه والاختلاط.

ومن أجل ذلك عني الإسلام أيما عناية بتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة

(١) حاشية البقري على شرح الرحبية للمارديني، ص ٢٢ .

(٢) ص ١٩ .

(٣) الموسوعة الفقهية، ص ١٤ . ونقله عنه صاحب كتاب ثبوت النسب، ص ١٠ .

ضماناً لسلامة الأنساب، فحرم الإسلام كل اتصال جنسي لا يكون على أصول شرعية يحفظ لكل من الرجل والمرأة ما يترتب على هذا الاتصال من آثار، وما ينتج عنه من أولاد، وأبطل جميع أنواع العلاقات التي تعارفت عليها بعض الأمم والشعوب التي انحرفت عن شرائع الله السوية، ولم يبيح الإسلام سوى العلاقة القائمة على النكاح الشرعي بشروطه المعتبرة، أو بملك اليمين الثابت، ولذا قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [الإعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين] ﴿٦﴾ ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون] .

ومن مظاهر عناية الإسلام بالنسب أنه شدد النكير، وبالع في التهديد للآباء والأمهات حين يقدمون على إنكار نسب أولادهم الثابت، ويتبرؤون منهم، أو حين ينسبون لأنفسهم أولاداً ليسوا منهم، وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الجنة، وأيما رجل جحد ولده، وهو ينظر إليه، احتجب الله منه يوم القيامة، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين)^(١).

كما حرم الإسلام الانتساب إلى غير الآباء حيث قال عليه الصلاة والسلام في معرض التحذير من ذلك، وبيان الوعيد الشديد على فاعله: (من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام)^(٢).

كما أبطل الإسلام التبني وحرّمه، بعد أن كان مألوفاً وشائعاً عند أهل الجاهلية وفي صدر الإسلام، يقول عز وجل: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

وإنما حرم الإسلام التبني لما يترتب عليه من مفسد كثيرة، لكون المتبني ابناً مزوراً في الحقيقة والواقع، وعنصراً غريباً عن الأسرة التي انضم إليها، لا يحل له أن يطلع على محارمها، أو يشاركها في حقوقها، إضافة إلى أنه قد

(١) رواه أبو داود في سننه ، ٢٧٩/٢ ، والنسائي في سننه ، ١٧٩/٦ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، ١٧٠/٤ ، ومسلم في صحيحه ، ٥٧/١ .

لا ينسجم مع أخلاقها، ولا يتلاءم مع طباعها؛ لإحساسه وإحساس الأسرة بأنه أجنبي عنها، وسواء أكان المتبنى معروف النسب أم مجهوله^(١)، إلا أن الإسلام مع هذا يلحق المجهول بمن ادعاه بمجرد الدعوى، مع إمكان كونه منه عادة، وكل هذا من عناية الشريعة الإسلامية بالنسب، ومزيد رعايتها له، واهتمامها به، تحقيقاً لمقاصد عظيمة، وحكم جليلة.

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، ٦٧٣/٧.

المطلب الثاني

الطرق الشرعية لإثبات ونفي النسب

الفرع الأول: الطرق الشرعية لإثبات النسب:

والمقصود هنا بيان طرق إثبات النسب بياناً مجملاً، دون الدخول في تفاصيل آراء العلماء في بعض الشروط والصور المعتمدة في كل طريق من طرق إثبات النسب.

وطرق إثبات النسب خمسة، وهي: الفراش، والاستلحاق، والبينة، والقافة، والقرعة. فالثلاثة الأولى محل اتفاق بين العلماء^(١)، وأما الرابع فبه قال الجمهور، وأما الخامس فبه قال بعض أهل العلم، ودونك الكلام على كل واحد من هذه الأسباب بشيء من الإيضاح على النحو التالي:

أولاً: الفراش:

وقد أجمع العلماء رحمهم الله تعالى على إثبات النسب به، بل هو أقوى الأسباب كلها، قال العلامة ابن القيم: (فأما ثبوت النسب بالفراش فأجمعت عليه الأمة)^(٢).

والمراد بالفراش: فراش الزوجة الصحيح، أو ما يشبه الصحيح، فالصحيح هو عقد النكاح المعتبر شرعاً، حيث توافرت أركانه وشروطه، وانتفت موانعه، وأما ما يشبه الصحيح فهو عقد النكاح الفاسد، وهو المختلف في صحته، وكذا الوطء بشبهة على اختلاف أنواعها، فإن حكمه حكم الوطء بنكاح صحيح فيما يتعلق بثبوت نسب المولود الناتج عن ذلك الوطء.

فإذا أتت المرأة بولد ممن يمكن أن يولد لمثله لستة أشهر منذ الوطء، أو إمكان الوطء، فإن النسب يثبت لصاحب الفراش، إذا ولد حال الزوجية حقيقة، أو حكماً كما في المعتدات، لقوله عليه الصلاة والسلام: (الولد

(١) زاد المعاد ، ٤١٠/٥ .

(٢) المصدر نفسه .

للفراش وللعاهر الحجر^(١).

ويدخل في الفراش عند جمهور العلماء الوطاء بملك اليمين، وهو ما يعبر عنه بعض الفقهاء بالاستيلاد، فإذا كان لرجل سُرِّيَّة يطؤها بملك اليمين، فإنها تعد فراشاً عند الجمهور^(٢)، أما الحنفية فيرون أن فراش الأمة فراش ضعيف، لا يلتحق الولد بصاحب الفراش إلا باستلحاقه له، على تفصيل عندهم في هذا^(٣).

ثانياً: الاستلحاق:

ويعبر عنه أيضاً بـ (الإقرار) وغالباً ما يكون في أولاد الإماء والإقرار بالنسب على نوعين:

الأول: إقرار يحمله المقرُّ على نفسه فقط، كالإقرار بالبنوة، أو الأبوة.

الثاني: إقرار يحمله المقرُّ على غيره، وهو ما عدا الإقرار بالبنوة والأبوة كالإقرار بالأخوة، والعمومة.

وقد اشترط الفقهاء لصحة الإقرار بالنسب في كلا النوعين شروطاً لا بد من تحققها لصحة الإقرار وثبوت النسب بمقتضاه، فاشترطوا لصحة الإقرار بالنسب على النفس الشروط التالية:

١ - أن يكون المقر بالنسب بالغاً، عاقلاً، فلا يصح إقرار الصغير، ولا المجنون؛ لعدم الاعتداد بقولهما لقصورهما عن حد التكليف.

٢ - أن يكون المقرُّ له بالنسب ممن يمكن ثبوت نسبه من المقرِّ، وذلك بأن يولد مثله لمثله، فلو أقر من عمره عشرون بينوة من عمره خمسة عشر لم يقبل إقراره، لاستحالة ذلك عادة وعقلاً.

٣ - أن يكون المقر له مجهول النسب؛ لأن معلوم النسب لا يصح إبطال نسبه الثابت بحال من الأحوال.

(١) رواه البخاري في صحيحه ، ١٧٧/٤ ، ومسلم في صحيحه ، ١٧١/٤ .

(٢) انظر: الزرقاني على خليل ، ١٨٧/٤ ، المهذب ، ١٢١/٢ ، الإقناع ، ١٠٥/١ .

(٣) انظر : رد المحتار مع حاشيته لابن عابدين ، ٢٣٠/٥ .

٤ - أن لا يكذب المقرُّ له المقرُّ، إن كان أهلاً لقبول قوله، فإن كذبه فإنه لا يصح الإقرار عندئذ، ولا يثبت به النسب.

٥ - أن لا يصرح المقرُّ بأن المقرُّ له ولده من الزنا، فإن صرح بذلك فإنه لا يقبل إقراره؛ لأن الزنا لا يكون سبباً في ثبوت النسب لقول النبي - ﷺ -:
(الولد للفراش وللعاهر الحجر).

٦ - أن لا يناع المقر بالنسب أحد، لأنه إذا نازعه غيره، فليس أحدهما أولى من الآخر بمجرد الدعوى، فلا بد من مرجح لأحدهما، فإن لم يكن فإنه يعرض على القافة، فيكون ثبوت النسب لأحدهما بالقيافة لا بالإقرار. فإذا توفرت هذه الشروط ثبت نسب المقرُّ له من المقر، وثبت بمقتضى ذلك جميع الأحكام المتعلقة بالنسب.

فإن كان الإقرار بالنسب فيه تحميل للنسب على الغير، كالإقرار بأخ له ونحوه، فإنه يشترط لصحة ثبوت النسب إضافة إلى الشروط المتقدمة ما يأتي:

١ - اتفاق جميع الورثة على الإقرار بالنسب المذكور.

٢ - أن يكون الملحق به النسب ميتاً؛ لأنه إذا كان حياً فلا بد من إقراره بنفسه.

٣ - أن لا يكون الملحق به النسب قد انتفى من المقر له في حياته باللعان^(١).

ثالثاً: البينة:

والمراد بها الشهادة، فإن النسب يثبت لمدعيه بناء على شهادة العدول بصحة ما ادعاه، وقد أجمع العلماء^(٢) على أن النسب يثبت لمدعيه بشهادة رجلين عدلين، واختلفوا في إثباته بغير ذلك: كشهادة رجل وامرأتين، أو

(١) انظر: بدائع الصنائع، ٢٢٨/٧؛ الزرقاني على خليل، ١٠٥/٦؛ مغني المحتاج، ٢٥٩/٢؛ شرح منتهى الإرادات، ٥٧٥/٣؛ الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ص ٩٢.

(٢) انظر: بداية المجتهد، ٣٤٨/٢، زاد المعاد، ٤١٧/٥.

بشهادة أربع نساء عدلات، أو بشهادة رجل ويمين المدعي، حيث قال بكل حالة من هذه الحالات طائفة من العلماء، غير أن مذهب جماهير أهل العلم، حيث هو قول المذاهب الثلاثة: المالكية، والشافعية، والحنابلة، أنه لا يقبل في إثبات النسب إلا شهادة رجلين عدلين^(١).

فإذا ثبت نسب المدعى بالبينة لحق نسبه بالمدعي وترتب عليه ثبوت جميع الأحكام المتعلقة بالنسب.

رابعاً: القيافة:

وهي لغة: تتبع الآثار لمعرفة أصحابها، والقائف من يتبع الأثر ويعرف صاحبه، وجمعه قافة^(٢).

والقائف في الاصطلاح الشرعي: هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٣).

والقيافة عند القائلين بالحكم بها في إثبات النسب، إنما تستعمل عند عدم الفراش، والبينة، وحال الاشتباه في نسب المولود والتنازع عليه، فيعرض على القافة، فمن ألحقته به القافة من المتنازعين نسبه؛ ألحق به.

وقد اختلف العلماء في حكم إثبات النسب بها على قولين مشهورين:

القول الأول: أنه لا يصح الحكم بالقيافة في إثبات النسب، وبه قال الحنفية^(٤).

القول الثاني: اعتبار الحكم بالقيافة في إثبات النسب عند الاشتباه والتنازع. وبه قال جمهور العلماء، حيث قال به: الشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

(١) انظر: الهداية شرح البداية، ١١٧/١؛ الخرشي على خليل، ٢٠٠/٧؛ المهذب، ٣٣٤/٢؛ المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ١٥/٣٠، المحلى، ٣٩٥/٩؛ ثبوت النسب، ص ١٩٢.

(٢) انظر: القاموس المحيط، ١٨٨/٣.

(٣) التعريفات للجرجاني، ص ٩١. وعرفه في مغني المحتاج، ٤٨٨/٤ بقوله: (من يلحق النسب بغيره عند الاشتباه بما خصه الله - تعالى - به من علم ذلك).

(٤) المبسوط، ٧٠/١٧، روضة القضاة، ١٤٠٢/٤، البحر الرائق، ٢٩٧/٤.

(٥) المهذب، ٤٤٤/١، نهاية المحتاج، ٣٥١/٨.

(٦) الكافي، ٣٦٨/٢؛ الإقناع، ٤٠٩/٢.

والظاهرية^(١)، والمالكية في أولاد الإمام في المشهور من مذهبهم، وقيل: في أولاد الحرائر أيضاً^(٢).

ومما لا شك فيه أن ما ذهب إليه الجمهور من الحكم بالقيافة واعتبارها طريقاً شرعياً في إثبات النسب هو الراجح، لدلالة السنة المطهرة على ذلك، وثبوت العمل بها عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعرف لهم مخالف، فكان كالإجماع منهم على الحكم بها، قال العلامة ابن القيم - رحمه الله - في بيان حجية العمل بالقيافة في إثبات النسب: (وقد دل عليها سنة رسول الله - ﷺ -، وعمل خلفائه الراشدين، والصحابة من بعدهم، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، ولا مخالف لهم في الصحابة، وقال بها من التابعين: سعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح، والزهري، وإياس بن معاوية، وقتادة، وكعب بن سور، ومن تابعي التابعين: الليث بن سعد، ومالك بن أنس وأصحابه، وممن بعدهم الشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق وأبو ثور، وأهل الظاهر كلهم، وبالجملة فهذا قول جمهور الأمة، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة وأصحابه وقالوا: العمل بها تعويل على مجرد الشبه، وقد يقع بين الأجنب، وينتفي بين الأقارب..)^(٣).

هذا وقد اشترط الجمهور لاعتبار قول القائف، والحكم به في إثبات النسب عدة شروط من أهمها: أن يكون القائف مسلماً مكلفاً، عدلاً، ذكراً، سميماً، بصيراً، عارفاً بالقيافة، مجرباً في الإصابة^(٤).

وقد ذهب أكثر القائلين بالحكم بالقيافة إلى جواز الاكتفاء بقول قائف واحد والحكم بإثبات النسب بناء على قوله، بينما ذهب آخرون إلى أنه لا

(١) المحلى ، ٤٣٥/٩ ، ١٤٨/١٠ .

(٢) المدونة ، ٣٣٩/٣ ، تبصرة الحكام ، ٩١/٢ ، الزرقاني على خليل ، ١١٠/٦ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ، ١٩٥ ، وقد بين العلامة ابن القيم ضعف ما ذهب إليه الحنفية من عدم الحكم بالقيافة وأجاب عن أدلتهم بما يشفي ويكفي .

انظر : الطرق الحكمية ، ص ، ٢٠٨ .

(٤) انظر : تبصرة الحكام ، ٩١/٢ ، روضة الطالبين ، ٣٧٤/٨ : كشاف القناع ، ٢٠٢/٤ ، المحلى ، ١٤٨/١٠ .

يقبل في ذلك أقل من اثنين.

ومبنى الخلاف في ذلك على اعتبار القائف هل هو شاهد، أو مخبر، فمن قال بالأول اشترط اثنين، ومن قال بالثاني اكتفى بواحد، وقيل مبنى الخلاف على أن القائف هل هو شاهد أو حاكم؟ قال الباجي: (وجه القول الأول: أن هذه طريقة الخبر عن علم يختص به القليل من الناس كالطبيب والمفتي، ووجه القول الثاني أنه يختص بسماعه، والحكم به الحكام، فلم يجز في ذلك أقل من اثنين)^(١) وقال في الإنصاف: (وهذا الخلاف مبني عند كثير من الأصحاب على أنه هل هو شاهد أو حاكم؟ فإن قلنا هو شاهد اعتبرنا العدد، وإن قلنا: هو حاكم فلا.. وقالت طائفة من الأصحاب: هذا الخلاف مبني على أنه شاهد، أو مخبر، فإن جعلناه شاهداً اعتبرنا العدد، وإن جعلناه مخبراً لم نعتبر العدد، كالخبر في الأمور الدنيوية)^(٢) ورجح العلامة ابن القيم الاكتفاء بقول قائف واحد محتجاً لذلك بقوله: (ومن حجة هذا القول، وهو قول القاضي وصاحب المستوعب، والصحيح من مذهب الشافعي، وقول أهل الظاهر أن النبي - ﷺ - سر بقول مجزز المدلجي وحده، ووصح عن عمر أنه استقاف المصطلق وحده كما تقدم، واستقاف ابن عباس ابن كلدة وحده، واستلحقه بقوله. وقد نص أحمد على أنه يكتفى بالطبيب والبيطار الواحد إذا لم يوجد سواه، والقائف مثله.. بل هذا أولى من الطبيب والبيطار؛ لأنهما أكثر وجوداً منه، فإذا اكتفى بالواحد منهما مع عدم غيره فالقائف أولى)^(٣).

هذا وإن لم تتفق القافة على إلحاق المجهول نسبه بأحد المدعين، بل تباينت أقوالها، وتعارضت، فإن قولها يسقط لتعارضها، كالبينتين إذا تعارضتا تساقطتا، إلا في حالة واحدة، وهي أن يتفق اثنان من القافة على إلحاقه بشخص، ويخالفهما قائف واحد، فإنه لا يلتفت إلى قوله، ويؤخذ

(١) المنتقى شرح الموطأ ، ١٤/٦ .

(٢) ٤٦١/٦ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ، ٢١١ .

بقول الإثنيين، لأنهما كالشاهدين، فقولهما أقوى من قول الواحد .
أما ما عدا ذلك من حالات الاختلاف كأن يعارض قول اثنين قولاً آخرين، أو قول ثلاثة، فإن قول القافة يسقط في هذه الحالات كلها . وبهذا قال الحنابلة^(١).

أما لو أخذ بقول القافة، وحكم به حاكم، ثم جاءت قافة أخرى فألحقته بشخص آخر، فإنه لا يلتفت إلى قول المتأخرة منهما؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ومثل هذا أيضاً لو رجعت القافة عن قولها بعد الحكم به وألحقته بشخص آخر فإنه لا يلتفت إلى رجوعها عن قولها الأول لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً، وبهذا قال الشافعية والحنابلة^(٢).

وإذا لم يؤخذ بقول القافة لاختلاف أقوالها، أو أشكل الأمر عليها فلم تلحقه بواحد من المدعين، أو لم توجد قافة، فإن نسب المجهول يضيع على الصحيح من مذهب الحنابلة^(٣).

والقول الآخر للحنابلة^(٤)، وهو مذهب الشافعية^(٥): أن الأمر يترك حتى يبلغ المجهول، ثم يؤمر بالانتساب إلى أحد المدعين؛ لأنه روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال للغلام الذي ألحقته القافة بالمدعين: (والِ أيهما شئت)^(٦)؛ ولأنه إذا تعذر العمل بقول القافة رجع إلى اختيار الولد الجبلي؛ لأن الإنسان يميل بطبعه إلى قريبه دون غيره، ولأنه إذا بلغ صار أهلاً للإقرار، فإذا صدقه المقر له فيثبت نسبه حينئذ بالإقرار.

وفي قولٍ في كلا المذهبين: أنه يؤمر بالاختيار والانتساب إلى أحد المدعين إذا بلغ سن التمييز.

(١) انظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف ٣٤٨/١٦، معونة أولي النهى، ٧٢٤/٥ .

(٢) انظر: نهاية المحتاج، ٤٦٣/٥، كشف القناع، ٢٣٨/٤ .

(٣) المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ٣٤٨/١٦، معونة أولي النهى، ٧٢٤/٥ .

(٤) انظر: المصادر السابقة .

(٥) المهذب، ٤٤٤/١، روضة الطالبين، ٥٠٦/٤، مغني المحتاج، ٤٢٨/٢ .

(٦) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار، ١٦٢/٤، البيهقي في السنن الكبرى، ٢٦٣/١٠، وقال: هذا إسناد

صحيح متصل .

والمفهوم من مذهب المالكية: أن الحكم كذلك، حيث نصوا على أن القافة إذا ألحقت المجهول بأكثر من أب لحق بهم حتى يبلغ، ثم يؤمر باختيار واحد منهم^(١).

خامساً: القرعة:

وهي أضعف طرق إثبات النسب الشرعي، ولذا لم يقل بها جمهور العلماء، وإنما ذهب إلى القول بها، واعتبارها طريقاً من طرق إثبات النسب: الظاهرية^(٢)، والمالكية في أولاد الإمام^(٣)، وهو نص الشافعي في القديم^(٤)، وبها قال بعض الشافعية عند تعارض البيئتين^(٥)، وقال بها الإمام أحمد في رواية^(٦)، وابن أبي ليلى، وإسحاق بن راهويه^(٧).

واحتج القائلون بها بما رواه أبو داود^(٨)، والنسائي^(٩) عن زيد بن أرقم - رضي الله عنه - قال: (كنت جالساً عند النبي - ﷺ - فجاء رجل من اليمن، فقال: إن ثلاثة نفر من أهل اليمن أتوا علياً يختصمون إليه في ولد، وقد وقعوا على امرأة في طهر واحد، فقال لاثنتين منهما: طيبا بالولد لهذا، فغلبا، فقال: أنتم شركاء متشاكسون، إني مقرع بينكم، فمن قرع فله الولد وعليه لصاحبيه ثلثا الدية، فأقرع بينهم، فجعله لمن قرع، فضحك رسول الله - ﷺ - حتى بدت أضراسه أو نواجذه).

قال الإمام ابن حزم تعليقاً على هذا الحديث: (لا يضحك رسول الله - ﷺ - دون أن ينكر ما يرى أو يسمع ما لا يجوز البتة إلا أن يكون سروراً

(١) تبصرة الحكام ، ٩٢/٢ .

(٢) المحلى ، ١٥٠/١٠ .

(٣) الزرقاني على خليل ، ١٠٩/٥ ، الخرشي على خليل ، ١٠٥/٦ .

(٤) السنن الكبرى للبيهقي ، ٢٦٧/١٠ ، معالم السنن للخطابي ، ١٧٧/٣ .

(٥) المهذب ، ٤٤٥/١ ، روضة الطالبين ، ٤٤٠/٥ .

(٦) المغني ، ٣٤٤/٦ ، الإنصاف ، ٤٥٨/٦ .

(٧) المغني ، ٣٤٤/٦ ، معالم السنن ، ١٧٧/٣ .

(٨) في سننه ، ٢٨١/٢ .

(٩) في سننه ، ١٨٢/٦ .

به، وهو عليه الصلاة والسلام لا يسر إلا بالحق، ولا يجوز أن يسمع باطلاً فيقره، وهذا خبر مستقيم السند نقلته كلهم ثقات، والحجة به قائمة، ولا يصح خلافه البتة^(١).

وقال الإمام الخطابي: (وفيه إثبات القرعة في أمر الولد، وإحقاق القارع)^(٢).

والقرعة عند القائلين بها لا يصار إلى الحكم بها إلا عند تعذر غيرها من طرق إثبات النسب من فراش أو بينة أو قافة، أو في حالة تساوي البينتين، أو تعارض قول القافة، فيصار - حينئذ - إلى القرعة حفاظاً للنسب عن الضياع وقطعاً للنزاع والخصومة، فالحكم بها غاية ما يقدر عليه، وهي أولى من ضياع نسب المولود لما يترتب على ذلك من مفسد كثيرة.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (إذا تعذرت القافة، وأشكل الأمر عليها كان المصير إلى القرعة أولى من ضياع نسب الولد، وتركه هملاً لا نسب له، وهو ينظر إلى ناكح أمه وواطئها، فالقرعة هاهنا أقرب الطرق إلى إثبات النسب، فإنها طريق شرعي، وقد سدت الطرق سواها، وإذا كانت صالحة لتعيين الأملاك المطلقة، وتعيين الرقيق من الحر، وتعيين الزوجة من الأجنبية، فكيف لا تصلح لتعيين صاحب النسب من غيره، ومعلوم أن طرق حفظ الأنساب أوسع من طرق حفظ الأموال، والشارع إلى ذلك أعظم تشوقاً، فالقرعة شرعت لإخراج المستحق تارة، ولتعيينه تارة، وهاهنا أحد المتداعيين هو أبوه حقيقة، فعملت القرعة في تعيينه، كما عملت في تعيين الزوجة عند اشتباهها بالأجنبية، فالقرعة تخرج المستحق شرعاً، كما تخرجه قدرًا.. فلا استبعاد في الإلحاق بها عند تعيينها طريقاً، بل خلاف ذلك هو المستبعد)^(٣).

(١) المحلى ، ١٠/١٥٠ .

(٢) معالم السنن ، ٣/١٧٧ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ، ٢١٤ .

الفرع الثاني: الطريق الشرعي لنفي النسب:

من أجل محاسن شريعة الإسلام المباركة، رعايتها للأنساب، وعنايتها بالحفاظ عليها، ومن مظاهر ذلك تشوفها إلى ثبوت النسب ودوامه، وتسهيلها في إثباته بأدنى الأسباب وأيسرها، وتشديدها في نفيه وإبطاله متى ما ثبت بإحدى الطرق المشروعة، حيث لا تقبل الشريعة الإسلامية نفي النسب بعد ثبوته مهما كان الحامل عليه، أو الداعي إليه إلا عن طريق واحد، وهو اللعان.

لذا، فإنه يحسن إعطاء نبذة موجزة عن اللعان وصفته والآثار المترتبة عليه على النحو التالي:

تعريف اللعان:

اللعان في اللغة: مشتق من اللعن، وهو الطرد والإبعاد من الخير، سمي بذلك؛ لأن الزوج، يلعن نفسه في الشهادة الخامسة، أو لأن أحد الزوجين عرضة للطرد والإبعاد من رحمة الله، بسبب كذبه وافترائه^(١). وهو في الشرع: شهادات مؤكدة بأيمان من زوجين مقرونة بلعن، أو غضب^(٢).

دليل مشروعيته:

دل على مشروعيته: الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: ففي قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور].

وأما السنة: فللأحاديث الكثيرة الثابتة عنه ﷺ في ذلك، ومنها ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رجلاً لاعن امرأته،

(١) انظر: لسان العرب، ٣٨٧/١٢.

(٢) انظر: بدائع الصنائع، ٢٤١/٣، كشف القناع، ٣٩٠/٥.

وانتفى من ولدها، ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة^(١).
وأما الإجماع على مشروعية اللعان في الجملة فقد حكاه عدد من
العلماء^(٢).

واللعان لا يشرع إلا حين يعلم الزوج بزنا زوجته إما برؤية، أو إخبار ثقة،
أو مشاهدة رجل فاجر يدخل عليها، أو يخرج منها، أو باستفاضة زناها عند
الناس، ونحو ذلك، فإذا ما حصل شيء من ذلك ولم يكن ثمة ولد يحتاج
الزوج إلى نفيه، فالأولى به في هذه الحالة أن يكتفي بطلاقها لتحريم بقائها
معه، مع حفظ لسانه عن رميها بالفاحشة سترًا عليها، وصيانة لحرمة
فراشه، فإن كان هناك ولد يحتاج إلى نفيه سواء أكان حاملاً، أم مولوداً، فإنه
لا ينتفي منه لولادته على فراشه إلا بأن يلاعن زوجته^(٣)، ولا يصح اللعان إلا
بعد توفر الشروط التالية:

- ١ - أن يكون الزوجان مكلفين.
 - ٢ - أن يكون الزوج مختاراً للعان، غير مكره عليه.
 - ٣ - أن يقذف الزوج زوجته بالزنا، فتكذبه.
 - ٤ - أن يكون اللعان بأمر من الإمام أو نائبه.
- فهذه جملة الشروط التي اشترطها الفقهاء لصحة اللعان^(٤). ولهم في
ذلك تفاصيل واسعة، ليس هذا محل بيانها.

صفة اللعان:

وصفته أن يأمر الإمام أو نائبه الزوج أن يلاعن زوجته فيقول: أشهد
بالله أن زوجتي هذه قد زنت، فيسميها باسمها، أو يشير إليها يكرر ذلك أربع
مرات، ثم يقول في الخامسة، وأن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين.

(١) صحيح البخاري، ٢٨١/٣، صحيح مسلم، ٢٠٨/٤.
(٢) الإقصاص، ١٦٧/٢، رحمة الأمة، ص، ٢٩٥، أسهل المدارك، ١٧٣/٢-١٧٤.
(٣) انظر: المهذب، ١١٩/٢، المغني، ٤٢٠، ٤١٦/٧، الموسوعة الفقهية، ٢٤٧/٣٥-٢٤٨.
(٤) انظر: بدائع الصنائع، ٢٣٧/٣، البحر الرائق، ١٢٢/٤، الخرشي على خليل، ١٢٤/٤: أسهل المدارك،
١٧٤/٢: المهذب، ١٢٥/٢، مغني المحتاج، ٢٧٤/٤، المغني، ٤١٦/٧، كشف القناع، ٣٩٤/٥.

وإذا أراد نفي الولد قال: وإن هذا الولد من زنى، وليس مني.
فإذا فرغ الزوج من لعانه لاعنت الزوجة قائلة: أشهد بالله إنه لمن
الكاذبين فيما رمانى به من الزنا، تكرر ذلك أربع مرات، ثم تقول في
الخامسة: وأن غضب الله عليها إن كان من الصادقين.

وإن كان الزوج قد نفى ولدها قالت: وإن هذا الولد منه، وليس من زنى.
ويجب على المتلاعنين التقيد بهذه الصفة والألفاظ في اللعان، اتباعاً
للكتاب والسنة، فإن حصل شيء من الإخلال بذلك لم يصح اللعان، كما يجب
أن يبدأ الزوج باللعان قبل المرأة، فإن بدأت قبله لم يصح؛ لأن الله تعالى بدأ
بالزوج، وأمر به رسول الله - ﷺ -؛ ولأن لعانها مبني على لعانه لا العكس.

آثار اللعان:

فإذا جرى اللعان على الصفة المشروعة ترتب عليه الأحكام التالية:

١ - انتفاء الولد من الزوج إذا صرح بنفيه، ولحوق نسب الولد بأمه
للحديث السابق.

٢ - سقوط حد القذف عن الزوج إن كانت زوجته محصنة، وسقوط
التعزير عنه إن لم تكن محصنة، وسقوط حد الزنا عن المرأة، بنص القرآن
على ذلك.

٣ - وقوع الفرقة المؤبدة بين الزوجين وتحريم نكاحها عليه على
التأييد^(١) لقوله - ﷺ - : **(لا سبيل لك عليها)**^(٢).

فهذه أهم أحكام اللعان، ومسائله، وللعلماء تفاصيل موسعة في كثير من
أحكامه، ليس هذا محل بيانها، حيث المقصود إعطاء نبذة موجزة يتضح بها
معالم هذا الحكم الشرعي.

فهذا هو السبيل الشرعي الوحيد لنفي النسب، أما غير ذلك من الطرق

(١) انظر ما تقدم من صفة اللعان، وآثاره في المصادر السابقة .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٢٨٠/٣، ومسلم في صحيحه، ٢٠٧/٤ .

التي كانت شائعة قبل الإسلام، كالتبني، وتحويل النسب، أو التنازل عنه لغيره، وغير ذلك، فقد أبطها الإسلام، وحرّمها، وأجمعت الأمة على تحريمها^(١) لقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥] ولقوله ﷺ: (من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام). وقوله ﷺ: (لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر)^(٢). ولقوله ﷺ: (الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب)^(٣).

(١) انظر: حكاية الإجماع في: فتح الباري، ٤٤/١٢؛ موسوعة الإجماع، ١١٢١/٢.
(٢) انظر الحديثين في صحيح البخاري، ١٧٠/٤، صحيح مسلم، ٥٧/١.
(٣) رواه الحاكم في المستدرک، ٣٤١/٤، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ٢٢٠/٧، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢٩٢/١٠، وقال في إرواء الغليل ١٠٩/٦: حديث صحيح.

المطلب الثالث

في حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب

تمهيد:

بعد بيان ماهية البصمة الوراثية وإيضاح طرق إثبات النسب الشرعي، وطريق نفيه، فإن مقتضى النظر الفقهي لمعرفة حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب، يفرض على الباحث الشرعي النظر في إمكانية اعتبار البصمة الوراثية قرينة يستعان بها على إثبات النسب أو نفيه فحسب، أو اعتبارها طريقاً من طرق إثبات النسب قياساً على إحدى الطرق الثابتة شرعاً.

غير أني وقبل بيان ذلك أود القول بأن النظريات العلمية الحديثة من طبية أو غيرها مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين إلا أنها تظل محل شك ونظر، لما علم بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة من طب وغيره يظهر مع التقدم العلمي الحاصل بمرور الزمان إبطال بعض ما كان يقطع بصحته علمياً، أو على الأقل أصبح مجال شك، ومحل نظر، فكم من النظريات الطبية - على وجه الخصوص - كان الأطباء يجزمون بصحتها وقطعيتها، ثم أصبحت تلك النظريات مع التقدم العلمي الطبي المتطور ضرباً من الخيال^(١)، وهذا أمر معلوم وثابت مما يحتم على الفقهاء والباحثين الشرعيين التروي في النظر، وعدم الاندفاع بالأخذ بالنظريات العلمية كأدلة ثابتة توازي الأدلة الشرعية أو تقاربها، فضلاً عن إحلال تلك النظريات محل الأدلة الشرعية الثابتة^(٢)، ومع هذا فإنه يحسن

(١) انظر: البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفياً، للدكتور نجم عبد الواحد، ص ٦، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥)، ص ٦.
(٢) انظر: مناقشات جلسة المجمع في دورته (١٥)، ص ٧، موجز أعمال الندوة الفقهية الحادية عشرة حول الوراثة والهندسة الوراثية، ص ٨٥.

الاستفادة من هذه الاكتشافات العلمية التي هيأها الله تعالى لعباده، وهداهم إليها، والاستعانة بها في تحقيق ما ترمي إليه هذه الشريعة المباركة من مقاصد على ضوء قاعدة الشرع الكبرى (في تحقيق المصالح ودرء المفسد) ولا سيما وأن من أعظم سمات هذه الشريعة الخالدة ما تميزت به من سماحة ومرونة تحمل على الأخذ بكل ما يستجد مما يحقق المصالح ويدرأ المفسد. وبالنظر في هذا كله فإنه يمكن الانتهاء إلى بيان حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب على النحو التالي:

الفرع الأول: حكم استخدام البصمة الوراثية في نفي النسب:

النسب الثابت بإحدى الطرق الشرعية المعتبرة وهي: الفراش، أو الإقرار، أو البينة، أو القیافة، لا يجوز نفيه وإبطاله مهما ظهر من أمارات قد تحمل عليه، أو قرائن قد تدل عليه؛ لأن الشارع يحتاط للأنساب، ويتشوف إلى ثبوتها، ويكتفي في إثباتها بأدنى سبب، فإذا ما ثبت النسب فإنه يشدد في نفيه، ولا يحكم به إلا بأقوى الأدلة. قال ابن قدامة: (فإن النسب يحتاط لإثباته، ويثبت بأدنى دليل، ويلزم من ذلك التشديد في نفيه. وأنه لا ينتفي إلا بأقوى دليل)^(١) وقال العلامة ابن القيم: (وحيث اعتبرنا الشبه في لحوق النسب، فإنما إذا لم يقاومه سبب أقوى منه، ولهذا لا يُعد مع الفراش، بل يحكم بالولد للفراش، وإن كان الشبه لغير صاحبه، كما حكم النبي ﷺ في قصة عبد بن زمعة بالولد المتنازع فيه لصاحب الفراش ولم يعتبر الشبه المخالف له فأعمل ﷺ الشبه في حجب سودة حيث انتفى المانع من إعماله في هذا الحكم بالنسبة إليها ولم يُعمله في النسب لوجود الفراش)^(٢) ومن تشديد الشارع في نفي النسب بعد ثبوته أنه حصر نفيه بطريق واحد فقط وهو اللعان، واشترط لإقامته شروطاً كثيرة تحد من حصوله، وتقلل من وقوعه - وقد سبق بيانها - وبناء على ذلك فإنه لا يجوز استخدام البصمة الوراثية

(١) المغني، ٧٦٩/٥ .

(٢) الطرق الحكمية، ص ٢٠١ .

في نفي نسب ثابت، كما لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان في نفي النسب بمقتضى نتائجها الدالة على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه؛ وذلك لأن اللعان حكم شرعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، وله صفة تعبدية في إقامته، فلا يجوز إلغاؤه، وإحلال غيره محله، أو قياس أي وسيلة عليه مهما بلغت من الدقة والصحة في نظر المختصين بها.

وإن كان بعض الفقهاء المعاصرين^(١) قد ذهبوا إلى جواز الأخذ بالبصمة الوراثية والاكتفاء بها عن اللعان إذا دلت نتائجها على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه، معللين لذلك: بأن الزوج إنما يلجأ إلى اللعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رمى به زوجته، وحيث إن الفحص من خلال البصمة الوراثية قد يدل على صحة قول الزوج، فإنها تكون بمثابة الشهود التي تدل على صدق الزوج فيما يدعيه على زوجته في حال ثبوت انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه من خلال نتائج البصمة الوراثية^(٢).

ومع تقديري للقائلين بهذا القول من الفقهاء فإن فيه من المصادمة للنصوص الشرعية، والجرأة على إبطالها، وإلغاء العمل بها ما يحمل على رد هذا القول، وعدم اعتباره، وذلك لأن الأحكام الشرعية الثابتة لا يجوز إلغاؤها، أو إبطال العمل بها إلا بنص شرعي يدل على نسخها، وهو أمر مستحيل؛ ولأنه لو أقرت الزوجة بصدق زوجها فيما رماها به من الفاحشة فإن النسب يلحق الزوج لقوله - ﷺ - : (الولد للفراس وللعاهر الحجر) ولا ينتفي عنه إلا باللعان، ثم كيف يجوز إلغاء حكم شرعي بناء على نظريات

(١) من هؤلاء الشيخ / محمد المختار السلامي مفتي تونس سابقاً ، حيث أورد هذا الرأي في بحثه الذي قدمه لندوة الوراثة والهندسة الوراثية التي أقامتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت ، وكذا قال به بعض المشاركين في الندوة المذكورة .

انظر : إثبات النسب بالبصمة الوراثية ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١/٤٥٥ : موجز أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ص ٨٣ .

وقد رد هذا القول عدد من الفقهاء المشاركين في هذه الندوة .

انظر : ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١/٥٠٤ وما بعدها .

(٢) انظر : بحث الشيخ محمد المختار السلامي في ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١/٤٥٥ .

طبية مظنونة، والله عز وجل يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقد جاء في مشروع توصية المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة بـ (أنه لا يجوز استعمال البصمة الوراثية في نفي النسب استقلالاً اكتفاءً باللعان، ولا استعمالها في نفي نسب من ثبت نسبه بأي دليل شرعي)^(٢) وقال الشيخ محمد الأشقر: (إنه لن يكون مقبولاً شرعاً استخدام الهندسة الوراثية، والبصمة الوراثية لإبطال الأبوة التي تثبت بطريق شرعي صحيح من الطرق التي تقدم بيانها، ولكن مجال العمل بالبصمة الوراثية سيكون في إثبات أو نفي أبوة لم تثبت بطريق شرعي صحيح...)^(١).

هذا، ومع أنه لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان، فإنه يحسن الاستعانة بها على اعتبار أنها قرينة قد تحمل الزوج على العدول عن اللعان فيما إذا ثبت من خلال نتائج البصمة الوراثية أن المولود على فراشه هو ابنه - طبيياً - قد تخلّق من مائه، وهذه مصلحة شرعية يدعو إليها الشرع المطهر ويتشوف إليها لما فيها من تأكيد للأصل الشرعي وهو (أن الولد للفراش)، ولما فيها من درء مفسدة اللعان وضرره، فإن أصر الزوج على طلب اللعان للانتفاء من نسب المولود على فراشه فذلك حق له لا يجوز منعه منه بناء على ما ظهر من نتائج البصمة الوراثية من كون المولود المراد نفيه هو ابنه طبيياً.

وأما إذا تبين من خلال نتائج البصمة الوراثية صحة ما يدعيه الزوج من كون المولود على فراشه ليس ابنه، فذلك قرينة تقوي جانب الزوج، وتؤكد أحقيته في اللعان.

فالخلاصة أنه لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان على اعتبار أن نتائجها عند ذوي الاختصاص بها قطعية أو قريية من القطعية، وذلك لأن

(١) مناقشات جلسة المجمع الفقهي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ٢١ .

(٢) إثبات النسب بالبصمة الوراثية ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ٤٥٤/١ .

الحكم الشرعي لا يجوز إبطاله وترك العمل به إلا بدليل نصي، وهو غير ممكن، غير أن الحاكم الشرعي يجدر به أن يستفيد من هذه التقنية الحديثة المتطورة وإجراء الفحوصات المخبرية للبصمة الوراثية للاستعانة بها كقرينة من القرائن التي يستعان بها على التحقق من صحة دعوى الزوج أو عدمها، بغرض الحيلولة دون وقوع اللعان قدر المستطاع لحض الشارع على درء ذلك ومنعه، وتشوفه لاتصال الأنساب وبقاء الحياة الزوجية^(١). والعلم عند الله تعالى.

الفرع الثاني: حكم استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب:

نظراً لتشوف الشارع إلى ثبوت النسب، وإلحاقه بأدنى سبب، فإن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التي يجوز فيه الحكم بثبوت النسب بناء على قول القافة، أمر ظاهر الصحة والجواز، وذلك لأنه إذا جاز الحكم بثبوت النسب بناء على قول القافة، لاستنادها على علامات ظاهرة، أو خفية مبنية على الفراسة والمعرفة والخبرة^(٢) في إدراك الشبه الحاصل بين الآباء والأبناء، فإن الأخذ بنتائج الفحص بالبصمة الوراثية، والحكم بثبوت النسب بناء على قول خبراء البصمة الوراثية أقل أحواله أن يكون مساوياً للحكم بقول القافة إن لم تكن البصمة أولى بالأخذ بها، والحكم بمقتضى نتائجها من باب قياس الأولى؛ لأن البصمة الوراثية يُعتمد فيها على أدلة خفية محسوسة من خلال الفحوصات المخبرية، التي عُلْم بالتجارب العلمية صحة نتائجها الدالة على وجود الشبه والعلاقة النَّسَبِيَّة بين اثنين أو

(١) وقد ذكر لي فضيلة الشيخ عبد العزيز القاسم وهو أحد القضاة في محكمة الرياض الكبرى أنه تقدم إليه شخص يطلب اللعان من زوجته للانتفاء من بنت ولدت على فراشه، فأحال القاضي الزوجين مع البنت إلى الجهة المختصة بإجراء اختبارات الفحص الوراثي، فجاءت نتائج الفحص بإثبات أبوة هذا الزوج للبنت إثباتاً قطعياً، فكان ذلك مدعاة لعدول الزوج عن اللعان، وزوال ما كان في نفسه من شكوك في زوجته، كما زال أيضاً بهذا الفحص الحرج الذي أصاب الزوجة وأهلها جراء سوء ظن الزوج، فتحقق بهذا الفحص مصلحة عظيمة يتشوف إليها الشارع ويدعو إليها.

(٢) فليست هي حدس وتخمين كما يقول منكرو القيافة، بل هي غريزة في الطبع، تنمى بالعلم والخبرة والتجربة.

وانظر الرد على من قال بأنها حدس وتخمين في زاد المعاد، ٤٢١/٥، الطرق الحكمية، ص ٢٠٨، مغني المحتاج، ٤٨٨/٤، ٤٨٩.

نفيه عنهما كما قال أحد الأطباء المختصين (أن كل ما يمكن أن تفعله القافة يمكن للبصمة الوراثية أن تقوم به، وبدقة متناهية)^(١). وقد نص بعض الفقهاء على ترجيح قول القائف المستند في قوله إلى شبه خفي على قول القائف المستند في قوله إلى شبه ظاهر، معللين لذلك: بأن الذي يستند في قوله إلى شبه خفي معه زيادة علم تدل على حذقه وبصيرته^(٢). ومما لا شك فيه أن البصمة الوراثية فيها من زيادة العلم والحذق واكتشاف المورثات الجينية الدالة على العلاقة النَّسَبِيَّة ما لا يوجد مثله في القافة، ومع ذلك فإن (القياس وأصول الشريعة تشهد للقافة؛ لأن القول بها حكم يستند إلى درك أمور خفية وظاهرة توجب سكوتاً للنفس، فوجب اعتباره كنفذ الناقد وتقويم المقوم)^(٣)، ولأن قول القائف (حكم بظن غالب، ورأي راجح ممن هو من أهل الخبرة فجاز كقول المقومين)^(٤) فكذلك الحال بالنسبة للبصمة الوراثية لما فيها من زيادة العلم، والمعرفة الحسية بوجود الشَّبه، والعلاقة النَّسَبِيَّة ما لا يوجد مثله في القافة، مما يحمل على الحكم بمشروعية الأخذ بها في مجال إثبات النسب في الحالات التي يجوز فيها الحكم بناءً على قول القافة، قياساً عليها؛ ولأن الأصل في الأشياء -غير العبادات- الإذن والإباحة، وأخذاً من أدلة الشرع العامة، وقواعده الكلية في تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، لما في الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب من تحقيق لمصالح ظاهرة، ودرء لمفاسد كثيرة. قال العلامة ابن القيم - رحمه الله -: (وأصول الشرع وقواعده والقياس الصحيح يقتضي اعتبار الشبه في لحوق النسب والشارع متشوف إلى اتصال الأنساب، وعدم انقطاعها، ولهذا اكتفى في ثبوتها بأدنى الأسباب من شهادة المرأة الواحدة على الولادة والدعوى المجردة مع الإمكان، وظاهر الفراش، فلا يستبعد أن يكون الشبه

(١) بعض النظرات الفقهية في البصمة الوراثية للدكتور محمد باخطمة ، ص ٢٦ .

(٢) انظر : مغني المحتاج ، ٤/٤٩١ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ١٩٨ .

(٤) المغني ، ٥/٧٦٨ .

الخالي عن سبب مقاوم له كافياً في ثبوته...^(١) وقال أيضاً: (بل الشبه نفسه بينة من أقوى البيّنات، فإنه اسم لما يبين الحق ويظهره، وظهور الحق هاهنا بالشبه أقوى من ظهوره بشهادة من يجوز عليه الوهم والغلط والكذب، وأقوى بكثير من فراش يقطع بعدم اجتماع الزوجين فيه)^(٢).

وقال شيخنا العلامة عبد العزيز بن باز - رحمه الله - : (إن الأساس في هذا كله مراعاة الشبه الذي يراه المختصون، فإذا كان ولد تنازعت فيه امرأتان أو تنازع فيه أبوان أو ثلاثة، أو أقل، أو أكثر فهذا محل البحث.. فيمكن للثقات الذين يعرفون الشبه سواء بالبصمة أو غيرها أن يشهدوا أن هذا ولد فلانة، وهذا ولد فلانة عند الاشتباه)^(٣).

فالبصمة الوراثية، والاستدلال بها على إثبات النسب يمكن أن يقال: بأنها نوع من علم القيافة، وقد تميزت بالبحث في خفايا وأسرار النمط الوراثي للحامض النووي بدقة كبيرة، وعمق ومهارة علمية بالغة، مما يجعلها تأخذ حكم القيافة في هذا المجال من باب أولى، فيثبت بالبصمة ما يثبت بالقيافة مع وجوب توفر الشروط والضوابط التي وضعها الفقهاء في القافة عند إرادة الحكم بإثبات النسب عن طريق البصمة الوراثية^(٤).

وجاء في توصية ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ما نصه: (البصمة الوراثية من الناحية العملية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولا سيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية، وتمثل تطوراً عصبياً عظيماً في مجال القيافة الذي يذهب إليها جمهور الفقهاء في إثبات النسب المتنازع فيه، ولذلك ترى

(١) الطرق الحكمية ، ص ٢٠١ .

(٢) الطرق الحكمية ، ص ٢٠٩ .

(٣) مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بشأن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ١٣ .

(٤) انظر : البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١/٤٩٤ .

الندوة أن يؤخذ بها في كل ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولى^(١).
وبناء على ذلك فإنه يمكن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات
النسب في الحالات التالية:

- ١ - حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء عند انتفاء الأدلة أو تساويها، سواء أكان التنازع على مجهول النسب، أم كان بسبب اشتراك في وطء شبهة ونحوه^(٢).
- ٢ - حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية المواليد والأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنايب.
- ٣ - حالات ضياع الأطفال واختلاطهم؛ بسبب الحوادث والكوارث، وتعذر معرفة أهلهم^(٣).

شروط خبير البصمة الوراثية:

اشتراط الفقهاء في القائف شروطاً لا بد من تحققها كي يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، وذلك لأن قول القائف إما خبر، أو شهادة، وكلاهما لا بد فيه من الأهلية لذلك، حتى يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، وخبير البصمة الوراثية كالقائف فيما يشترط فيه من الشروط ومجمل ما ذكره الفقهاء من شروط في القائف أن يكون: ١ - مسلماً. ٢ - عدلاً. ٣ - ذكراً. ٤ - حراً. ٥ - مكلفاً. ٦ - سميماً. ٧ - بصيراً. ٨ - ناطقاً. ٩ - معروفاً بالقيافة مجرباً في الإصابة. ١٠ - وأن يكون من بني مدلج. ١١ - وأن لا يجر لنفسه بذلك نفعاً، أو يدفع ضرراً فلا يقبل قوله لأصوله وفروعه، ولا يقبل على من بينه وبينه عداوة، لئلا يحمله الهوى نحو أي منهما فيجر له نفعاً، أو

(١) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، ص ٤٦ .

(٢) حيث ذكر فقهاء الشافعية، والحنابلة، صوراً كثيرة لكلا النوعين .

انظر في هذا: روضة الطالبين، ٥٠٦/٤، مغني المحتاج، ٤٨٩/٤-٤٩٠؛ المغني، ٧٧١/٥، الإنصاف، ٤٥٦/٦ .

(٣) انظر: مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥)، ص ٢١؛ ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية في الكويت، ص ٤٧، البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب للدكتور حسن الشاذلي، ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٩٨/١ .

يوقع به ضرراً. ١٢ - وأن يشهد بإثبات النسب قائفان فأكثر^(١).
فهذه مجمل ما اشترط الفقهاء من شروط في القائف كي يقبل قوله،
ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، على خلاف بينهم في كثير من هذه الشروط،
ولست هنا بصدد مناقشة كل شرط، وبيان ما أراه راجحاً، إذ أن الخلاف في
مثل هذا بحمد الله أمر سهل، والمرجع في رفعه إلى الحاكم الشرعي عند
الحكم؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، والحاكم قد يرى الأخذ ببعض هذه
الشروط، أو لا يرى الأخذ بها في قضية من القضايا حسب ما يحف
بالقضية أو الحال من قرائن، غير أنني أود هنا أن أبدي رأيي في بعض هذه
الشروط لما أرى من فرق بين القائف، وخبير البصمة نحو اعتبار هذه
الشروط فيه أم لا، ومن هذه الشروط ما يأتي:

١ - اشتراط الإسلام:

وهذا الشرط إنما يكون في حالة إثبات النسب لمسلم، أما في حالة
إثبات النسب لكافر، فإن قول الكافر يقبل في حق كافر آخر عند بعض أهل
العلم، كما في الشهادة^(٢).

٢ - اشتراط الحرية:

وهذا الشرط مع ضعف القول به في حق القائف، فإنه لا يحتاج إلى
اشتراطه في خبير البصمة الوراثية أيضاً، ولا سيما وأنه لا يوجد رق في
هذا الزمان.

٣ - اشتراط كون القائف من بني مدلج:

وقد قال باشتراط هذا الشرط بعض الشافعية^(٣)، وهو قول ضعيف
لمخالفة ما ثبت عن الصحابة من أنهم استقافوا من غير بني مدلج^(٤)، ولذا

(١) انظر هذه الشروط في: الكافي في فقه أهل المدينة، ٩٣١/٢؛ تبصرة الحكام، ٩١/٢، روضة الطالبين،
٣٧٤/٨، مغني المحتاج، ٤٨٨/٤، المغني، ٧٦٩/٥؛ كشف القناع، ٢٠٢/٤؛ المحلى، ١٤٨/١٠.

(٢) وهو قول في مذهب الحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.
انظر: الإنصاف، ٤١/١٢.

(٣) انظر: روضة الطالبين، ٣٧٤/٨، مغني المحتاج، ٤٨٩/٤.

(٤) انظر: الطرق الحكمية، ص ٢١١.

فإنه لا يلتفت لهذا الشرط في خبير البصمة الوراثية؛ لأنه لا أثر للوراثة في البصمة، بخلاف القيافة، فضلاً عن ضعف القول به في القيافة.

٤ - اشتراط العدد:

ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط العدد في القيافة، بمعنى أنه لا بد أن يتفق قائلان فأكثر على إلحاق المدعى نسبه بأحد المتداعين، بينما ذهب آخرون إلى جواز الاكتفاء بقول قائف واحد، وهو الراجح من حيث الدليل^(١). والخلاف هنا ينسحب تبعاً إلى البصمة الوراثية، ولذا ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى اشتراط التعدد في خبراء البصمة الوراثية احتياطاً للنسب، بينما ذهب آخرون إلى جواز الاكتفاء بقول خبير واحد^(٢). والذي أراه أن الأمر راجع إلى الحاكم الشرعي، فعليه أن يجتهد في اختيار ما يراه راجحاً - كسائر المسائل الخلافية - ومحققاً للمصلحة؛ لأنه قد يرى من قرائن الأحوال في قضية من القضايا من صدق وأمانة وكفاءة عالية وخبرة ودقة متناهية في خبير البصمة الوراثية ما يحمله على الاكتفاء بقوله، بينما قد يظهر له في قضية أخرى من الشكوك ما يدعوه إلى التثبت والاحتياط، فيحتاج إلى قول خبير آخر.

٥ - اشتراط المعرفة والإصابة بالتجربة:

اشتراط الفقهاء في القائف أن يكون معروفاً بالقيافة، مشهوراً بالإصابة، فإن لم تعرف إصابته فإنه يجرب في حال الحاجة إليه، وقد ذكروا عدة طرق لتجربته واختبار إصابته^(٣).

ونظير ذلك في خبراء البصمة الوراثية: أن يعطى الخبير عينات من خلايا آباء وأبناء قد علم صحة نسبهم، وعينات من خلايا أشخاص ليس

(١) وتقدمت الإشارة إليه عند الكلام على القيافة، ص ١٩.

(٢) انظر: ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية، ص ٢٥؛ إثبات النسب بالبصمة الوراثية، للدكتور محمد الأشقر ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٥٨/١؛ البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٨١/١.

(٣) انظر عدداً من الطرق في ذلك في: روضة الطالبين، ٣٧٥/٨، المغني، ٧٦٩/٥.

بينهم نسب، فإن ألحق الخبير بالبصمة كلاً بأبيه، ونفى النسب عن لا نسب بينهم؛ علم بذلك خبرته وإصابته، وبالتالي أمكن قبول قوله^(١).

ضوابط إجراء تحليل البصمة الوراثية:

من أجل ضمان صحة نتائج البصمة الوراثية؛ فقد ذكر بعض الفقهاء، والأطباء المختصين بالبصمة الوراثية ضوابط لا بد من تحققها كي يمكن الأخذ بنتائج البصمة الوراثية وهذه الضوابط تتعلق بخبراء البصمة الوراثية، وبطريقة إجراء التحاليل، والمختبرات والمعامل الخاصة بالبصمة الوراثية، وأهم هذه الضوابط ما يأتي:

١ - أن تكون مختبرات الفحص للبصمة الوراثية تابعة للدولة، أو تشرف عليها إشرافاً مباشراً، مع توافر جميع الضوابط العلمية، والمعملية المعتبرة محلياً وعالمياً في هذا المجال.

٢ - أن يكون جميع القائمين على العمل في المختبرات الخاصة بتحليل البصمة الوراثية سواء أكانوا من خبراء البصمة الوراثية، أم من المساندين لهم في أعمالهم المخبرية ممن توافر فيهم أهلية قبول الشهادة كما في القائف، إضافة إلى معرفته وخبرته في مجال تخصصه الدقيق في المختبر^(٢).

٣ - توثيق كل خطوة من خطوات تحليل البصمة الوراثية بدءاً من نقل العينات إلى ظهور النتائج النهائية، حرصاً على سلامة تلك العينات، وضماناً لصحة نتائجها، مع حفظ هذه الوثائق للرجوع إليها عند الحاجة.

٤ - عمل التحاليل الخاصة بالبصمة الوراثية بطرق متعددة، وبعدها أكبر من الأحماض الأمينية، ضماناً لصحة النتائج قدر الإمكان^(٣).

فإذا توافرت هذه الشروط والضوابط في خبراء البصمة الوراثية وفي

(١) انظر: إثبات النسب بالبصمة الوراثية للدكتور محمد الأشقر ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٥٨/١ .

(٢) انظر: ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٨، مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥)، ص ٢١ .

(٣) انظر: البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفياً للدكتور / نجم عبد الواحد، ص ١٦ .

المعامل ومختبرات تحاليل البصمة، فإنه لا مجال للتردد فيما يظهر في مشروعية العمل بالبصمة الوراثية واعتبارها طريقاً من الطرق المعتمدة لإثبات النسب كالقيافة إن لم تكن أولى، كما تقدم بيانه. والعلم عند الله تعالى.

مسائل لا يجوز إثبات النسب فيها بالبصمة الوراثية:

نص بعض الفقهاء على مسائل لا مجال للقيافة في إثبات النسب بها، وبالتالي فإنه لا مجال للبصمة الوراثية في إثبات النسب بها، ومن هذه المسائل ما يأتي:

الأولى: إذا أقر رجل بنسب مجهول النسب، وتوفرت شروط الإقرار بالنسب فإنه يلتحق به، للإجماع على ثبوت النسب بمجرد الاستلحاق مع الإمكان^(١)، فلا يجوز عندئذ عرضه على القافة لعدم المنازع، فكذا البصمة الوراثية كالقافة في الحكم هنا^(٢).

الثانية: إقرار بعض الإخوة بأخوة النسب لا يكون حجة على باقي الإخوة، ولا يثبت به نسب، وإنما تقتصر آثاره على المقر في خصوص نصيبه من الميراث^(٣)، ولا يعتد بالبصمة الوراثية هنا؛ لأنه لا مجال للقيافة فيها^(٤).

الثالثة: إذا ألحق مجهول النسب بأحد المدعين بناء على قول القافة، ثم أقام الآخر بينة على أنه ولده، فإنه يحكم له به، ويسقط قول القافة؛ لأنه بدل عن البينة، فيسقط بوجودها؛ لأنها الأصل كالتميم مع الماء^(٥)، فكذلك البصمة الوراثية في الحكم هنا.

تنبيه على مسائل هامة:

وأود هنا ذكر عدد من المسائل المتعلقة بالبصمة والقيافة وإيضاح ما

(١) سبق نقل حكاية الإجماع، ص ١٤ .

(٢) انظر: ملخص الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٧؛ البصمة الوراثية وأثرها في إثبات النسب ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٩٧/١ .

(٣) الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٣-١٠٤ .

(٤) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٧ .

(٥) انظر: المغني، ٧٧٠-٧٧١ .

ظهر لي فيها من حكم شرعي على النحو التالي:

الأولى: أن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب، لا يوجب بطلان العمل بالقيافة؛ لأنها طريق شرعي لإثبات النسب عند التنازع، ثابت بالنص، فلا يجوز إلغاؤه وإبطاله بأي حال من الأحوال، لكن يظل الطريقتان - أعني القيافة والبصمة - محلاً للعمل بهما في مجال إثبات النسب في الأحوال المنصوص عليها، أما القيافة فبالنص، وأما البصمة فبقياس الأولى على القيافة.

وأرى أن الحاكم الشرعي يحكم بأي الطريقتين ترجح عنده أنه الحق، وأن المصلحة تتحقق بالأخذ به حسب ما يظهر له من قرائن وأحوال، فقد يترجح لديه في بعض القضايا والحالات الأخذ بأحد الطريقتين دون الآخر، أو العكس، إما لتيسره وإمكانيته، وإما لمزيد حذق وإتقان فيه دون الآخر.

الثانية: لو تعارض قول القافة، وخبراء البصمة الوراثية في حالة عرض مجهول النسب عليهما فأيهما أولى بالأخذ به ؟

أرى أن الأمر في هذه الحالة راجع إلى اجتهاد الحاكم الشرعي، فيأخذ بما يرى أنه أولى بالأخذ به، والحكم بمقتضاه حسب ما يظهر له من قرائن وأحوال تستدعي ترجيح أحد القولين على الآخر.

الثالثة: إذا اختلفت أقوال خبراء البصمة الوراثية في إلحاق مجهول النسب بالمتنازعين له، في حالة عرضه على أكثر من خبير، فالحكم في هذه الحالة كالحكم في اختلاف القافة على ما سبق بيانه.

الرابعة: إذا ألحق مجهول النسب بأحد المتنازعين بناء على قول خبير البصمة الوراثية، وحكم بثبوت ذلك حاكم، ثم ألحقه خبير بصمة آخر، بشخص آخر، فإنه لا يلتفت إلى قول المتأخر منهما، لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف.

ومثل هذا - أيضاً - لو رجح خبير البصمة، أو خبراء البصمة عن قولهم بإلحاق نسب المجهول بأحد المتنازعين بعد حكم الحاكم بثبوته وألحقوه

بغيره، فإنه لا يلتفت إلى رجوعهم، لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً؛
لحكم الحاكم به، كالقافة في هذا.

الخامسة: إذا لم يؤخذ بقول خبراء البصمة الوراثية لاختلاف أقوالهم،
أو لإشكال الأمر عليهم، وعدم تمكنهم من إلحاق مجهول النسب بأحد
المدعين نسبه أو لم يوجد خبراء البصمة الوراثية، ولم توجد قافة أيضاً فإن
نسبه يضيع.

فالحكم في هذه المسائل الثلاثة الأخيرة، كالحكم في القيافة على ما
سبق بيانه^(١).

السادسة: إذا تعارضت أقوال خبراء البصمة الوراثية، ولم يمكن ترجيح
قول بعضها على بعض بكثرة عدد ونحو ذلك، فإنه يصار إلى القرعة عند من
يقول بالحكم بها في إثبات النسب من أهل العلم، فمن خرجت له القرعة من
المتداعين ألحق به النسب، حفاظاً على النسب عن الضياع، وقطعاً للخصومة
والنزاع، كما سبق بيانه^(٢).

شبهة، والإجابة عنها:

ربما اعترض معترض على مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال
إثبات النسب بأن نتائج البصمة قد لا تكون دقيقة، لما قد يحصل أثناء
إجراءات الفحص من أخطاء بشرية، ومعملية، كاختلاط العينات المأخوذة من
شخص بعينات لشخص آخر، أو بسبب خطأ خبير البصمة أو غيره من
العاملين في مختبرات الفحص الوراثي في أي إجراء من الإجراءات، أو
بسبب عدم العناية التامة بتعقيم ونظافة آلات الفحص، وغير ذلك من
أخطاء بشرية أو معملية، قد تؤثر على نتيجة البصمة، وقد أكد احتمال
حصول ذلك بعض الأطباء المختصين بقوله: (فإن هناك كثيراً من الأخطاء
المعملية، سواء أكانت في الإضافات، أم في طريقة الفحص، أم في طريقة

(١) ص ١٧ .

(٢) ص ٢٢ .

العمل، أم في الشخص نفسه، أم في السلوكيات التي يسلكها الباحث، أم مساعد الباحث، فهناك محاذير يجب أن تؤخذ في الاعتبار..^(١).

وقال آخر: (لو حصل نقطة صغيرة ولو غبار في المعمل أتى على هذا الدم لخبط النتيجة كلها، ولذلك فإن مكنم خطورة البصمة في دقتها، فأى تلوث بسيط يعطي نتيجة معاكسة)^(٢).

فهذه الاحتمالات الواردة، وأمثالها تستوجب تطرق الشك إلى نتائج الفحص الوراثي، وعليه فإن ذلك قد يجعل الحكم بمشروعية الأخذ بالبصمة محل نظر، درءاً لهذه الأخطاء، والمخاطر الناجمة عنها، إذ من الممكن أن يحصل بسبب ذلك قلب للحقائق، فيثبت النسب للأجنبي، وينفى عن القريب.

فالجواب عن هذه الشبهة: أنه تلافياً لحصول هذه الأخطاء المحتملة فإن مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية مقيد بالشروط والاحتياطات السابق ذكرها درءاً عن هذه الأخطاء المحتملة هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه ما من طريق من طرق إثبات النسب إلا وهو مظنة لحصول خطأ فيه؛ لأن الحكم بثبوت النسب في جميع الطرق المشروعة مبني على الظن الغالب، واحتمال الخطأ في أي منها وارد، ومع ذلك فقد دلت الأدلة الشرعية على إثبات النسب بالطرق المشروعة حتى مع وجود قرائن وعلامات قد تشكك في صحة تلك الطرق المشروعة في حالة من الحالات، كما جاء في الصحيحين^(٣) عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: (اختصم سعد بن أبي وقاص، وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: يا رسول الله هذا ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه، انظر إلي شبيهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي من وليدته، فنظر رسول

(١) مناقشات مجلس المجمع الفقهي في دورته (١٥) ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١-١٢ .

(٣) صحيح البخاري ، ١٦٨/٤ ، صحيح مسلم ، ١٧١/٤ .

الله - ﷺ - فرأى شبهاً بيناً بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش، وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة. فلم ير سودة قط).

فقد دل هذا الحديث بمنطوقه الصريح على إثبات النسب بالفراش مع وجود ما يخالف ذلك، وهو شبه الغلام بغير صاحب الفراش لكن النبي ﷺ لم يعتد بذلك، بل أثبت النسب لصاحب الفراش إعمالاً للأصل^(١).

كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله عز وجل: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فقد نسب الحق عز وجل الأولاد للأمهات للقطع بوالديتهن لهم، بخلاف الآباء فقد عبر عنهم بقوله: (المولود له) لأن المولود له قد لا يكون هو الأب الحقيقي، لكنه لما ولد على فراشه نسب إليه إعمالاً للأصل، واطراحاً لما سواه^(٢).

وللعامة ابن القيم كلام نفيس في إيضاح هذا المعنى والتأكيد عليه حيث قال - رحمه الله - : (وجواز التخلف عن الدليل والعلامة الظاهرة في النادر لا يخرج منه عن أن يكون دليلاً عند عدم معارضته ما يقاومه. ألا ترى أن الفراش دليل على النسب والولادة، وأنه ابنه، ويجوز، بل يقع كثيراً تخلف دلالاته، وتخلق الولد من غير ماء صاحب الفراش، ولا يبطل ذلك كون الفراش دليلاً، وكذلك أمارات الخرص والقسمة والتقويم وغيرها قد تتخلف عنها أحكامها ومدلولاتها، ولا يمنع ذلك اعتبارها، وكذلك شهادة الشاهدين وغيرها، وكذلك الأقراء، والقرء الواحد على براءة الرحم، فإنها دليل ظاهر مع جواز تخلف دلالاته، ووقوع ذلك، وأمثال ذلك كثير)^(٣).

الفرع الثالث: حكم استخدام البصمة الوراثية للتأكد من صحة النسب الثابت: سبقت الإشارة إلى أن النسب إذا ثبت بإحدى الطرق الشرعية، فإنه لا يجوز نفيه البتة، إلا عن طريق اللعان للأدلة الدالة على ذلك، فقد دلت

(١) انظر: الطرق الحكمية، ص ٢٠١.

(٢) من تعليق للشيخ / محمد سالم عبد الودود في مناقشات مجلس المجمع الفقهي في دورته (١٥)، ص ١٢.

(٣) الطرق الحكمية، ص ٢٠٩.

قواعد الشرع أيضاً على أنه لا يجوز محاولة التأكد من صحة النسب بعد ثبوته شرعاً، وذلك لاتفاق الشرائع السماوية على حفظ الضروريات للحياة الإنسانية، ومنها حفظ النسب، والعرض، ولما جاءت به هذه الشريعة المباركة من جلب للمصالح ودرء للمفاسد، وحيث إن محاولة التأكد من صحة الأنساب الثابتة فيه قدح في أعراض الناس، وأنسابهم، يؤدي إلى مفسد كثيرة، ويلحق أنواعاً من الأضرار النفسية والاجتماعية بالأفراد والأسر والمجتمع، ويفسد العلاقات الزوجية، ويقوّض بنیان الأسر، ويزرع العداة والبغضاء بين الأقارب والأرحام، لهذا كله فإنه لا يجوز محاولة التأكد من صحة النسب عن طريق البصمة الوراثية ولا غيرها من الوسائل، كما أنه لو جرى إجراء الفحص بالبصمة الوراثية للتأكد من نسب شخص من الأشخاص، وأظهرت النتائج خلاف المحكوم به شرعاً من ثبوت النسب، فإنه لا يجوز الالتفات إليه، ولا بناء أي حكم شرعي عليه؛ لأن النسب إذا ثبت ثبوتاً شرعياً، لا يجوز إلغاؤه وإبطاله إلا عن طريق واحد وهو اللعان - كما سبق بيانه - ويدل على ذلك ما رواه البخاري^(٣) ومسلم^(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: (جاء رجل من بني فزارة إلى رسول الله - ﷺ - فقال: ولدت امرأتي غلاماً أسود، وهو حينئذ يعرض بنفيه، فقال له النبي - ﷺ - : هل لك من إبل؟ قال نعم، قال: فما ألوانها، قال حمراً، قال: هل فيها من أورك؟ قال: إن فيها لورقاً، قال: فأنى أتاه ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزع عرق. قال: فهذا عسى أن يكون نزع عرق، ولم يرخص له (في الانتفاء منه) فقد دل هذا الحديث على أنه لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته مهما ظهر من أمارات وعلامات قد تدل عليه. قال العلامة ابن القيم تعليقاً على هذا الحديث: (وإنما لم يعد الشبهة هنا لوجود الفراش الذي هو أقوى منه، كما في حديث ابن أمة زمعة)^(١)، فإذا كان لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته - بغير

(١) في صحيحه ، ٢٧٨/٣ .

(٢) في صحيحه ، ٢١١/٤ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ٢٠٢ .

اللعان - فإنه لا يجوز أيضاً استخدام أي وسيلة قد تدل على انتفاء النسب ونفيه عن صاحبه؛ لأن للوسائل حكم الغايات، فما كان وسيلة لغاية محرمة، فإن للوسيلة حكم الغاية.

ونظراً لحرمة ذلك، فإنه يجب على الجهات المسؤولة في البلاد الإسلامية منع ذلك، والحيلولة دون حصوله، وإيقاع العقوبات الرادعة على المخالفين حماية لأنساب الناس وصيانة لأعراضهم، ودرءاً للمفاسد والأضرار عنهم.

أبيض

المبحث الثالث

في استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي

حيث إن البصمة الوراثية تدل على هوية كل إنسان بعينه، وأنها أفضل وسيلة علمية للتحقق من الشخصية، ومعرفة الصفات الوراثية المميزة للشخص عن غيره، عن طريق الأخذ من أي خلية من خلايا جسم الإنسان: من الدم، أو اللعاب، أو المنى، أو البول، أو غير ذلك^(١) والاستدلال من خلال نتيجة البصمة الوراثية على مرتكبي الجرائم، ومعرفة الجناة عند الاشتباه، سواء كانت جريمة زنا، أو قتل، أو اعتداء على ما دون النفس، أو سرقة، أو حراقة، أو قضية اختطاف، أو انتحال لشخصيات الآخرين، أو غير ذلك من أنواع الجرائم والجنايات على النفس، أو العرض، أو المال. فإنه -كما يرى المختصون- يمكن الاستدلال عن طريق البصمة الوراثية على مرتكب الجريمة، والتعرف على الجاني الحقيقي من بين المتهمين من خلال أخذ ما يسقط من جسم الجاني في محل الجريمة وما حوله، وإجراء تحاليل البصمة الوراثية على تلك العينات المأخوذة، ومن ثم مطابقتها على البصمات الوراثية للمتهمين بعد إجراء الفحوصات المخبرية على بصماتهم الوراثية.

فعند تطابق نتيجة البصمة الوراثية للعيينة المأخوذة من محل الجريمة، مع نتيجة البصمة الوراثية لأحد المتهمين، فإنه يكاد يجزم بأنه مرتكب الجريمة دون غيره من المتهمين، في حالة كون الجاني واحداً. وقد يتعدد الجناة ويعرف ذلك من خلال تعدد العينات الموجودة في مسرح الجريمة، يجري التعرف عليهم من بين المتهمين من خلال مطابقة البصمات الوراثية لهم مع بصمات العينات الموجودة في محل الجريمة.

ويرى المختصون أن النتيجة في هذه الحالات قطعية أو شبه قطعية، ولا

(١) تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث ماهية البصمة الوراثية ص ٨ .

سيما عند تكرار التجارب، ودقة المعامل المخبرية، ومهارة خبراء البصمة الوراثية، فالنتائج مع توافر هذه الضمانات قد تكون قطعية، أو شبه قطعية الدلالة على أن المتهم كان موجوداً في محل الجريمة. لكنها ظنية في كونه هو الفاعل حقيقةً.

يقول أحد الأطباء: (لقد ثبت أن استعمال الأسلوب العلمي الحديث بأعداد كثيرة من الصفات الوراثية كدلالات للبصمة الوراثية يسهل اتخاذ القرار بالإثبات أو النفي للأبوة والنسب والقرابة بالإضافة إلى مختلف القضايا الجنائية، مثل: التعرف على وجود القاتل، أو السارق، أو الزاني من عقب السيجارة، حيث إن وجود أثر اللعاب، أو وجود بقايا من بشرة الجاني، أو شعرة من جسمه، أو مسحات من المني مأخوذة من جسد المرأة تشكل مادة خصبة لاكتشاف صاحب البصمة الوراثية من هذه الأجزاء. ونسب النجاح في الوصول إلى القرار الصحيح مطمئنة؛ لأنه في حالة الشك ترى زيادة عدد الأحماض الأمينية، ومن ثمَّ زيادة عدد الصفات الوراثية)^(١).

وبناء على ما ذكر عن حقيقة البصمة الوراثية، فإن استخدامها في الوصول إلى معرفة الجاني، والاستدلال بها كقرينة من القرائن المعينة على اكتشاف المجرمين، وإيقاع العقوبات المشروعة عليهم في غير قضايا الحدود والقصاص، أمر ظاهر الصحة والجواز؛ لدلالة الأدلة الشرعية الكثيرة من الكتاب والسنة على الأخذ بالقرائن، والحكم بموجبها ومشروعيتها استعمال الوسائل المتنوعة لاستخراج الحق ومعرفته، كما سيأتي تفصيل ذلك.

والقول بجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي في غير قضايا الحدود والقصاص هو ما ذهب إليه الفقهاء في المجامع والندوات العلمية الشرعية التي بحثت هذه المسألة فيها، ولم أقف على خلاف لأحد في حكم هذه المسألة، حتى في البحوث المفردة لبعض الفقهاء، فقد جاء في

(١) البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا للدكتور / نجم عبد الواحد ، ص ٥ .

مشروع^(١) قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ما نصه (إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) المنعقدة في مكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١٤١٩/٧/٩ هـ الموافق ١٩٩٨/١٠/٣١ م قد نظر في موضوع البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها...، وبعد التدارس والمناقشة قرر المجلس ما يلي:

أولاً: البصمة الوراثية بمثابة دليل يمكن الاعتماد عليها في المجالات التالية:

١ - في إثبات الجرائم التي لا يترتب عليها حد شرعي.. الخ^(٢).

وجاء في توصية الندوة الفقهية حول الوراثة والهندسة الوراثية ما نصه: (البصمة الوراثية من الناحية العلمية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولا سيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية..)^(٣).

وإنما قيل بمشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية كقرينة من القرائن التي يستدل بها على المتهم في قضايا الجرائم المختلفة، لكن لا يثبت بموجبها حد ولا قصاص؛ لأمرين:

أما الأول: فلأن الحد والقصاص لا يثبت إلا بشهادة أو إقرار، دون غيرهما من وسائل الإثبات عند كثير من الفقهاء.

وأما الثاني: فلأن الشارع يتشوف إلى درء الحد والقصاص؛ لأنها تدرأ بأدنى شبهة أو احتمال.

والشبهة في البصمة الوراثية ظاهرة؛ لأنها إنما تُثبت بيقين هوية صاحب الأثر في محل الجريمة، أو ما حوله، لكنها مع ذلك تظل ظنية عند

(١) إنما قلت : مشروع قرار ؛ لأنه لم يصدر بسبب خلاف الأعضاء حول حكم استعمال البصمة في مجال إثبات النسب ؛ لذا رؤي تأجيله إلى الجلسة القادمة .

(٢) مناقشات المجمع في الدورة المذكورة ، ص ٢٠-٢١ .

(٣) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية ، ص ٤٧ .

تعدد أصحاب البصمات على الشيء الواحد، أو وجود صاحب البصمة قدراً في مكان الجريمة قبل أو بعد وقوعها، أو غير ذلك من أوجه الظن المحتملة^(١).

مستند الحكم الشرعي للأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي:

والمستند الشرعي لجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي أنها وسيلة لغاية مشروعة، وللوسائل حكم الغايات، ولما في الأخذ بها في هذا المجال من تحقيق لمصالح كثيرة، ودرء لمفاسد ظاهرة، ومبنى الشريعة كلها على قاعدة الشرع الكبرى، وهي (جلب المصالح ودرء المفاسد). وأخذاً بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من مشروعية العمل بالقرائن، والحكم بمقتضاها، والحاجة إلى الاستعانة بها على إظهار الحق، وبيانه بأي وسيلة قد تدل عليه، أو قرينة قد تبينه، استناداً للأدلة الشرعية الكثيرة من الكتاب والسنة الدالة على ذلك، وعملاً بما درج عليه الولاية القضاة منذ عهد الصحابة - رضوان الله عليهم - ومن بعدهم في عصور الإسلام المختلفة إلى يومنا هذا، من استظهار للحق بالقرائن، والحكم بموجبها، كما قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (ولم يزل حذاق الحكام والولاية يستخرجون الحقوق بالفراسة والأمارات، فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا إقرار، وقد صرح الفقهاء كلهم بأن الحاكم إذا ارتاب بالشهود فرّقهم، وسألهم كيف تحملوا الشهادة وأين تحملوها؟ وذلك واجب عليه متى عدل عنه أثم وجار في الحكم، وكذلك إذا ارتاب بالدعوى سأل المدعي عن سبب الحق وأين كان؟ ونظر في الحال هل يقتضي صحة ذلك؟ وكذلك إذا ارتاب بمن القول قوله، والمدعى عليه، وجب عليه أن يستكشف الحال، ويسأل عن القرائن التي تدل على صورة الحكم، وقل أن اعتنى وال أو حاكم بذلك، وصار له فيه ملكة إلا وعرف المحق من المبطل، وأوصل الحقوق إلى أهلها...)^(٢).

(١) انظر: ملحق أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٢١.

(٢) الطرق الحكمية، ص ٢٤.

وقال ابن العربي: (على الناظر أن يلحظ الأمارات والعلامات إذا تعارضت، فما ترجح منها قضى بجانب الترجيح، وهو قوة التهمة، ولا خلاف في الحكم بها، وقد جاء العمل بها في مسائل اتفقت عليها الطوائف الأربعة، وبعضها قال بها المالكية خاصة)^(١).

وقد كان القضاة قديماً يستعينون بالثقافة لمعرفة آثار أقدام المجرمين، ثم مع التقدم العلمي أصبح الأخذ ببيصمات الأصابع قرينةً من أشهر القرائن في التعرف على الجناة، واكتشاف المجرمين، وأضحى العمل بها شائعاً في بلاد الإسلام وغيرها^(٢).

ولعله يحسن أن أسوق هنا بعض الأدلة من الكتاب والسنة وغيرها في الدلالة على مشروعية العمل بالقرائن، والحكم بمقتضاها، فمن ذلك:

أولاً: من الكتاب:

قول الله عز وجل: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ قَبْلِ فَصَدَّقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾^(٣) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مَنِ كِيدُكُنَّ إِنَّ كِيدُكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ [يوسف].

فعدّ موضع قد القميص دليلاً على صدق أحدهما، وقد حكى الله - سبحانه - وتعالى هذه القصة مقررراً لها^(٣)، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد في شرعنا خلافه.

ثانياً: من السنة:

وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة منها:

١ - عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رسول الله - ﷺ - قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم، فغلب على الزرع والأرض والنخل، فصالحوه على أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم، ولرسول الله - ﷺ - الصفراء والبيضاء^(٤)،

(١) تبصرة الحكام لابن فرحون ، ٩٥/٢ ، معين الحكام للطرابلسي ، ص ١٦٦ .

(٢) انظر : النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢٧٥/٢ .

(٣) انظر : تبصرة الحكام ، ٩٣/٢ ، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢١٣/٢ .

(٤) وهي الذهب والفضة .

انظر : النهاية في غريب الحديث ، ٣٧/٣ .

وشرط عليهم أن لا يكتموا ولا يغيبوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، فغيبوا مسكاً^(١) فيه مال وحلي لحيي بن أخطب، كان احتمله معه إلى خيبر حين أجليت بنو النضير، فقال رسول الله - ﷺ - لعم حيي بن أخطب: ما فعل مسك ابن حيي الذي جاء به من النضير؟ قال: أذهبته النفقات والحروب، قال: العهد قريب والمال أكثر من ذلك، فدفعه رسول الله - ﷺ - إلى الزبير، فمسه بعذاب، فقال: قد رأيت حياً يطوف في خربة هاهنا، فذهبوا فطافوا فوجدوا المسك في الخربة^(٢).

فقد عدَّ النبي ﷺ قرينة كثرة المال، وقصر المدة دليلاً على كذبه في دعواه نفاذ المال، فعززه بناء على هذه القرينة، فدل على اعتبار القرائن في إثبات الحقوق إذ لو لم تكن دليلاً شرعياً، لما أمر - ﷺ - بضربه؛ لأنه ظلم، وهو عليه الصلاة والسلام منزّه عنه^(٣).

٢ - عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: (أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله - ﷺ - فسلمت عليه، وقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإذا ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته^(٤)).

فقد بين عليه الصلاة والسلام جواز الاعتماد على القرينة في الدفع للطالب، واعتبارها دليلاً على صدقه، كشهادة الشهود^(٥).

ثالثاً: وردت آثار كثيرة عن بعض الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ولاية وقضاة تدل على أخذهم بالقرائن وحكمهم بمقتضاها، وقد ذكر العلامة ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية)، وابن فرحون في (تبصرة الحكام)

(١) المسك هو الجلد .

انظر : النهاية في غريب الحديث ، ٣٣١/٤ .

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى ، ١٣٧/٩ .

(٣) انظر : النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢١٤/٢ .

(٤) رواه أبو داود في سننه ٣١٤/٣ .

(٥) انظر : النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢١٥/٢ .

آثاراً كثيرة عن عدد من الصحابة والتابعين: كعمر، وعلي، وكعب بن سور، وشريح، وإياس، وغيرهم من مشاهير الولاة والقضاة.

رابعاً: أن الاعتماد على القرينة في الحكم أمر متقرر في الشرائع السابقة، يدل على ذلك، ما روى أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: (بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب، فذهب بابن أحدهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكما إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام، فأخبرته، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى)^(١).

فقد استدل سليمان عليه السلام بعدم موافقة الصغرى على شقه على أنها أمه، وأن اعترافها بالولد للكبرى راجع إلى شدة شفقتها عليه، فأثرت أن يحكم به لغيرها على أن يصيبه سوء، فحكم عليه السلام بالولد للصغرى بناء على هذه القرينة الظاهرة، وقدم تلك القرينة على إقرارها بينوته للكبرى لعلمه أنه إقرار غير صحيح، فلو لم يكن الحكم بالقرائن مشروعاً لما حكم سليمان بذلك^(٢). وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه.

فهذه بعض الأدلة الدالة على جواز العمل بالقرائن وبناء الأحكام عليها، وأن عدم الأخذ بالقرائن جملة يؤدي إلى إضاعة كثير من الحقوق، وبالإستقرار يعلم أن بعض القرائن لا تقل قوة في الدلالة على الحق عن الشهادة والإقرار، إن لم تكن أقوى منهما.

وإذا كان العمل بالقرائن أمراً مشروعاً، كما تدل عليه تلك الأدلة، فإن التوسع في ذلك والاعتماد على كل قرينة قد يؤدي إلى مجانبة الحق والبعد عن الصواب، فيجب ألا يتعجل في الأخذ بالقرينة إلا بعد إمعان النظر وتقليب الأمر على مختلف الوجوه، إذ قد تبدو القرائن قاطعة الدلالة

(١) صحيح مسلم ١٢٣/٥ .

(٢) انظر: الطرق الحكمية، ص ٥، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢١٥/٢ .

لا يتطرق إليها أي احتمال، فلا تلبث أن يتبين ضعفها، ويتضح أنها بعيدة عما يراد الاستدلال بها عليه.

على أن الاحتياط في الأخذ بالقرائن ليس معناه أنها لا يؤخذ بها إلا إذا كانت دلالتها قطعية؛ لأن ذلك أمر يصعب تحقيقه، فما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال، وإنما مبنى الأمر على الظن الغالب.

فإن أقوى الأدلة الشرعية الإقرار والشهادة، وقد دلت بعض الحوادث على أن بعضاً من الإقرارات لا يكون مطابقاً للواقع؛ لأنه صادر تحت تأثير الرغبة أو الرهبة، أو عدم التصور الكامل للشيء المقرب به. وإن بعضاً من الشهود قد يبدو صدقهم فيما شهدوا به لاتصافهم بالعدالة الظاهرة، ثم تسفر الحقيقة عن خلاف ذلك، فليس ما يعتري القرينة من احتمال الضعف بأكثر ولا بأقوى مما يعتري الشهادة أو الإقرار، ومن يتتبع المآثور عن قضاة السلف في مختلف العصور؛ لا يساوره شك في أن الأخذ بالقرائن والعمل بمقتضاها في إثبات كثير من الحقوق أمر تدعو إليه الشريعة، ويتفق مع غرض الشارع من إقامة العدل بين الناس، وإيصال الحقوق إلى أربابها^(١).

وقد أوضح العلامة ابن القيم القول باعتبار القرائن وبناء الأحكام عليها أتم إيضاح وأسهب في الاستدلال لذلك بكثير من الآيات والأحاديث والآثار التي تدل على اعتبار القرائن دليلاً من الأدلة الشرعية، ثم قال: (وبالجمل، فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ومن خصها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد والمرأتين لم يوف مسماها حقه. ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة. وكذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: (البينة على المدعي) المراد به: أن عليه ما يصح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها، كدلالة الحال على صدق

(١) انظر: النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود، ٢١٦/٢.

المدعي، فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد، والبيينة، والدلالة، والحجة، والبرهان، والآية، والتبصرة، والعلامة، والأمانة، والأمانة متقاربة في المعنى.. فالشارع لم يبلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال، بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار، مرتباً عليها الأحكام^(١).

والواقع أن العمل بالقرائن أمر لا محيد عنه، وقل أن تجد عالماً من العلماء استطاع أن يتجنب الأخذ بالقرائن كلية، حتى الذين صرحوا بعدم قبولها كدليل صالح لبناء الأحكام عليه عملوا بها في كثير من المواضع، ومن يستقرئ كتب الفقه الإسلامي يجد مسائل لا حصر لها اعتمد الفقهاء فيها على قرائن الأحوال. ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: الإجماع على جواز وطء الزوج لزوجته إذا زفت إليه ليلة الزواج وإن لم يعرف عينها ولم يشهد عنده شاهدان أنها زوجته اعتماداً على القرينة الظاهرة.

ثانياً: قبول الشهادة على القتل، والحكم على القاتل بالقصاص، إذا قال الشهود: إن الجاني قتل المجني عليه عمداً عدواناً، مع أن العمدية صفة قائمة بالنفس لا يعلم بها إلا الله، ومع ذلك قبلت الشهادة اعتماداً على القرائن الظاهرة، كاستخدام آلة تقتل غالباً، واتباع الجاني للمجني عليه، وما أشبه ذلك مما يستوحى منه أن الجاني تعمد القتل.

ثالثاً: الحكم على الخنثى بكونه رجلاً أو امرأة اعتماداً على الأمارات التي تدل على ذلك.

رابعاً: اعتبار سكوت البكر موافقة منها على الزواج، والسكوت ليس إلا قرينة على رضاها.

خامساً: قبول أيمان الأولياء في القسامة، والحكم على المتهم بالقود أو الدية على الخلاف في ذلك، مع أن الأولياء لم يشاهدوا القتل، وإنما اعتمدوا على اللوث، وهو ليس إلا قرينة تدل على ارتكاب المدعى عليه للقتل.

(١) الطرق الحكمية، ص ١١.

سادساً: عدم قبول إقرار المريض مرض الموت لوارثه لقيام قرينة تهمة محاباة المقر له .

فهذه أمثلة على بعض المسائل التي حكم الفقهاء فيها بالقرائن المجردة عن أي دليل آخر، وأوردتها للدلالة على ما ذكر من أن جمهور الفقهاء قد ذهبوا إلى القول بمشروعية الحكم بالقرائن^(١).

ولعله بهذا يتجلى مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي في مختلف صورته وأنواعه كقرينة من أقوى القرائن التي يستدل بها على معرفة الجناة، ومرتكبي الجرائم؛ لما ثبت بالتجارب العلمية المتكررة من ذوي الخبرة والاختصاص في أنحاء العالم من صحة نتائجها، وثبوتها. مما يجعل القول بمشروعية الأخذ بها، والحكم بمقتضى نتائجها - في غير قضايا الحدود والقصاص عند توافر الشروط والضوابط السابقة الذكر^(٢) - أمراً في غاية الظهور والوجاهة.

ومع ذلك فإن استثناء قضايا الحدود والقصاص إنما هو من باب الاحتياط لهذه القضايا الخطيرة، وأخذاً بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم إثبات الحدود والقصاص إلا بالشهادة، أو الإقرار دون غيرهما من وسائل الإثبات.

غير أنه يمكن القول بمشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية - أيضاً - في قضايا الحدود والقصاص بناء على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من إثبات بعض الحدود والقصاص بالقرائن والأمارات الدالة على موجبها وإن لم يثبت ذلك بالشهادة أو الإقرار، ومن ذلك ما يأتي:

١ - إثبات حد الزنا على المرأة الحامل إذا لم تكن ذات زوج ولا سيد^(٣).

(١) انظر هذه المسائل مع مسائل كثيرة مماثلة تركتها اختصاراً في : الطرق الحكمية ، ص ١٩ ، تبصرة الحكام ، ٩٥/٢ ، معين الحكام ، ص ١٦٦ ، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢١٨/٢ .

(٢) في مبحث إثبات النسب بالبصمة الوراثية ، ص ٣٧ .

(٣) وهو مذهب المالكية ، والحنابلة في رواية عن الإمام أحمد .

انظر : تبصرة الحكام ، ٩٤/٢ ؛ الطرق الحكمية ، ص ٧ .

- ٢ - إثبات حد الزنا على المرأة الملاعنة عند نكولها عن اللعان^(١).
- ٣ - إثبات حد الخمر على من وجد فيه رائحته، أو تقيأه، أو في حالة سكره^(٢).
- ٤ - إثبات حد السرقة على من وجد عنده المال المسروق^(٣).
- ٥ - ثبوت القصاص على من وجد وحده قائماً وفي يده سكين عند قتل يتشحط في دمه^(٤).

فلو قيست البصمة الوراثية على هذه المسائل التي أثبت بعض العلماء فيها الحد والقصاص من غير شهود ولا إقرار وإنما أخذاً بالقرينة وحكماً بها، لم يكن الأخذ - عندئذ - بالبصمة الوراثية والحكم بمقتضاها في قضايا الحدود والقصاص بعيداً عن الحق ولا مجاناً للصواب فيما يظهر قياساً على تلك المسائل، ولا سيما إذا حَفَّ بالقضية أو الحال من قرائن الأحوال ما يؤكد صحة النتائج قطعاً لدى الحاكم، كمعرفته بأمانة ومهرة خبراء البصمة، ودقة المعامل المخبرية، وتطورها، وتكرار التجارب ولاسيما في أكثر من مختبر، وعلى أيدي خبراء آخرين يطمئن الحاكم إلى أمانتهم، وخبرتهم المميزة، وغير ذلك من القرائن والأحوال التي تحمل الحاكم الشرعي إلى الاطمئنان إلى صحة النتائج، وترجح ظهور الحق وبيانه عنده بالبصمة الوراثية، إذ البيئة ما أسفرت عن وجه الحق وأبانته بأي وسيلة.

قال العلامة ابن القيم: (فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد

(١) وهو مذهب المالكية، والشافعية، والظاهرية، وقول للحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

انظر: بداية المجتهد، ٩٠/٢، المهذب، ١٢٨/٢؛ المحلى، ١٤٥/١٠، الإنصاف، ٢٤٩/٩.

(٢) وهو مذهب المالكية والحنابلة في رواية عن الإمام أحمد.

انظر: بداية المجتهد، ٢٢٣/٢، تبصرة الحكام، ٩٥/٢، الإنصاف، ٢٢٣/١٠.

(٣) الطرق الحكمية، ص ٦.

(٤) الطرق الحكمية، ص ٧.

بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له^(١).

وإذا صح قياس البصمة الوراثية على تلك المسائل، وانسحب عليها الخلاف الحاصل في تلك المسائل، سوَّغ للحاكم عندئذ أن يحكم بأي القولين ترجح عنده بحسب ما يحف بالقضية من قرائن قد تدعوه إلى إثبات الحد أو القصاص بها، أو ضعف القرائن، وتطرق الشك إليه في قضية أخرى فيحمله ذلك على الاحتياط والأخذ بما ذهب إليه الجمهور من عدم إثبات الحد والقصاص بمثل هذه القرائن، فحكم الحاكم بأي قول من القولين يرفع الخلاف الحاصل، كما هو إجماع العلماء، ولا لوم على القاضي في الحكم بأحد القولين إذا تحرى واجتهد في معرفة الحق، ونظر في جميع القرائن والأحوال، ثم حكم به بعد التأمل والنظر، بل هذا هو الواجب والمتعين على الحاكم.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الإمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية كجزئيات وكليات الأحكام أضعافاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه، ولا يشكون فيه اعتماداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وسائر أحواله، فهاهنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكونية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل وما يطابق بين هذا وهذا فيعطي الواقع حكمه من الواجب ويجعل الواجب مخالفاً للواقع)^(٢).

ثم ذكر - رحمه الله - جملة من الأدلة الدالة على الأخذ بالقرائن والحكم بمقتضاها ومن ذلك قوله: (وقد حكم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب

(١) الطرق الحكمية، ص ١٤ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤ .

- رضي الله عنه - والصحابة معه برجم المرأة التي ظهر بها حمل ولا زوج لها ولا سيد. وذهب إليه مالك وأحمد في أصح روايته اعتماداً على القرينة الظاهرة. وحكم عمر وابن مسعود رضي الله عنهما - ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة - بوجوب الحد برائحة الخمر من في الرجل، أو قيئه خمراً، اعتماداً على القرينة الظاهرة. ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار، فإنهما خبران يتطرق إليها الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا يتطرق إليه شبهة، وهل يشك أحد رأى قتيلاً يتشحط في دمه، وآخر قائم على رأسه بالسكين أنه قتله، ولا سيما إذا عرف بعداوته.

ولهذا جوز جمهور العلماء لولي القتل أن يحلف خمسين يمينا أن ذلك الرجل قتله، ثم قال مالك وأحمد: يقتل به، وقال الشافعي: يقضى عليه بديته، وكذلك إذا رأينا رجلاً مكشوف الرأس وليس ذلك عادته، وآخر هارب قدماه بيده عمامة وعلى رأسه عمامة، حكمنا له بالعمامة التي بيد الهارب قطعاً، ولا نحكم بها لصاحب اليد التي قد قطعنا وجزمنا بأنها يد ظالمة غاصبة بالقرينة الظاهرة التي هي أقوى بكثير من البينة والاعتراف، وهل القضاء بالنكول إلا رجوع إلى مجرد القرينة الظاهرة التي علمنا بها ظاهراً أنه لولا صدق المدعى لدفع المدعى عليه دعواه باليمين، فلما نكل عنها كان نكوله قرينة ظاهرة دالة على صدق المدعى، فتقدمت على أصل براءة الذمة، وكثير من القرائن والأمارات أقوى من النكول، والحس شاهد بذلك، فكيف يسوغ تعطيل شهادتها..^(١) وإنما أكثر من نقل كلام ابن القيم رحمه الله لنفاسته، وقوة حجته، وظهور استدلالاته.

(١) المصدر السابق، ص ٦-٧.

أبيض

الخاتمة

توصلت بفضل الله وتوفيقه من خلال هذا البحث إلى نتائج وأحكام
فقهاء كثيرة من أهمها ما يأتي:

أولاً: أن البصمة الوراثية هي البنية الجينية التفصيلية التي تدل على هوية
كل فرد بعينه، وهي من الناحية العلمية وسيلة لا تكاد تخطئ في
التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية.

ثانياً: أن الطرق الشرعية لإثبات النسب خمسة، اتفق العلماء على ثلاثة
منها وهي: الفراش، والبينة، والاستلحاق. أما الطريق الرابع وهي
القيافة فبها قال جمهور العلماء ما عدا الحنفية، أما الطريق
الخامس وهي القرعة فبها قال بعض العلماء من مختلف المذاهب
حسماً للنزاع عند تعدد المدعين للنسب.

ثالثاً: أن الطريق الشرعي لنفي النسب هو اللعان فقط بشروطه المعتبرة.
رابعاً: أنه لا يجوز نفي النسب الثابت شرعاً عن طريق البصمة الوراثية ولا
غيرها بأي وسيلة من الوسائل، لكن يجوز الاستعانة بالبصمة
الوراثية كقرينة من القرائن التي قد تؤيد الزوج في طلبه اللعان، أو
قد تدل على خلاف قوله، فيكون مدعاة لعدوله عن اللعان.

خامساً: أن القول بجواز إحلال البصمة الوراثية محل اللعان في نفي النسب
قول باطل ومردود؛ لما فيه من المصادمة للنصوص الشرعية الثابتة،
ومخالفة ما أجمعت عليه الأمة.

سادساً: أن البصمة الوراثية تعد طريقاً من طرق إثبات النسب الشرعي
قياساً على القيافة، فيؤخذ بها في جميع الحالات التي يجوز الحكم
فيها بالقيافة، بعد توفر الشروط والضوابط المعتبرة في خبير

البصمة، وفي معامل الفحص الوراثي.

سابعاً: أنه لا يجوز استخدام البصمة الوراثية لغرض التأكد من صحة الأنساب الثابتة، لما قد يترتب عليه من سوء العشرة الزوجية، وسوء العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك من مفسد كثيرة.

ثامناً: أنه يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في المجال الجنائي كقرينة من القرائن التي يستدل بها على معرفة الجناة وإيقاع العقوبات المشروعة عليهم، لكن في غير قضايا الحدود والقصاص.

تاسعاً: أنه قد يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في قضايا الحدود والقصاص قياساً على ما ذهب إليه بعض العلماء من جواز إثبات ذلك بالقرائن الدالة عليها عندما يحف بالقضية ما يجعل القرينة شبه دليل ثابت لدى الحاكم الشرعي.

عاشراً: يجب على الدول الإسلامية منع استخدام البصمة الوراثية إلا بطلب من الجهات القضائية لأغراض مشروعة، ومنع ما عدا ذلك وإيقاع العقوبات الرادعة على المخالفين؛ حماية لأعراض الناس وأنسابهم؛ ودرءاً للمفاسد المترتبة على ذلك.

وبهذا انتهى ما قصدت جمعه، وما أردت بيانه من حكم هذه النازلة الهامة، فما كان فيه من حق وصواب فذلك من فضل الله وتوفيقه، وما كان سوى ذلك فمَنِّي، وأستغفر الله وأتوب إليه من زلة قلم، أو سوء فهم، وحسبي أنني لم أدخر وسعاً في الوصول إلى الحق وبيانه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- إثبات النسب بالبصمة الوراثية.
- تأليف: الدكتور محمد الأشقر.
- ضمن ثبت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية.
- الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- إثبات النسب بالبصمة الوراثية.
- تأليف: الشيخ محمد المختار السلامي.
- ضمن ثبت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية.
- الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان.
- تأليف: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي.
- بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م الطبعة الأولى.
- الأحوال الشخصية.
- تأليف: عبد العزيز عامر.
- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م الطبعة الثانية.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.
- تأليف: محمد ناصر الدين الألباني.
- إشراف: محمد زهير الشاويش.
- الطبعة الأولى.
- بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي.
- الاستساح بين العلم والدين.
- تأليف: الدكتور عبد الهادي مصباح.

- بيروت: الدار المصرية اللبنانية ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م الطبعة الثانية.
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه الإمام مالك.
- تأليف: أبي بكر بن حسن الكشناوي.
- بيروت: دار الفكر.
- الإفصاح عن معاني الصحاح.
- تأليف: يحيى بن محمد بن هبيرة.
- الرياض: المؤسسة السعودية.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل.
- تأليف: شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي.
- تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد السبكي.
- مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.
- تأليف: علي بن سليمان المرداوي.
- صححه وحققه: محمد حامد الفقي.
- القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م الطبعة الأولى.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق.
- تأليف: زين الدين بن نجيم الحنفي.
- بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر الطبعة الثانية.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
- تأليف: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني.
- بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م الطبعة الثانية.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد.
- راجعه وصححه: عبد الحلیم محمد عبد الحلیم، عبد الرحمن حسن محمود.
- القاهرة: مطبعة حسان.
- البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب.
- تأليف: الدكتور حسن الشاذلي.
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج

- الجيني - رؤية إسلامية.
- الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات البنوة.
- تأليف: الدكتور سفيان العسولي.
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج
- الجيني - رؤية إسلامية.
- الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا.
- تأليف: الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد.
- بحث مقدم للمجمع الفقهي برابطة العالم في دورته (١٥) عام ١٤١٩هـ.
- بعض النظرات الفقهية في البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب.
- تأليف: الدكتور محمد عابد باخظمة.
- بحث مقدم للمجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) عام ١٤١٩هـ.
- تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام.
- تأليف: إبراهيم بن الإمام شمس الدين بن فرحون.
- مصر: المطبعة العامرة الشرفية عام ١٣٠١هـ - الطبعة الأولى - تصوير بيروت، دار
- الكتب العلمية.
- التعريفات.
- تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني.
- تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م.
- ثبوت النسب.
- تأليف: ياسين بن ناصر الخطيب.
- جدة: دار البيان العربي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - الطبعة الأولى.
- حاشية البقري على شرح الرحبية.
- تأليف: محمد بن عمر البقري الشافعي.
- دمشق: دار القلم، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦، الطبعة الثالثة.
- دور البصمة الوراثية في اختبارات الأبوة
- تأليف: الدكتورة صديقة العوضي والدكتور رزق النجار.

- ضمن ثبت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية.
- الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة
- تأليف: محمد بن عبد الرحمن دمشقي العثماني الشافعي.
- عني بطبعه: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري.
- قطر: مطابع قطر الوطنية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين).
- تأليف: محمد أمين الشهير بابن عابدين.
- مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م الطبعة الثانية.
- روضة الطالبين.
- تأليف: يحيى بن شرف النووي.
- تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض.
- بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م الطبعة الأولى.
- روضة القضاة وطريق النجاة.
- تأليف: أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني.
- تحقيق: صلاح الدين الناهي.
- بيروت: مؤسسة الرسالة، عمان: دار الفرقان.
- زاد المعاد في هدي خير العباد.
- تأليف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية.
- تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط.
- بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - الطبعة السابعة.
- سنن أبي داود.
- تأليف: سليمان بن الأشعث السجستاني.
- مراجعة: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- مكة: دار الباز للنشر والتوزيع.
- سنن النسائي (بشرح السيوطي وحاشية السندي).
- تأليف: أحمد بن شعيب النسائي.

- بيروت: المكتبة العلمية.
- السنن الكبرى.
- تأليف: أحمد بن الحسين البيهقي.
- حيدر آباد الدكن - الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الطبعة الأولى.
- شرح الخرشي على مختصر خليل.
- تأليف: أبي عبد الله محمد الخرشي.
- بيروت: دار صادر.
- شرح الزرقاني على مختصر خليل.
- تأليف: عبد الباقي الزرقاني.
- بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- شرح معاني الآثار.
- تأليف: أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي.
- بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - الطبعة الأولى.
- شرح منتهى الإرادات.
- تأليف: منصور بن يونس البهوتي.
- بيروت - دار الفكر.
- صحيح البخاري (مع حاشية السندي).
- تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري.
- مصر: مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
- صحيح مسلم.
- تأليف: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري.
- بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.
- تأليف: شمس الدين محمد بن قيم الجوزية.
- مصر: مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٧هـ - الطبعة الأولى.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري.
- تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
- تصحيح وتحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

- القاهرة: المطبعة السلفية ومكاتبها.
- الفقه الإسلامي وأدلته.
- تأليف: وهبة الزحيلي.
- دمشق: دار الفكر، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - الطبعة الأولى.
- القاموس المحيط.
- تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.
- مصر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد.
- الكافي في فقه أهل المدينة.
- تأليف: يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي.
- تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني.
- الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل.
- تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي.
- بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م - الطبعة الثانية.
- كشف القناع عن متن الإقناع.
- تأليف: منصور بن يونس البهوتي.
- القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.
- لسان العرب.
- تأليف: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور.
- بيروت: دار صادر.
- المبدع في شرح المقنع.
- تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح.
- بيروت: المكتب الإسلامي.
- المبسوط.
- تأليف: شمس الدين أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي.
- بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر - الطبعة الثانية.
- محاضرات عن البصمات.
- تأليف: محمد أحمد البار، وأحمد إبراهيم الشبانة.

- الرياض: مطابع الأمن العام.
- المحلى.
تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن حزم.
بيروت: دار الفكر.
- المدونة الكبرى.
تأليف: الإمام مالك بن أنس رواية سحنون بن سعيد التتوخي عن عبد الرحمن بن القاسم.
مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٢هـ - تصوير: بيروت - دار صادر.
- المستدرك على الصحيحين.
تأليف: أبي عبد الله الحاكم النيسابوري.
حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- المصباح المنير.
تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي.
بيروت: المكتبة العلمية.
- معالم السنن (مع مختصر سنن أبي داود).
تأليف: أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي.
تحقيق: محمد حامد الفقي.
القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
- المعجم الوسيط.
تأليف: إبراهيم أنيس، وزملائه.
قطر: مطابع قطر الوطنية، ١٩٨٥م، نشر: إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر
- معونة أولي النهى شرح المنتهى.
تأليف: محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي.
تحقيق: د. عبد الملك بن دهيش.
بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م الطبعة الثالثة.
- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام.
تأليف: علاء الدين أبي الحسين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي.

- مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - الطبعة الثانية.
- المغني.
- تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي.
- الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج.
- تأليف: محمد الشرييني الخطيب.
- بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المقنع والشرح الكبير والإنصاف.
- تأليف: موفق الدين بن قدامة، وعبد الرحمن بن قدامة، وعلي بن سليمان المرادوي.
- تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو.
- القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م الطبعة الأولى.
- المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل.
- تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي.
- القاهرة: المطبعة السلفية ومكاتبها.
- ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية.
- الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ٢٠٠٠م.
- مناقشات جلسة المجمع الفقهي عن البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً
أو نفيًا في دورته (١٥) المنعقدة في شهر رجب ١٤١٩هـ.
- المنتقى شرح الموطأ.
- تأليف: أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي.
- بيروت: دار الفكر العربي.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي.
- تأليف: إبراهيم بن علي الشيرازي.
- بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. مصور عن الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

- موجز أعمال الندوة الفقهية الحادية عشرة.
(الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية).
الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ٢٠٠٠م.
- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي.
تأليف: سعدي أبو جيب.
بيروت: دار العربية للطباعة والنشر.
- الموسوعة العربية العالمية.
الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- الموسوعة الفقهية.
الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
الكويت: طباعة ذات السلاسل، الطبعة الثانية.
- النظرية العام لإثبات موجبات الحدود.
تأليف: د. عبد الله الركبان.
بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، الطبعة الأولى.
- النهاية في غريب الحديث.
تأليف: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري.
تحقيق: طاهر الزواوي، محمود الطناحي.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.
تأليف: محمد بن أبي العباس الرملي.
الناشر: المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.
- الهداية شرح بداية المبتدي.
تأليف: برهان الدين بن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني.
مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

أبيض

البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا

الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد
بكالوريوس الطب والجراحة (جامعة بغداد)
دكتوراه هرمونات التناسل (جامعة لندن)
البورد الأردني للغدد الصم والسكري
عمان - الأردن

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على خاتم رسل الله وبعد:

ففي عام ١٩٨٥م نشرت مجلة الطبيعة^(١) مقالاً سجلت فيه أول حدث مهم في التعرف على البصمة الوراثية بدقة متناهية، هذا الحدث الذي سهل مهمة الطب الشرعي من حيث توفير المعلومات الدقيقة التي تشكل أدلة جنائية قوية في ميدان الشرطة والقضاء، نظراً لإمكانية التعرف على الشخص من خلال مقارنة صفاته الحيوية مع ما هو موجود من أثر لهذا الشخص في ساحة الجريمة. كذلك هذا الحدث شكل أدلة علمية قوية أخرى للتعرف على النسب في إثبات أو نفي الأبوة أو الأمومة مستعينين بنفس الصفات الحيوية التي يتوارثها الأبناء من الآباء والأجداد.

إن من أهم هذه التطورات معرفة الصفات الوراثية^(٢) من حيث الشكل والطول وأماكن تواجد هذه الصفات على السلم الوراثي (DNA) حيث إن معرفة هذه الصفات بهذه الصور تفيد قطعاً - من الناحية العلمية - وبدقة متناهية في تحديد الأم و الأب والأخوة في مسائل النسب فيما لو ادعى شخص نسبة ولد ما له، وادعاه آخر في الوقت نفسه وحتى لا نستبق الأحداث سأحاول في هذه الورقة العلمية مناقشة هذا الموضوع (البصمة الوراثية) علمياً والإشارة إلى بعض المسائل الشرعية قدر المستطاع فيما يخص النسب مقسماً بحثي إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة:

(١) ورقة علمية للأستاذ جفريز وفريقه منشورة في مجلة الطبيعة. انظر المراجع الأجنبية رقم (٥).
(٢) المراجع الأجنبية رقم (١)، (٢)، (٣) وهي عبارة عن ثلاث كتب كمصادر لشرح المادة العلمية في هذا البحث والصور التوضيحية المرفقة.

المطلب الأول: مصادر المواد لإثبات البصمة الوراثية.
المطلب الثاني: استعمالات البصمة الوراثية.
الفرع الأول: النسب.
الفرع الثاني: التحقيق الجنائي.
الفرع الثالث: استعمالات أخرى للبصمة الوراثية.
المطلب الثالث: إثبات النسب بالقافة.
الخاتمة: في ضمانات تحقيق العدالة في البصمة الوراثية.

المطلب الأول: مصادر المواد لإثبات البصمة الوراثية:

يمكن أخذ المادة الحيوية الأساسية لاستخرج منها البصمة الوراثية من المواد والأجزاء الآتية:

١- الدم، ٢- المنى، ٣- جذر الشعر، ٤- العظم، ٥- اللعاب (خلايا الفم)
٦- البول، ٧- السائل الأمينوسي، ٨- خلية من البويضة المخصبة (بعد انقسامها ٤-٨)، ٩- خلية من الجنين.

والكمية المطلوبة بقدر حجم الدبوس تكفي لمعرفة البصمة الوراثية.

إن مصادر البصمة الوراثية موجودة في النواة من كل خلية في جسم الإنسان على شكل أحماض أمينية تسمى د إن أ (DNA) وهي موجودة في الكروموسومات، وهذه الكروموسومات منها ما هو موروث إلا أننا نجد أن ما يخص الموروث من الأب والأم ومنها ما هو مستجد بسبب الطفرة الجديدة (NEE MUTATION).

إلا أننا نجد أن ما يخص الموروث من الأب والأم هو نصف من كل من الأب، ونصف من الأم، ونظراً لأن الكروموسومات عند الإنسان هي ٤٦ كروموسوما نجد أن نصف هذا العدد يأتي من الأب ٢٣، والنصف الآخر ٢٣ يأتي من الأم.

ونجد - أيضا - أن الصفات الوراثية تنتقل من الجينات وهذه الجينات تتواجد في الكروموسومات، وهناك حوالي مئة ألف جين موروث في كل كروموسوم واحد. لذلك لو جرت دراسة كروموسومين فقط بطريقة عشوائية لأمكن متابعة عدد كبير من هذه الصفات الوراثية في هذين الكروموسومين، ولأصبح الجواب الصحيح في معرفة البصمة الوراثية للأبوة والبنوة بنسبة نجاح ٩٩,٩% نظراً لعدم تطابق اثنين من البشر في جميع هذه الصفات الوراثية.

إن من أهم هذه التطورات معرفة الصفات الوراثية من حيث الشكل والطول وأماكن تواجد هذه الصفات على السلم الوراثي (DNA) وأصبحت هذه المعرفة الدقيقة علامات أساسية لمعرفة البصمة الوراثية لكل إنسان حيث هذه الصفات الوراثية التي تخص الإنسان أصبح معروفا شكلها وطولها وأماكن تواجدها وعدد مرات تكرارها (DANPOLYMORPHISM) بل وأصبح ممكنا استتساخ هذه الصفات الوراثية كما شرحنا ذلك في البحث السابق^(١).

كذلك أمكن تقسيم الصفات الوراثية للإنسان بعد دراسة نوعية أحماض النواة إلى عدة أنواع، منها ماهو مجتمع مثل الأفلاك ومتكرر بشكل منتظم، ونسبتها حوالي ٢٢ VARIABLE NUMBER OF TANDEM REPENAT (VNRT) وفي هذا النوع نجد أن التطورات الحديثة أصبحت تظهر مدلولاتها المهمة عن طريق استعمال (PCR) وهي الطريقة العلمية لتضخيم وتكبير أحماض النواة فتكشف الدراسة عن مدى أهمية هذا الاستعمال في قضايا الطب الشرعي اليوم عنه في السابق^(٢).

كذلك أمكن تقسيم الصفات الوراثية للإنسان بعد دراسة نوعية أحماض النواة إلى عدة أنواع، منها ماهو مجتمع كمثل الأفلاك ومتكرر بشكل منتظم، ونسبتها حوالي ٢٢٪ وتسمى (MINISA TELLITE VARINAT REPENT MVR) وهذه كذلك تطورات بشكل سريع باستعمال PCR هذا بالإضافة للنوع البسيط من هذه الأفلاك والذي يسمى SHOORT TANDEM REPEATS والذي كذلك تطور بشكل سريع أيضا باستعمال RCR.

لقد ثبت أن استعمال الأسلوب العلمي الحديث بأعداد كثيرة من الصفات الوراثية كدلالات للبصمة الوراثية المتوفرة الآن بالأسواق بأسعار

(١) تقنيات الاستتساخ للخلايا والجينات الإنسانية لتشخيص وعلاج الأمراض للدكتور نجم عبدالواحد، مجلة الفقه الإسلامية السنة العاشرة - العدد ١٢: ١٤٣ - ١٦٨.

(٢) دراسة من بلجيكا منشورة عام ١٩٩٧م توضح استعمال طريقة تضخيم وتكبير أحماض النواة فائده. انظر: المراجع الأجنبية رقم (١٢).

مقبولة منذ عام ١٩٨٧م آخذين بعين الاعتبار الأعراق والألوان المختلفة للبشر في هذه الكرة الأرضية من أفارقة وقوقازيين أو أسبان أو هنود وآسيويين مما يقلل فرص تكرر هذه الصفات الوراثية بحسب العرق واللون يسهل اتخاذ القرار بالإثبات أو النفي للأبوة والنسب والقرابة بالإضافة إلى مختلف القضايا الجنائية مثل: التعرف على وجود القاتل، أو السارق، أو الزاني من عقب السيجارة؛ حيث إن وجود أثر اللعاب أو وجود بقايا من بشرة جلد الجاني، أو شعرة من جسمه، أو مسحات من المنى مأخوذة من جسد المرأة تشكل مادة خصبة لاكتشاف صاحب البصمة الوراثية من هذه الأجزاء. ونجد أن النتائج التي تنتشر من مختلف بلدان العالم متواترة ومشجعة ونسب النجاح في الوصول إلى القرار الصحيح مطمئنة، لأنه في حال الشك تجري زيادة عدد الأحماض الأمينية، ومن ثم زيادة عدد الصفات الوراثية. ومن أمثلة هذه النتائج المنشورة حديثا عام ١٩٩٩م من الأردن تبين مصداقية هذه الفحوصات^(١).

كذلك تم التعرف على نقل الصفات الوراثية لأمراض، أو أشكال نادرة الحصول، في بعض العوائل حيث إن هذه الصفات الوراثية أصبحت لها دلالات واضحة في البصمة الوراثية، فوجودها دليل قاطع للإثبات، وغيابها دليل قاطع للنفي، ومثال ذلك ما هو منشور في أمريكا عام ١٩٩٧م^(٢) عن نوعين من هذه الأمراض التي استخدمت كبصمات وراثية قاطعة الدلالة على الأبوة وكلاهما موجود في كروموسوم ١٥.

كذلك تم التعرف على بعض الصفات الوراثية الناتجة من الطفرة، وهذا بدوره سهل معرفة الفحوص في بعض الحالات؛ للتعرف على البصمة الوراثية؛ حيث إن وجود الطفرة يعنى عدم وجود مثل هذه البصمة في أحد الأبوين؛ ومن ثم مشاهدتها عند هذا الشخص يعنى وجود صفات وراثية غريبة تجعل من

(١) دراسة منشورة من الأردن تبين مصداقية هذه الفحوصات. انظر: المراجع الأجنبية رقم (٦).
(٢) دراسة من أمريكا تبين فائدة وجود الأمراض الوراثية النادرة. انظر: المراجع الأجنبية رقم (٤).

البصمة الوراثية لهذا الشخص هوية قاطعة للدلالة خاصة في الأدلة الجنائية. وتجري دراسة الطفرة عن طريق أخذ عينة من مادة الصفة الوراثية في (المائتوكونديريا) مما يزيد من فرص مشاهدة الطفرة بينما أخذ عينة من النواة يقلل من فرص وجود احتمال الطفرة، ولهذا أصبحت الدقة في الفحص تعطى النتائج الأكثر قوة في القرار. ومن أهم التطبيقات المعروفة حالياً للطفرة مايشاهد في حالة التوائم المتشابهة فقد يوجد في واحد ولا يوجد في الآخر.

إن فرص تكرار هذه الصفات الوراثية تبدأ من ١ متكرر كل ٣٠٠ ألف إلى ١ متكرر كل ٤,٥ مليون بحسب العرق واللون مما يسهل اتخاذ القرار بالإثبات أو النفي، ففي دراسة منشورة عام ١٩٩٦م في المجلة العلمية اليابانية^(١) تبين أن استعمال أحد الطرق الثلاثة المعروفة لعمل البصمة الوراثية وذلك باستعمال (VTR) في مجموعة كبيرة من اليابانيين قد نجحت في إثبات الأبوة بنسبة ٨٩٪ ونفي الأبوة بنسبة ٦٨٪ وذلك باستعمال مجموعة واحدة فقط في ١٦٤ حالة.

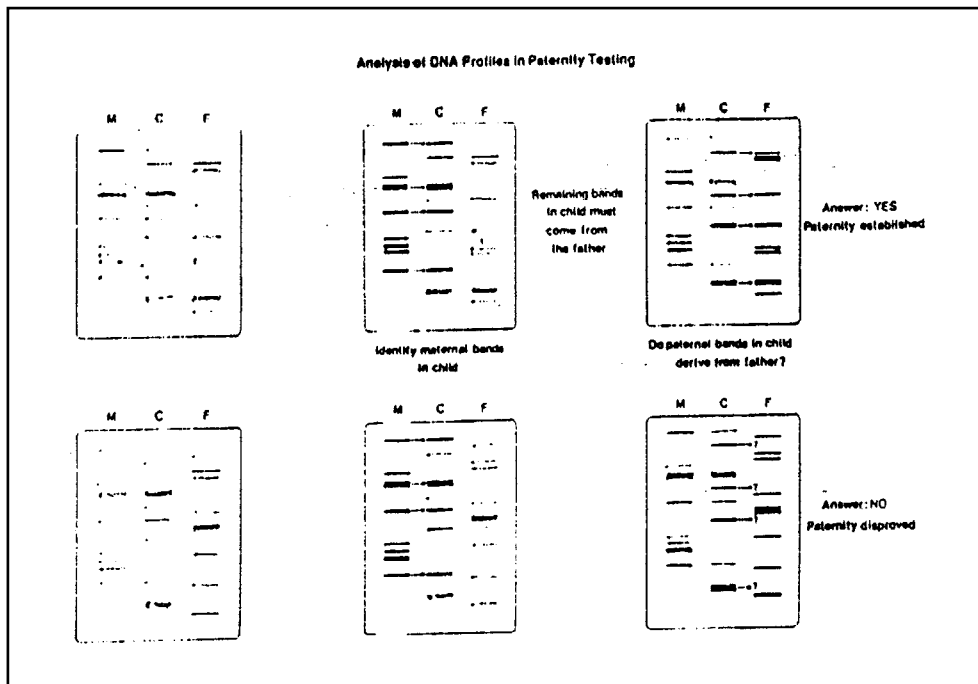
ومن الدراسات المنشورة عام ١٩٩٧م^(٢) باستعمال البصمة الوراثية لإثبات أو نفي الأبوة في ٣٤٨ حالة من كولومبيا حيث ثبت أن ٥٠ حالة تحقق نفي الأبوة بنسبة ٩٩٪ و ٣٤ حالة تحقق إثبات الأبوة بنسبة ٩٩٪ بينما ٨٥ حالة كانت تتعلق باحتمال إثبات الأبوة؛ لأن العلامات موجودة، ولكن محتملة، والباقي ١٧٩ حالة لم يكن هناك جواب لا بالنفي ولا بالإثبات، والسبب قلة الصفات الوراثية المستعملة في مثل هذه الحالات، والدليل على ذلك موجود في دراسة أخرى منشورة عام ١٩٩٦م^(٣) من تشيلي تبين دراسة ٤

(١) دراسة من اليابان توضح هذا الاستعمال وفائدته. انظر: المراجع الأجنبية رقم (١١).
(٢) دراسة من كولومبيا تبين التطبيقات العملية للبصمة الوراثية في قضايا النسب. انظر: المراجع الأجنبية رقم (٧).
(٣) دراسة من تشيلي توضح كون البصمة الوراثية بيئة وحجة قوية في إثبات النسب. انظر: المراجع الأجنبية رقم (٨).

حالات لحمل البنت من والدها فأثبتت الأبوة في هذه الحالات الأربع بعد أن حددت ٣ فروقات مهمة من الصفات الوراثية على الأقل لاتوجد في الأم، ولكنها موجودة عند الطفل، وجرى التحقق من وجودها عند الأب. فإذا جرى دراسة أكثر من مجموعة تقل فرص تكرار حدوثها بالمجتمع، فإذا جرى دراسة ٢٠ مجموعة فيصبح تكرار حدوثها واحد لكل مليار حالة كما ثبت في حالة (بيل كلنتون)❖ وذا يعطي النتيجة في الإثبات ٩٩ و٩٩٪ والنفي ١٠٠٪. هناك برامج للحاسوب (الكمبيوتر) تساعد في تناول احتمال فرص حدوث التكرار بالصدفة بين شخصين من عائلة واحدة أو شخصين لاينتمون لعائلة واحدة وكيفية التغلب عليها حسبما تشير دراسة أمريكية عام ١٩٩٦م^(١). كما تشير دراسة أمريكية أخرى عام ١٩٩٧م^(٢) عن الاستفادة من الحاسوب في القرابة للعائلة واحتمالات المصادفة وكيفية التغلب عليها.

❖ في قصة مونيكا لوينيسكى مع الرئيس الأمريكي التي تحدثت عنها الصحف ووسائل الإعلام.
(١) دراسة من أمريكا تبين استعمال الحاسوب وفائدته. انظر: المراجع الأجنبية رقم (٩).
(٢) دراسة من أمريكا تبين برامج متخصصة للحاسوب. انظر: المراجع الأجنبية رقم (١٠).

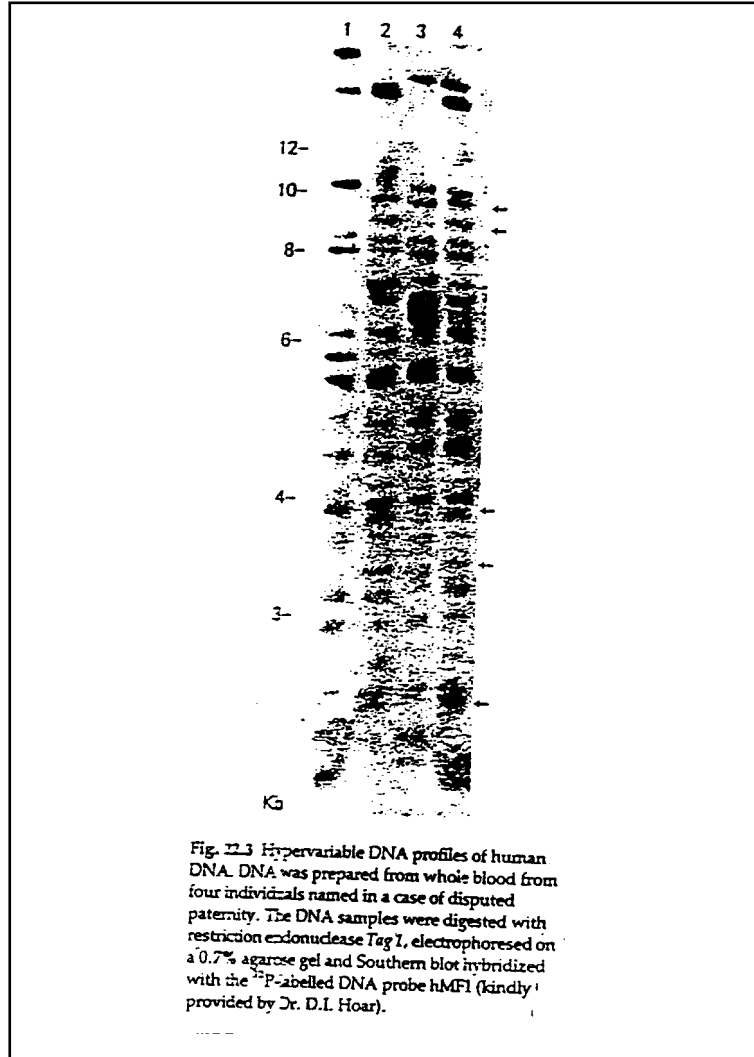
ومن الأمثلة العملية، نشاهد استعمال البصمة الوراثية لإثبات أو نفي في الرسم رقم (١) حيث إن المجموعة العليا تؤكد إثبات الأبوة نظرا لوجود البصمة الوراثية للأب عند الطفل، بينما في المجموعة السفلى لا توجد البصمة الوراثية للأب عند الطفل (حرف F يعني الأب وحرف M يعني الأم وحرف C يعني الطفل).



رسم (١)

نشاهد المجموعة العليا هناك توافق وتطابق لإثبات البصمة الوراثية للأبوة بينما المجموعة السفلى لا يوجد توافق أو تطابق مع البصمة الوراثية للأبوة.

ولنأخذ مثالا آخر: لإثبات أو نفي الأبوة (رسم ٢) حيث يدل رقم ٣ على الأم ورقم ٤ على الطفل نلاحظ أن رقم ٢ بصمته الوراثية تتوافق وتتطابق مع الطفل إنما رقم ١ لاتتوافق أو تتطابق مع الطفل.



رسم (٢)

نشاهد تحدد وكثرة الصفات الوراثية المستعملة ونجد التوافق موجود بحسب الأسهم الصغيرة على يمين الصورة. نجد إثبات الأبوة في رقم (٢) ونفي الأبوة في رقم (١) بينما رقم (٤) الطفل ورقم (٣) الأم.

ومن أمثلة استعمال البصمة الوراثية في القضايا الجنائية نجد أن في رسم (٣) مثالان:

المجموعة الأولى على يسار الصورة تبين البصمة الوراثية المأخوذة من عينة الدم للمرأة المعتدى عليها ويرمز لها حرف (V) والبصمة الوراثية للمأخوذة من الدم للمشتبه به ويرمز له حرف (M) وفي الوسط عينة للمني ويرمز لها حرف (S) مأخوذة من المرأة المعتدى عليها تبين تطابق البصمة الوراثية مع البصمة الوراثية لنفس المشتبه به.

والمجموعة الثانية على يمين الصورة تبين عينة الدم للقتيلة ويرمز لها حرف (V) وعينة المني من المرأة القتيلة يرمز لها حرف S وهناك البصمة الوراثية مأخوذة من عينات للدم لرجلين مشتبه بهما ويرمز لهما حرف (M2, M1) وكلاهما لا يتوافق مع البصمة الوراثية لعينة المني المأخوذة من المرأة القتيلة.

Figure 1 – INCLUSION

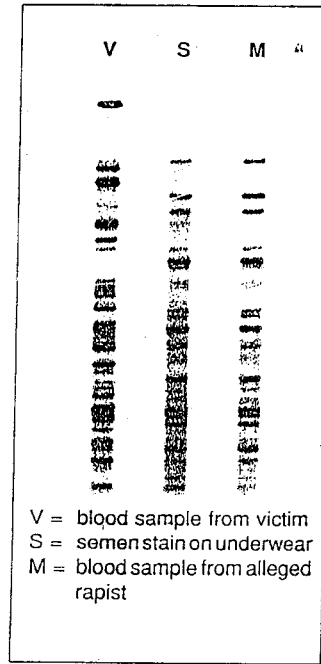
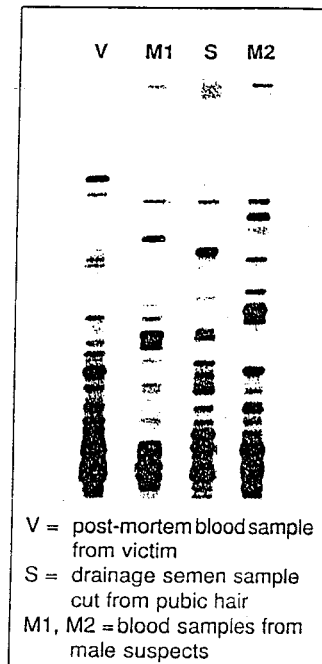


Figure 2 – EXCLUSION

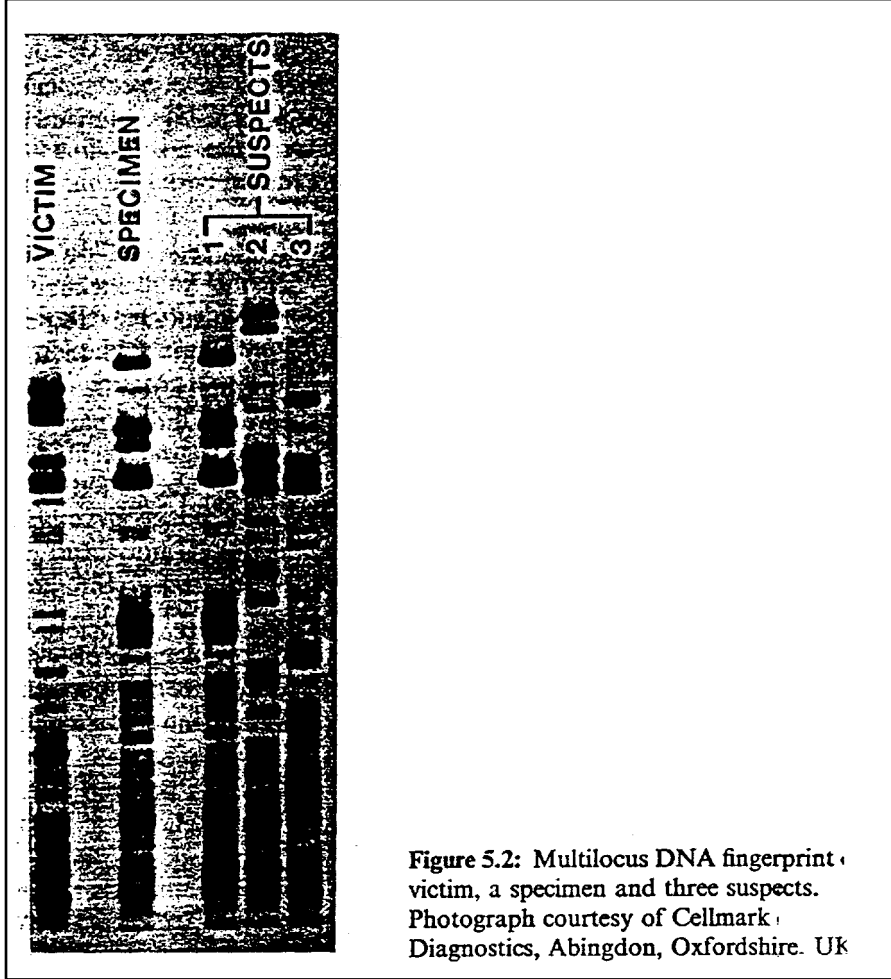


نجد على يسار الصورة توافق وتطابق البصمة الوراثية المأخوذة من دم المشتبه به (M) في حادثة الاغتصاب مع البصمة الوراثية المأخوذة من بقعة المني على ملابس الضحية.

نجد على يمين الصورة عدم وجود التوافق والتطابق للبصمة الوراثية المأخوذة من دم المشتبه بهما (M1, M2) مع عينة المني المأخوذة من منطقة العانة للضحية.

نجد مثالا آخر في رسم (٤)

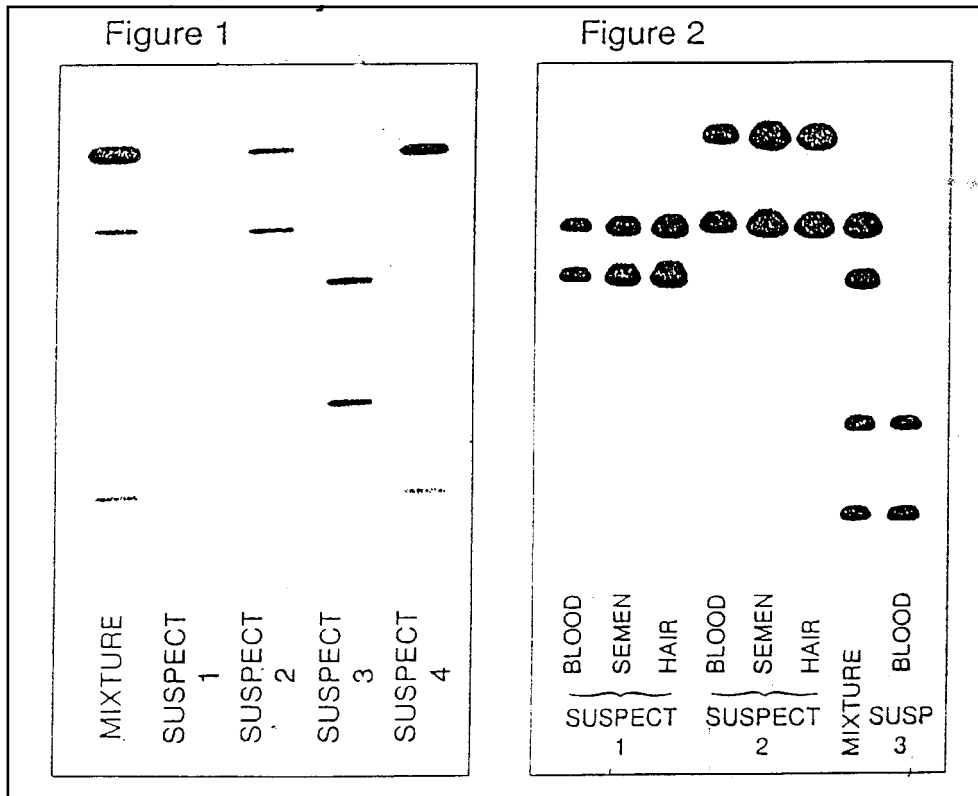
لإثبات البصمة الوراثية للمجرم في حالة رقم ١، بينما رقم ٢، ٣ لا تتوافق مع البصمة الوراثية للعينة المأخوذة من الضحية.



رسم (٤)

نشاهد تعدد وكثرة الصفات الوراثية المستعملة والتي يمثلها الأعداد الكثيرة من الخطوط. نشاهد أن العينة المأخوذة من الضحية تتوافق وتتطابق - فقط مع المشتبه الأول دون تعارض مع الضحية أو المشتبه بهم الآخرين. -

ومثال آخر يوضح ويبين دقة استعمال البصمة الوراثية كدليل قاطع في القضايا الجنائية كبينة وحجة قوية في رسم رقم (٥) حيث أمكن التعرف على أكثر من مشتبه بهم بعمل فحص واحد للبصمة الوراثية، فعينة المنى مثلا من مهبل المرأة مجموع من خليط وهو أكثر من سائل منوي في وقت واحد مثل أن يكون الزوج قد جامع زوجته قبل الحادثة بالإضافة للمعتدي الذي مارس الاغتصاب في وقت لاحق أو أن يكون أكثر من رجل اغتصب هذه المرأة في وقت واحد، فأمكن التعرف على كل واحد مارس الجماع لهذه المرأة من نفس العينة للمنى.

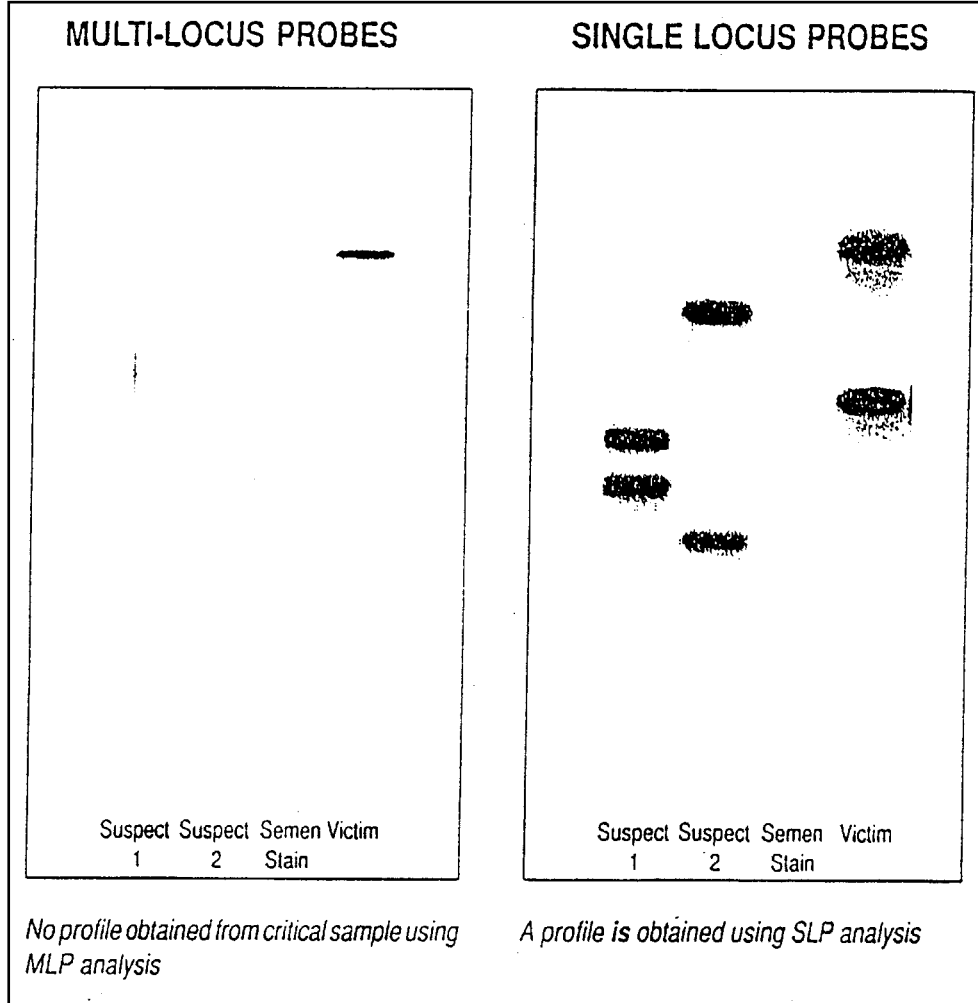


رسم (٥)

نجد على يسار الصورة الخليط وهو يعنى وجود السائل المنوي لأكثر من رجل في نفس العينة ويرمز له (MIX-TURE) حيث نشاهد توافق وتطابق للبصمة الوراثية للخليط مع المشتبه به رقم (٤).

نجد على يمين الصورة توافق وتطابق للبصمة الوراثية للخليط مع البصمة الوراثية للمشتبه به رقم (١) ورقم (٢).

كذلك نشاهد في رسم رقم (٦) أنه أمكن التعرف على المعتدي فقط من بين المشتبه بهم؛ حيث نجد المشتبه الأول هو الوحيد الذي له بصمة وراثية موجودة عند المجني عليها.



رسم (٦)

نجد طريقتين مختلفتين لاستعمال البصمة الوراثية فالأولى على اليسار توضح فقط البصمة الوراثية للضحية وعلى اليمين طريقة أخرى تبين البصمة الوراثية للضحية والبصمة الوراثية المأخوذة من بقعة المني الموجودة عند الضحية والتي تطابق وتشابه البصمة الوراثية للمشتبه الأول.

كذلك ومن أجل التغلب على احتمال حدوث الصدفة عند عمل البصمة الوراثية نجد أن هناك صفات وراثية مجتمعة وموجودة ومكررة عند الناس ومثال على ذلك الطرق التقليدية والقديمة لمعرفة فصيلة ونوع الدم ومن ثم نفي الأبوة حيث نجد كثيرا من الناس نوع دمهم (أ) أو (ب) أو (و) وهذه الصفات الوراثية المجتمعة متكررة في المجتمع، لذلك هذه الصفات المجتمعة لا تعطى الجواب الحاسم في إثبات البنوة، ولكنها تعطى الجواب الحاسم في نفي الأبوة فقط. مثال على ذلك إذا كان الأب والأم كلاهما (و) والطفل (أ) فهذا يعني أن الطفل ليس من هذا الأب بينما إذا كان الطفل والأم والأب كلهم (أ) فهذا ليس بدليل قاطع أن الأب هو الأب لوجود آباء آخرين عندهم نفس الفصيلة (أ) فقد يكون والده إنسان آخر.

وقد توسَّعَ في هذا المجال القديم ليشمل البروتين والأنزيم بالإضافة إلى (HLA) للزيادة في الدقة في النفي من ناحية ولزيادة الفرصة بالإثبات مع عمل فحوصات البصمة الوراثية.

المطلب الثاني: استعمالات البصمة الوراثية

الفرع الأول: إثبات النسب

النسب الثابت شرعاً:

وضع الإسلام ضوابط بنصوص قرآنية وأحاديث شريفة تمنع التلاعب بالنسب الثابت، وأهم هذه الضوابط وجود الزواج الشرعي، وذلك بنص حديث الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - «الولد للفراس وللعاهر الحجر»^(١) وفي هذه وجود أربعة شهود عدول على زنى المرأة يحق للزوج نفي نسب هذا الطفل (الناتج من هذه الفعلة الشنيعة) وبالمقابل حمى الإسلام المرأة من القول عليها زورا بجلد الكاذب إذا لم يتوافر الشهود الأربعة بنص القرآن ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وهو يعرف بحد القذف.

وسمح الإسلام للزوج بالملاعنة بنص الآية القرآنية ليتخلص من حد الجلد من ناحية، وليحمي عرضه من الفساد إن كان صادقاً ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٦-٧].

وكذلك الآية رقم ٨ في سورة النور التي أعطت المرأة الحق بالحلف لتدافع عن شرفها إن كان صادقة ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النور: ٨] والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ﴿وَمِنَ الْوَاضِحِ وَبِإِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ الْبَصْمَةِ الْوَرِاثِيَّةِ عِنْدَ وُجُودِ النَّسَبِ الثَّابِتِ شَرْعًا، كَمَثَلِ مَا هُوَ مُشَاهِدٌ فِي الْغَرْبِ هَذِهِ الْأَيَّامِ حَيْثُ يَذْهَبُ الزَّوْجُ إِلَى مَخْتَبَرٍ تَجَارِي لِلتَّأَكُّدِ مِنْ كَوْنِ هَذَا الْمَوْلُودِ هُوَ مِنْ صُلْبِهِ فَقَطْ لِكَوْنِهِ يَشْكُ فِي زَوْجَتِهِ، دُونَ وُجُودِ بَيِّنَةٍ يَحْلِفُ عَلَيْهَا بِأَنَّهُ صَادِقٌ وَهِيَ الْمَلَاعِنَةُ، فَهَذَا حَرَامٌ شَرْعًا لِمَنَافَاتِهِ النَّصُّ الشَّرْعِيُّ فِي الْإِسْلَامِ.

(١) حديث صحيح أخرجه البخاري (فتح الباري ٥٢:١٢).

- ولكن تبقى أسئلة ننتظر رد الفقهاء عليها في حالات النسب الثابت شرعا مثل:
- ١- السماح باستعمال البصمة الوراثية قبل الملائعة لعل ثبوت النسب بهذه الحجة القوية تهدئ بال الزوج فلا يقدم على الملائعة فتكون البصمة الوراثية سبيل لحفظ كيان هذه الأسرة.
 - ٢- زواج المطلقة أو الأرملة قبل انقضاء عدتها فتكون الحيرة إن كانت المرأة حامل من زوجها السابق أم اللاحق.
 - ٣- نسب الولد من المطلقة طلاقاً رجعيّاً أو بائناً أو متوفى عنها زوجها، هل ينسب للزوج أم لا؟ ومدار الاختلاف هو: هل أتت به في أقصى أو أدنى مدة الحمل.
 - ٤- نسب الوطاء بالشبهة وهو أن يظنّ امرأة حرام عليه وطؤها دون أن يعلم بذلك.
 - ٥- نسب الولد من النكاح الفاسد غير الصحيح (مثل زواج المتعة...).
 - ٦- إذا ادعت المرأة الولد على فراش زوجها ورفضه هو فمثلاً جامع زوجته ثم سافر ثم حضر بعد زمن طويل فوجدها قد ولدت فقال: ليس ابني.

أما في حالة جهالة النسب فيمكن استعمال البصمة الوراثية في الحالات والمشكلات الآتية:

- ١- احتمال حمل المرأة من رجلين ببويضتين مختلفتين بوقت واحد كحال اغتصاب المرأة بأكثر من رجل بوقت واحد.
- ٢- إذا ادعى شخصان نسب الولد المجهول النسب أو اللقيط.
- ٣- إذا ادعى شخص عنده بينة (أي شهود) نسب طفل عند آخر قد نسب إليه من قبل بلا بينة.
- ٤- إذا ادعت امرأتان طفلاً عند اختلاط الأطفال في المستشفى أو حالة تبديل الولد مكان البنت.

- ٥- إذا انتسب رجل إلى غير أبيه حالة ضياعه وهو طفل ثم ظهر أدلة لمعرفة أهله الأصليين.
- ٦- اختلاط الأطفال في حالة الحروب ومطالبة الأهل بأطفالهم الحقيقيين.
- ٧- وجود جثث الضحايا أثناء الحروب أو الكوارث فيمكن معرفة هويتها ونسبها.
- ٨- القرابة للعائلة.

الفرع الثاني: استعمالات البصمة الوراثية كأدلة جنائية لتسهيل مهمة القضاء. إن فضيحة رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بيل كلنتون مع ليوينسكي هي أسهل مثال لفائدة البصمة الوراثية حيث لم يعترف ويعتذر للجمهور الأمريكي إلا بعد أن أظهرت الأدلة الجنائية وجود بصمته الوراثية المأخوذة من المنى الموجود على فستان لوينسكي.

ومثال آخر لفائدة البصمة الوراثية ذكره الإخوة في معمل الأدلة الجنائية في المملكة العربية السعودية عند زيارتنا لهم^(١) ملخصة أن امرأة ادعت أن أحد محارمها (الأب أو الأخ) جامعها ونتج عن ذلك أنها حملت سفاحا وجاءت بالمولود فتبين من استعمال البصمة الوراثية بأنها كاذبة نظرا لعدم تطابق البصمة الوراثية مع المشتبه به كأب لهذا المولود، وكذلك لعدم تطابق البصمة الوراثية لها كأب لهذا المولود والأجمل من ذلك أن الأدلة الجنائية بحثت عن الأم الأصلية لهذا المولود فعرف بأنه قد سرق من أحد المستشفيات وجرى تطابق البصمة الوراثية لهذا المولود مع أمه وأبيه الأصليين، لذلك يمكن استعمال البصمة الوراثية كدليل وبينه قوية كأدلة جنائية في إثبات الجرائم التي لا يترتب عليها حد شرعي.

(١) قامت لجنة البصمة الوراثية المشكلة بقرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم في دورته الخامسة عشرة بزيارة لمعمل الأدلة الجنائية بدعوة كريمة من سمو الأمير وزير الداخلية في يوم ١٧ رجب ١٤٢٠هـ.

الفرع الثالث: استعمالات أخرى للبصمة الوراثية:

إن ظهور علاج جديد للعقم بواسطة طفل الأنابيب أوجد مشكلة جديدة وهي ظهور التبريد والتجميد، سواء لتسهيل عمل طفل الأنابيب كمثل تنشيط المبايض مرة واحدة، والاستفادة من التجميد في إعطاء المرأة عدة فرص للحمل والولادة.

وبالمقابل كانت التوصية في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية والتي عقدت في الكويت يوم ٢٠ شعبان عام ١٤٠٧هـ على أن لا يكون هناك فائض من البويضات في علاج طفل الأنابيب^(١).

ونظراً لأن هناك حالات من عقم الرجل حيث يكون عدد الحيوانات المنوية قليلاً مما يجعل فرصة التجميد عدة مرات وعلى مراحل عديدة مانحة الفرصة لنجاح محاولات طفل الأنابيب.

كذلك وجود الأورام الخبيثة عند الرجال أو النساء تجعل من أهمية التجميد قبل استعمال المواد الكيماوية والإشعاعات العديدة كعلاج أساسي لهذه الأمراض الخبيثة والذي دون أدنى شك سوف يتلق المقدره على الإنجاب لاحقاً، فبوجود التجميد ضمن النجاح مستقبلاً لحفظ اللقاح سواء أكان حيواناً منوياً أم بويضة أو بويضة مخصبة.

ولكن المطلع على أسرار هذا العمل يشاهد عدة حالات من الخطأ المتعمد أو غير المتعمد بنقل هذه النطف لغير أصحابها وهنا تأتي فائدة استعمال البصمة الوراثية كأحد الضمانات قبل إرجاع هذه النطف وبدقة متناهية فترفع الحرج عن العاملين بهذا العمل من ناحية وتقطع الباب على المعتمدين من أجل الشهرة أو المجد أو المال كما نشاهد ونسمع من قضايا وملفات المحاكم في مختلف بلدان العالم.

(١) ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية ٧٥٧.

المطلب الثالث: إثبات النسب بالقافة.

القائف لغة: من يعرف الأثر والقيافة مصدر قاف بمعنى تتبع أثره ليعرفه، يقال: فلان يقوف الأثر ويقتافه قيافة. ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للقيافة ومشتقاتها عن المعنى اللغوي المتعلق بتتبع الأثر ومعرفة الشبه^(١).

اختلف الفقهاء في إثبات النسب بالقيافة إلى رأيين: فذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى إثبات النسب بالقيافة، وأجازوا الاعتماد عليها في إثباته عند التنازع وعدم الدليل الأقوى منها، أو عند تعارض الأدلة الأقوى منها^(٢) وذهب الحنفية إلى أنه لا يثبت النسب بقول القافة^(٣).

وأما الشروط الواجب توافرها بالقائف فهي: الخبرة، التجربة، العدالة، الإسلام، الذكورة، الحرية، السمع، البصر، وانتفاء مظنة التهمة بحيث لا يكون عدوا لمن ينفي عنه النسب، ولا أصلا أو فرعاً لمن يثبت نسبه^(٤).

ومن النصوص التي وردت عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بخصوص القافة ومشروعيتها في الإسلام نورد الآتي:

عن عائشة رضي الله عنها (أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها يوماً مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: «ألم تري أن مجززا المدلجي نظر أنفاً إلى زيد وأسامة وقد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما، فقال إن هذه الأقدام بعضها من بعض»^(٥) وقد سراً الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأن بعض الناس كان يشك في أبوة زيد لأسامة فزيد أبيض وأسامة أسود، وكان ذلك يؤدي النبي فسر النبي لثبوت نسب أسامة قال الإمام الشوكاني في نيل الأوطار في باب الحجّة في العمل بالقافة^(٦) قال الخطابي في هذا الحديث (أي

(١) الموسوعة الفقهية ٣٤ : ٩٢.

(٢) الموسوعة الفقهية ٣٤ : ٩٤.

(٣) الموسوعة الفقهية ٣٤ : ٩٦.

(٤) الموسوعة الفقهية ٣٤ : ٩٨ - ١٠٠.

(٥) حديث صحيح أخرجه البخاري (فتح الباري ١٢ : ٥٦).

(٦) نيل الأوطار: ٦ : ٧١٥.

حديث عائشة في شأن أسامة وزيد المتقدم ذكره) دليل ثبوت العمل بالقافة وصحة الحكم بقولهم في إلحاق الولد، وذلك لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يظهر السرور؛ إلا بما هو حق عنده، وكان الناس قد ارتابوا في زيد بن حارثة وابنه أسامة إن في استبشار الرسول - صلى الله عليه وسلم - من التقرير ما لا يخالف فيه مخالف، ولو كان مثل ذلك لا يجوز في الشرع لقال له إن ذلك لا يجوز، ولما قرره - صلى الله عليه وسلم - في قوله هذه الأقدام بعضها من بعض وهو في قوله هذا ابن هذا.

الخاتمة: في ضمانات تحقيق العدالة في البصمة الوراثية:

ويمكن القول أن كل مايمكن أن تفعله القافة يمكن للبصمة الوراثية أن تقوم به وبحجه أقوى بل وبدقة متناهية وبصحة أكثر من القافة، فالبصمة الوراثية تستطيع أن تحدد الأم، والأب، والأخت، والأخ بصورة قاطعة تصل ٩٩,٩٪ ويمكنها كذلك النفي بنسبة ١٠٠٪ فمعنى حالة تنازع اثنين يمكن إثباته لأحدهما وفي حالة ادعاء المرأتين للولد دون البنت يمكن تحديد الأم الأصلية قطعاً بواسطة البصمة الوراثية ولكن تبقى أهمية وجود الضمانات الواجب اتخاذها لعمل البصمة الوراثية حتى لا يكون هناك تلاعب في النتائج أو خطأ غير مقصود ومن أهم هذه الضمانات ما يأتي:

- ١- السماح للمختبرات المؤهلة علمياً ومجهزة بكافة الأجهزة المطلوبة لمثل هذا العمل.
- ٢- مراقبة هذه المختبرات من قبل الدولة أو الأجهزة المطلوبة لمثل هذا العمل.
- ٣- عدم السماح للمختبرات التجارية بأن ترسل العينات للخارج نظراً لخطورة النتائج، وعدم المقدرة على تحرى الحقائق مستقبلاً إذا ظهرت مشاكل.
- ٤- يجب على كل مختبر الاحتفاظ بالعينات والنتائج للرجوع لها في حال ظهور المشاكل.
- ٥- يجب توثيق كل خطوة بدءاً من نقل العينات إلى ظهور النتائج النهائية من أجل الحرص والدقة في إظهار النتائج الصحيحة، مع ضرورة حفظ هذه الوثائق من أجل التأكد من سلامة كل خطوة في وقت الحاجة عند زيارة جهاز المراقبة الرسمي أو عند ظهور مشاكل مستقبلية.
- ٦- يجب اختيار موظفين على كفاءة علمية وعملية لتنفيذ مثل هذا العمل علاوة على كونهم من أهل الثقة لمثل هذا الموضوع نظراً لخطورته على أنساب الناس.
- ٧- يجب عمل البصمة الوراثية بعدد أكبر من الطرق وبعدد أكبر من الأحماض الأمنية حتى تقلل فرص حدوث الصدفة في كون النتيجة إيجابية لدرجة عالية.

والله ولى التوفيق

أبيض

ملخص البحث : Abstract

لقد ثبت أن استعمال الأسلوب العلمي الحديث بأعداد كثيرة من الصفات الوراثية من مادة الـ DNA كدلالات للبصمة الوراثية باعتبارها البنية الجينية (نسبة إلى الجينات، أي المورثات) والتي تدل على هوية كل إنسان بعينه، والتي أصبحت متوافرة الآن بالأسواق بأسعار مقبولة منذ عام ١٩٨٧م آخذين بعين الاعتبار الأعراف والألوان المختلفة للبشر في هذه الكرة الأرضية مما سهل اتخاذ القرار بالإثبات أو النفي للأبوة علاوة على الاستعمال في قضايا القرابة والنسب بالإضافة إلى مختلف القضايا الجنائية الأخرى علما بأن كثيرا من بلدان العالم بدأت تنشر نتائج هذا العمل وهي مشجعة نظرا لأن قوة القرار في الإثبات بلغت ٩٩,٩% وبلغت نسبة النفي ١٠٠% وفي حالة الشك فإن زيادة استعمال صفات وراثية عديدة وجديدة كوجود الأمراض عند المشتبه بهم دليل قاطع بالنفي أو الإثبات لأنها صفات مميزة للشخص ويمكن أخذ البصمة الوراثية من أي خلية من الدم، أو اللعاب، أو المنى، العظم أو البول، أو بشرة الجلد أو غيره. وبذلك تفتح البصمة الوراثية الباب للسادة الفقهاء للفتوى نظرا لكونها بينة وحجة قوية أقوى دلالة من القافة التي أقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

DNA finger printin has been proved to be an excellent tool to identify person. This has been available in the market as Kits since 1987, which prove paternity in 99,9% and exclude paternity in 100% as well as identify criminals with high precession. However if there was doubt in any case more DNA testing can be added to confirm the results.

Moreover if the suspected person has hereditary disease this will from blood, semen, saliva, skin, bone or any other cell. therefore DNA finger printing open the door th Scholars and Ulama people to contemplate its usefulness an strong evidence even more strong than “qiafa” which proved by prophit Momammed peace be upon him.

المراجع العلمية العربية:

- ١- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني. تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. دار الريان للتراث - القاهرة الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٢- القرآن الكريم.
- ٣- مجلة الفقه الإسلامي، مجلة دورية تصدرها أمانة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.
- ٤- الموسوعة الفقهية إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، مطابع دار الصفاة للطباعة والنشر والوزيع. الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٥- ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية دولة الكويت ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٦- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار للإمام الشوكاني، تقديم الدكتور وهبة الزحيلي، دار الخير - دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

المراجع العلمية الأجنبية

- 1) DNA Fingerprinting M Krawezal and
J. Schmidthe Bios. Scientific Publisher, 1994.
- 2) DNA Fingerprinting an Introduction
Lome Kirby M Stockton Press New York, 1990
- 3) DNA Profiling A Guide for use in criminal
investigations Cellmark Diagnostics ICI.
- 4) Genomic imprinting potential function and mechanisms revealed by prader
Willi and Angelman syndromes. Glenn CC, Driscoll DJ; Yang TP; Nicholls
RD; Mol Hum Reprod 1997 Apr 1 (4): 321-332
- 5) Hypervariable 'minisatellite' regions in human DNA.
Jellreys AJ Wilson V, Thein SL
Nature 1985 Mar 7-13; 314 (6006): 67-73.
- 6) Jordanian population data on the PCR-based loci: LDLR, GYPA, HBG, G,
D 7S8 and GC.
Yasin SP, Hamad M, el Karmi A
Forensic Sci Int 1999 Sep 30; 104 (1): 17-21
- 7) Paternity analysis experience in
Colombia Bravo ML; Cifuentes L;
Rev Med Chil 1997 Apr 125 (4): 419-423
- 8) Paternity determination in cases of incest
using multiallelic loci DNA polymorphisms.
Cifuentes L; Jorquera H; Aguirre E; Moreno F; Rev Med Chil 1996 Nov
124 (11): 1307-1313.
- 9) Population genetics of coincidental DNA matches Lippman
Hum Biol 1996 Apr 68 (2): 167-184
- 10) Symbolic Kinship program.
Brenner CH
Genetics, 1997 Feb 145 (2): 535-542

11) The allele frequency distribution at VNTR locus D 17S5 (YN22) in a Japanese population sample.

Harashima N; Ota M; Katsuyama Y; Sugiyama

E; Liu C; Fukushima H; Nippon Hoigaku Zasshi 1996 Aug 50(4) 237 - 240.

12) Use of polymerase chain reaction DNA studies in Hungarian legal practice.

Wolter J; Furedi S; Pad' Z;

138 (51): 3223-3228 Orv Hetil 1997 Dec 21.

البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها دراسة فقهية مقارنة

أ.د. سعد الدين هلال
الأستاذ في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة الكويت

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد .

فأنتهز هذه المناسبة الكريمة لأتقدم بالتحية والشكر للمجمع الفقهي الإسلامي المنبثق من رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة لاهتمامه بالقضايا الفقهية المعاصرة والتي أفرزها التقدم الطبي والتقني، ولم يعد كافياً أن يتصدى لمثل هذه القضايا اجتهادات فردية بل الأمر يستلزم للوصول إلى حكم شرعي صحيح أن تتضافر الجهود ويتعاون العلماء في شتى المجالات الحياتية والشرعية لما هو مقرر في علم أصول الفقه من أن الحكم الشرعي الصحيح هو ما تكون من الحكمين التكليفي بأنواعه (الإيجاب والندب والتحریم والكراهة والإباحة) والوضعي بأنواعه (السببية والشرطية والممانعية)، وهذا الحكم الوضعي إن عرف المتخصصون في الشريعة بعضه فلن يعرفوا أكثره إلا من أهل العلوم الحياتية الذين تعرفوا على قوانين الطبيعة المتعلقة بالمسألة مناط البحث الشرعي.

وقد وضعت الأمانة العامة للمجمع الفقهي بمكة المكرمة اثني عشر عنصراً للبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، وكان بحمد الله تعالى أن عالجت أكثر تلك العناصر وبعضاً غيرها في كتاب «البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية» الذي تقدمت بإهدائه للأمانة في شهر شعبان ١٤٢٢هـ، وأوجز فيما يلي أهم تلك العناصر في هذا الملخص، محيلاً إلى كتابي سالف الذكر في المراجع والتوثيق، والله تعالى أسأل التوفيق والسداد والقبول.

أ. د. سعد الدين مسعد هلاللي

أبيض

مقدمة:

إن البصمة الوراثية لم تعد خيالاً، فقد ترجمت إلى واقع عملي، وقامت شركات كبيرة في أوروبا وأمريكا بتجويرها منذ سنة ١٩٨٧م، وأثبتت نجاحها، حتى غزت ساحات المحاكم، واستقر العمل بها في أوروبا، وبدأت بعض الدول العربية والإسلامية في التمهيد للعمل بها.. وقريباً في ظل الثورة المعلوماتية التي يعيشها العالم اليوم ستتوافر تلك البصمة لأحد الناس بأجر مناسب.

وفي اعتقادي أن الله تعالى يمنح البشرية من علمه - في كل عصر - ما يقيم لهم أمر الدين القويم.

لقد زاد النسل، وانفتحت البلاد والحدود، وتطورت التقنية المعقدة، وشاع انتشارها، حتى عبث الكثير وأسأؤوا استخدامها، فظهرت الجريمة المنظمة، والفواحش المقتننة، والمنكرات المزيّنة، وضاع كثير من الحقائق.

فهل للبصمة الوراثية أن تقف في وجه المفسدين في الأرض، وهل للبصمة الوراثية أن تحول دون ظلم الأبرياء الذين تلقى عليهم التهم ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم، وهل للبصمة الوراثية أن تساعد العدالة في رسالتها؟

أليس من حق طفل هذا القرن، الذي ولد في ظل الثورة المعلوماتية أن ينتفع بمعطيات عصره في وسائل الإثبات العلمية، والتي لن يقتنع بسواها، وألا نفرض عليه وسائل إثبات - غير تعبدية - كانت في زمانها حيلة المقل؟

ما هية البصمة الوراثية:

لا يوجد في الفقه الإسلامي تعريف للبصمة الوراثية لحدثة هذا المصطلح، والفقه الإسلامي إنما يتعامل مع الواقع في ضوء القواعد والأدلة الشرعية، وليس هناك ما يمنع من استحداث تعريف فقهي للبصمة الوراثية بعد التعرف على حقيقتها من الناحية العلمية.

وأول من اطلق اصطلاح البصمة الوراثية هو البروفيسور «إليك جيفري». وجاء «إريك لاندر» ليطلق اصطلاحاً آخر ألا وهو «محقق الهوية الأخير» بعد التيقن من اشتغال حمض الدنا على كل الخصائص الأساسية المطلوبة، وتحمله لكل الظروف السيئة المحيطة كارتفاع درجة الحرارة، حيث يمكن عمل البصمة الوراثية من التلوثات المنوية، أو الدموية، أو اللعابية الجافة، والتي قضى عليها وقت طويل، كما يمكن كذلك عملها من بقايا العظام والشعر والجلد.

حاجة المفتي والمستفتي للاقتناع بدلالة البصمة الوراثية:

عندما ظهرت البصمة الوراثية لأول مرة، وتم إستخدامها في أول حالة بشرية لتحديد الأبوة لأحد الأشخاص بناء على طلب مكتب الهجرة لفض نزاع في مكتب الجنسية سنة ١٩٨٥م.

واستتكر الناس في أمريكا وأوروبا عامتهم وخاصتهم هذا الكشف العجيب الغريب، ورفضوا التسليم بنتائجه في منازعاتهم، فما كان من رواد البصمة الوراثية إلا الصبر والرفق بالناس والعمل على شخذ الرأي العام، وتقديم التسهيلات الآتية:

- ١- قيام بعض شركات البصمة الوراثية بإنشاء قسم خاص يضم خبراء عالميين، لإجراء التحليل والدفاع عنه لدى المحاكم، وذلك بشرح طريقته للقضاة وغيرهم، ممن يريد الاقتناع بالحقيقة، عن طريق الوسائل الإيضاحية للتقنية المستخدمة، لبيان صدق وبساطة التحليل.
- ٢- تخصيص قسم تدريبي في شركات البصمة الوراثية لتأهيل الكوادر في كافة بلدان العالم، لتكون قادرة على استخدام هذه التقنيات في بلادهم.
- ٣- قيام بعض شركات البصمة الوراثية في أمريكا، بخدمات وطنية كبيرة، بتصنيف البصمات الوراثية للمجرمين المشهورين، ووضعها في بنك خاص، تحت تصرف الحكومة، وأعلنت عن استعدادها لإنشاء مثل هذا

البنك في أية دولة ترغب في هذه التقانة، وحازت بذلك هذه الشركات على ثقة الحكومة الأمريكية، وكثير من الحكومات الأخرى.

٤- قيام بعض شركات البصمة الوراثية بإنشاء قسم خاصم لتحكيم نتائج المختبرات في العالم عن طريق فحص العينات دون الإشارة إلى مصادرها ومطابقتها مع نتائج المختبرات الأخرى، وتصدر بذلك تقريراً موثقاً خلال ٤٨ ساعة.

وبهذه التسهيلات، وبمزيد من الصبر، استطاع الأطباء توعية الناس بحقيقة البصمة الوراثية، فانتشر العمل بها والاحتكام إليها في الأدلة الجنائية، في أكثر الدوائر القضائية عن طمأنينة وقناعة.

مسؤولية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية؛

وأرى أن ما قامت به شركات تتجير البصمة الوراثية، في أمريكا وأوروبا، من التسهيلات سألفة الذكر لإنارة الرأي العام، والارتقاء به في استيعاب تقانة البصمة الوراثية من منطلق حضاري.. يدفع بالمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بدولة الكويت للأخذ بزمام الريادة في تحضير نخب من العالم الإسلامي (الفقهاء - القضاة - بعض الأئمة والمحامين) لتلك التقنية واعتبار ذلك مسؤوليتها، حتى نختصر زمناً طويلاً، ستنفقه الأمة في ساحة الجدل والتشكك والذهول.

ضوابط ممارسة البصمة الوراثية؛

من الحكمة أن ندرس نتائج تجريب العمل بالبصمة الوراثية في شعوب أمريكا وأوروبا، وما توصلت إليه محاكمهم من قواعد وضوابط تضمن سلامة العمل بها وتبعث الثقة للاحتكام إليها على مدى بضعة عشر عاماً، وبالتحديد منذ عام ١٩٨٧م إلى الآن، حتى إذا ما تدخل الفقهاء والشراح في عالمنا الإسلامي، أضافوا إليها، أو عدلوا منها، بما يتناسب والشريعة، دون تكرار بدعوى الابتكار.

وقد فصل البروفيسور «إريك لاندر» القواعد المتولدة عن تجريب العمل

بالبصمة الوراثية في محاكم أوروبا وأمريكا في الأربعة التالية، ولا أراها بعيدة عن الأطر الإسلامية:

- ١ - القبول العام لأهل الاختصاص، بمعنى عدم الأخذ بالكشف العلمي في مرحلة التجريب، إلى أن يعبر مرحلة الثبوت والتطبيق.
- ٢ - اختبار الموضوعية، بمعنى وجوب إجراء تحليلين من عينتين مختلفتين، لإمكان المقارنة والإطمئنان لسلامة النتيجة.
- ٣ - الوقوف على طبيعة عدة التقانة، بمعنى التأكد من سلامة الأجهزة، ودراية الفنيين في تشغيلها.
- ٤ - الحذر من التكنولوجيا المتطورة، بمعنى عدم التسليم المطلق بنتائجها قبل اختبار الموضوعية، والوقوف على طبيعة عدة التقنية.

وأرى أن الشرط الأساسي لاعتماد الأخذ بها شرعاً هو شيوعها وانتشار العمل بها، لأنها لو استمرت عزيزة نادرة ما حازت الرضا والقبول عند الناس، ولا شك أن رضاهم معتبر لاستقرار الحقوق، ولذلك نص القرآن الكريم على الرضا في الشهادة فقال: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أما اشتراط التعدد في إجراء البصمة الوراثية قياساً على التعدد في الشهادة فليس له محل، لأن الحكمة من التعدد في الشهادة، كما قال تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]. والحكمة هنا منتفية مع الآلة. غير أن الأمر يجب أن يخضع لقواعد المهنة، فإنهم أعرف بالمفارقات والاختلافات، وربما قرروا تكرار البصمة مرات، والعرف حاكم.

الحكم التكليفي للبصمة الوراثية:

البصمة الوراثية كشف حديث، فيجرى عليها حكم الأصل في الأشياء. وقد ذهب أكثر أهل العلم - حتى ادعى بعض الأصوليين الإجماع عليه - إلى أن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، استصحاباً لبراءة الذمة، وإقامة

على مبدأ سلطان الإرادة، وذلك خلافاً لأهل الظاهر وبعض المتكلمين .
وتختلف صفة مشروعية البصمة الوراثية - كسائر الأفعال - من حيث
تعلقها بالمكلف - وفقاً للظروف والملابسات المحيطة بها، لما هو معروف في
الفقه الإسلامي من أن أحكامه التكليفية توصيفية أو تشخيصية - وليست
تجريدية - لتعلقها بالمكلفين، فناسب أن تختلف باختلاف حالهم، سواء في
الحقل البحثي أم في التطبيق العملي.

العلائق الشرعية للبصمة الوراثية:

المقصود هنا هو بيان المناسبة، أو مدى تأثير اكتشاف البصمة الوراثية
على مسائل الفقه الإسلامي المتعلقة بتعيين الهوية الشخصية، والتي استقر
العمل بها دهرًا طويلاً، حتى حسبها بعضهم أصولاً وقواعد ثابتة، وهي في
الحقيقة لا تعدو أن تكون عملاً بالممكن المشاهد، وتفسيراً للنصوص بأدوات
العصر، ولم يكن في المقدور الحكم بما هو أبعد من ذلك، وإلا كان خيالاً.
يقول ابن عابدين:

«للمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف زمان المتقدمين»،
ومن هنا كان للبصمة الوراثية تأثيرٌ في كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة
بتعيين الهوية الشخصية.

ولا شك أن للبصمة الوراثية ثمرتين:

الأولى: أنها تحقق الهوية الشخصية بصفاتهما الخاصة، التي تميزها عن
غيرها، بحيث لا يشتبه معها أحد من البشر.

ويمكن الاستفادة من هذه الثمرة شرعاً في مسائل لا تحصى أهمها:

- التحقق من شخصية المفقود والأبق ونحوهما عند الادعاء.

والتعرف على المتهم بالجريمة.

الثمرة الثانية: أنها تحقق الهوية الشخصية بصفاتهما المرجعية، مع

الأصول والفروع.

ومن هذ الثمرة يمكن معرفة الوالدات والوالدين وأولادهم.
ويمكن الاستفادة من هذه الثمرة شرعاً في مسائل عدة أهمها: ثبوت النسب ونفيه، واعتماد الأدلة، أو إبطالها، والترجيح بينها عند التنازع، وضوابط العمل باللعان، وأذكر فيما يلي أهم المسائل التي تأثرت بالبصمة الوراثية.

أولاً: إثبات هوية المفقود بحضوره

تكلم الفقهاء عن إثبات حضور المفقود، حتى لا ينتحل أحد شخصيته بقصد الاستيلاء على ماله، أو الاعتداء على زوجته، خاصة إذا طالت مدة الغياب وتغيرت هيئته، واشتروا لإثبات حياته، شهادة العدول أو غيرها من أدلة الإثبات، بشرط أن لا يكون ذلك بعد مضي زمن لا يعيش إليه أقرانه، لأن الحياة بعدها نادرة، ولا عبرة بالنادر، مما يؤكد عدم التعبد في الأخذ بالشهادة.

وأرى أنه إذا تمكن المفقود، بعد ظهوره، أن يثبت هويته بالبصمة الوراثية، فلا وجه أن نطلب منه بينة أو يمينا، وسنجد في البصمة الوراثية مخرجاً من مكر الماكرين في انتحال شخصية المفقود، خاصة إذا ابتلي بفقدان الذاكرة.

ثانياً التعرف على المتهم بالجريمة وإثبات قرائن الإتهام:

الشريعة الإسلامية لا ترد التهمة بالجريمة، ولا تحرمها إلا إذا كانت في غير محل معتبر، ويجزم الإمام الماوردي، في الأحكام السلطانية، أنه يجب الكشف والاستبراء من تلك التهمة بما تقتضيه السياسة الدينية.

وحكى ابن القيم في الطرق الحكمية، عن ابن تيمية الإجماع في ذلك.

ولكن هل يعاقب المتهم بالقرائن قبل ثبوت التهمة بالدليل؟

الحكم في الشريعة الإسلامية يختلف باختلاف نوع الجريمة التي تعرف بنوع العقوبات الشرعية الثلاث (الحد والتعزير والقصاص).

١ - التهمة بما لو ثبتت توجب حداً:

يجوز للإمام - كما ذكر الماوردي وغيره - أن يوقع بالمتهم في حد دون ثبوته عقوبة تعزيرية لا تبلغ عقوبة الحد إذا كانت الظروف والملابسات تمس المتهم وتشير إليه، بما تستلزمه السياسة الدينية. وإذا كان مذهب الجمهور عدم إقامة الحد بالقرائن، إلا أن بعض الفقهاء ذهب إلى غير ذلك، حيث ذهب المالكية والشافعية إلى ثبوت حد الزنا على الزوجة الممتنعة عن اللعان والمنكرة للزنا بعد لعان الزوج باعتبار القرينة لا الدليل.

وذهب المالكية وهو ما روي عن عمر بن الخطاب إلى ثبوت حد الزنا بحمل المرأة التي لا زوج لها إلا أن تثبت شبهتها. كما ذهب المالكية والهادوية وهو ما روي عن عمر وابن مسعود إلى ثبوت حد الشرب بوجود رائحة بالفم ونحوها.

٢ - التهمة بما لو ثبتت توجب تعزيراً:

اتفق الفقهاء على جواز إنزال العقاب بالمتهم في هذه الحال، بشرط أن يكون هناك وجه أو قرينة على أنه ارتكب المحذور، أما إن كان معروفاً بالبر والتقوى فلا يجوز تعزيره، بل يعزر متهمه.

٣ - التهمة بما لو ثبتت توجب قصاصاً أو دية:

وهذه تهمة القتل، أو الجناية على الأطراف أو منافعها، وقد أفردتها الإسلام بحكم، لعظم شأن النفس البشرية. ويرى فقهاء المذاهب الأربعة والظاهرية مشروعية مؤاخذة المتهم بالقتل بالقرائن أو اللوث، وذلك عن طريق القسامة، بأن يحلف المدعي خمسين يميناً بالله تعالى على صدق دعواه كما هو مذهب الجمهور، أو بأن يحلف المدعي عليه خمسين يميناً على كذب التهمة كما هو مذهب الحنفية، وفي جميع الأحوال لا يؤاخذ المتهم بالقصاص، ويكتفي بالحكم بالدية، لمزيد من الأمان.

البصمة الوراثية وثبوت التهمة بالجريمة في الفقه الإسلامي والمحاكم الأوروبية:

البصمة الوراثية تثبت بيقين هوية صاحب الأثر على جسم الجريمة أو ما حولها، ولكنها مع ذلك تظل ظنية في تعدد البصمات على الشيء الواحد، أو تصادف وجود صاحب البصمة قدراً في مكان الجريمة بعد وقوعها، أو غير ذلك من أوجه الظن.

ولما كانت الشريعة الإسلامية لا تمنع من الأخذ بالأمارات والقرائن، وفقاً لضوابط خاصة كان من المناسب أن نجزم بمشروعية البصمة الوراثية في تلك الأحوال، كقريئة نفي أو إثبات، تقييداً للسلطة التقديرية في يد القضاء، وهذا ما أخذت به المحاكم الأوروبية والأمريكية.

ثالثاً: إثبات النسب:

لا خلاف بين الفقهاء في أن النسب الشرعي يثبت بالفراش الطبيعي والحقيقي، وهو الجماع الذي يكون منه الولد شريطة أن يكون عن طريق مشروع بالنكاح أو بالتسرى أو شبهتهما.

ولم يقل أحد من العلماء أن الزوجة لو أتت بولد من غير الزوج قطعاً كما لو أتت به قبل مضي ستة أشهر من الزوج أنه ينسب لهذا الزوج، وكذا لو كان الزوج محبوباً أو صغيراً لا يولد لمثله، أو حملت الزوجة بوطء شبهة من غير الزوج.

الحاجة إلى إثبات الفراش قبل إثبات النسب:

إذا ثبت أن النسب في الإسلام يثبت لصاحب الماء في إطار العلاقة الشرعية (الزواج أو التسري) وهذا مما لا خلاف عليه، إلا أن الأمر لا يزال محيراً في كيفية إثبات هذه العلاقة الخاصة بين الزوجين، والقائمة على الستر، حيث حذر النبي - صلى الله عليه وسلم - من إفشاء تلك العلاقة فيما رواه مسلم «إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى

امراته وتفضي إليه ثم ينشر سرها».

ولما كان الأمر كذلك، اضطررنا نحن المكلفين، إلى إثبات تلك العلاقة بعلامة ظاهرة تدل في أغلب الأحوال عليها، حتى لا تخلو مسألة من حكم، ولا يعدم حق إثباتنا، فكان التوجه إلى الأدلة الظاهرة لإثبات الفراش، وليس لإثبات النسب، لأن النسب يكون اتفاقاً بالفراش.

أدلة إثبات الفراش الذي به النسب ليست تعبدية ولا توقيفية؛

الذي ينبغي التأكيد عليه هنا، هو: أن تلك الأدلة التي ذكرها الفقهاء لإثبات الفراش الشرعي، لا تخرج في الحقيقة عن أطر الأدلة الشرعية في الإثبات مطلقاً، لأنها تهدف إلى الكشف وإظهار الحقيقة المتاحة، وليس فيها ما يتعبد بعدده ولا هيئته ولا طريقته إلا ما ورد في حد الزنا والقذف به.

طرق إثبات الفراش الذي به النسب؛

اتجه الإسلام إلى التوسعة في طرق إثبات الفراش ليس تستراً على المجرمين، وإنما تشوفاً لشمول جميع الأطفال برعاية والديهم، ومنعاً من ظلم ووجود الأبوين أو أحدهما لولدهما بعد قضاء وطرهما.

وأشهر تلك الأدلة بحسب ترتيبها تنازلياً: هي قيام حالة الزوجية، والبينة أو الشهادة، والإقرار، والاستفاضة، والقيافة (عند الجمهور عدا الحنفية ومن وافقهم).

تصويب الخطأ الشائع في اعتبار الفراش دليلاً للنسب؛

«الفراش الشرعي» تعبير عن حالة اجتماع الرجل بالمرأة في إطار شرعي (النكاح وما في حكمه) وهذه الحالة التي هي (الجماع) تحتاج في إثباتها إلى دليل، وهو متعذر شرعاً وعقلاً، إلا من جهة الزوجين، لبناء علاقتهما على الستر، فاكتفي بمظنته، وهو قيام حالة الزوجية الممكنة، فكان أول دليل لإثبات الفراش الشرعي هو قيام حالة الزوجية في الواقع المشاهد. ويعبر الفقهاء عن هذا الدليل الذي هو «قيام حالة الزوجية» بقولهم

«دليل الفراش» حتى ظن البعض أن الفراش دليل لإثبات النسب، وهو في الحقيقة تعبير عن قيام حالة الزوجية، وإشارة مهذبة إلى الجماع المشروع^(١).

بداية اعتبار قيام حالة الزوجية دليلاً على الفراش؛

الجدير بالذكر أن قيام حالة الزوجية، الذي يعبر عنه بالفراش الشرعي، هو في الحقيقة حالة تحتاج إلى إثبات، ومن هنا كانت البيئة التي هي الشهادة هي أول طرق الإثبات في الحقيقة.

ومع إجماع المسلمين على اعتبار الفراش الذي هو قيام حالة الزوجية دليلاً على الفراش الحقيقي، الذي يثبت به النسب، إلا أنهم اختلفوا في حقيقة تلك الحالة! هل تكون بعقد الزواج، كما ذهب إلى ذلك الحنفية - أم بعقد الزواج مع الدخول أو إيمانه - كما ذهب إلى ذلك المالكية والشافعية والحنابلة - أم بالعلم، بالدخول المحقق عن طريق التحاكي في المجالس الخاصة - كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية وابن القيم، واختاره الصنعاني وهو وجه عند الحنابلة؟ ثلاثة مذاهب.

شروط العمل بطرق إثبات الفراش الذي به النسب؛

إذا كانت طرق إثبات الفراش هي: قيام حالة الزوجية، والبيئة، والإقرار، والاستفاضة، والقيافة، فإن الفقهاء الإسلاميين قد نصوا صراحة على عدم جواز الأخذ بتلك الطرق، مع وجود ما يعارضها، بحثاً عن الحقيقة، وليس كما يظن البعض في تعدد طرق الإثبات أن الإسلام يهدف إلى ترميم الواقع على حساب الحقيقة^(٢). ولنتأمل فيما قاله الشيرازي في باب ما يلحق من النسب وما لا يلحق في دليل الفراش، من المهذب، قال: «إذا تزوج امرأة، وهو ممن يولد لمثله، وأمكن اجتماعهما على الوطاء، وأتت بولد لمدة يمكن أن يكون

(١) انظر نصوص الفقهاء وبسط لهذا الموضوع في كتابنا البصمة الوراثية (ص/٢٧٩) وما بعدها واكتفى هنا بقول الزيلعي «الفراش هو تعيين المرأة للولادة لشخص واحد» وقول ابن كثير في تفسير الفراش: هن النساء اللاتي يضاجن - في تفسير الآية «وفرش مرفوعة» سورة الواقعة.

(٢) انظر أقوال لعشرات الفقهاء مختلفي المذاهب في ذلك في كتابنا البصمة الوراثية ص ٢٨٠ وما بعدها.

الحمل فيها، لحقه في الظاهر، لقوله - صلى الله عليه وسلم - : «الولد للفراش» ولأن مع وجود هذه الشروط، يمكن أن يكون الولد منه، وليس ههنا ما يعارضه، ولا ما يسقطه فوجب أن يلحق به».

وإذا تأملنا في قوله «وهو ممن يولد لمثله» وقوله «وأمكن اجتماعهما» وقوله «لمدة يمكن أن يكون الحمل فيها» وقوله «وليس ههنا ما يعارضه ولا ما يسقطه» نجد شروط قبول دليل الفراش الذي به النسب.

ومع ذلك، فإن تلك الشروط لو تحققت في طرق إثبات الفراش، لم يكن الحكم بثبوت النسب باطناً، وإنما يلحقه في الظاهر، لأن أحكامنا بمقتضى الظاهر.

كما اشترط الفقهاء لحجية الإقرار بالنسب، ضماناً لصدقه، أن يكون الإقرار لذات المقر، أما الإقرار بالنسب إلى الغير، كما لو أقر إنسان بأن فلانا أخوه من الأب، فلا يقبل إلا ببينة، خلافاً لبعض الشافعية الذين أجازوا الإقرار بالبنوة أو الأخوة.

واشترط الفقهاء أيضاً أن يكون المقر به مجهول النسب، وأن لا ينازعه آخر. كما يشترط إمكان صدق الإقرار عقلاً، فلا يقبل إقرار بنسبة ولد إليه يساويه في السن.

واشترط المالكية، وهو القياس عند الحنفية، لصحة الإقرار من الرجل، فضلاً عما سبق، أن يستند إلى شهادة عدلين، أو قرينة قوية.

واكتفى الشافعية والحنابلة لصحة الإقرار: أن يصدقه ظاهر الحال.

كما اشترط الجمهور - من الحنفية والمالكية والأصح عند الشافعية ورواية عند الحنابلة - إن كان الإقرار من المرأة وجود البينة من شاهدي عدل، وقد حكى ابن المنذر الإجماع في ذلك وقال: «أجمعوا على المرأة إذا قالت: هذا ابني لم يقبل إلا ببينة، ليست هي بمنزلة الرجل».

وذهب بعض الشافعية ورواية عند الحنابلة وابن حزم الظاهري، وهو

قول إسحاق بن راهويه. إلى قبول إدعاء المرأة بالبنوة عند الإمكان، وعدم النزاع مثل الرجل. وذهب الإمام أحمد، في رواية ثالثة عنه إلى التفريق بين أن تكون المرأة بريئة في إدعائها، بمعنى أنه لا دافع وراء إقرارها بالبنوة فيقبل، وبين أن يكون وراءها دافع آخر، فلا يقبل قولها إلا بيينة.

البصمة الوراثية وحسم الخلاف الفقهي في قبول إقرار المرأة بالبنوة:

إذا كان الجمهور قد ذهب إلى اشتراط البيينة لقبول إقرار المرأة بالبنوة، لأنها تلد، ويمكنها الإشهاد على الولادة بخلاف الرجل الذي يعجز عن إثبات الوطاء، فيقبل إدعاؤه بالبنوة بدون شهادة.

فإن هذا القول فيه تضييق على المرأة، وتضييع لحق الصغير، استناداً لحال الولادة التي قد لا تتمكن المرأة من الإشهاد عليها، لسبب أو لآخر، لذلك كانت البصمة الوراثية هي الحل في حسم هذا الخلاف.

البصمة الوراثية وحسم الخلاف الفقهي في الإقرار بالنسب إلى الآخر (الأخ أو العم):

اشتراط أكثر أهل العلم لصحة الأخذ بالإقرار بالنسب إذا كان الإقرار إلى الآخر، توفر البيينة، لأنه ادعاء يرتب حقا على الغير.

ويترتب على هذا القول، ثبوت النسب دون حاجة إلى إقرار جميع الأخوة بالنسب، لقوة البيينة (الشهادة) وعدم الاكتفاء بإقرار الأخ.

وذهب بعض الشافعية إلى ثبوت النسب بهذا الإقرار، دون اشتراط البيينة، استناداً لحديث عائشة في الصحيحين أن النبي - ﷺ - قضى لعبد ابن زمعة بأخيه، وأثبت نسبه بإقراره دون بيينة.

ويترتب على هذا القول وجوب إقرار سائر الإخوة بهذا النسب - إن وجدوا - لأن في إقرار الأخ تحميلاً على الآخر.

وفي الأخذ بالبصمة الوراثية حسمٌ لهذا الخلاف استقراراً للمعاملات، وضماناً للحقوق.

موضع البصمة الوراثية من طرق إثبات الفراش الذي به النسب والحكم الجعلي لها (اعتماد الأدلة التقليدية أو إبطالها)

إذا ثبت أن البصمة الوراثية تعين الهوية الشخصية بصفات المرجعة بمستند مادي، فإنها تحقق ما يحققه ما عرفه الفقه الإسلامي من طرق لإثبات الفراش الذي به النسب وزيادة، مما يجعلها دليلاً مقوماً على الأدلة التقليدية في ذلك.

أما الزيادة فمن وجوه منها: أن دليل البصمة دليل مادي يعتمد العلم والحس، ويقوم على التسجيل الذي لا يقبل العود والإنكار بخلاف غيرها الذي يعتمد على الذمم، ويقبل العود والإنكار، والمتأمل في قول ابن القيم عن حكم العمل بالقرائن القوية في الحدود في كتابه الطرق الحكمية «لم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار، فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا يتطرق إليه شبهة» المتأمل في ذلك يلحظ مدى حاجة الناس في زمن ابن القيم لأدلة مادية تعتمد الحس، ولا تعتمد الذمم، وفي عصرنا أشد.

ومن هنا، أرى أن البصمة الوراثية تصلح أن تكون مانعاً من قبول طرق الإثبات التقليدية، دون العكس، لما سبق أن بيناه من شروط العمل بتلك الطرق، والتي أهمها عدم وجود ما يعارضها.

كما أرى أن البصمة الوراثية تصلح أن تكون شرطاً لقبول طرق الإثبات التقليدية، لما سبق أن بيناه من شروط العمل بتلك الطرق، والتي أهمها إمكان صدقها عقلاً.

مما سبق يتضح أن الأمر يستلزم دراسة الحكم الجعلي وتطبيقاته على البصمة الوراثية، ذلك أن الحكم الجعلي هو المتعلق بالأشياء المادية أو الحسية، وقد ربط الله - تعالى - الأحكام الشرعية التكليفية بما يتصل بها من أسباب موجبة لها، وشروط لتحقيقها، وموانع إن وجدت زال السبب.

وأرى: أن البصمة الوراثية كدليل حسي تتردد بين كونها سبباً شرعياً للنسب، وبين كونها شرطاً شرعياً لقبول الأدلة الظنية، وبين كونها مانعاً شرعياً من قبول الأدلة الظنية بالشهادة أو الإقرار إذا تعارضت معها، وذلك بعد أن ثبت علمياً أنها محقق الهوية الأخير.

وقد فصلت تلك الأحكام الثلاثة (السببية والشرطية والمانعية) مستشهداً بتطبيقات فقهية كثيرة، بعضها بين أيديكم، والبعض الآخر في كتابنا البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية.

رابعاً: نفي النسب وحكم العود في الإقرار؛

يترتب على ثبوت النسب الشرعي كثير من الأحكام، ومن أعظم تلك الأحكام أنه يتمتع نفيه وسقوطه، إذا ثبت مع قيام حالة الزوجية، إلا باللعان، وهو من المسائل المجمع عليها بين الفقهاء، لأن التبرؤ بالقول لا يرفع صلة الدم الحقيقية.

وهناك قول شاذٌ عند الشيعة الإمامية يرى سقوط نسب النكاح الثابت بتبرؤ الأب، وهو قول باطل عرفه أهل الجاهلية ويعرف بنظام الخلع - بضم الخاء.

إما إذا كان ثبوت النسب بالإقرار: فقد اختلف الفقهاء في جواز العود فيه، نظراً لضعف الإقرار كطريق للإثبات، وبخاصة في إقرار الأخ بنسب أخيه، كما هو مفصل في الورقة بين أيديكم.

وقد يتساءل بعضهم: ما الحكمة من قبول دليل الإقرار بالنسب رغم ضعفه؟

أقول: إن الفقهاء لم يعتمدوا دليل الإقرار إلا في حال مجهول النسب، وعدم وجود مدعٍ آخر، ذلك أن: مجهول النسب قد حير الفقهاء الذين لا يريدون تنسيبه إلا بحق عن طريق الاستيثاق من صلة الوالدية، وهم في ذات الوقت يريدون تنسيبه وإحاقه بأهل للقيام بتربيته والإنفاق عليه.

ومن هنا فقد تساهل جمهور الفقهاء في تنسيب هذا «المجهول النسب»

لكل من يدعيه، دون اشتراط إثبات الفراش، ويكتفى باشتراط الإمكان العقلي، فلا يدعي من يبلغ الثانية عشرة طفلاً عمره سنتان مثلاً. كما يشترط عدم وجود منازع، وفي حال وجود نزاع فاللفقهاء مذاهب شتى، يأتي ذكرها قريباً.

البصمة الوراثية وحسم النزاع الفقهي في الأخذ بالإقرار بالنسب والرجوع عنه:

جاءت البصمة الوراثية التي تحدد الصفات الوراثية للإنسان، وبها يمكن معرفة صدق المدعين من كذبهم، كما أنه يمكن البحث عن أهل مجهول النسب، بإجراء البصمة على المشتبه فيهم. وبهذا تظهر فائدة البصمة الوراثية على هذا الصنف من مجهول النسب، في كشف صدق الإدعاء بالاستحقاق، وفي البحث عن أهله من المشتبه فيهم، الأمر الذي لم يعد يصلح بعده الرجوع في الإقرار بالنسب، لتيقن ثبوته بالبصمة الوراثية.

خامساً: التنازع على النسب:

الأصل في الطبيعة السوية عدم التنازع في النسب، لخصوصية العلائق الأسرية، ولكن قد تضطرننا الظروف إلى مثل هذا النوع من النزاع. وقد اختلف الفقهاء في حل هذا النزاع اختلاف كبيراً، وأجمل أقوالهم في مذهبين، تاركا الأدلة للرجوع إليها في كتب الفروع. المذهب الأول: يرى الاحتكام إلى الشبه عن طريق القافة - وهو مذهب الجمهور.

فإن تنازع القافة فقد اختلف هؤلاء الجمهور على أربعة أقوال:
القول الأول: أنه يقرع بين المتنازعين، وهو مذهب المالكية والظاهرية.
القول الثاني: أنه لا يلحق الولد بأحد المتنازعين ويترك حتى يبلغ فيخير، وهو المعتمد عند الشافعية وذهب إليه بعض الحنابلة.
القول الثالث: أنه يلحق بالمتنازعين جميعاً، وهو مذهب الحنابلة في المشهور، وإليه ذهب بعض الشافعية ويروى عن عمر وعلي، وهو قول أبي ثور.

القول الرابع: أنه لا ينسب لأحد، ويضيع نسبه ولا يقبل قول المتنازعين جميعا - وهو قول أبي بكر من الحنابلة.

المذهب الثاني: يرى عدم الاحتكام للقافة، ويحكم بالولد للمتنازعين جميعا، ويرث منهم جميعا، وهم يرثون منه - وإليه ذهب الحنفية والهادوية والشيعية الإمامية والزيدية والإباضية.

واليوم، وقد امتن الله على البشرية بنور العلم، وتعرفوا على البصمة الوراثية، فلا يصح اعتماد أي دليل، أو مرجع يقوم على الظن، مع وجود اليقين الذي أثبت علم الوراثة، أو على الأقل الظن الأقوى والأرجح.

سادسا: ضوابط العمل باللعان:

لا يُتَوَجَّه إلى اللعان إلا في حال انعدام الدليل مع الزوج في اتهام زوجته، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النور: ٦].

ويهدف الزوج من لعانه إلى أمرين أو أحدهما، هما: إثبات الزنا للزوجة، ونفي الولد منها، وحتى يضمن الإسلام استقامة العمل باللعان، فقد أحاطه بضوابط وشروط تتفق والهدف منه.

١- فإن كان الهدف منه إثبات الزنا للزوجة:

وجب على الزوج أن يلاعن بالأيمان كاملة، فإن امتنع عن أيمان اللعان أو بعضها، فقد اختلف الفقهاء في شأنه، هل يقام عليه حد القذف - كما ذهب الجمهور - أم يُحبس حتى يلاعن - كما ذهب الحنفية؟. مذهبان ولا يقام حد الزنا على المرأة بامتناعها عن اللعان إلا عند المالكية والشافعية.

٢- وإن كان الهدف من اللعان نفي الولد:

وجب تمام اللعان من جهة الزوج فقط، عند المالكية والشافعية. ويرى الحنفية والحنابلة في المشهور: أن اللعان لنفي الولد لا يحصل إلا بالإيمان من الزوج والأيمان من الزوجة.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: إن الإيمان من الزوجين لا تكفي لنفي الولد عن الزوج، بل لابد من صدور حكم القاضي بنفيه.

موقف البصمة الوراثية من إجراء اللعان:

إذا كان الإسلام قد اشترط لإجراء اللعان انعدام الدليل مع الزوج، فما وجه إجرائه إذا ثبت يقيناً بالبصمة الوراثية أن الحمل أو الولد ليس من الزوج أو منه؟

صحيح لا يزال الحق مع الزوجة في المطالبة باللعان لنفي الحد عنها، لإحتمال أن يكون حملها بسبب وطءٍ بشبهة، إن ثبت أن الولد ليس منه. وبهذا يظهر، أن أثر البصمة الوراثية ينحصر كدليل مع الزوج أو ضده، فإن كان معه فلا وجه لللعان إلا من أجل المرأة أن تدفع عنها حد الزنا، وإن كان ضده وتبين أن الولد منه، وجب عليه حد القذف، إلا على قول من يرى أن حد القذف حق المرأة ولها أن تسقطه، أو أن يكون اللعان من أجل تهمتها بالزنا وليس من أجل نفي الولد فيحق للزوج أن يلاعن لهذا الغرض الأخير دون أن يكون للبصمة الوراثية أدنى تأثير على إجراء اللعان.

سابعا: ملفات فقهية جديدة تطرقها البصمة الوراثية:

بعد نجاح البصمة الوراثية، وانتشار العمل بها في إثبات الهوية الشخصية بصفات الذاتية أو المرجعية، سنجد أنفسنا أمام واقع جديد يستوجب على أهل الفقه الأهمية له استعدادا للمستقبل المحتوم، وحتى لا يظهر الفقه والنظام القضائي عاجزا أمام متطلبات التطور التقني، وأذكر بعض تلك الملفات فيما يلي:

١- استحداث نوع جديد من الدعاوى يمكن أن أطلق عليه دعوى تصحيح النسب، وإن كان لهذه الدعوى أصلٌ في قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥].

٢- استحداث نوع جديد من العقود - يقع محله على وثيقة بالبصمة

الوراثية- وما يترتب على ذلك من آثار: استحقاق الأجرة أن يكون بنفس العقد كما هو مذهب الشافعية والحنابلة - أم بتمام العمل؟

وما مدى مسؤولية العامل (أقصد المتعاقد معها) في حال الخطأ؟

٣- إعادة النظر في تسيب ابن الزنا للفاعل، بناءً على تفسير حديث «الولد للفراش» على حقيقته وليس على مظنته، وقياساً على وطء الشبهه، وعملاً بتكملة الحديث «واحتجبي منه ياسودة» لما رأى الشبه بيناً بعتبة بن أبي وقاص، ولعدم وجود دليل شرعي يمنع من هذا التسيب الذي ذهب إليه بعض المالكية، وبه قال الحسن وابن سيرين والنخعي واسحاق وعروة وسليمان بن يسار، كما ذهب إليه الحنفية بشرط الزواج منها إن كانت خلية.

ولأن أكثر الفقهاء يرخصون في استلحاق مجهول النسب دون استفصال طالب الإلحاق، شريطة أن يكون ذلك ممكناً عقلاً.

وأخذاً بروح النص في قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥]. حيث نفى الله الإثم لمصلحة الأطفال عند عدم تعمد الخطأ في تسيبهم.

وإذا ما أخذنا بهذا التوجه حققنا فوائد كثيرة منها:

١- الاستفادة بنعمة الله تعالى في ظهور البصمة الوراثية كآية من آيات الله في الإنسان، التي تحقق الهوية الشخصية بصفات ذاتية والمرجعية.

٢- إنقاذ المتشردين من أطفال المسلمين، وتقليل ظاهرة إلقاء المولودين على أعتاب المساجد، أو بجوار صناديق القمامة.

٣- تحميل المتسبب مسؤولية التربية والإنفاق إعمالاً للقاعدة الشرعية «الغرم بالغنم».

٤- التقليل من ظاهرة تزوير الأنساب، عندما تستغل المرأة غفلة زوجها فتُلحِقَ به من ليس منه.

وأنتهز هذه الفرصة لأناشد المسؤولين بضرورة:

إعادة النظر في توثيق قيد الميلاد وقسيمة الزواج، وذلك باستصدار تعليمات نافذة لتسجيل البصمة الوراثية لكل مولود عند استخراج شهادة ميلاده، قياساً على التطعيمات الطبية ويستتبع ذلك تسجيل البصمة الوراثية لكل من الزوجين عقب العقد مع قسيمة الزواج. وذلك للسير قُدماً نحو الانضباط الاجتماعي والأخلاقي في هدوء، فضلاً عن كون ذلك محاولةً جادةً لحفظ حقوق أطفال العصر الجديد، عصر الثورة المعلوماتية. كما يجب التحذير من إجراء البصمة الوراثية على من استقر نسبه، إذا لم يكن هناك ما يستلزمه.

كما أناشد علماء الوراثة للبحث عن الصفات الوراثية بسبب الرضاعة، وذلك:

للتعرف على قرابة الرضاع علمياً، لحسم كثير من المسائل الخلافية في الفقه الإسلامي، من نحو عدد الرضعات المُحرمة، وسن الرضاع، وانتشار التحريم إلى جهة الرجل صاحب الماء الذي تسبب في جريان اللبن للمرأة (لبن الفحل)، وغير ذلك مما يمكن معرفته علمياً. هذا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أبيض

الموضوع الثامن

التشخيص الجيني

- ١- جينات الخلايا الجرثومية في الإنسان بين الطفر والتعديل.
الأستاذ الدكتور/ أمين كشميري
- ٢- الفحص الجيني والمسرطنات البيئية
المسؤولية الأخلاقية والأدبية للهيئات الرسمية والأفراد
الدكتور/ محمد أبو بكر السمان
- ٣- الفحص الطبي ما قبل الزواج الأسس والمفاهيم.
الدكتور/ معين الدين السيد
- ٤- أخلاقيات الاسترشاد الوراثي في المنطقة العربية الإسلامية.
الأستاذ الدكتور/ محسن بن علي فارس الحازمي

أبيض

جينات الخلايا الجرثومية في الإنسان بين الطفر والتعديل

Human Germ-line Cell Gene Manipulation

الأستاذ الدكتور / أمين صالح كشميري

أستاذ علم وظائف الأعضاء

المدير المؤسس لمركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية

مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث في الرياض

أبيض

توطئة:

يجد الباحثون والعلماء في مجالات الطب والعلوم البيولوجية نافذة واسعة يستقرون من خلالها آيات تتجسد فيها دلائل وحدانية لا يجد العقل والفكر أمامها مجالاً إلا الاعتراف والتسليم. إن ما يرونه كل يوم في مختبرات العلوم وصالات التشريح وغرف العمليات إنما هو من شواهد البيانات على لطيف صنعة الخالق وعظيم قدرته، وهو عيان وليس خيالياً، وهو حقيقة وليس وهماً.

وقد شهد العالم خلال النصف الثاني من القرن العشرين تطورات متلاحقة في شتى مجالات العلوم التجريبية. وما نشهده حالياً مع إطلالة القرن الواحد والعشرين في مجالي الطب والعلوم البيولوجية هو امتداد لهذه التطورات، لعل من أبرزها - وحتماً ليس آخرها - استتساخ جنين بشري في الولايات المتحدة الأمريكية قبل شهر ونيف برغم كافة التحذيرات والتوصيات المعلنة في هذا الصدد هناك.

والمستقبل يحمل من المفاجآت أضعاف ما شهدناه في الماضي، ولعل عالم المورثات (الجينيات) يشكل أحد أهم التحديات التي سوف يتحتم علينا التعامل معها.

تُرى ما الجينات (المورثات)؟ ومن أين استمدت هذا القدر من الأهمية؟ الجينات هي وحدات من المادة الوراثية التي تحتل نواة الخلية في جسم الكائن الحي، وتعود أهمية الجينات إلى سببين:

أولهما: أنها تحمل الصفات المنقولة من الوالدين إلى الجيل التالي.

الثاني: أنهما تتحكم في عمل كل خلية في الجسم، وذلك بإنتاج البروتين الصحيح لتكوين الأنزيم الصحيح لأداء التفاعل الصحيح في المكان الصحيح، بحيث يتم ذلك بشكل متناغم مع الأخريات بالقدر الصحيح في الوقت الصحيح.

وتكون النتيجة ذلك النسق العجيب الذي به نأكل ونتنفس وننام ونصحو

ونفكر ونقاوم المرض ونتفاعل مع المحيط من حولنا، محسوسه ومجرده. وأحسب أنه بالإمكان تصور وجه الشبه بين النشاط الذي يتولد في معزوفة رائعة لو قُدِّرَ لأحد أوتار آلاتها أن يتعرض لمجرد الاسترخاء فضلاً عن العطب، وبين اعتلال الصحة في البدن لو قُدِّرَ لواحد من هذه الجينات أن يصاب بعطب ما؛ العطب في الجينات يطلق عليه الطفرة، والطفرة لا تعدو كونها تغير في تسلسل القواعد النيتروجينية في الجزيء. وهي تحدث نتيجة لحذف أو إضافة قطع من الجزيء، أو إحلال أو إعادة ترتيب بعض منها وقد أمكن حصر مايربو على ثمانية آلاف مرض وراثي تنتقل عبر الجينات وتتسبب في معاناة ملايين البشر. من هنا استمد التشخيص الجيني والعلاج الجيني أهميتهما.

أين يكمن الإشكال؟

إن السؤال المتوقع بروزه هنا هو: هل يمكن التنبؤ بهذه الأمراض عن طريق التحليل أو التشخيص الجيني؟

وهذا يقود إلى التساؤلات التالية: هل يمكن التدخل لتصحيح الخلل في الجينات؟ وإذا كان الأمر كذلك هل يمكن إحداث التصحيح بحيث يُحمل إلى الأجيال التالية؟

الجواب: نعم يمكن ذلك، بل إن البحوث الهادفة إلى تطوير هذه التقنيات وتحسينها سارية على قدم وساق.

إذن إذا أقر هذا المبدأ هل يمكن حصر موجبات هذا التدخل؟

إذ إن هذه التقنيات يمكن أن تقود إلى إدخال صفات تنتقل إلى الأجيال التالية عبر الخلايا التناسلية التي نطلق عليها اسم الجرثومية.

وإذا كان حصر هذه الموجات صعب التطبيق، فهل يتطلب ذلك تقدير المفاصد المحتملة التي قد يستدعي منع استخدام التقانة سداً للذرائع ودرءاً للمفاصد؟

الممارسات والضوابط:

إن تَرَكَ تطبيقات هذه العلوم تُمارَس بدون ضوابط قد يؤدي - كما فعل بمن سبقونا فيها - إلى ارتكاب أمورٍ أدناها الشبهة وأعلىها الوقوع في المحذور.

وفي الحقيقة فإننا معشر المسلمين نعلم أن بإمكاننا أن نكون بشرعنا الحنيف في حرز مكين من مثل هذه الممارسات وما تتطوي عليه من احتمالات شرور سوء استخدامها.

لذا فإن اللجوء إلى أهل الذكر هو أوثق أبواب السلامة، فأنتم للناس معشر الفقهاء بمنزلة الأدلة في الفلوات، ونرجو أن نكون لكم بمنزلة المقيم في المفازات، ولن ندخر وسعاً في بيان مكامن الخطر ومظانِّ المفسد، ولن نعول على لحن القول فيما لا ندرك كُنْههُ ولا نعي مراميه.

وعسى ألا نستوحش طريق الهدى لندرة سالكيه من الأمم الأخرى باختلاف نحلها ومللها. فالعالم الغربي - وهو الرائد في مجالات العلوم التجريبية في زمننا الحاضر- يبتدع الممارسات الشاذة ويشوه بها جميل ما أنجز، ومن ثم يضع الضوابط التي تفتقر إلى الثوابت بإقحامها في حسابات الربح والخسارة سياسياً واقتصادياً، فيضيع بذلك القياس وتختلط المعايير ويقع المنظرون في التناقص. ولعل أوضح مثال على ما أقول ما ذكره فرانسيس كولينز، مدير المركز الوطني لأبحاث الخارطة الوراثية البشرية في العاصمة الأمريكية واشنطن؛ من أنه: «لا يوجد تعارض بين كون الإنسان منغمراً بكليته في العلوم وبين أن يكون ذا إيمان». وهو بذلك إنما يحاول أن يجد موطئ قدم لتثبيت هذه العلاقة الإيمانية في مجتمع لا يسمح دستوره بإضافة كلمة "دين" إلى مسمى قسم يقع تحت إدارته هو "قسم المضامين الأخلاقية والقانونية والاجتماعية لمشروع الخارطة الوراثية البشرية" فثوابت العقيدة يفتقر إليها المجتمع الغربي، الأمر الذي يجعل إنكاره وقبوله لهذه الممارسات يتغيران بتغير القوانين التي تتلون بتلون الأحزاب السياسية وتخضع لاتجاهات الاقتصاد وتوجهات المجتمع.

ونحن بحمد الله نتفياً ظلال شرع حنيف يكفل لنا التوازن في أمور الحياة كما يضمن ثباتها. غير أننا ينبغي أن نعرض ما يستجد من أمور على مقاييس العقيدة لكي يبقى الشرع الحنيف فاعلاً في حياتنا. وهذا أمر بقدر ماهو مسؤولية العلماء الشرعيين فهو - أيضاً - مسؤولية المختصين في المجالات الأخرى التي تهتم المسلمين. غير أن الإنصاف يقتضي أن نذكر الفرق بيننا وبين سوانا في المدى الذي تناولنا به - نحن المسلمين - هذه المستجدات التي فرضت نفسها على حياتنا، وكذلك في المنهجية التي اتبعناها في ذلك. فالموضوع الذي نلفت الأنظار إلى أهميته اليوم بدأ اهتمام الكنيسة به منذ ثلاثين عاماً. فقد استكتب المجلس الأعلى للكنائس أول دراسة حول نقاط التماس بين الدين وعلم الوراثة عام ١٩٧١م، ثم أتبعها بمؤتمر عقد في زيوريخ عام ١٩٧٣م، حيث نوقشت موضوعات شهدت فيما بعد - وتشهد اليوم - اهتماماً كبيراً في الأوساط العلمية والدينية والاجتماعية، مثل الاستشارات الوراثية وتشخيص الجنين قبل الولادة والتلقيح الاصطناعي. ولعله لم يكن من قبيل الصدفة أن كان بروفيسور آر.جي. إدواردز، من جامعة كيمبردج، أحد أبرز الشخصيات التي حضرت المؤتمر. فمن المعروف أن بروفيسور إدواردز تمكن بعد ست سنوات من ذلك التاريخ من تحقيق أول عملية تلقيح خارجي في الإنسان وهو ما يطلق عليه طفل الأنبوب.

كما نظم المجلس العالمي للكنائس بعد هذا الحديث بست سنوات (عام ١٩٧٩م) مؤتمراً حول "العقيدة والعلوم والمستقبل" في واحد من أشهر المراكز العلمية العالمية (مركز ماساتشوستس للتكنولوجيا)، حضره أكثر من تسعمائة مشارك يمثل أغلبهم تخصصات العلوم والطب، كان همهم صياغة فهم يمر عبر العقيدة لكيفية استخدام الإنسان للطبيعة التي خلقت له.

(Faith and Science in an Unjust World, Report of the World Council of Churches, Conference on Faith, Science and Future Philadelphia: Fortress Press, 1980)

وفي عام ١٩٨٩م نظم المجلس العالمي للكنائس اجتماعاً في موسكو ضم وفوداً من أكثر من مئة دولة تناول موضوع البيولوجيا الجزيئية وهندسة الجينات والوراثة وقُدِّمت فيه دراسات موسعة أعدها عدد كبير من المشتركين. هذا بالإضافة إلى العديد من الجهود المنظمة التي تستخدم أدوات إعلامية مؤثرة مثل الإنترنت، كموقع الفاتيكان وموقع كنيسة سكوتلاند حول المجتمع والدين والتقانة.

وبصرف النظر عن نتائج هذه المؤتمرات ومدى مقدرة الكنيسة على تطبيق توصياتها، وعن مدى استجابة الجمهور للحملات الدعائية المنفذة، فإن التنظيم والمثابرة والمنهجية هي مناهج المقارنة.

ففي المقابل نجد أن الكثير من هذه المستجدات الطبية والعلمية اقتحم المجتمعات الإسلامية قبل أن يُنظر في جوانبها الشرعية وانعكاساتها الاجتماعية على هذه الاجتماعية. هذا فضلاً عن تطبيق هذه المستجدات على المسلمين الذين يعيشون كأقليات في مجتمعات غير إسلامية.

فمثلاً بدأ مشروع زرع الكلى في بعض الدول الإسلامية عام ١٩٧٩م، في حين لم تتظر الجهات الشرعية في أمر زرع الأعضاء إلا في عام ١٩٨٥م. كما أن موت الدماغ - الذي يعد متطلباً أساسياً لنجاح برامج زراعة الأعضاء - لم يُنظر فيه إلا عام ١٩٨٦م. أما موضوع أجهزة الإنعاش وجواز رفعها عن تقرر موته فقد صدر فيه أول قرار عام ١٩٨٦م (قرار (٥) د ٣-٧-٨٦ المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، عمان، الأردن، ٨-١٣ صفر ١٤٠٧هـ). أي بعد حوالي ثمانية عشر عاماً من صياغة هذه المعايير في الغرب عام ١٩٦٨م.

وهناك موضوعات أخرى شائكة مثل إيقاف العلاج عن المريض الذي لا يُرجى برؤه والتأثير المزدوج للمسكنات عليه، وخفض عدد الأجنة في عيادات التلقيح الاصطناعي، تمارس في العديد من المجتمعات الإسلامية وهي لاتزال بحاجة إلى إبداء الرأي الشرعي في صورها المختلفة.

ولعل موضوع التشخيص الجيني والتدخل في الجينات بتعزيزها أو تغيير مواصفاتها يشكل أحد أبرز الأحداث العلمية المرشحة لشغل اهتمام العلماء الشرعيين وذوي الاختصاصات الطبية والعلمية في المجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن والمستقبل المنظور، نظراً لما ينطوي عليه من أمور ذات حساسية مميزة تقتضي الاستعداد لها بالدراسات، والبحوث الكفلية بتهيئة أرضية علمية صلبة ترتكز عليها الفتاوى الشرعية مستقبلاً.

علاج وتعديل جينات الخلايا الجرثومية؛

الخلايا الجرثومية هي الخلايا التناسلية والتي تنتج النطف في الجنسين، لذا فإن تركيبة جيناتها تنتقل إلى الأجيال التالية، وذلك بخلاف الخلايا الجسدية التي تشكل بقية الجسم. فإذا شُخِّصَ في إنسان ما، مرضٌ وراثي فإن بالإمكان التدخل لتعديل هذا الجين بحيث لا ينتقل المرض إلى أولاده وأحفاده. وهذا لاشك أن فيه نفعاً للبشرية.

غير أن التجرد يقتضي أن نذكر أن المظلة الطبية هي التي تُوجدُ تقبلاً لهذه التقانات الحديثة لدى الناس، وأنه عبر هذا المدخل تتسلل ممارسات في العلوم والطب تخرج عن النطاق الذي لقيت به هذه التقانات القبول؛ لذا فإنه من المفيد أن تتضح هذه النقطة.

فالتشخيص الجيني في المثال المذكور بعاليه قاد إلى نتيجة مقبولة وهي التدخل بتعديل الجينات لحجب المرض عن الذرية، وإذا أصبح هذا المبدأ مقبولاً فإن الأسباب التي تدعو إلى ذلك سوف تتفاوت بشكل يصعب معه تقنين المقبول منها والمرفوض. فمن قائل مثلاً بأن قصر القامة يشكل نوعاً من الإعاقة يستدعي التدخل لتعديل جين النمو وجعله أحد الأسباب المقبولة شرعاً وفق منطوق القاعدة الشرعية «حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله». إلا أن الصعوبة تبرز عند تحديد قصر القامة بتعريف شرعي دقيق. وبنفس المنطق يمكن أن يثار التساؤل عن مدى قبول إدخال جينات تقاوم أمراضاً

معينة - كالأيدز مثلاً - مبرراً كافياً. ومن هذا القبيل قد تُستحدثُ ثغرات تتقصى بالتدرج الصفات التكميلية المرغوبة لإحلال جيناتها في الذرية مكان تلك التي يراد استبعادها، الأمر الذي قد يختلط معه في نهاية المطاف التكميلي بالتجميلي.

وإذا ما أخذنا الجانب المادي في الاعتبار فإن التكاليف الباهظة لهذه العمليات سوف تميز المجتمعات إلى فئتين:

الأولى مقتدرة وتملك أن تحسن الصفات الوراثية في سلالتها، والأخرى لا تمتلك تلك المقدرة وبالتالي تبقى سلالتها أسيرة القصور الجيني إن وُجدَ الأمر الذي من المتوقع أن يُحدَثَ مع الزمن في المجتمعات الإنسانية طبقية من نوع فريد وغير مسبوق.

إن تناول الغرب لهذا الموضوع تفاوت على محورين أساسيين:

الأول تتبناه الولايات المتحدة الأمريكية وينظر إلى النواحي الفنية ومقومات السلامة، ويفحص مدى مقدرة هذه التقنية الجديدة على إحداث المطلوب بأقل قدر من الأخطاء. والجهات التشريعية هناك تسير في توجه واضح نحو إقرار التقانة.

والثاني يتبناه البرلمان الأوروبي وهو قد نظر إلى الزاوية الأخلاقية والاجتماعية للموضوع ووضع قانوناً لمنع هذه التقنية بناءً على هذه الأسس.

(Council of Europe, Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine :Convention on Human Rights and Medicine;ETC 1997).

ومع هذا التباين إلا أن الطرفين اتفقا في كون قراراتهما لا تنطلق من قاعدة العقيدة، الأمر الذي يجعل كلا التوجهين قابلاً للتغيير.

ونحن إذ نقدم هذا الموضوع كمثال لما قد يخبئه المستقبل نرجو أن يكون بداية لتعاون آئنا على أنفسنا أن نسخره لخدمة الهيئات الفقهية ودور الإفتاء في العالم الإسلامي، يهدف إلى بسط الصورة وإيضاح المعلومة

الطبية والبيولوجية لهذه الهيئات لكي تصاغ فتاواها وآراؤها الفقهية على أرضية علمية صلبة. والمشتغلون في هذه الحقول إنما يحيلونكم من ذلك على معاينة وليس على ضعيف إسناد.

والله نسأل التوفيق والسداد، وهو سبحانه من وراء القصد،،،،

الفحص الجيني والمسرطنات البيئية

المسؤولية الأخلاقية والأدبية للهيئات الرسمية والأفراد

Genetic Diagnosis And Environmental Carcinogens

The Ethical Responsibilities of Institutions And Individuals

الدكتور/محمد أبو بكر السمان

عالم أبحاث سرطان

المدير المساعد لمركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية

مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز أبحاث الرياض

أبيض

المقدمة:-

في كل يوم تشخص أخصاب العلماء وتهفو أفئدة الناس للنجاة من الموت المحقق والمتمثل في الأمراض الفتاكة التي تهاجمه فتحيل ذلك الجسد القوي إلى جسد ضعيف لا يقوى على الحركة وممارسة الحياة الطبيعية.

وقد ينشأ المرض نتيجةً لثلاثة مسالك أساسية، أحدها هو تغيير فسيولوجي داخل الأنسجة الحية كتكوين الجلطات داخل الأوعية الدموية والتي تغذي عضلة القلب محدثةً ما يعرف بالجلطات القلبية والتي تسبب الوفاة، أو تكونها داخل الأوعية الدموية والتي تغذي خلايا المخ مما يؤدي إلى حدوث السكتات المخية وما تسببه من مضاعفات قد تنتهي بالموت، ثاني هذه المسالك يحدث نتيجة لمهاجمة الميكروبية لأنسجة وخلايا الجسم، مثل المهاجمة الميكروبية لأنسجة الرئة (عن طريق بكتريا السل) والتي تنتهي بحدوث السل الرئوي، وكفيروس الإيدز المسبب لمرض نقص المناعة المعروف بالإيدز.

ثالث هذه المسالك - وهو بيت القصيد هنا - تحدث فيه الإصابة المرضية بسبب حدوث تغيرات في التركيب الكيميائي للجينات المكونة لجينوم الخلية أو ما يعرف بالمنظومة الوراثية للخلية، مما يحدث اختلالاً في العمليات الحيوية التي تقع تحت التفسير الوظيفي لهذا الجين أو (المورث). تمثل تلك المسالك الأساسية طرائق الإصابة المرضية والتي تحدث لأنسجة والخلايا، وعليه فقد حاول الإنسان منذ أن نزل إلى الأرض أن يكتشفها ويتعرف عليها وأن يبتكر طرقاً للتعامل معها كي لا تفتك به وتقضي على حياته وتسلبه أعز ما يملك وهو صحته.

من تلك الأمراض التي استعصت على الإنسان طويلاً «السرطان» والذي يعمل على تدمير الخلايا وإفقادها التحكم في ميكانيكية انقسامها، فهو النمو والانقسام غير المقيد للخلية والخارج عن الضوابط الخلوية المنظمة لعملية النمو والتكاثر، والذي يعطي خلايا تختلف في شكلها وطبيعتها عن الخلايا العادية الصحيحة في الجسم، وهذا يحدث بسبب خلل جيني أو وراثي بالمورثات المسؤولة عن تنظيم انقسام الخلايا.

فالله سبحانه وتعالى وهب الإنسان أنظمة دقيقة تتحكم في انقسام الخلايا، فعندما يحتاج الجسم لخلايا إضافية إما للنمو عند الأطفال أو خلايا تعويضية عند وجود جروح في عضو ما فإن نظام التحكم في الانقسام يسمح للخلايا بالانقسام للقيام بالدور المطلوب. وعلى العكس حينما يكتفي الجسم في بعض أعضائه ويكتمل نمو تلك الأعضاء فإن النظام يأمر بإيقاف انقسام الخلايا حتى إشعار آخر.

وفي السرطان يحدث خلل في ذلك النظام وغالباً ما يكون خللاً (جينياً أو طفرة وراثية) والذي يحدث أن الخلايا السرطانية تنقسم عشوائياً بدون تحكم والجسم لا يحتاجها فتصبح على شكل أورام، وبالتالي تصبح عبئاً على الجسم ومتطلباته الغذائية وتؤثر تلك الأورام على النشاطات الحيوية المتعددة بالجسم. وقد توصل العلماء والباحثون إلى برهان قوي يشير إلى أن السرطان ينتج من عاملين منفصلين:-

(أ) خلية مستعدة بأن تصاب بالسرطان،

(ب) وعامل خارجي بيئي يفجر هذا الداء.

فالسرطانات تنتج من مفجر بيئي مناسب يهاجم جيناً مناسباً. ولا يحدث المرض إلا إذا وجد الاثنان معاً.

لذا فإن القضاء على السرطان وقائياً يتوقف على عاملين:

العامل الأول: الوعي البيئي للفرد العادي في المجتمع، فمن مئات الدراسات والتقارير العلمية وجد أن الإنسان قد ساهم بأنايته المفرطة وحببه للتوسع وفرض سيطرته على البسيطة في تخليق مواد بعضها في غاية الخطورة والتي ثبت علمياً: أنها من المطفرات (التي تحدث طفرة وراثية في الخلايا) ومن ثم في قدرتها على تحويل الخلية العادية إلى خلية سرطانية، فالمسرطنات موجودة في كل مكان، منها ما يلقى في مجاري المياه ومنها ما يبعثر في الهواء ومنها ما يحقن في الطعام أو يرش على الورق الذي يلف فيه. فقد ثبت أن المسرطنات تسبب ما يقارب من ٨٠٪ من السرطانات بينما

الـ٢٠٪ الباقية تتجم عن الفيروسات والأشعة فوق بنفسجية وعوامل أخرى.
العامل الثاني: نتيجة لتطور علم هندسة المورثات أو ما يعرف بالهندسة الجينية، فقد جرى الكشف عن الجينات السرطانية الأولية عند الإنسان - عن طريق الفحص الجيني- قبل أن تنشطها العوامل البيئية الأخرى وبهذا الكشف الوراثي سيتمكن الإنسان من الابتعاد عما يثير هذه الجينات السيئة ويفجرها وبذلك يتقي شر المرض.

فالتقدم المطرد في علوم الهندسة الوراثية وعلم الحياة الجزيئي سيقضي بإذن الله البشرية كثيراً من الأمراض.

مكمن الخطر من تأثير المواد المطفرة أو المسرطنة:

إذا كان التقدم العلمي والتقني والصناعي قد حقق الرخاء والرفاهية لكثير من دول العالم، فإن هذا التقدم لم يترك الإنسان لينعم بما حققته الحضارة والمدينة دون أن يسبب المشكلات التي ينوء بحملها إنسان العصر الحديث. ولقد دفع إنسان العصر ثمن هذا التقدم من راحته وصحته وحياته، فبعد أن كان الإنسان يتنفس هواءً نقياً ويشرب ماءً خالياً من الملوثات الكيميائية بمخلفاته ونواتج أنشطته المختلفة في الهواء والماء والغذاء، أصبح الإنسان يتنفس تلك السموم مع الهواء ويشرب ماءً يحتوي على كيميائيات ضارة تسري في جسده مسببة له العلل والأمراض، كما يتغذى على طعام امتدت إليه يد البشر لتجعله مصدراً للأمراض بعد أن كان البنيان الأساسي لصحة الإنسان.

ومع أن السموم والملوثات الكيميائية المسرطنة وغيرها تحاصر الإنسان في الهواء والماء والغذاء وتصيبه بالأمراض المختلفة من سرطانات وأمراض قلب وآفات أخرى تمثل خطورة بالغة على حياته، عجز الطب عن إيجاد علاجها والوقاية منها، إلا أن بعض الناس لم يكتفوا بهذا الوابل من السموم وبدلاً من سعيهم للمحافظة على البيئة من أخطار تلك السموم وويلات هذه السرطانات والملوثات، نجد أنهم قد ساهموا بأنفسهم في تفاقم المشكلة بما

أضافوه من هذه المسرطنات والسموم للأغذية والأدوية وكثير من احتياجات الإنسان الحياتية واليومية، لتكتمل الصورة القاتمة للتلوث والفساد البيئي، ويضاف إلى الجسم البشري يومياً من هذا الفساد سموم تذهب بالعقل وتفتك بالجسد عن طريق تأثيرها وتفاعلاتها مع المنظومة الوراثية المحكمة الخلق والتكوين، وسبحان القائل: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

فعندما يتحدث الطبيب أو الباحث عن مرض معين له علاقة بالجهاز الوراثي كالسرطان مثلاً، يتطرق كما أسلفنا لذكر الجين والطفرة والمادة الوراثية أو ما يُعرف في عالم الأحياء بالـدنا (DNA) وقد يحتار غير المتخصص أمام هذه المصطلحات وغيرها ولعلنا نوجز باختصار شديد بدءاً بأصغر وحدة في جسم الإنسان وهي الخلية، فأى عضو في جسم الإنسان يتكون من أنسجة وهذه الأخيرة تتكون من خلايا تصل إلى الملايين أحياناً، والخلايا تشترك في احتوائها على نفس التراكيب، وتحمل كذلك نفس الجهاز الوراثي الكامل المسؤول عن جميع الصفات الوراثية لجسم الإنسان من طول أو قصر أو لون أو صفات الشعر ولون العين... الخ، أي باختصار نسخة كاملة من المحتوى الوراثي للإنسان أو أي كائن.

ماهية المادة الوراثية أو مفتاح الحياة:-

وهذه عبارة عن سلسلة طويلة من الحمض النووي الدنا (DNA) تشكل أجزاء منها ما يسمى بالجين أو المورث، وهذا الشريط حلزوني الشكل يلتف على بعضه ويكوّن في النهاية لفّة كبيرة تعطي الكروموسوم (الصبغي) وهو الشكل النهائي للمادة الوراثية داخل الخلية والذي لو قدر له أن ينفرط لوصل طوله إلى ٩٠ سم في كل خلية.

إذاً فالكروموسوم هو عبارة عن الهيكل العظمي (كما في الإنسان) ولكن بدلاً من أن يحمل العضلات ويحوي الأعضاء المختلفة للجسم فهو يحمل الجينات والتي كما ذكرنا هي وحدة المعلومات الوراثية، وهذه الكروموسومات

تكون نواة الخلية، والمادة الوراثية (الدنا) تتكون من آلاف الجينات، وحتى اللحظة اكتشفت وفكت شفرة حوالي ٣٤٠٠٠ جين وهو ما يسمى بمشروع الجينوم البشري أو خارطة الحياة وهذا المشروع العظيم شكل باكتشافه أكبر تحد للعقل البشري عبر تاريخه الطويل، فجميع الاكتشافات العلمية السابقة لم تؤثر بشكل مباشر في حياة الفرد، بل أخذت سنوات طويلة إلى أن استطاعت أن تثبت نفسها، مثل القول بأن الشمس هي مركز الكون أو فلسفة النظرية النسبية في علوم الفيزياء واكتشاف الذرة وتحطيمها بإنتاج القوى النووية، وغيرها من الاكتشافات والاختراعات، ولكن فك شفرة الحياة عبر مشروع الجينوم البشري سوف يقلب نظرتنا إلى أخص مانملك وهو الإنسان ذاته.

كأنه الخلل الوراثي وما الطفرة؟

لقد وصل العلم إلى معرفة أن كل قطعة من تركيب بدننا، سواء شعرة أم عضلة أم عظماً، جلدًا كان أم نسيجاً من أنسجة الأمعاء، هورمونات كالأنسولين أو إنزيماً (مادة تحفز سرعة التفاعلات الكيميائية في الجسم) يتكون من سلاسل طويلة أعدت بعناية فائقة وبدون أي خلل من مجموعة هائلة من (الكلمات الأولية) والتي هي عبارة عن أحماض أمينية وكلها مكتوبة بلغة خاصة كمقطوعة شعرية متناسقة الألفاظ والتركيب اللغوي. وهذه المقطوعة مكونة من أبيات، والأبيات من كلمات، وكل كلمة مكونة من مجموعة متصلة من الحروف الأولية التي تشكل لغة التخاطب والتفاهم. وأي خلل في مكان ترتب الحروف، بتغيير مكانه أو سقوطه أو زيادة حرف، يؤدي إلى تغيير خطير في معنى الكلمة سلباً أو إيجاباً فيصبح الثناء تهمة والشكر إهانة وهكذا. ولتطبيق ذلك نرى أن كلمة (حرب) خطيرة كريهة للنفوس ومن أبغض علاقات البشر بعضهم لبعض، ولكن سقوط حرف منها مثل الراء حولها إلى حب، وهي من أجمل وأقدس العلاقات الإنسانية، وكل ذلك جرى بحذف أو إضافة حرف واحد لكلمة واحدة، وكذا كلمة فكر، من أرفع العمليات العقلية

الإنسانية، في حين أن كلمة كفر والعياذ بالله من أتعسها وأقبحها في الوجود.
وكلا الكلمتين مكونتين من ثلاثة حروف ف، ك، ر.

هذا ما قصدناه في المثالين السابقين لتوضيح الخلل الوراثي في الجين الذي يكون البروتينات المسؤولة عن جميع الأنشطة الحيوية، وكذا حصول هذا الخلل الوراثي في الجينات المسؤولة عن انقسام الخلايا وهو ما يعرف بالطفرة الوراثية والتي تؤدي إلى تعطيل الوظيفة الدقيقة للجين، فعلى نفس المنوال يحدث الخلل في الجين بإضافة أو حذف أو تغيير في تركيبه الكيميائي. وفي حالات السرطان تحدث أخطاء في تركيب الجينات التي تنظم انقسام الخلية مما ينتج عنه انقسام الخلية بطريقة عشوائية وشاذة لا يحتاجها الجسم، فتكون الأورام وهذا - بالضبط - هو ما تفعله السرطانات والمواد المطفرة في الخلية، عندما تهاجمها مخترقة الجدار الخلوي لترتبط بالمادة الوراثية، وهذا التحول في الدنا هو الذي يعرف بالطفرة وتسمى جينات الدنا التي قد تغيرت (بالجينات الطافرة) والتي تؤدي إلى حدوث السرطان، ولذلك تسمى بالجينات المسرطنة وهي بمثابة الوقود أو أعواد الثقاب التي تشعل النيران في الخلايا وتكون سبباً في الدمار الخلوي وتحول الخلية السليمة إلى خلية سرطانية.

وهل ينتهي الأمر عند هذا الحد؟ لا.... بل إن الطفرات قد تتعدى الخلايا الجسمية إلى الخلايا التناسلية، فيتوارث الأبناء في كثير من الأحيان بعض الجينات التي قد أصابها الخلل والعطب مما يحدث معه أمراضاً ومخاطر وفي أقل الأحيان صفات غير مرغوبة، مثل ما يحدث لأم اعتادت على التدخين، ومعروف أنه أشد المواد المسرطنة أو على شرب الكحول، أو على تناول أغذية ملوثة بالمواد المسرطنة، وهكذا فالبلاء مستمر والخطر ممكن طالما أخل الإنسان بقواعد الوجود والاستخلاف في الأرض.

مصادر المواد المسرطنة:-

ازداد اهتمام العلماء في العقدين الماضيين بالعلاقة بين المواد المسرطنة وتلك التي لها القدرة على إحداث الطفرات (أي التي تسبب خللاً في التركيب

الوراثي للخلية) وهذه العلاقة تصل في كثير من الأحيان إلى أكثر من ٩٠٪ حسب أبحاث علماء مرموقين من أمثال أميس ومكان وسبرنجرام وكابورلي في أعوام ١٩٧٣ و ١٩٧٥ و ١٩٨٣ و ١٩٨٥. نخلص من تلك العلاقة بالمقولة الشائعة كل مسرطن مطفر وكل مطفر هو في الواقع مسرطن. ومن الصعوبة أن تذكر كل المواد المسرطنة التي تتسرب إلى أسواق وبيئات دول العالم الثالث، ولكن من الأهمية بمكان تسليط الضوء مع ذكر أمثلة عن هذه المواد والمنتجات.

١- فعلى سبيل المثال برومات البوتاسيوم وهي مادة سامة عديمة الرائحة والطعم تزيد من نسبة العجين بأربعة أضعاف، وجدت هنا في مخابز كثيرة في المملكة. وعليه منعت من قبل الهيئة السعودية للمواصفات والمقاييس، ولكن أصحاب المخابز يريدون إعطاء الخبز شكلاً جذاباً ومنتفخاً حسن المنظر يسيل له لعاب المستهلك ولذلك لم يهتموا أبداً بهذا المنع، ما يهمننا هنا هو أنه أظهرت الدراسات أن برومات البوتاسيوم مادة مسرطنة تسبب أوراماً في الكلى والغدة الدرقية والصفاق لدى الجرذان التي تغذت على طعام مصنوع من الدقيق المعالج بالبرومات، ومن هذه المادة اشتقت مادة كيميائية أخرى هي بروميد البوتاسيوم والأخير كذلك وجد أنه مسبب قوي للسرطان، كما أنه يحدث خللاً في الكروموسومات في أجسام حيوانات التجارب.

٢- قبل فترة ليست بالطويلة في هذا العام ١٤٢٢هـ ظهرت مشكلة تلوث زيت الزيتون ذي العصرة الثالثة بمواد مسببة للسرطان وهي مادة البيتروبيرين والتي ثبت علمياً أنها تسبب السرطان في حيوانات التجارب، بل وتعد من المواد المسرطنة النموذجية حينما يراد دراسة السرطان على حيوانات المختبر مثل سرطان الجلد، بل وهذه المادة توجد في الهواء الملوث بدخان السجائر والشيشة والغليون والنارجيلة، واستنشاقها يعرض مدمنها لخطر الإصابة بسرطان الرئة، بل وتعرض حيوانات التجارب لهذه المادة كان له أثر ضار على أجهزة التناسل وكذا تطورات نشوء الأجنة داخل الأرحام، وكذلك له نفس التأثير على صحة الإنسان وحياته وقد قامت وزارة التجارة

بدور فعال عند سماع انتشار وتسويق مثل هذه الزيوت الملوثة بإيقاف دخول هذه الزيوت على البلاد ومنع بيعها وسحب آلاف العينات من السوق لحين اتضح الصورة والتي ثبت بعد فحصها في مختبرات مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث أن ما تردد على ألسنة الناس وهو وجود مادة البيتروبيرين المسرطنة واختلاطها بزيت الزيتون كان صحيحاً.

٣- لحوم الحيوانات المعدة للأكل مثل لحوم البقر والأغنام والدجاج وتلوثها بالهرمونات وما أثارته من مشاكل تجارية بين دول أمريكا وأوروبا وأمريكا اللاتينية. والخطر يكمن هنا في احتمال تفاعل هذه المركبات الهرمونية مع غيرها في خلايا جسم الإنسان وإصابته ببعض الأمراض مثل السرطان والعقم الجنسي. وبالنسبة للسرطان تحديداً فقد اكتشف التأثير المسرطن لحقن هرمون الإستروجين في الدجاج الصغير بغرض زيادة وزنها وتسمينها إلى تكون أورام صغيرة في أجسام هذه الحيوانات، الأمر الذي حفز العلماء للقيام بتجارب على حيوانات المختبر وكانت النتيجة أن تكونت أورام خبيثة في الغدد اللبنية والرحم والأنسجة الأخرى التي تنظم الهرمونات عملها، ويرتبط حدوث هذه التأثيرات السرطانية بعوامل وراثية أخرى، مثل وجود الفيروسات التي قد تشارك في تكوين الأورام، واستنساخ العلماء من هذه التجارب أن هذه الهرمونات تؤدي دوراً يسمح أكثر من تشجيع عملية التسرطن في خلايا جسم الإنسان.

٤- مركبات أزوتية (nitrites and nitrates) وهما مادتان فعالتان في حفظ الطعام وتستعملان لمنع نمو الكائنات العضوية في اللحوم المجفف، إلا أنها تتفاعل لدى وصولها إلى المعدة مع مركبات الأمونيا لتكون ما يسمى بالنيتروزامينات وهي مواد خطيرة يعرف عنها أنها تسبب السرطان لدى الحيوانات.

٥- أوردت صحيفة الرياض بتاريخ ٢٢-٥-١٤٢٠هـ خبراً مفاده أن وزارة التجارة أتلقت جميع المنتجات الغذائية والتي تحتوي على مادة الدايبوكسين الخطيرة والتي تعد من أخطر المواد سمية في تهديد صحة المجتمع، بل

وتزيد أخطارها عن المبيدات الحشرية مثل ال د. د. ت. D.D.T، ومادة ال دايوكسين تعد مادة مسرطنة حيث إنها تؤثر على جهاز المناعة وتقلل من عمله وقوته، والعلاقة بين الجهاز المناعي والسرطان معروفة، حيث تهاجم الخلايا المناعية في الجسم الخلايا السرطانية وتشل من عملها. وقد وُجِدَت هذه المادة في منتجات اللحوم وخاصة لحوم البقر المستورد والحليب المستورد وكذلك الأسماك، ومن صفات هذا المركب الخطير أنه لا يتم التخلص منه بسهولة داخل الجسم بل يختزن في الخلايا الدهنية، كما أنه وللأسف ينقل إلى الجنين في رحم الأم عن طريق المشيمة، بل وينقل للرضيع عن طريق حليب الأم التي تعرضت لمادة ملوثة بالدايوكسين.

٦- نشرت جريدة الرياض بتاريخ ٢٦-١٠-١٤٢٢هـ خبراً عن احتواء صلصة الصويا (والتي تضاف إلى اللحوم والأسماك لتحسين نكهتها) ومنتجاتها على مواد مسرطنة وكانت نتائج التحليل ل ٧٨ عينة: مستوردة من الفلبين وتايلاند والصين وماليزيا واليابان تؤكد وجود مادة PCD3 في تحضيرها وكذلك في تحضير بعض أنواع التوابل والمكسرات التي استوردت من تلك الدول، والجدير بالذكر أن هذه المادة PCD3 والموجودة في صلصة الصويا قد ثبت أنها من المواد المسرطنة وذلك بتقرير نشر عام ١٩٩٤م من اللجنة العلمية للأطعمة لدول أوروبا، حيث تسبب السرطان لفئران التجارب التي أجريت عليها تلك الدراسة.

٧- الأفلاتوكسينات وتعد من ملوثات الغذاء التي يتعرض لها في شتى أرجاء المعمورة، ويتلوث الغذاء أحياناً بالكائنات الحية الدقيقة الممرضة وهو ما يعرف بالعفن الموجود أصلاً في الهواء والذي يتلف الأطعمة كالخبز والحب، وقد برزت في الخمسينيات من القرن الماضي حالة عجيبة في الولايات المتحدة الأمريكية بسبب التلوث الذي تسببه الأعفان وأصاب محصول الفول السوداني - وعندما يحدث هذا التلوث تكون نتيجته تكون مواد سامة ذات قدرة مسرطنة عالية جداً تسمى بالأفلاتوكسين ب ١ (AFLATOXIN B1) وكان نتيجة

ذلك التسمم بالفول السوداني أن ذهب ضحيته ما يقارب من مئة ألف شخص حينما كانوا يتناولون فول سوداني ملوث بهذا الفطر المسرطن السام. هذه الأفلا تو كسينات تمارس نشاطها الضار عن طريق إحداث طفرات تؤدي إلى التسرطن وذلك بإضرارها بالحمض النووي (DN) وكم يحدث في المحلات التجارية أن تباع مواد ملوثة قد أصابها التعفن أو ملوثة بهذا الفطر المسرطن. وصلى الله وسلم وبارك على رسولنا العظيم معلم الناس الخير والصدق والنصيحة في البيع عندما مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بلأ فقال ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال أصابته السماء يارسول الله، قال أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس من غشنا فليس منا. فمعروف أن الطعام الذي أصابه البلل والتلوث حتى وإن جف فلا بد أن يتكون عليه الفطر المفرز لهذه المادة (الأفلاتوكسين ب ١) والتي تسبب سرطان الكبد.

٨- وهناك نماذج أخرى عن مسرطنات كيميائية في البيئة، حيث يظهر كل عام آلاف من الكيمياءات الجديدة مثل الأسمدة الكيميائية والمبيدات الحشرية والمنظفات المنزلية ومبيدات الأعشاب أو حتى ملوثة بالكادميوم وهو معدن تطلّى به المعلبات من الداخل، وغيرها الكثير مثل النكهات الاصطناعية والملونات الغذائية، بل وحتى بعض العقاقير التي ثبت أن لها مفعولاً مسرطناً كالأنروميد الذي يستخدم كمضاد لترسب الكلوستيروول والوفالجين المستخدم للتشنج المعوي والعضلي والأمنيتروفوفورم المضاد للإسهال والتتراسيكلين ذلك المضاد الحيوي والذي أضحى استخدامه مقيداً بشروط بعد أن كُشف النقاب عن فعله كمسرطن في المعدة والكبد. وهذه المواد تتداخل في حلقة الغذاء والشراب وتتراكم مع الزمن في أعضاء الإنسان، بل والحيوان وكثير منها يؤدي إلى الورم الخبيث عندما يصل تركيزها في النسيج الكامن فيه إلى الحد الحرج.

٩- وجد الباحثون في دراسات أجريت عام ١٩٨٠م إمكانية هجرة مركبات البلاستيك المسرطنة مثل كلوريد الفينيل والبولي ستيرين إلى

المحتوى الغذائي الذي يغلف حاراً، فالمادة التي يحتوي عليها البلاستيك ذات طبيعة دهنية أو زيتية، والحرارة تساعد على تحرر هاتين المادتين المسرطنتين في الغذاء، ومن ثم فلهما قدرة فائقة على إحداث سرطان الكبد والأمعاء، وعلى إثر هذا حذر المجلس الأوروبي للسرطان من وضع المواد الغذائية في البلاستيك المحتوي على هاتين المادتين، مثل اللحوم المشوية الساخنة والدجاج الساخن وكذلك الألبان ومشتقاتها.

وقفات جديرة بالطرح والمداولة:

ما أسهل الشعارات البراقة عندما تُتمَّق وتنتلق بها الحناجر وتُرفع بها اللافقات وتزقق بها الأبواق، ولكن ما أصعب اكتشاف أو استشفاف الحقائق القابعة وراء النوايا المستترة خلفها حين يُفترض أن يكون أربابها فوق مستوى الشبهات، وليت من تحدث عن حق الإنسان وقدس حياته في أن يزدهر ويستقل وأن ينتصر على تحديات عصره ويتجاوز التخلف المضروب عليه، فماهذه الدعايات الإجرائم مبطنة في حق البشرية يرتكبها المستهترون بحق الإنسان بقصد أو بغير قصد وهم كما قيل: أول جانٍ على نفسه، ومتعرض لهلاكه بجهد، قد قرعوا باب البلاء، ووطئوا ذنب الحية الصماء، هم مثل من نطح برأسه الجبل، استبطاً الأجل، وطرده العافية عن داره، وأنزل النحس في جواره: لقد دعم الإسلام بسماحته وشموليته كل ما يحافظ على هذا الكائن المستخلف ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾... فقد قدست الشريعة حياة الإنسان لأنها قبس من الله لهذا فإن مسؤوليته تقتضي بأن يحافظ عليها ويرعاها ويعمل على حمايتها من كل سوء، بل جعلها من المقاصد الأصلية للشريعة، ومن الضروريات الخمس المراد حفظها وإقامة أركانها وتثبيت قواعدها ودرء الاختلال الواقع أو المتوقع عليها. وعلى ضوء ماتقدم من ذكر أمثلة بسيطة على جور الإنسان على أخيه الإنسان بطرحه مثل هذه المسرطنات والسموم في البيئة التي يعيش فيها، بل

وبدفعه ثمناً مادياً لما فيه هلاكه . نضع على أعتاب بصيرتكم النافذة - إن شاء الله تعالى - أنتم أهل العلم وورثة الأنبياء طول حيرتنا في الأمور التالية والتي نرجو أن تكون في صالح خدمة الإسلام والمسلمين:

أولاً: البحث عن صيغة ملزمة شرعاً للجهات المنوط بها حظر تداول مثل تلك المنتجات والمحتوية على مسرطنات، ومن تلك الجهات وزارات التجارة والهيئات الصحية المختلفة والزراعية والغذائية والمختصة بالجودة والنوعية.

ثانياً: بيان الواجب الأخلاقي لمستوردي مثل المنتجات من أفراد ومؤسسات تجاه مواطنيهم وغرس الوازع الديني ومراقبة الله عز وجل عند جلب واستيراد مثل تلك المنتجات والتي ثبت احتوائها على مسرطنات وسموم مهلكة.

ثالثاً: تحديد الجهة المكلفة أخلاقياً ببيان الواجب الشرعي للفرد تجاه نفسه بما يحفظها ويصونها وتبنيه المجتمع المسلم بخطورة استعمال مثل تلك المواد من منطلق التحريم الشرعي لكل ما فيه خطر على الإنسان، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وعظم ما يترتب عليه من الواقع في الحرام، علماً بأن الفرد المسلم ينضبط بالتوجيه الشرعي أكثر من انضباطه بالتوجيه العلمي.

رابعاً: الرأي الشرعي في مدى أهمية تسلسل الأولويات في ترتيب البحوث العلمية وحث مراكز البحث العلمي في المستشفيات والجامعات على تكثيف الجهود المبذولة لمعالجة هذا الداء العضال (السرطان) وذلك بدراسة أسبابه ومسبباته تحقيقاً لنبوءة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم (ما أنزل الله داء إلا وأنزل له شفاء)

والآن وبعد هذا الطرح المتواضع... حقيق علينا نحن مركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية بمستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث في الرياض أن نشكر جهودكم المباركة في هذا البلد المبارك وفي هذا الجمع المبارك، فأنتم العلماء ورثة للأنبياء ومنارات للهدى، نسأل الله أن يضاعف لكم المثوبة والأجر لحمل مشعل خدمة ديننا العظيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفحص الطبي ما قبل الزواج الأسس والمفاهيم

الدكتور/ معين الدين السيد

استشاري أمراض الأطفال والأمراض الوراثية والاستقلالية
مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث في الرياض

أبيض

العناصر الأساسية

أولاً : مفهوم الفحص الطبي أو المسح الطبي

ثانياً: أنواع الفحص

ثالثاً: الفحص الطبي ما قبل الزواج

رابعاً: مفهوم الصبغات الوراثية والأمراض

خامساً: الأمراض الوراثية التي يمكن فحصها بصفة عامة

سادساً: نسب وحجم هذه الأمراض وتكاليفها

سابعاً: آلية الفحص

ثامناً: المسائل الشرعية من وجهة نظري

أبيض

أولاً: مفهوم الفحص الطبي أو المسح الطبي

الفحص الطبي بصفة عامة يهدف إلى التوصيل إلى تشخيص معين لدي الشخص الذي نجري له الفحص أو الكشف عن إمكانية الإصابة بمرض ما أو الكشف عن احتمال حمل الصفة المرضية لمرض ما الأمر الذي قد يعرض الذرية لهذا المرض .

الفحص عادة يطلق عندما تكون الفئة المستهدفة مجموعة معينة نتيجة وجود تاريخ مرضي، والمسح عادة يطلق عندما تكون الفئة المستهدفة هي عامة المجتمع أو فئات منه كالمواليد و المقبلين على الزواج.

ثانياً: أنواع الفحص

(أ) الفحص الطبي الوراثي

(ب) الفحص الطبي غير الوراثي

ثالثاً: الفحص الطبي ما قبل الزواج

ويتبع أنواع الفحص التي ذكرت في ثانياً أي أنه نوعان أساسيان:

(أ) الفحص الطبي الوراثي ما قبل الزواج

وهو أن يقدم الشاب والشابة المقبلان على الزواج باجراء فحوصات معينة يكون الغرض الأساسي منها هو تجنب إنجاب ذرية مصابة بأمراض وراثية وهذا النوع لا يخلو من أحد الحالات التالية:

١- معرفة إذا ما كان الرجل أو المرأة أو كلاهما حاملين لصفة وراثية مرضية قد تنتقل منهما إلى الذرية بإرادة الله وهناك نسب معينة للأصابة بالمرض لدى الذرية بناءً على نوع الصفة الوراثية المرضية وهذا النوع من الفحص هو الأكثر شيوعاً واستخداماً .

٢- معرفة إذا ما كان الرجل أو المرأة أو كلاهما مصابين بمرض وراثي معين وذلك أن بعض الأمراض الوراثية قد لا تظهر بشكل واضح حتى عند البالغين ما لم يجري فحص سريري ومخبري دقيق . هذا النوع يعد نادر الاستخدام .

(ب) الفحص الطبي ما قبل الزواج غير الوراثي

وهو أن يقدم الشاب والشابة المقبلان على الزواج بإجراء فحوصات معينة للتأكد من خلوهما من بعض الأمراض الوبائية التي قد تنتقل عن طريق الزواج من أحدهما إلى الآخر أو إلى الذرية أو التأكد من وجود توافق من عدمه في بعض الأمور الصحية ومن أمثله هذا النوع:

١- فحص الشاب أو الشابة للأمراض التناسلية كنقص المناعة المكتسب والزهري والتهاب الكبد الوبائي.

٢- فحص الفتاة للمناعة ضد الحصبة الألمانية لأن عدم وجود مثل هذه المناعة قد يعرض الجنين لتشوهات خلقية إذا أصيبت الأم بالحصبة الألمانية أثناء الحمل .

٣- فحص فصيلة دم الشاب والشابة للتأكد من عدم وجود تطابق بين الفصيلتين مما قد يعرض الجنين لمخاطر كبيرة.

سأركز في حديثي الآن عن الفحص ما قبل الزواج الوراثي لكي نفهم هذا لابد من استعراض بعض المعلومات عن الوراثة البشرية .

رابعاً: مفهوم الصبغات الوراثية والأمراض الوراثية

الصبغات الوراثية هي المادة الوراثية التي تأتينا عن طريق الأب أو الأم وهذه الصبغات الوراثية هي المسؤولة عن جميع وظائف الجسم بشتى أنواعها وهي تحدد طول الإنسان وحجمه وتقاسيم جسمه وهي موجودة في كل خلية من خلايا الجسم داخل ما يسمى بالنواة وتتكون هذه الصبغات من أجزاء أصغر تعرف بالجينات أو المورثات وتتكون هذه الجينات بدورها من أحماض نووية متناهية في الصغر تجتمع مع بعضها لتكون حمض DNA وعند فحص هذه الصبغات بطرائق خاصة في المختبر تظهر على شكل خيوط ويعد عددها الطبيعي ٤٦ صبغة (كروموسوم) ٢٣ يأتي من الأب و ٢٣ يأتي من الأم وترتب إلى ٢٣ زوجاً من الصبغات ترقم من ١ إلى ٢٣ والزوج الثالث والعشرون هو المسؤول عن تحديد جنس الجنين فإذا كانت

الصبغتان YX فإن الجنين يكون ذكراً بإذن الله أما إذا كانت XX فإن الجنين يكون أنثى، وكما ذكرنا سابقاً فإن الصبغات الوراثية تتكون من أجزاء أصغر تعرف بالجينات أو المورثات وبما أنه يوجد في كل خلية من خلايا الجسم ٢٣ زوجاً من الصبغات الوراثية فإن هذا يعني وجود زوج من كل مورث أو جين في كل خلية من خلايا الجسم أحدهما يأتي من الأب والآخر يأتي من الأم ويقدر عدد الجينات أو المورثات في الإنسان ما بين ثلاثين إلى خمسة وثلاثين ألف مورث أو جين مسؤولة بالكامل عن جميع وظائف الجسم. وبناءً على هذا فإن المرض الوراثي هو كل مرض ينتج عن خلل في الصبغة الوراثية الموجودة في كل خلية من خلايا الجسم المعروفة علمياً بالكروموسومات أيّاً كان نوع هذا الخلل.

وأهم أنواع المرض الوراثي وهو النوع الذي يركز عليه الفحص ما قبل الزواج وهو النوع الناتج عن وجود خلل في المورثة الواحدة أو الجين الواحد وهذا النوع ينقسم إلى أمراض سائدة وأمراض أخرى متنحية وأمراض أخرى تتعلق بالصبغة الوراثية الأنثوية والأمراض السائدة تظهر أعراضها عند وجود خلل في واحدة من المورثتين سواء أكانت المورثة من الأب أم الأم. أما الأمراض المتنحية فلها تظهر أعراضها لا بد من وجود خلل في كلتا المورثتين اللتين تأتيان من الأم ومن الأب معاً وهناك ٣ احتمالات في كل حمل فإما أن يكون الطفل سليماً إذا ورت المورثتين السليمتين وهذا الاحتمال نسبة ٢٥٪ وإما أن يكون حاملاً للمرض إذا ورت إحدى المورثتين غير السليمتين سواء من الأب أم من الأم وهذا احتمال ٥٠٪ والاحتمال الأخير أن يورث الطفل المورثتين غير السليمتين من الأب والأم وبالتالي يظهر عنده المرض وهذا الاحتمال نسبة ٢٥٪ ويجب أن نشير إلى أن احتمال الإصابة بالأمراض الوراثية المتنحية يزيد لدى وجود ظاهرة زواج الأقارب وذلك لأن الأقارب يشتركون في نسبة من المورثات أو الجينات لأن هذه المورثات أساساً مصدرها واحد وهم الأجداد. هذه النسبة تصل إلى ٢٠٪ في أبناء العمومة

والأخوال، بمعنى آخر لو أن لدى الإنسان ثلاثين ألف مورثة فإنه يشترك في ٧٥٠٠ مورثة مع ابن عمه أو بنت عمه أو ابن خاله أو بنت خاله وفي هذه الحالة فإن احتمال المورثة ذاتها غير السليمة لدى الشخص وأبناء عمومته وأخواله يكون عالياً واحتمال نقلها إلى الذرية يكون عالياً أيضاً وهذا يفسر إلى حد ما زيارة الأمراض الوراثية المتحفية لدينا .

خامساً: الأمراض الوراثية التي يمكن فحصها بصفة عامة

(أ) هذه الأمراض هي أمراض الدم الوراثية كالأنيميا المنجلية والثلاسيميا وهذه أمراض وراثية متحفية ، وهناك بعض أمراض الدم الوراثية التي تنتقل عن طريق الصبغة الأنثوية .

(ب) الأمراض الوراثية المتعلقة بالتمثيل الغذائي وهي أيضاً معظمها أمراض وراثية متحفية .

(ج) أمراض وراثية أخرى حسب التاريخ المرضي للعائلة .

سادساً: نسب وحجم هذه الأمراض وتكاليفها

تعد نسبة أمراض الدم الوراثية من أعلى النسب في العالم خاصة في المنطقة الشرقية والجنوبية فنسبة حمل مورثة الأنيميا المنجلية يصل إلى ٢٥٪ من السكان في المنطقة الشرقية والنسب مقاربة لمرض الثلاسيميا .

- كمية الدم المستهلكة للمرضى يصل ٢٥٪ من مخزون بنك الدم الرئيسي .
- عدد المراجعين لأقسام الإسعاف في بعض المصابين بالأنيميا المنجلية سنوياً يقدر حوالي ٢٠٠٠٠ مصاب .
- تكلفة تجهيز الدم للمريض تصل إلى ٢٠٠٠ ريال .
- قيمة بعض الأجهزة والأدوية يصل ٢٨٠٠٠ ريال .
- أما أمراض التمثيل الغذائي فإنه بناءً على دراسة أجريت لعينة ٣٠٠٠٠ مولود من المنطقة الغربية فقد اتضح أن نسبة الإصابة تقريباً هي طفل من بين كل ١٥٠٠ طفلاً علماً بأن النسبة العالمية هي طفل من بين كل ٥٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ طفل .

سابعاً: آلية الفحص

يجري الفحص في مراكز صحية معتمدة، تبدأ العملية بلقاء الطبيب المختص لمعرفة التاريخ المرضي عند العائلة والاستشارة الطبية ثم التوجيه إلى عمل فحوصات محددة وبناءً على نتائج هذه الفحوصات ومن ثم يُعرف إذا كان الشاب أو الشابة حاملين للصفة الوراثية المرضية وهناك ثلاث احتمالات أساسية هي:-

(أ) كلاهما حامل فتكون نسبة الإصابة في الذرية ٢٥٪ .

(ب) أحدهما حامل والآخر غير حامل وفي هذه الحالة لا يوجد نسبة إصابة في الذرية.

(ج) نادراً يكون أحد المتقدمين إلى الزواج مريضاً وليس حاملاً وفي هذه الحالة إذا كان الطرف الآخر سليماً فلا توجد نسبة إصابة أما إذا كان حاملاً فنسبة الإصابة في الذرية ٥٠٪ وهناك بعض الفحوصات الأخرى التي يمكن عملها .

تسلم النتائج بكل سرية للطرف المعنى وتقدم الاستشارة الطبية الوراثية المناسبة وهناك طرائق عدة لتقنين هذه العملية منها إلزام مأذوني الأنكحة بطلب استمارة الفحص الطبي للطرفين المقبلين على الزواج وجعله شرطاً لا يتم عقد القران إلا به ومثل هذه البرامج معمول بها في بعض مناطق العالم كقبرص وتركيا وطولكرم في فلسطين.

ثامناً: المسائل الشرعية من وجهة نظري

١- بعد هذه النبذة البسيطة عن الفحص ما قبل الزواج وما الحكم الشرعي لهذا الفحص ؟

٢- هل يعارض هذا الفحص مبدأ التوكل أم أنه من باب «اللهم انفعنا بما علمتنا» ومن باب تكوين الأسرة الصالحة وحسن العشرة ومن باب قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - «المسلم القوي أحب إلى الله من المسلم الضعيف»؟

- ٣- من يبدأ الفحص الرجل أم المرأة أم كلاهما معاً؟
- ٤- ما الحكم إن وجد أن كليهما حامل - فهل يجوز الزواج؟، مع العلم أن الذرية قد تتعرض بنسبة ٢٥٪ في كل حمل للمرض الوراثي وهل يجوز عدم إتمام الزواج لهذا السبب؟
- ٥- هل يجوز إلزام الراغبين بالزواج بهذا الأمر أم أنه ينبغي أن يكون اختيارياً؟
- ٦- ما دور مأذوني الأنكحة والمحاكم الشرعية في هذا المجال؟

أخلاقيات الاسترشاد الوراثي في المنطقة العربية الإسلامية

الأستاذ الدكتور/ محسن بن علي فارس الحازمي

أستاذ الكيمياء الحيوية الطبية والوراثة البشرية
مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية
كلية الطب، جامعة الملك سعود
الرياض، المملكة العربية السعودية

E. mail: mohsen @ Ksu,edu.sa

أبيض

مقدمة:

على الرغم من دخول الألفية الجديدة فإن العيوب الوراثية تعتبر السبب الرئيس للأمراض البشرية المختلفة (جدول ١)، حيث أظهرت الألفية الأخيرة تقلصاً ملحوظاً في الأمراض الوبائية وتلك المتعلقة بالتغذية بسبب التقدم في الوقاية من هذه الأمراض ومعالجتها. وبرزت مجموعة من الاعتلالات، غير القابلة للعلاج وغير القابلة للوقاية والسيطرة، ومنها العيوب الوراثية والتشوهات الخلقية. لذا، وجهت الجهود والبحوث والدراسات تجاه المواليد لكشف أسس الاعتلالات الوراثية واستخداماتها في التشخيص والوقاية والعلاج (جدول ٢)، وكشف حامل المرض، والتشخيص قبل الولادة، والتشخيص قبل غرس البويضة وفحص اعتلال المورث الأحادي والشذوذات الصبغية والاعتلالات الشائعة مثل أمراض القلب، والسرطان، وأمراض الأعصاب وغيرها (شكل ١) ومن المؤمل أن تحقق هذه الجهود قدراً من الوقاية وأن تقلل من الأعباء الاجتماعية والنفسية والمالية الناتجة عن هذه الاعتلالات، وتشمل الوقاية الحماية ضد الخلل الجيني أو الصبغي الناتج عن التعرض البيئي أو المهني لمسببات الطفرات، والماسخات (teratogens) وكذلك تشتمل تجنب الحمل المرضي، واستعمال أمشاج المتبرع (٩)، والتشخيص قبل الولادة والإجهاض (٩) كبدائل قليلة الأذى، إلا أنه توجد العديد من التحفظات العقيدية حيال هذه البدائل وتطبيقاتها. وقد مكن التقدم والتطور الحديث في تقنيات الحيوية الجزيئية والبحوث في مجالات الطب الحيوي من الوصول إلى فهم للمورثات وتركيباتها في حالات الصحة والمرض وتطبيقات متعددة في مجالات الحياة المختلفة وخيارات عديدة مثل التشخيص قبل السريري، كشف حامل المرض، التشخيص قبل الولادة التشخيص قبل زرع النطفة (جدول ٢) ولكن أبرز هذا التقدم العلمي والتقني وتطبيقاته كذلك، معضلات عديدة أثارت جدل الجمهور حول العالم نظراً

لتداخل معطيات هذه التقنية مع جوانب عديدة تتعلق بحياة الشخص والعائلة ومختلف أفراد المجتمع والعادات والتقاليد السائدة، فضلاً عن معطياتها العلمية وتطبيقاتها ذات الأهمية القصوى في المجال الطبي بصفة خاصة (جدول ٣).

وتمشياً مع التوجيه العالمي في مجال الوقاية للحد من حدوث الأمراض الوراثية وضرورة تنفيذ برامج للاسترشاد الوراثي الوقائي، فقد أعدت هذه الورقة من قبل المؤلف وتم عرضها كورقة عمل - خلال حلقة عمل منظمة الصحة العالمية / جامعة الملك سعود -نوفمبر ١٩٩٩م لإعداد الخطوط الإرشادية في حقل (مسائل الاسترداد الأخلاقي في مجال الوراثة البشرية في المنطقة العربية / الإسلامية) وقد استعرضت الحلقة الدلائل الإرشادية الدولية المقترحة للمسائل الأخلاقية في مجال الوراثة الطبية والخدمات الوراثية المقترحة من قبل منظمة الصحة العالمية والتي تولدت عن اجتماعات عقدتها في كل من جنيف / سويسرا(١٩٩٥، ١٩٩٧م) وهيغ/ هولندا(١٩٩٨م) وتم إدخال تعديلات في البنود التي تحتاج إلى تحوير في ضوء الحالة الصحية السائدة والاعتبارات الدينية والتقاليد المراعية في المنطقة العربية/الإسلامية وقد ساهم المجتمعون في تطوير مسودة وثيقة بعنوان «الإرشادات الدولية المقترحة عن المسائل الأخلاقية في الوراثة الطبية والخدمات الوراثية» التي نشرت في ١٩٩٨م من قبل منظمة الصحة العالمية: برامج الوراثة البشرية.

جدول (١): أمثلة من الأمراض الوراثية الرئيسية

- ١- اعتلالات المورث الأحادي: وتشتمل مرض الخلية المنجلية، والاعتلالات الثلاثية، والتليف الكيسي **Cystic fibrosis** والهيموفيليا، والورم الليفي العصبي **Neurofibromatosis** وغيرها. وتتبع هذه الفئة نموذجاً معيناً من التوارث في شجرة العائلة وهي نادرة.
- ٢- الاعتلالات الصبغية: ومنها متلازمة دون، ومتلازمة تيرنر، وغيرها، التي تؤثر على عدد وتركيب الصبغات.
- ٣- الاعتلالات متعددة العوامل: ومن أمثلتها التشوهات الخلقية، والسكري، وارتفاع ضغط الدم، وأمراض القلب الوعائية، وغيرها وهي الأكثر انتشاراً وتصيب نسبة عالية من السكان، وعديد من هذه الاعتلالات تتواجد عند الولادة بينما تظهر اعتلالات أخرى مع التقدم في العمر.
- ٤- طفرة الخلية الجسدية: ومنها بعض الأورام الخبيثة وتغيرات عملية تقدم السن).
- ٥- اعتلالات المتقدرات: وتشمل العمى الوراثي، وضمور ليبر البصري.

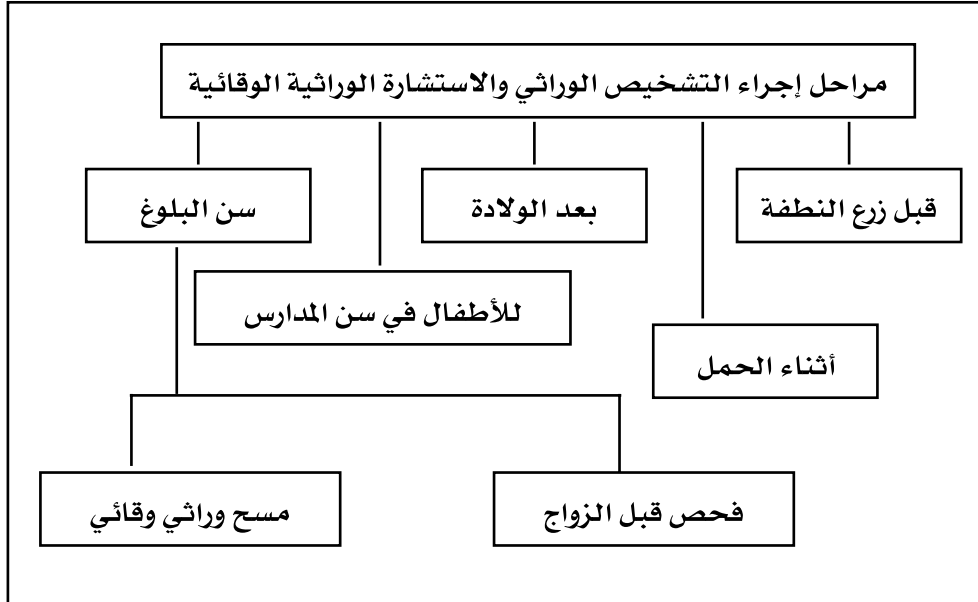
جدول (٢): المجالات الطبية التطبيقية ذات الصلة بأخلاقيات الأمراض الوراثية

- تشخيص الأمراض الوراثية	■ التشخيص المبكر والتدخل المبكر
	■ الفحص الوراثي المجتمعي
	■ الفحص قبل الزواج
	■ الفحص قبل الحمل
	■ التشخيص أثناء الحمل
	■ التشخيص قبل الولادة
- الوقاية من الأمراض الوراثية والاسترشاد الوراثي الوقائي	
- السيطرة على الأمراض الوراثية وعلاجها.	
- الآثار الاجتماعية والنفسية للأمراض الوراثية والتعامل معها.	
	■ أبحاث أساسية (علمية)
البحوث الطبية	■ أبحاث تجرى على الحيوانات
	■ أبحاث سريرية (إكلينيكية)

جدول (٢) مجالات وأهداف البحوث العلمية/ الطبية في مجال الوراثة البشرية

- التعرف على المورثات في حالات الصحة والمرض.
- التعرف على الاختلافات التركيبية للمورثات في حالات الصحة والمرض.
- التعرف على الدلالات الوراثية في حالات الصحة والمرض.
- إيجاد بنوك للمعلومات عن المادة الوراثية في حالات الصحة والمرض.
- إيجاد بنوك للمادة الوراثية في حالات الصحة والمرض.
- التعرف على الخصائص التكوينية والوظيفية للمكونات الوراثية.
- التعرف على طرق ووسائل الإفادة من المعرفة العلمية للمادة الوراثية ومكوناتها في تطوير وسائل تشخيصية ووقائية وعلاجية لمختلف الأمراض.
- الإفادة من الوسائل التقنية المرتبطة بدراسة المادة الوراثية ومكوناتها في تطوير وسائل تشخيصية وعلاجية لمختلف الأمراض.
- الإفادة من المعرفة العلمية الوراثية ومكوناتها في طرق مجالات وآفاق جديدة ومؤثرة للعلاج الدوائي والوراثي، وإنتاج مواد بيولوجية للعلاج.
- الوصول إلى فهم أفضل للعلاقة بين الوراثة والبيئة وتأثيراتها الصحية.
- دراسة التأثيرات الاجتماعية والنفسية للمعرفة العلمية للمادة الوراثية ومكوناتها في ضوء تطبيقاتها العملية.
- تحقيق الأخلاقيات في مجال التعامل الطبي - الوقائي والعلاجي.
- تدريب وتطوير القوى البشرية في مجال الرعاية والصحة والوقاية من الأمراض.

شكل رقم ١ مراحل إجراء التشخيص المبكر للأمراض الوراثية



الأمراض الوراثية في الدول الإسلامية / العربية - حجم المشكلة:

تظهر عدة أمراض وراثية بنسبة مرتفعة في المجتمعات الإسلامية/العربية تؤثر على الأفراد والأسر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وبعض هذه الأمراض ومنها أمراض الدم الوراثية، والثلاسيميا، وأمراض عوز الخمائر، تظهر بتكرار مرتفع في عدة دول إسلامية / عربية وتكون مشكلة صحية رئيسة إلى جانب أمراض أخرى منها بعض عيوب الاستقلاب الولادية، وأمراض الأعصاب. والأمراض العضلية والعيوب الخلقية.

كما يحدث زواج الأقارب بتكرار عال في معظم الدول الإسلامية/العربية وينشر بين الأقارب في الجيل الثاني من أبناء العمومة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن العادة الشائعة أن الأفراد المنتمين لقبيلة أو منطقة معينة يفضلون الزواج من نفس القبيلة أو المنطقة. وكما هو معلوم

جيداً أن تكرر ظهور الأمراض النادرة يرتفع إلى معدلات قياسية بين السكان الذين يشيع فيهم الزواج الداخلي. ونتيجة لذلك فإن العديد من اعتلالات العجز الخلقي Inborn errors تكثر في مجتمعات الدول الإسلامية / العربية لهذا فإن الخدمات الوراثية يجب أن تكون إحدى مكونات سياسية الصحة العامة مع إعطاء الأفراد فرصاً متساوية في خدمات التشخيص، والعلاج والوقاية من الأمراض الوراثية.

■ الخدمات الوراثية في الدول الإسلامية / العربية:

يعتبر الدين الإسلامي هو العامل المشترك بين المجتمعات الإسلامية وبين العرب، والإسلام واللغة العربية هما العامل المشترك بين العرب. وبالتالي وعلى الرغم من التباين العرقي فإن هناك ارتباطات وثيقة في العقيدة، والعادات والثقافة، وبصورة عامة كذلك، فإن الارتباطات الأسرية قوية ومتماسكة والأسر الممتدة الكبيرة

extended families مازالت سائدة في هذه المجتمعات. كما أن الزواج الداخلي أو (زواج الأقارب) متكرر الحدوث وتعدد الزوجات ظاهرة مألوفة وهذه الصفات الخاصة للسكان تتطلب خدمات وراثية بتصميم خاص قابل للتطبيق في هذه المجتمعات يحقق متطلبات السكان بطريقة مناسبة ومقبولة.

وضمن هذه الخدمات الوراثية يتوجب أن تعطى الأولوية لتلك البرامج التي توجه نحو الحالات الوراثية التي تظهر بتكرار عال وتشكل عبئاً ثقيلاً على مؤسسات الرعاية الصحية، ويجب أن تشمل الطريقة الأكثر ملاءمة وصول الخدمات الوراثية إلى مستويات الرعاية الصحية لتصل إلى غالبية السكان بصورة عادلة، ومن الأهمية بمكان أن يدرب اختصاصيو الرعاية الصحية الأولية على تقديم الاستشارة للأفراد المصابين بمرض وراثي أو الأسر ذات فرد أو أكثر مصاب بمرض وراثي مستخدمين الأسس والمبادئ الأخلاقية والتخصصية.

ويتعين على عاملي المهن الصحية أن يقوموا بأنفسهم، بحماية الأشخاص المعرضين للانتقاد أو الجرح كلما تعرضوا للأذى، ويمكن أن يشمل هذا بعض النساء والأطفال والأفراد ذوي الإعاقات، كما أن الخدمات الوراثية يجب أن تشمل برامج لكشف حاملي المرض والمجموعة الأكثر عرضة للإصابة وتقديم الاسترشاد الوراثي لهم، ومن ثم الاتجاه نحو الحد والوقاية.

■ أهداف ممارسة الوراثة البشرية:

تعتبر خدمات الوراثة الطبية إحدى مجالات الأكثر تضميناً في توفير الخدمات للأشخاص المصابين بأمراض وراثية وأفراد أسرهم حاملي الاعتلالات الإمراضية، والمجموعة الأكثر قابلية للإصابة.

ويمكن تلخيص الأهداف الرئيسية للوراثة الطبية فيما يلي:

- ١- مساعدة الناس المصابين بالأمراض الوراثية وأسرهم على العيش والإنجاب بطريقة طبيعية قدر الإمكان.
- ٢- مساعدة الناس للحصول على الخدمات الطبية ذات العلاقة (تشخيصية، علاجية، تأهيلية، أو وقائية) وأنظمة الدعم الاجتماعي.
- ٣- مساعدة الناس على التكيف مع حالاتهم الاستثنائية إن وجدت.
- ٤- تمكين الناس من الاتصال والحصول على المعرفة بأحدث التطورات ذات العلاقة.

الخطوط الأساسية المهمة في خدمات الوراثة الطبية هي التشخيص

الدقيق لحالة المرض، ويشمل ذلك:

التاريخ المرضي، وشجرة العائلة، والفحص السريري، وتحليل الكيمياء الحيوية، والاختبار المختبري على المستوى الجزيئي مشتملاً على التحليل البروتيني والصبغي وتحليل الحمض النووي DNA.

وتهدف الخدمات الوراثية الطبية إلى معرفة الشخص المصاب باعتلال وراثي ولديه قابلية أكثر من غيره للإصابة بهذا الاعتلال، والتشخيص قبل ظهور أعراض المرض والذي يليه تدخل مناسب قد يمنع تطور المرض، وهذا

صحيح وبخاصة في الاعتلالات متعددة العوامل التي تظهر مع تقدم العمر. وعند إتمام التشخيص الدقيق فإن الخطوات التالية هي: توفير الرعاية المناسبة، والإجراءات العلاجية، والتأهيل للذين يحتاجون إليه، والخطوات الوقائية واتخاذ تدابير الحد والوقاية من الأمراض الوراثية مشتملة على الاسترشاد الوراثي، وكذلك التشخيص قبل المرحلة المرضية للأفراد الأكثر قابلية للإصابة، والتشخيص المبكر والعلاج متضمناً علاج المورثات.

■ المبادئ الأخلاقية في الوراثة الطبية:

حيث إن الإرشادات الأخلاقية المطبقة في مجال الطب مقبولة عالمياً، وتشمل مجالات الوراثة الطبية؛ وتهتم بالجوانب التالية:

١- الاستقلالية.

٢- الإحسان.

٣- العدل.

٤- عدم الإضرار إلى جانب أساسيات الممارسة الطبية ومنها: المحافظة على السر والمسئولية الطبية (المهنية)، وكما هو موضح في الجدول (٢).

ومن الأولى الحرص على هذه المبادئ في مجال الوراثة والإرشاد الوراثي الوقائي بالإضافة إلى أن أهداف العدل تتطلب أن يعالج كل الأشخاص بالإنصاف والتساوي وأن يحرز كل فرد ما يستحق. وهكذا فإن الوراثة الطبية مثل أي مجال رعاية صحية يجب أن يحكم فيها بقوانين أخلاقية عادلة.

ويجب في المجتمعات الإسلامية / العربية استخدام اللغة والألفاظ غير الجارحة في لغة البلدان من قبل كل الموظفين الذين يعملون في توفير الخدمات كي لا يؤدي التعامل غير اللائق إلى تحطيم أي شخص مصاب أو أسرته.

جدول (٢): المبادئ الأخلاقية ذات العلاقة بالممارسات الطبية

الاستقلالية: كون الشخص مستقلاً حراً، وموجهاً لنفسه، «حالة تقرير الذات» لذا يجب أن يكون هناك احترام لاستقلالية الأشخاص، واحترام تقرير الذات للأفراد وحماية الاستقلالية المحدودة (ولكن إذا تعارضت استقلالية شخص مع مصلحة أو سلامة الآخرين أو المجتمع فإنه يمكن التعامل معها).

الإحسان: فعل الخير والمعروف، وعمل الخير وتوفير الفائدة والمنفعة والمساعدة أو الدعم وتعزيز الوجود الجيد وإزالة أو منع الأذى وباختصار «إعطاء أقصى أولوية لسعادة وصلاح الأشخاص الآخرين وزيادة المنافع لصحتهم».

عدم الإضرار: العمل على عدم الإيذاء بدون قصد أو تعمد. والعمل ببواعث غير مؤذية أو فاسدة أو أنانية لشخص آخر أو للمجتمع؛ وبذلك يتم تجنب ومنع إيذاء الآخرين أو على الأقل التزام تقليل الأذى.

العدل: معاملة الأفراد بالإنصاف والمساواة وتوزيع المنافع وأعباء الرعاية الصحية بأقصى عدل ممكن.

المحافظة على السرفي مجال المهنة (Confidentiality): وهو أمر أساسي في المجال الطبي، حيث يطلع الطبيب على كثير من أسرار المريض التي يسرها المريض إليه كجزء من البحث عن التشخيص والعلاج فلا يجوز للطبيب أن يفشها إلا في حالات يمكن معها أن ينتج عن كتمان سر المعلومات ضرر بالغ بالآخرين.

المسؤولية الطبية: يعتبر الطبيب مسؤول عن عمله المهني.

■ أساسيات أخلاقيات الطبيب والطبابة في ضوء الكتاب والسنة

تلقى أخلاقيات الطبابة وخلق الطبيب (ما يعرف بأخلاقيات المهنة الطبية Medical Ethics) اهتماماً كبيراً في الآونة الأخيرة، حيث فتح التقدم العلمي والثقافة المعاصرة جوانب جديدة فضلاً عن الأساسيات المهنية المتعارف عليها منذ ظهور الطب والطبابة. وقد سجل التاريخ في البرديات المصرية القديمة والكتابات المسمارية الحامورية البابلية والنصوص الآشورية جوانب أخلاقية ذات صلة بالمهنة الطبية. واهتم الإغريق، خاصة أبقراط، بالأخلاقيات الطبية على مدى ٢٣٠٠ عام كأحد أساسيات أخلاقيات المهنة الطبية مع تعديلات متعددة، حذف أو إضافة، وعلى مدى حقبة طويلة ماضية، تبلورت الأسس التي تقوم عليها المهنة الطبية في ست مرتكزات هي:

١- الإحسان والرحمة (Beneficence): وقد أمر بها القرآن الكريم، فقال تعالى ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ وقد ورد في الحديث الشريف (إن الله قد كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته) «حديث صحيح، أخرجه مسلم وأصحاب السنن الأربعة وغيرهم عن شداد بن أوس».

٢- عدم الإضرار (Non Maleficence): وقد صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: (لا ضرر ولا ضرار) حديث صحيح، رواه أحمد وابن ماجه، ويعتبر عدم الإضرار أحد الأركان الأساسية في مجال الطب والطبابة حيث تجرى التجارب والاختبارات في المعامل، ثم على حيوانات التجارب، تتبعها دراسات تجريبية، تطوعية واستطلاعية، قبل الشروع في استعمالها للتداوي ومكافحة الأمراض على نطاق أوسع.

٣- المحافظة على السر في مجال المهنة (Confidentiality): وهو أمر أساسي في الحياة العامة، فضلاً عن المجال الطبي، حيث يطلع الطبيب على كثير من أسرار المريض التي يُسرّها المريض إليه، كجزء من البحث

عن التشخيص والعلاج فلا يجوز للطبيب أن يفشيها إلا في حالات يمكن معها أن ينتج عن كتمان السر المعلومات ضرر بالغ بالآخرين. وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن (المستشار مؤتمن) «حديث صحيح، صحيح ابن ماجه ٢».

٤- العدالة (Justice): والمقصود بذلك العدالة في توزيع الخدمات الصحية بحيث لا تكون مقصورة على الأغنياء وذوي النفوذ والجاه ويحرم منها الفقراء والضعفاء والمساكين.

٥- الاستقلالية والذاتية (Autonomy): وهي الأسس التي بموجبها يتمتع كل فرد في المجتمع بالحق في الحالات الإسعافية العاجلة وفقدان الشخص المصاب لإدراكه أو وعيه. وفي حالة غير الراشدين فإن الولي هو الذي يعطي الموافقة الخطية (المبلغة، المتبصرة) للإجراء الطبي أو العلاج من المرض. والمقصود بالموافقة المبلغة المتبصرة (الإذن بالإجراء الطبي) أن يعرف المريض اجراءات الفحص؛ الفوائد المتوقعة، والأضرار المحتملة حتى يكون على بصيرة من أمره.

٦- المسؤولية الطبية: يعتبر الطبيب مسؤول عن عمله المهني. وقد روي عن الرسول الكريم أنه قال: (من تطب ولم يعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن) «حديث حسن، صحيح ابن ماجه ٢».

■ الاسترشاد الوراثي:

يلعب الاسترشاد الوراثي دوراً مهماً في الحد والوقاية ويعتبر غير قابل للفصل عن التشخيص الوراثي، وهو أحد مكونات فروع الطب العديدة الأخرى، ولذا فإن إجراء دورات متخصصة في الوراثة الطبية ذات أهمية خاصة، حيث الإلمام بالطبيعة الاستقرائية للقرارات الوراثية واستنتاج تكرار الإصابة في أفراد الأسرة الآخرين، وكذلك المساعدة في زيادة معرفة الأسرة عن الأسباب، وأوجه التشخيص، واستراتيجيات العلاج المتوفرة وطرق ومسائل تحقيق الوقاية، أمر له أهمية مطلقة.

ومن الأوجه المهمة للاسترشاد الوراثي إعداد تكرار الإصابة المستتج للأسر ذات الأمراض الوراثية، والمرضى أو أفراد الأسرة الآخرين أو الأفراد حاملو المرض الذين يخططون للزواج أو الحمل أو الأشخاص الذين تعرضوا للعوامل البيئية الضارة.

فالاسترشاد الوراثي هو «العملية التي بواسطتها ينصح المرضى أو الأقارب الذين يوجد لديهم خطر الإصابة باعتلال يمكن توارثه، عن مضاعفات الاعتلال واحتمالية تطوره أو انتقاله أو الطرق التي من خلالها يمكن منعه، أو تجنبه أو تحسنه».

ولذلك يمكن الخلوص إلى أن الاسترشاد الوراثي يتعامل مع ثلاثة جوانب رئيسة لتحقيق هدف الحد من الأمراض الوراثية والوقاية منها، وهي:
١- الجانب التشخيصي - حيث يتطلب تشخيصاً دقيقاً لضمان دقة وصحة النصيحة.

٢- حساب خطر الإصابة.

٣- الدور الاتصالي وتوفير معلومات مفيدة عن المرض، والدعم المتوفر، وإجراءات الوقاية لضمان أن الذين يقدم لهم النصح سوف يستفيدون إيجابياً من المعلومات المقدمة.

i. دلالات الاسترشاد الوراثي في المحيط الإسلامي/العربي:

في البداية، تبرز التساؤلات الأساسية:

من يحتاج إلى الاسترشاد الوراثي؟ بمعنى آخر من هم المستهدفون في عملية الاسترشاد الوراثي الوقائي. وما الباعث لفرد ما أو أسرة ما لطلب الاسترشاد الوراثي أو الإحالة إلى مرشد وراثي من فرع طبي آخر هو نفسه في كل المجتمعات والبيئات أو الديانات؟ ويمكن تلخيصها لأصحاب الحاجة إلى التعامل مع هذه الجوانب فيما يلي:

١- اعتلال وراثي، أو تشوه خلقي معروف، أو متوقع في أسرة فرد ما.

٢- زوجان يطلبان الاسترشاد، سواء قبل الزواج أو بعد الزواج أو قبل مرحلة الحمل.

- ٣- وجود طفل مصاب.
- ٤- تقدم الأم أو الأب في العمر.
- ٥- أسرة فيها امرأة تعاني من إجهاض تلقائي متكرر.
- ٦- فرد أو زوجان معرضان لمسببات (Teratogens) متوقعة أو معروفة.
- ٧- زوجان أو أفراد حاملون للمرض أو مرضى من زواج لأقارب في الأسرة.

ii. المراحل الرئيسية في عملية الاسترشاد الوراثي:

طبقت صيغة الاسترشاد الوراثي، غير الرسمية، على مدى آلاف السنين، وتطورت الممارسات العلمية بعد قوانين مندل للوراثة في بداية القرن. عام ١٩٧٩م سجل الاسترشاد الوراثي لأول مرة في «Medicus Index» ومنذ ذلك التاريخ حظي بأهمية مضطردة. وفي فترة العقدين إلى الثلاثة عقود الماضية تكون اهتمام متنامٍ في مجال الاسترشاد الوراثي كإجراء وقائي لحالات مرضية وراثية.

وتشمل المكونات الرئيسية للاسترشاد الوراثي ما يلي:

- ١- الوصول إلى تشخيص دقيق.
- ٢- حساب تكرار خطر الإصابة.
- ٣- استرشاد المعلومات.
- ٤- عملية صنع القرار.
- ٥- المتابعة طويلة الأمد.

من المرتكزات الأساس أن يكون الاسترشاد الوراثي للمجتمعات الإسلامية / العربية كما في المجتمعات الأخرى غير توجيهي. ويشمل العنصرين الرئيسيين:

(أ) إعداد معلومات دقيقة كاملة، وغير متحيزة وتزويد الأسر ذات العلاقة بها لتساعد في عملية الوصول للقرار الملائم في الحالات التي تتطلب الاسترشاد الوراثي.

(ب) دوام الدعم والفهم والعلاقة المعبرة لعرض الإرشاد للأفراد أو الأسر

لصنع قراراتهم الخاصة.

وحيث إن الاسترشاد يجب أن يكون غير توجيهي، فإن القرار يكون من صنع الأفراد أو الأسر المعنية مباشرة بالأمر. ومع ذلك فإن خبرة ووجهة نظر المرشد أمر فاعل يلعب دوراً مهماً في عملية صنع القرار.

ويجب على المرشد في الدول الإسلامية / العربية أن يكون على وعي تام بالمعتقدات، والتقاليد وأهميتها للمجتمع وأن يولي رعاية خاصة لذلك.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض مكونات الاسترشاد الوراثي على درجة عالية من الحساسية، والانتقال من محيط اجتماعي إلى آخر يحتاج إلى الحذر ومراعاة اعتبارات عدة تمس مختلف أو أوجه الحياة. وفي المجتمعات الإسلامية / العربية تحمل المعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية وتحفظاتها أهمية كبرى ولذا يتوجب إخضاع عملية الاسترشاد الوراثي للتعديل والتمشي مع المعطيات الشرعية والعادات والتقاليد السائدة ضمن إطار عمل مناسب.

بالنظر إلى اختيارات الإنجاب المتاحة والخيارات المتوفرة يجب أن تخضع في محيط المجتمعات الإسلامية، للمبادئ الشرعية والأخلاقية ويجب أخذها في الاعتبار كما يلي:

١- التشخيص قبل الولادة: يعتبر التشخيص قبل الولادة إجراءً مسموحاً به في الإسلام ما دام لا يحتمل أي خطر للأم والجنين.

٢- يعتبر الإجهاض عموماً غير مقبول في الإسلام بعد مضي ٤٠ يوماً على الحمل لكن المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة (التابع لرابطة العالم الإسلامي) أجاز فتوى برقم ٤ في جلسته الثانية عشرة المنعقدة في ١٥-٢٢ رجب ١٤١٠ هـ (١٠-١٧ فبراير ١٩٩٠م) نصت على أنه إذا كان الحمل قد بلغ ١٢٠ يوماً لا يجوز إسقاطه ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة من الأطباء الثقة المختصين أن في بقاء الحمل خطراً مؤكداً على حياة الأم، عندئذ يجوز إسقاطه سواء أكان

مشوهاً أم لا، دفعاً لأعظم الضررين.

قبل مرور ١٢٠ يوم على الحمل إذا ثبت وتؤكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين الثقة وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة والوسائل المخبرية أن الجنين مشوه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج، وأنه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين".

ولهذا بتمديد وقت الإجهاض المجاز إلى ١٢٠ يوماً (١٣٤) يوم منذ آخر دورة شهرية) فإن الفرصة متسعة للتحقق من تشخيص الأجنة المصابة بدرجة شديدة خاصة بتطبيق تقنية الهندسة الوراثية.

٣- بالنظر إلى الإنجاب المساند، فإن الشريعة الإسلامية لا تمنع الإخصاب الخارجي عندما تكون الحيوانات المنوية من الزوج والبويضة والرحم من الزوجة خلال فترة وجود الرابطة الزوجية، وإذا حدث طلاق أو وفاة الزوجية أو الزوج فإنه لا يسمح بالإنجاب من شخص أجنبي. لهذا فإن كل أشكال التلقيح الصناعي بمتبرع أو بويضة متبرعة خارجة تماماً عن تعاليم الشريعة الإسلامية.

٤- لا يسمح في الإسلام بتبني الأطفال بطريقة تلغي نسب الطفل إلى والديه الأصليين، ولكن الإسلام يشجع بقوة كفالة الأيتام أو الأطفال مجهولي النسب، وهذا يعد من أعمال البر وفعلاً عظيماً من أفعال العبادة.

جدول (٤): الحالات التي تتطلب الاسترشاد الوراثي

الحالة	المثال
<ul style="list-style-type: none"> - حاملو المرض. - واحد أو أكثر من أفراد الأسرة مصابون. - مناطق ذات تكرار عالٍ في حدوث الحالة الوراثية. - زواج الأقارب. <p>الاسترشاد الوراثي - لديهم طفل ذو عيب وراثي عند الولادة، أو تخلف عقلي.</p> <p>قبل الزواج</p> <ul style="list-style-type: none"> - نتيجة فحص وراثي غير سليمة. - استمرار حدوث الاعتلالات الولادية أو الإجهاض. - انتقال موضعي متوازن أو عيوب صبغية أخرى. - واحد أو أكثر من الأقرباء مصابون. - زواج الأقارب. - حاملو المرض. - كما هو أعلاه . 	
<p>الاسترشاد الوراثي</p> <p>قبل الولادة</p> <ul style="list-style-type: none"> - عمر الأم / الأب ٣٥ سنة فما فوق . - نتيجة تحليل وراثي غير سليم. - التعرض إلى ما سخات. 	
<p>الاسترشاد الوراثي</p> <p>بعد الولادة</p> <p>(استرشاد وراثي للأطفال)</p> <ul style="list-style-type: none"> - طفل مولود بمرض وراثي. 	
<p>الفحص الوراثي</p> <ul style="list-style-type: none"> - نتيجة تحليل غير سليم. 	

iii. الاسترشاد ما قبل وأثناء الحمل؛

تنتج العديد من الحالات الخلقية من التأثير الماسخي الناتج عن عوامل شائعة ومنها التدخين، وتناول الكحول، واستعمال أدوية معينة أثناء الحمل، ومرض السكري وارتفاع ضغط الدم، ونقص عناصر معينة في وجبة الطعام قبل أو أثناء الحمل (مثل حمض الفوليك، اليود الخ..)، ولهذا يلتزم تقديم الإرشاد للنساء قبل مرحلة الحمل وخلال الحمل لتجنب هذه العوامل أو اتخاذ تدابير خاصة للحالة الغذائية، كما يجب التأكيد على تجنب هذه العوامل لتجنب الاعتلالات الوراثية والخلقية في الجنين؛ ويتطلب هذا النساء بالذات وهو واجب أخلاقي للخدمات الوراثية.

جدول (٥): المبادئ الأخلاقية المطبقة في الاسترشاد الوراثي الوقائي

- * احترام حقوق الأشخاص والأسر باطلاعهم على حالاتهم قدر المستطاع بعد تشخيصهم (الاستقلالية).
- * اطلاع كامل الأفراد والأسر عن كل المعلومات ذات العلاقة بصحتهم (الاستقلالية، عدم الإضرار).
- * حفظ سلامة ووحدة الأسر (الاستقلالية، عدم الإضرار).
- * عرض غير متحيز ودون محاباة لكل المعلومات المتعلقة بالمرض: توارثه، ومضاعفاته.. (الاستقلالية).
- * إعلام الأفراد المصابين والأسر عن الخيارات المتاحة (الاستقلالية).
- * تقديم المشورة بطريقة (غير توجيهية) ماعدا عند توفر العلاج واحتياج الأفراد المصابين والأسر إلى إرشاد وتوجيه (الاستقلالية، والإحسان).
- * إشراك الأطفال والمراهقين في القرارات التي تؤثر فيهم (الاستقلالية). لكن الأطفال الصغار جداً لا يستطيعون اتخاذ القرار والفهم باعتمادهم على أنفسهم ولذلك فإن أوصياءهم يجب أن يقرروا ما يحقق أفضل منفعة لهم.
- * حماية خصوصية الأفراد والأسر عن سوء الاستعمال المحتمل للمعلومات الوراثية من قبل أطراف المؤسسة الثالثة (عدم الإضرار).
- * إعلام الأفراد أنه من واجبهم الأخلاقي إخبار ذوي أرحامهم بأن الأقرباء قد يكونون معرضين لخطر الإصابة الوراثية (عدم الإضرار).
- * إعلام حاملي المرض عن أهمية إخبار أزواجهم / شركائهم / خطابهم عن حالتهم كحاملي مرض واحتمالية الآثار السيئة على الزواج بسبب الإفصاح (عدم الإضرار).
- * إعلام الناس عن واجباتهم العادية الطبيعية للإفصاح عن الوضع الوراثي الراهن الذي قد يؤثر على سلامة العامة (عدم الإضرار).
- * إلزام المرشدين بإعادة الاتصال إذا كان ذلك مناسباً ومطلوباً (عدم الإضرار، الإحسان، الاستقلالية).

vi. الفحص السكاني والاختبار الوراثي الوقائي؛

يعتبر المسح والاختبار الوراثي لمجموعة السكان بهدف التعرف على الأفراد الذين لا يعانون من أعراض المرض (عديمي الأعراض) ويمكن أن يكونوا حاملين للاعتلالات الوراثية وبالتالي أكثر عرضة للإصابة بالمرض عند تقدم العمر أو إنجاب أطفال يعانون من مرض وراثي؛ ويشمل هذا فحص المواليد، والفحص قبل الولادة، وفحص السكان العام، وفحص مجموعة أكثر عرضة للإصابة، والفحص قبل الزواج.

ولأهمية هذه الفحوصات في الكشف عن الاعتلالات الوراثية في المجتمع فمن الضروري الالتزام بالأخلاقيات المعتادة في المجالات الأخرى بصفة عامة والتعامل مع مختلف أفراد المجتمع بصفة خاصة (جدول - ٥). وتقدم خدمة فحص المواليد لكل المواليد؛ للكشف عن مجموعة من الأمراض التي شخّصت مبكراً وتبعها تدخل غذائي أو علاجي مناسب فإنه قد يمنع أو يقلل تطور المرض؛ وتشمل الأمثلة الأكثر استخداماً الفحص لمرض بيلة الفينيل كيتون، وقصور الغدة الدرقية، والجالاكتوزيميا ومرض صبغة الدم المنجلية وغيرها. وتقدم خدمات الفحص قبل الولادة للمرأة التي لديها مسبقاً طفل مصاب أو أن عمرها ٣٥ عاماً فأكثر، أو أقرباء مصابون، أو الحالات التي يكون فيها كلا الوالدين حاملين للمرض، والتعرض لمسحات «عوامل» مسببة للطفرات الوراثية وغيرها؛ وإذا وجد الجنين غير طبيعي فإنه يتطلب تدخلاً مناسباً.

ولتحديد وضع مورث معين عن طريق الاختبار الوراثي، فإن النتائج يمكن أن تساعد في:

- ١- تشخيص لمرض معين في فرد لا يعاني من أعراض المرض.
- ٢- التيقن من تشخيص مرحلة «ما قبل العرضي» لحالة ما.
- ٣- وجود استعداد (تأهب) وراثي لمرض ما.
- ٤- وجود حالة حامل المرض التي إذا وجدت في الزوج أو الزوجة زادت احتمال إنجاب طفل مصاب.

وعندما يميز فحص وراثي فرداً ما لديه مرض فإنه يمكن منع مضاعفاته السريرية بالتدخل المناسب ويلزم لعاملي الرعاية الصحية توفير علاج مناسب وكاف سواء كان للمواليد أو البالغين.

■ المسائل الأخلاقية فيما يتصل بعلاج الأمراض الوراثية:

من الممكن معالجة العديد من الأمراض الوراثية أو منع عواقبها أو تطبيق استراتيجيات علاج مناسبة عند المرحلة المناسبة؛ ولهذا فإن العيوب الخلقية مثل أمراض القلب الخلقية قد عولجت بتدخل جراحي في الرحم، وأمكن تصحيح خلع الورك الخلقي بتدخل مناسب خلال مرحلة بعد الولادة، كما أمكن الحد من التخلف العقلي المرتبط ببيلة الفينيل بتقليل كمية الحامض الأميني فينيل الانين في الغذاء، ويمكن تجنب عواقب قصور الغدة الدرقية الخلقي بالعلاج بهرمون الثيروكسين، ويمكن تجنب الأحماج في مرض الخلية المنجلية بالتطعيم ضد المكورات الرئوية Pneumococcal vaccination والالتقاء البنسليني Penicillin prophylaxis.

ولم تتبين مسائل أخلاقية ضد هذه الاستراتيجيات العلاجية، إذا إنها جميعها تشجع الإحسان وعدم الإضرار. وكون التشخيص المبكر والتدخل المبكر عاملين مهمين لتجنب عواقب هذه الحالات الوراثية.

■ الاختبار قبل العرضي واختبار القابلية للإصابة بالأمراض:

الاختبار قبل العرضي (قبل ظهور الأعراض المرضية) والكشف عن القابلية لأمراض تظهر متأخرة في العمر، أصبح من دواعي الفحص الوراثي. حيث إن عدداً من الأفراد يكونون أصحاء ولكنهم يحملون مورثات ذات قابلية لظهور مرض ما في مرحلة متأخرة من العمر. وفي بعض الحالات فإن الاعتلالات متعددة العوامل (مثل أمراض القلب الإكليلية، وفرط ضغط الدم، والسرطان) تلعب العوامل البيئية دوراً في التأهب (الاستعداد) لنمو المرض وظهور أعراضه. وإذا شخصت هذه الحالات مبكراً وتبعها تدخل مناسب، فإن هذا قد يمنع نمو المرض أو يؤخر ظهوره وذلك بتجنب العوامل

البيئية؛ وبالمثل إذا كان لدى بعض الأفراد مورث غير طبيعي لمرض متأخر الظهور مثل مرض هنتجتون Huntington، فإن الفرد قد يحضر نفسياً للتعامل مع عواقبه السريرية.

ويشجع الاختبار قبل العرضي وكشف القابلية خاصة إذا توفرت الوسائل العلاجية وحتى وإن لم تتوفر فإنه يقترح توفير هذا الاختبار للأسباب التالية:

- ١- الخضوع للاختبار تطوعياً.
- ٢- أن يبلغ الشخص عن محدودية الاختبار، أو احتمال أن تكون النتائج غير مفيدة، أو المقدر على استنتاج عمر الإصابة أو شدة الأعراض.
- ٣- أن يكون الشخص مستعداً لقبول حالة حامل المرض، والحالة المرضية عند ظهور المرض.
- ٤- قد تمنع المعلومات الموفرة بالاختبار الأذى عن الشخص المعني، والشريك، والأسرة، والأولاد المؤمنين، وغيرهم.
- ٥- يتم الحصول على الموافقة المبلغة وعلى إجراء التشخيص من شخص معني قادر عقلياً على إعطاء الموافقة.
- ٦- الاسترشاد الوراثي قبل الاختبار وبعد الاختبار متوفر لمدة وكثافة معينة.

■ السرية والإفصاح:

من الأهمية البالغة حفظ كل المعلومات الوراثية المتعلقة بشخص ما في سرية تامة وذلك لحمايته من الأذى الناتج عن الإفصاح عنها للأطراف المؤسسة؛ والإخلال بالسرية أو الإفصاح يعتبر من أكثر المشاكل الأخلاقية تكراراً في مجال الوراثة الطبية.

إذا تواجدت حالة وراثية تزيد من خطر الإصابة للأقرباء فحينئذ يلزم تشجيع الشخص للإفصاح عن حالته لهؤلاء وأيضاً طلب الاسترشاد الوراثي لهم ولأفراد الأسرة خاصة إذا توفرت وسائل العلاج والوقاية وفي كل هذه الحالات يجب اتباع شفرة سرية من قبل كل المعنيين بالمريض من أطباء

وممرضات وأخصائيي المختبرات وغيرهم من أخصائيي الرعاية الصحية والمرشدين الوراثيين.

■ مسائل التناسل (الإنجاب):

تحظى مختلف مجالات التناسل خاصة التناسل المساند (الاستبضاع) في الاسترشاد الوراثي باهتمام كبير وقد يرى الأزواج الذين تم تشخيصهم وظهر بأن لديهم خطراً عالياً لإنجاب طفل مصاب أن يلجؤوا للخيارات البديلة مثل:

□ التشخيص الوراثي قبل الغرس.

□ التبرع بالبويضة الحيوان المنوي أو الجنين.

□ التوكيل (غرس بويضة الزوجة بعد تلقيحها من زوجها في رحم امرأة

أخرى

□ التبني.

□ عدم الإنجاب.

□ غيرها.

ولا تجيز الشريعة الإسلامية التبرع بالبويضة أو الحيوان المنوي أو الحنين، كما أن التوكيل (استئجار الأرحام) غير مسموح به شرعاً، كما لا تجيز الشرعية الإسلامية الاستنساخ التناسلي. حيث الجنين يخلق من أمشاج فرد واحد؛ وقد لا يشمل ذلك إنتاج الأنسجة أو الأعضاء بالاستنساخ لأهداف زراعتها (الإحسان). على أن تراعى في كل الحالات استقلالية الفرد.

■ بنوك (تخزين) المادة الوراثية (DNA):

حيث إن استخلاص DNA من خلال فحص أفراد المجتمع، وفحص اختبارات مرضى المستشفيات والبحث أصبح ممكناً، فإن معظم المختبرات قد خزنت الآف العينات من المادة الوراثية DNA تحت الظروف النموذجية. وقد توفر معلومات مفيدة عن الأمراض الوراثية في الأسر أو تستخدم

للبحث، وقد تفيد هذه المعلومات الشخص الذي استخلص منه DNA، وأيضاً أقرباءه (والديه، ذريته أولاده، خالاته، أخواله، أعمامه، عماته، أجداده، وغيرهم)، لذا فإن من الجدير بالاعتبار ما إذا كان لأفراد الأسرة مدخل (مسلك) إلى هذه المادة الوراثية (DNA) المخزنة ؟

■ الإنجاب المساند والوراثة البشرية:

توضع مسائل الإنجاب المتاحة في الاعتبار أثناء عملية الاسترشاد الوراثي، والزوجان اللذان لديهما خطر إنجاب طفل مصاب عليهما اختيار أحد الخيارات المتعددة المتاحة في ضوء المعتقدات الإسلامية.

■ المسائل الأخلاقية في الاستنساخ:

يعتبر الاستنساخ لإنتاج كائن بشري كامل باستخدام المادة الوراثية لأحد الأبوين، غير جائز شرعاً. إلا أن استنساخ الأنسجة والأعضاء لاستخدامها في زراعتها للمرضى بحيث لا تضر أحداً مقبول أخلاقياً.

المراجع

- ١- منظمة الصحة العالمية (١٩٩٥م): إرشادات الجوانب الأخلاقية في الوراثة الطبية وتقديم الخدمات الوراثية. مستند غير رسمي للمنظمة. WHO/HDP/GL/Eth/95.1
- ٢- منظمة الصحة العالمية (١٩٩٨م): الإرشادات الدولية المقترحة عن الجوانب الأخلاقية في الوراثة الطبية والخدمات الوراثية. برنامج منظمة الصحة العالمية في الوراثة البشرية ١٩٩٨م. مستند رقم 1. WHO/HGN/GL/Eth/98.1
- ٣- تقرير اجتماع منظمة الصحة العالمية عن الجوانب الأخلاقية في الوراثة الطبية، جنيف ١٥-١٦ ديسمبر ١٩٩٧م.
- ٤- الحازمي م.ع.ف، وارسى أ.س.: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية. المجلسة السعودية للأطباء ١٩٩٦م؛ ١٧(٢): ١٠٨-١٢٣.
- ٥- طيبي أ.س.، فرج ط.أ.: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية. مطبعة جامعة أوكسفورد، أوكسفورد ١٩٩٧م.
- ٦- وارسى أ.س.: الاعتلالات الوراثية. حجم وانتشار المشكلة. حلقة عمل منظمة الصحة العالمية/جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة (إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- ٧- ابن حميدة م. : حجم وانتشار المشكلة. حلقة عمل منظمة الصحة العالمية / جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة (إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- ٨- أزند ب. : الاعتلالات الاستقلابية الولادية بالمملكة العربية السعودية. ندوة الوراثة بين التطبيق العملي والسريري، مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث، ٥-٦ أكتوبر ١٩٩٩م. الرياض، المملكة العربية السعودية (ملخص).
- ٩- هاربر ب.إس.: الاسترشاد الوراثي. العملي، الطبعة الخامسة، بترويرث وهانيمان، أوكسفورد، ١٩٩٨م.
- ١٠- كيليت إي. الوراثة السريرية والاسترشاد الوراثي. بيربوك، شيكاغو شيكاغو ١٩٨٦م.
- ١١- فتوى رقم ٤: الاجتماع الثاني عشر للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ١٠-١٧ فبراير ١٩٩٠م المدون بكتاب د. البار «الجنين المشوه والأمراض الوراثية» دار القلم، دمشق. دار المنارة، جدة ١٩٩١م ص ٤٣٩

- ١٢- حلقة عمل منظمة الصحة العالمية/ جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة (إرشادات) الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- ١٣- اجتماع منظمة الصحة العالمية/ المنظمة الدولية لمنع حدوث التشوهات الولادية عن: الوقاية والرعاية للاعتلالات الوراثية والتشوهات الولادية في الدول النامية ٥-٧ يناير ١٩٩٩م- هيج/ هولندا.

قرارات الدورة السادسة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
المنعقدة في مكة المكرمة

في الفترة من (٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ، ويوافق ٥-١٠/١/٢٠٠٢م)

أبيض

القرار الأول

بشأن موضوع بيع الدين

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة
المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق: ٥-
١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع: (بيع الدين) ، وبعد استعراض البحوث
التي قدمت ، والمناقشات المستفيضة حول الموضوع ، وما تقرر في فقه
المعاملات من أن البيع في أصله حلال؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ
الرِّبَا﴾ ، ولكن البيع له أركان وشروط لا بد من تحقق وجودها ، فإذا تحققت
الأركان والشروط وانتفت الموانع كان البيع صحيحاً ، وقد اتضح من البحوث
المقدمة أن بيع الدين له صور عديدة منها ؛ ما هو جائز ، ومنها ما هو
ممنوع، ويجمع الصور الممنوعة وجود أحد نوعي الربا: ربا الفضل ، وربا
النساء ، في صورة ما ، مثل بيع الدين الربوي بجنسه ، أو وجود الغرر الذي
يفسد البيع ؛ كما إذا ترتب على بيع الدين عدم القدرة على التسليم ونحوه؛
لنهيته صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ .

وهناك تطبيقات معاصرة في مجال الديون تتعامل بها بعض المصارف
والمؤسسات المالية ، بعض منها لا يجوز التعامل به؛ لمخالفته للشروط
والضوابط الشرعية الواجبة في البيوع ، وبناء على ذلك قرر المجمع ما يأتي:

أولاً:

من صور بيع الدين الجائزة : بيع الدين للمدين نفسه بثمن حال؛ لأن
شرط التسليم متحقق؛ حيث إن ما في ذمته مقبوض حكماً، فانتهى المانع من
بيع الدين الذي هو عدم القدرة على التسليم .

ثانياً: من صور بيع الدين غير الجائزة:

(أ) بيع الدين للمدين بثمن مؤجل أكثر من مقدار الدين؛ لأنه صورة من

صور الربا، وهو ممنوع شرعاً، وهو ما يطلق عليه (جدولة الدين) •
(ب) بيع الدين لغير المدين بثمن مؤجل من جنسه أو من غير جنسه؛ لأنها من
صور بيع الكالئ بالكالئ (أي الدين بالدين) الممنوع شرعاً •
ثالثاً: بعض التطبيقات المعاصرة في التصرف في الديون.

(أ) لا يجوز حسم الأوراق التجارية (الشيكات ، السندات الإذنية ،
الكمبيالات)؛ لما فيه من بيع الدين لغير المدين على وجه يشتمل على
الربا .

(ب) لا يجوز التعامل بالسندات الربوية إصداراً ، أو تداولاً ، أو بيعاً؛
لاشتمالها على الفوائد الربوية •

(ج) لا يجوز توريق (تصكيك) الديون بحيث تكون قابلة للتداول في سوق
ثانوية؛ لأنه في معنى حسم الأوراق التجارية المشار لحكمه في الفقرة (أ) •
رابعاً:

يرى المجمع أن البديل الشرعي لحسم الأوراق التجارية ، وبيع السندات،
هو بيعها بالعروض (السلع) شريطة تسلم البائع إياها عند العقد، ولو كان
ثمن السلعة أقل من قيمة الورقة التجارية؛ لأنه لا مانع شرعاً من شراء
الشخص سلعة بثمن مؤجل أكثر من ثمنها الحالي •

خامساً:

يوصي المجمع بإعداد دراسة عن طبيعة موجودات المؤسسات المالية
الإسلامية ، من حيث نسبة الديون فيها ، وما يترتب على ذلك من جواز
التداول أو عدمه •

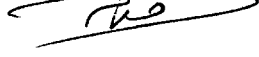
والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد •

التوقيعات

د. محمد رشيد راغب قباني



د. صالح بن فوزان الفوزان



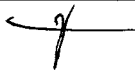
محمد بن إبراهيم بن جبير



د. الصديق محمد الأمين الضريير



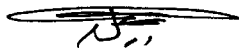
د. نصر فريد واصل



د. مصطفى سيريتش



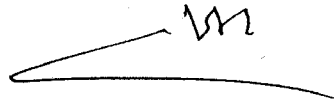
محمد بن عبدالله السبيل



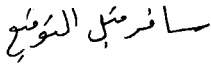
محمد سالم بن عبدالودود



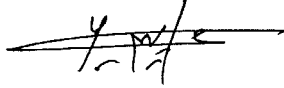
د. محمد الحبيب بن الخوجه



محمد تقي العثماني



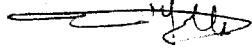
د. عبدالكريم زيدان



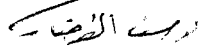
د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي



رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي

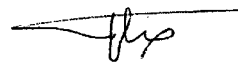


عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

د. صالح بن زابن المرزوقي



القرار الثاني :

بشأن مشروعية قيام المراكز الإسلامية وما في حكمها بتطبيق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محكمة غير إسلامية .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق ٥-١٠/١٠/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع : (مدى مشروعية قيام المراكز الإسلامية ، وما في حكمها بتطبيق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محاكم غير إسلامية) ، وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات المستفيضة حول الموضوع ، قرر ما يأتي :

نظراً لأهمية الموضوع وحاجته إلى مزيد من البحث والتعرف على آراء المختصين وأصحاب العلاقة فيه ، رؤي تأجيل البت فيه . وإن المجلس بناءً على ذلك يوصي رابطة العالم الإسلامي بعقد ندوة متخصصة عن الأقليات الإسلامية ومشكلاتها ، وذلك في أقرب فرصة يدعى لها العلماء ، والمهتمون بهذا الموضوع من أصحاب العلاقة في البلاد غير الإسلامية ، وأن تهيء لهذه الندوة المعلومات ، والإمكانات اللازمة لدراسة أوضاع الأقليات الإسلامية ومشكلاتها ، وبخاصة ما يتعلق منها بشؤون الأسرة ، وأن تضطلع رابطة العالم الإسلامي - وهي المؤسسة التي تمثل الشعوب الإسلامية جميعها - بمهمة الاتصال والتنسيق مع حكومات الدول التي توجد فيها أقليات مسلمة عبر الوسائل المشروعة المتاحة ، وذلك من أجل أن يكون للمسلمين الموجودين فيها الحق في التقاضي في مجال الأحوال الشخصية إلى الشريعة الإسلامية ، أسوة بما تتمتع به الأقليات الأخرى ، على أن

تعرض نتائج وتوصيات الندوة على المجمع في أول دورة تالية له ، للنظر في هذه التوصيات .

والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير د. صالح بن فوزان الفوزان د. محمد رشيد راغب قباني

د. الصديق محمد الأمين الضير

د. نصر فريد واصل

د. مصطفى سيربتش

محمد بن عبدالله السبيل

محمد سالم بن عبدالودود

د. محمد الحبيب بن الخوجه

محمد تقي العثماني

د. عبدالكريم زيدان

د. رضاالله محمد ادريس المبار كفوري

د. عبدالستار فتح الله سعيد

د. يوسف بن عبدالله القرضاوي

د. وهبه مصطفى الزحيلي

رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي

عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

د. صالح بن زابن المرزوقي

القرار الثالث :

بشأن حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة في مكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من : ١٠-١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية ، وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات المستفيضة حول الموضوع ، قرر ما يأتي :

أولاً :

إن حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية بوجهيها الوقائي والعلاجي أمر مطلوب ومشروع ، إذا استخدمت لتحقيقه الوسائل المشروعة ؛ لأنه يحقق مقصد الشريعة في حفظ المال .

ثانياً :

يجب على المصارف الإسلامية أن تتبع في أثناء إدارتها لأموال المستثمرين الإجراءات والوسائل الوقائية المشروعة والمعروفة في العرف المصرفي ، لحماية الحسابات الاستثمارية ، وتقليل المخاطر .

ثالثاً :

إذا وقع المصرف المضارب في خسارة ، فإن المجمع يؤكد القرار السادس له في دورته الرابعة عشرة ، المنعقدة بتاريخ : ٢٠/٨/١٤١٥هـ ، والقاضي بأن : (الخسارة في مال المضاربة على رب المال في ماله ، ولا يسأل عنها المضارب ، إلا إذا تعدى على المال أو قصر في حفظه وبذل العناية المطلوبة عرفاً في التعامل به) .


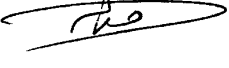

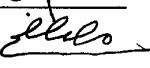
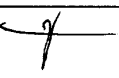

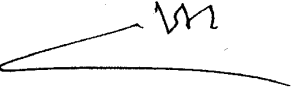

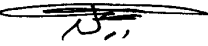

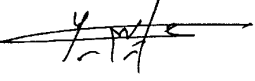
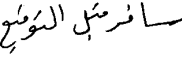

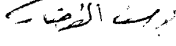

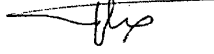


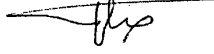
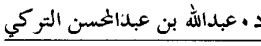
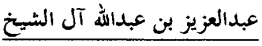
رابعاً :

يحث المجمع الجهات العلمية ، والمالية ، والرقابية ، على العمل على تطوير المعايير والأسس المحاسبية الشرعية التي يمكن من خلالها التحقق من وقوع التعدي أو التفريط ، كما يحث الحكومات على إصدار الأنظمة والتعليمات اللازمة لذلك .

خامساً:

يجوز لأرباب الأموال أصحاب الحسابات الاستثمارية التأمين على حساباتهم الاستثمارية تأميناً تعاونياً ، بالصيغة الواردة في القرار الخامس للمجمع في دورته الأولى من عام ١٣٩٨ هـ .
والله ولي التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير	د. صالح بن فوزان الفوزان	د. محمدرشيد راغب قباني
		
د. مصطفى سيريتش	د. نصر فريد واصل	د. الصديق محمد الأمين الضير
		
د. محمد الحبيب بن الخوجه	محمد سالم بن عبدالودود	محمد بن عبدالله السبيل
		
د. رضاالله محمد ادريس المبار كفوري	د. عبدالكريم زيدان	محمد تقي العثماني
		
د. وهبه مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
		
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ
		

القرار الرابع :

بشأن التنضيز الحكمي .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة
المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق
٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع التنضيز الحكمي ، والمراد
بالتنضيز الحكمي: تقويم الموجودات من عروض ، وديون ، بقيمتها النقدية،
كما حصل بيع العروض وتحصيل الديون. وهو بديل عن التنضيز الحقيقي
، الذي يتطلب التصفية النهائية ، للمنشآت وأوعية الاستثمار المشتركة،
كالصناديق الاستثمارية، ونحوها وبيع كل الموجودات ، وتحصيل جميع
الديون. وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات المستفيضة حول
الموضوع، قرر المجلس ما يأتي:

أولاً:

لا مانع شرعاً من العمل بالتنضيز الحكمي(التقويم) من أجل تحديد
أو توزيع أرباح المضاربة المشتركة ، أو الصناديق الاستثمارية ، أو الشركات
بوجه عام ، ويكون هذا التوزيع نهائياً ، مع تحقق المبارأة بين الشركاء صراحة
أو ضمناً . ومستند ذلك النصوص الواردة في التقويم، كقوله - صلى الله
عليه وسلم - : «تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً أو فيما قيمته ربع دينار
فصاعداً» رواه البخاري ، وقوله - عليه الصلاة والسلام - : «من أعتق شقصاً
له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال ، فإن لم يكن له مال قوم عليه
العبد قيمة عدل ، ثم يستسعى في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق
عليه» رواه مسلم .

ويستأنس لذلك بما ذكره صاحب المغني في حالة تغير المضارب (لموته
أو لزوال أهليته) مع عدم نضوض البضائع ، فيجوز تقويمها لاستمرار
المضاربة بين رب المال ومن يخلف المضارب ، فضلاً عن التطبيقات الشرعية

العديدة للتقويم ، مثل تقويم عروض التجارة للزكاة ، وقسم الأموال المشتركة وغير ذلك .

ثانياً:

يجب إجراء التنضيز الحكمي من قبل أهل الخبرة في كل مجال ، وينبغي تعددهم بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة ، وفي حالة تباين تقديراتهم يصار إلى المتوسط منها ، والأصل في التقويم اعتبار القيمة السوقية العادلة والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير د. صالح بن فوزان الفوزان د. محمدرشيد راغب قباي

د. الصديق محمد الأمين الضير

لا أوافق على كون توزيع الربح نهائياً بمقتضى التقويم للأسباب المذكورة في الورقة المرفقة

د. نصر فريد واصل

د. مصطفى سيريتش

محمد بن عبدالله السبيل

محمد سالم بن عبدالودود

د. محمد الحبيب بن الخوجه

محمد تقي العثماني

د. عبدالكريم زيدان

د. رضاالله محمد ادريس المباركفوري

د. عبدالستار فتح الله سعيد

د. يوسف بن عبدالله القرضاوي

د. وهبه مصطفى الزحيلي

رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي

عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي

د. صالح بن زابن المرزوقي

القرار الخامس :

بشأن مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين .

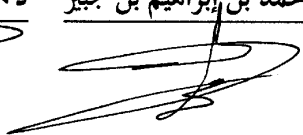
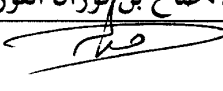
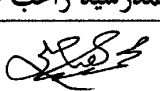
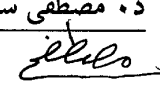
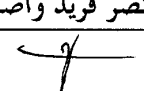
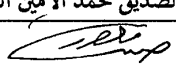
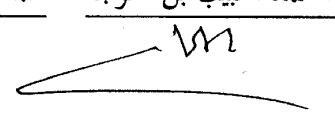

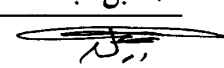
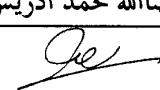
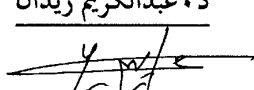
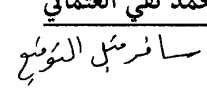
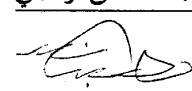
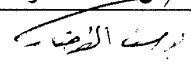
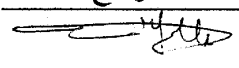
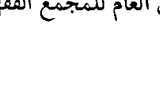


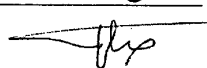
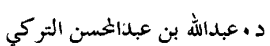
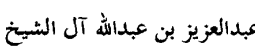
الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من: ٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين ، وقدم في هذا الموضوع خمسة أبحاث ، وقد عرضت ملخصات هذه الأبحاث من قبل مقدميها ، وجرت حولها مناقشات مستفيضة ، أبانت عن الأهمية البالغة لهذه المسألة النازلة ، وشدة حاجة المسلمين القاطنين ببلاد غير المسلمين إلى معرفة حكم الشرع فيها جوازاً أو منعاً ؛ لكون مواطنتهم في هذه البلدان تتيح لهم هذا الحق الانتخابي ، ولما يرجى في مزاولة هذا الحق من تحصيل مصالحهم ودفع الضرر عنهم أو تقليله أفراداً وجماعات ؛ حيث يشاركون في مناشط المجتمع الذي يعيشون فيه ، ويسهمون في مناقشة ما قد يسن من أنظمة وقوانين ، وربما تمكنوا من تعديل فيها ، أو تخفيف أضرارها ، وقد تتاح لهم مع تنامي أعدادهم في مجالس البلديات والولايات والمجالس النيابية المشاركة في توجيه السياسات الداخلية والخارجية لهذه البلدان والتأثير عليها بما يحقق مصالحهم ، ومصالح إخوانهم من المسلمين ، ويدفع الضرر عنهم أو يقلله .

وقد تبين من خلال المناقشات بأن تقدير هذه المصالح وتمييز ما هو حقيقي راجح ، مما هو موهوم أو مرجوح يحتاج إلى مزيد من الدراسة عن أحوال المسلمين في تلك البلدان ، ومدى توافر أسباب تحقيق هذه المصالح لديهم ، مع أهمية أخذ الحيطة بأن لا يؤدي ذلك إلى اندماجهم في هذه المجتمعات غير المسلمة ، اندماجاً يفضي إلى ذوبانهم فيها ، وانطماس شخصيتهم الدينية ، وهذا خطر عظيم ، يزيد على ما يتوقع في مقابله من المصالح الدنيوية على فرض وقوعها .

لذا رأى مجلس المجمع تأجيل البت في هذا الموضوع ، وإحالته إلى ندوة
الأقليات الإسلامية التي أوصى المجلس رابطة العالم الإسلامي بعقدتها في
وقت لاحق ، ومن ثم يعاد إلى المجمع، ليتدارس ما يتوفر لديه من معلومات ،
ثم يصدر بشأنه القرار المناسب .
والله ولي التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير	د. صالح بن فوزان الفوزان	د. محمدرشيد راغب قباني
		
د. مصطفى سيربتش	د. نصر فريد واصل	د. الصديق محمد الأمين الضير
		
د. محمد الحبيب بن الخوجه	محمد سالم بن عبدودود	محمد بن عبدالله السليل
		
د. رضاالله محمد ادريس المبار كفوري	د. عبدالكريم زيدان	محمد تقى العثماني
		
د. وهبه مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
		
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ
		



القرار السادس :

بشأن الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من: ٥-١٠/١٠/٢٠٠٢م ، وبعد النظر في الأبحاث المقدمة عن الأدوية المشتملة على الكحول ، والمخدرات ، والمداومات التي جرت حولها ، وبناء على ما اشتملت عليه الشريعة من رفع الحرج ، ودفع المشقة ، ودفع الضرر بقدره ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما ، قرر ما يلي :

أولاً :


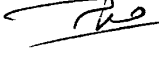


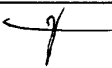
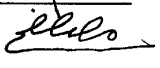
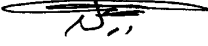

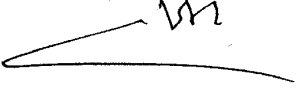
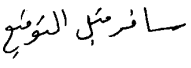
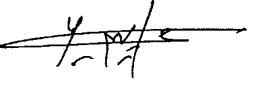

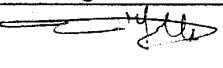
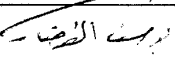
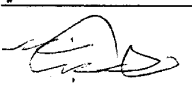


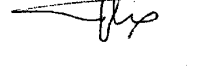
١- لا يجوز استعمال الخمرة الصرفة دواء بحال من الأحوال؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم» رواه البخاري في الصحيح ، ولقوله : «إن الله أنزل الداء وجعل لكل داء دواءً فتداووا ولا تتداووا بحرام» رواه أبو داود في السنن ، وابن السنني وأبو نعيم، وقال لطارق بن سويد لما سأله عن الخمر يجعل في الدواء: «إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء» رواه ابن ماجه في سننه وأبو نعيم .

٢- يجوز استعمال الأدوية المشتملة على الكحول بنسب مستهلكة تقتضيها الصناعة الدوائية التي لا بديل عنها ، بشرط أن يصفها طبيب عدل ، كما يجوز استعمال الكحول مطهراً خارجياً للجروح ، وقاتلاً للجراثيم ، وفي الكريمات والدهون الخارجية .

٣- يوصي المجمع الفقهي الإسلامي شركات تصنيع الأدوية ، والصيدلة ، في الدول الإسلامية ، ومستوردي الأدوية ، بأن يعملوا جهدهم في

- استبعاد الكحول من الأدوية ، واستخدام غيرها من البدائل •
- ٤- كما يوصي المجمع الفقهي الإسلامي الأطباء بالابتعاد عن وصف الأدوية
المشتملة على الكحول ما أمكن •
- والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد •

التوقيعات

د. محمد رشيد راغب قباني	د. صالح بن فوزان الفوزان	محمد بن إبراهيم بن جبير
		
د. الصديق محمد الأمين الضير	د. نصر فريد واصل	د. مصطفى سيريتش
		
محمد بن عبدالله السبيل	محمد سالم بن عبدالودود	د. محمد الحبيب بن الخوجه
		
محمد تقي العثماني	د. عبدالكريم زيدان	د. رضا الله محمد ادريس الميار كفوري
		
د. عبدالستار فتح الله سعيد	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. وهبه مصطفى الزحيلي
		
رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي	نائب الرئيس	الأمين العام للمجمع الفقهي
		
عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	د. صالح بن زابن المرزوقي
		

القرار السابع :

بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من ٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، وبعد النظر إلى التعريف الذي سبق للمجمع اعتماده في دورته الخامسة عشرة ، ونصه : «البصمة الوراثية هي البنية الجينية (نسبة إلى الجينات ، أي المورثات) التي تدل على هوية كل إنسان بعينه ، وأفادت البحوث والدراسات العلمية أنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة ، لتسهيل مهمة الطب الشرعي . ويمكن أخذها من أي خلية (بشرية) من الدم ، أو اللعاب ، أو المنى ، أو البول ، أو غيره».

وبعد الاطلاع على ما اشتمل عليه تقرير اللجنة التي كلفها المجمع في الدورة الخامسة عشرة بإعداده من خلال إجراء دراسة ميدانية مستفيضة للبصمة الوراثية ، والاطلاع على البحوث التي قدمت في الموضوع من الفقهاء والأطباء والخبراء ، والاستماع إلى المناقشات التي دارت حوله ، تبين من ذلك كله أن نتائج البصمة الوراثية تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين أو نفيهم عنهما ، وفي إسناد العينة (من الدم أو المنى أو اللعاب) التي توجد في مسرح الحادث إلى صاحبها ، فهي أقوى بكثير من القيافة العادية (التي هي إثبات النسب بوجود الشبه الجسماني بين الأصل والفرع) ، وأن الخطأ في البصمة الوراثية ليس وارداً من حيث هي ، وإنما الخطأ في الجهد البشري أو عوامل التلوث ونحو ذلك ، وبناءً على ما سبق قرر ما يأتي :

أولاً:

لا مانع شرعاً من الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي،

واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص؛
لخبر (ادرؤوا الحدود بالشبهات) ، وذلك يحقق العدالة والأمن للمجتمع،
ويؤدي إلى نيل المجرم عقابه وتبرئة المتهم ، وهذا مقصد مهم من مقاصد
الشريعة .

ثانياً:

إن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لا بد أن يحاط بمنتهى
الحذر والحيطه والسرية ، ولذلك لا بد أن تقدم النصوص والقواعد الشرعية
على البصمة الوراثية .

ثالثاً:

لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز
تقديمها على اللعان .

رابعاً:

لا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب
الثابتة شرعاً ، ويجب على الجهات المختصة منعه وفرض العقوبات الزاجرة؛
لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصوناً لأنسابهم .

خامساً:

يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في
الحالات الآتية :

(أ) حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها
الفقهاء ، سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أم
تساويها ، أم كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه .

(ب) حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية الأطفال
ونحوها ، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب .

(ج) حالات ضياع الأطفال واختلاطهم ، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب ، وتعذر معرفة أهلهم ، أو وجود جثث لم يمكن التعرف على هويتها، أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب والمفقودين .

سادساً:

لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس ، أو لشعب ، أو لفرد ، لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لأي جهة؛ لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفسد .

سابعاً:

يوصي المجمع بما يأتي :

(أ) أن تمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالبصمة الوراثية إلا بطلب من القضاء ، وأن يكون في مختبرات للجهات المختصة ، وأن تمنع القطاع الخاص الهادف للربح من مزاوله هذا الفحص؛ لما يترتب على ذلك من المخاطر الكبرى .

(ب) تكوين لجنة خاصة بالبصمة الوراثية في كل دولة ، يشترك فيها المتخصصون الشرعيون ، والأطباء ، والإداريون ، وتكون مهمتها الإشراف على نتائج البصمة الوراثية ، واعتماد نتائجها .

(ج) أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش ، ومنع التلوث وكل ما يتعلق بالجهد البشري في حقل مختبرات البصمة الوراثية ، حتى تكون النتائج مطابقة للواقع ، وأن يتم التأكد من دقة المختبرات ، وأن يكون عدد المورثات (الجينات المستعملة للفحص) بالقدر الذي يراه المختصون ضرورياً دفعاً للشك .

والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

د محمد رشيد راغب قباني

د صالح بن فوزان الفوزان

محمد بن إبراهيم بن جبير

د الصديق محمد الأمين الضريير

د نصر فريد واصل

د مصطفى سيريتش

محمد بن عبدالله السبييل

محمد سالم بن عبدالودود

د محمد الحبيب بن الخوجه

محمد تقي العثماني

د عبدالكريم زيدان

د رضا الله محمد ادريس المبار كفوري

د عبدالستار فتح الله سعيد

د يوسف بن عبدالله القرضاوي

د وهبه مصطفى الزحيلي

رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي

عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ



د عبدالله بن عبدالحسن التركي

د صالح بن زابن المرزوقي

القرار الثامن :

بشأن التشخيص الجيني .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق ٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، بعد الاستماع للبحوث التي قدمها الفريق الطبي في الندوة التي تمت بين المجمع ومركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية بمستشفى الملك فيصل التخصصي بالرياض في موضوع التشخيص الجيني ، قرر ما يأتي:

أولاً:

يطلب من مركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية إعداد عرض مفصل عن الأمور التي يرغب المركز من المجمع دراستها من الناحية الشرعية وإصدار قرارات بشأنها .

ثانياً:

تقوم الأمانة العامة للمجمع باستكتاب ذوي الاهتمام والصلة من أعضاء المجمع وخبرائه من الفقهاء والمختصين في هذا المجال وتعرض ما تم إنجازه أو جرى إنجازه من ذلك على المجلس في دورة لاحقة .

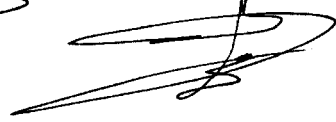
والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

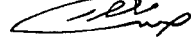
محمد بن إبراهيم بن جبير د ٠ صالح بن فوزان الفوزان د ٠ محمدرشيد راغب قباني د ٠



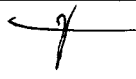




د ٠ الصديق محمد الأمين الضريير



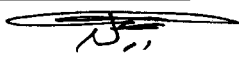
د ٠ نصر فريد واصل



د ٠ مصطفى سيريتش



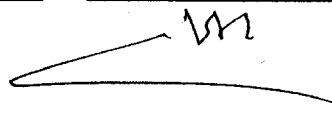
محمد بن عبدالله السبيل



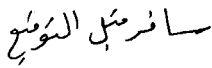
محمد سالم بن عبدالودود



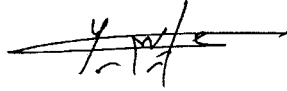
د ٠ محمد الحبيب بن الخوجه



محمد تقي العثماني



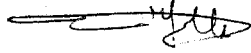
د ٠ عبدالكريم زيدان



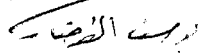
د ٠ رضاالله محمد ادريس المبار كفوري



د ٠ عبدالستار فتح الله سعيد



د ٠ يوسف بن عبدالله القرضاوي



د ٠ وهبه مصطفى الزحيلي



رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي

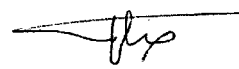


عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ



د ٠ عبدالله بن عبدالحسن التركي

د ٠ صالح بن زابن المرزوقي



أبيض

بيان مكة المكرمة
الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي
التابع لرابطة العالم الإسلامي
في دورته السادسة عشرة
التي عقدت في مكة المكرمة

تحت رعاية
خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود

في الفترة
من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ
الموافق ٥ - ١٠/١/٢٠٠٢م

أبيض

الحمد لله ، والصلاة والسلام على أفضل خلق الله ، نبينا محمد ،
وعلى آله وصحبه ، ومن والاه
أما بعد :

فبعون من الله وتوفيقه ، اختتم المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة
العالم الإسلامي اجتماعات دورته السادسة عشرة، التي عقدت تحت رعاية
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، في مكة
المكرمة في الفترة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ، الذي يوافق من ٥-
١٠/١٠/٢٠٠٢م وقد افتتحها نيابة عنه صاحب السمو الملكي الأمير عبد
المجيد بن عبد العزيز آل سعود، أمير منطقة مكة المكرمة، وألقى كلمته
التوجيهية الكريمة.

وقد أصدر المجمع البيان التالي:

بيان مكة المكرمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد :
فإن أعضاء المجمع الفقهي في رابطة العالم الإسلامي، الذين يجتمعون
في أقدس مكان في الأرض، في مكة المكرمة ، بجوار بيت الله الحرام ، قد
هالهم وأهمهم ما يطلق على الإسلام في هذه الأيام من أباطيل، احتشدت
لها الحملات الإعلامية الظالمة، التي توجه سهاماً مسمومة ضد الإسلام
والمسلمين ، وضد عدد من البلدان الإسلامية ، وبخاصة المملكة العربية
السعودية ، حيث تطبق شريعة الله، وتحتمك إلى كتابه وسنة رسوله صلى
الله عليه وسلم ، وتقدم العون للمسلمين في كل مكان ، وتدعم قضاياهم
وتسعى إلى وحدتهم.

وقد لحظ أعضاء المجمع ، أن الحملات الإعلامية مدبرة ، وهي
تنطوي على أباطيل وترهات، تنطلق من إعلام مونتور معاد ، تسهم في
توجيهه مؤسسات الإعلام الصهيوني ، لتثير الضغائن والكراهية والتمييز

ضد الإسلام والمسلمين ، وتلصق بدين الله الخاتم التهم الباطلة ، وفي مقدمتها تهمة الإرهاب.

واتضح لأعضاء المجمع أن لصق تهمة الإرهاب بالإسلام عبر حملات إعلامية ، إنما هو محاولة لتفجير الناس من الإسلام، حيث يقبلون عليه ويدخلون في دين الله أفواجا ، ودعا أعضاء المجمع رابطة العالم الإسلامي وغيرها من المنظمات الإسلامية ، وكذلك عامة المسلمين إلى الدفاع عن الإسلام ، مع مراعاة شرف الوسيلة التي تتناسب وشرف هذه المهمة .

وبينوا في سياق ردهم على الافتراء على الإسلام ولصق تهمة الإرهاب به: أن الإرهاب ظاهرة عالمية، لا ينسب لدين ولا يختص بقوم ، وهو سلوك ناتج عن التطرف الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع من المجتمعات المعاصرة ، وأوضحوا أن التطرف يتنوع بين تطرف سياسي ، وتطرف فكري ، وتطرف ديني ، ولا يقتصر التطرف الناتج عن الغلو في الدين على أتباع دين معين ، وقد ذكر الله - سبحانه وتعالى - غلو أهل الكتاب ، في دينهم ونهاهم عنه ، فقال في كتابه الكريم : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ [المائدة: ٧٧].

ورداً على حملات التشكيك التي بدأ نطاقها يتسع، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول من العام الميلادي ٢٠٠١م، فإن أعضاء المجمع يقررون أن على العلماء والفقهاء وروابطهم ومجامعهم واجب أداء الأمانة في الدفاع عن الإسلام وأهله ، وتبصير المسلمين وغيرهم بحقائق الأمور .

وقياماً من المجمع بواجبه في مواجهة تلك الحملات ، فقد درس عدداً من القضايا ذات الصلة ، وبيّن موقف الشريعة الإسلامية منها ، وذلك على النحو التالي:

أولاً: خطورة الحملات الإعلامية والثقافية على الإسلام والمسلمين؛

تابع المجمع الفقهي الإسلامي تصاعد الحملات الإعلامية والثقافية على الإسلام والمسلمين ، وحذر من خطورتها على المجتمعات الإنسانية ،

وعلى أمن الناس ، حيث إنها تسعى بشكل حثيث إلى:

(١) دفع المجتمعات الغربية بخاصة لاتخاذ الإسلام عدواً جديداً مكان الشيوعية ، وشن الحرب الثقافية على أصوله وتشريعاته وأحكامه الإلهية .

(٢) إثارة النعرات الصليبية لدى الشعوب الغربية ، والحث على ما أسموه وجوب انتصار الغرب على الإسلام .

(٣) إثارة أنواع الكراهية والتمييز العنصري ضد الإسلام والمسلمين ، والعمل على مضايقة الأقليات والجاليات الإسلامية .

(٤) الترويج لنظرية صموئيل هنتنجتون في صراع الحضارات .

وقد نتج عن هذه الحملات المسعورة ، إيقاع الأذى بفئات من المسلمين في المجتمعات الغربية ، وسجن العديد منهم ، والإضرار بمساجدهم ومراكزهم الثقافية ، مما جعلهم يعانون معاناة قاسية .

والمجمع - إذ يُدِينُ هذه الحملات المغرضة ، ويُدِينُ المغالطات والافتراءات المتعمدة على الإسلام - فإنه يستنكر إيذاء المسلمين وإيقاع الضرر بمؤسساتهم بلا سبب .

ويذكر المجمع - وهو يتابع ما يحدث للمسلمين في الغرب بسبب انتمائهم للإسلام - بأن الإسلام يشجع على التواصل والتعارف والتعاون بين المسلمين وغيرهم في مصالحهم المتبادلة، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] .

ويعلن المجمع لكافة المجتمعات الإنسانية : أن الإسلام رسالة الله سبحانه وتعالى لجميع الناس، كما قال سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، وهو في ذلك يعترف بالرسالات الإلهية السابقة عليه ، ويؤكد على أن الإيمان بالأنبياء جميعاً من أركان الإيمان ، قال تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا

نُفِرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿ [البقرة: ٢٨٥]، وقد تميزت رسالة الإسلام بالربط بين الدين والحياة وفق قواعد شاملة ومرنة.

ثانياً: تكريم الإسلام للإنسان

إن تكريم الإنسان في الإسلام واضح من قول الله تعالى في كتابه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وما شرعه الله له من واجبات وحقوق تكفل له حياة كريمة في الدنيا والآخرة .

ويؤكد المجمع لجميع الناس في العالم أن تكريم الإنسان دون تمييز، وفق ما هو مقرر في الإسلام ينتج عنه التعايش بين الأمم والشعوب، وأن سمو الإنسانية وتقدمها ورقيتها وتعايش شعوبها في أمن وسلام وتعاون، يكون بسيادة منظومة المبادئ والقيم، وفي مقدمتها قيمة العدالة، وباحترام الشعوب للشعوب وفق التوجيهات التي نزلت بها الكتب الإلهية، وبعث بها الرسل عليهم السلام، وخاتمهم محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي بعث رحمة لجميع الأمم والشعوب، قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ويعلن المجمع أن تكريم الإسلام للإنسان اقتضى حمايته، حيث جعله معصوم الدم، والمال، والعرض، وعد الإسلام غير المسلم في البلد المسلم محمياً: «له ما لنا وعليه ما علينا» وفق النص النبوي الذي تتقيد به الأمة المسلمة.

ثالثاً: الإسلام والإرهاب:

يؤكد المجمع الفقهي الإسلامي أن التطرف والعنف والإرهاب، ليس من الإسلام في شيء، وأنها أعمال خطيرة لها آثار فاحشة، وفيها اعتداء على الإنسان وظلم له، ومن تأمل مصدري الشريعة الإسلامية كتاب الله الكريم وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فلن يجد فيهما شيئاً من معاني التطرف

والعنف والإرهاب، الذي يعني الاعتداء على الآخرين دون وجه حق. وحرصاً من أعضاء المجمع على وضع تعريف إسلامي للإرهاب تتوحد عليه رؤى المسلمين ومواقفهم، ولبيان هذه الحقيقة، وإبراز خطورة الربط بين الإسلام والتطرف والإرهاب، يقدم المجمع الفقهي للمسلمين وللعالم أجمع تعريفاً للإرهاب، وموقف الإسلام منه.

تعريف الإرهاب:

الإرهاب : هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان : (دينه، ودمه، وعقله، وماله، وعرضه)، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأماكن العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية، أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله - سبحانه وتعالى - المسلمين عنها في قوله: ﴿ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: ٧٧].

وقد شرع الله الجزاء الرادع للإرهاب والعدوان والفساد، وعده محاربة لله ورسوله في قوله الكريم: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣]، ولا توجد في أي قانون بشري عقوبة بهذه الشدة، نظراً لخطورة هذا الاعتداء، الذي يُعد في الشريعة الإسلامية حرباً ضد حدود الله، وضد خلقه.

ويؤكد المجمع أن من أنواع الإرهاب : إرهاب الدولة، ومن أوضح صورته وأشدها شناعة الإرهاب الذي يمارسه اليهود في فلسطين، وما مارسه الصرب في كل من البوسنة والهرسك وكوسوفا، واعتبر المجمع أن هذا النوع

من الإرهاب من أشد أنواعه خطراً على الأمن والسلام في العالم، واعتبر مواجهته من قبيل الدفاع عن النفس، والجهد في سبيل الله .
رابعاً: العلاج الإسلامي للتطرف والعنف والإرهاب:

لقد سبق الإسلام جميع القوانين في مكافحة الإرهاب، وحماية المجتمعات من شروره، وفي مقدمة ذلك حفظ الإنسان، وحماية حياته وعرضه وماله ودينه وعقله، من خلال حدود واضحة منع الإسلام من تجاوزها، قال سبحانه: ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وهذا توجيه لعموم البشر.

وتحقيقاً لهذا التكريم منع الإسلام بغي الإنسان على أخيه الإنسان، وحرّم كل عمل يلحق الظلم به، فقد قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الفُؤَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وشنع على الذين يؤذون الناس في أرجاء الأرض، ولم يحدد ذلك في ديار المسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الفُسَادَ ﴾ [٢٠٩] وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴾ [البقرة: ٢٠٦].

وأمر بالابتعاد عن كل ما يثير الفتنة بين الناس، وحذر من مخاطر ذلك، قال سبحانه: ﴿ وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الأنفال: ٢٥].

وفي دين الإسلام توجيه للفرد والجماعة للاعتدال، واجتثاث نوازع الجنوح والتطرف، وما يؤدي إليهما من غلو في الدين؛ لأن في ذلك مهلكة أكيدة، " إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين " رواه أحمد والنسائي .

وعالج الإسلام نوازع الشرّ المؤدية إلى التخويف والإرهاب والترويع والقتل بغير حق، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لا يحل لمسلم أن يروّع مسلماً » رواه أبو داود، وقال عليه الصلاة والسلام: « من أشار إلى أخيه

بحديدة فإن الملائكة تلعنه حتى ينتهي، وإن كان أخاه لأبيه وأمه» رواه مسلم وقد أوصى الله بمعاملة أهل الذمة بالقسط والعدل ، فجعل لهم حقوقاً ، ووضع عليهم واجبات ، ومنحهم الأمان في ديار المسلمين ، وأوجب الدية والكفارة على قتل أحدهم خطأ ، فقال في كتابه: ﴿ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ﴾ [النساء: ٩٢].

وحرّم قتل الذمي الذي يعيش في ديار المسلمين : «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة» رواه البخاري وأحمد وابن ماجه .

ولم ينه الله المسلمين عن الإحسان لغيرهم وبرهم، إذا لم يقاتلهم ويخرجوهم من ديارهم ، وذلك كما قال: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [المتحنة: ٨].

وأوجب - سبحانه وتعالى - العدل في التعامل مع أهل الذمة والمستأمنين وغيرهم من غير المسلمين ، فقال: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨].

لذا يعلن المجمع للعالم أن جريمة قتل النفس الواحدة بغير حق تعادل في الإسلام في بشاعتها قتل جميع الناس ، سواء أكان القتل للمسلم أم لغيره بغير الحق، وفق ما هو واضح في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢]، وأن تنفيذ الحدود والقصاص ، من خصائص ولي أمر الأمة ، وليس للأفراد أو المجموعات .

خامساً: الجهاد ليس إرهاباً:

إن الجهاد في الإسلام شرع نصرة للحق ، ودفعاً للظلم ، وإقراراً للعدل والسلام والأمن، وتمكيناً للرحمة التي أرسل محمد - صلى الله عليه وسلم - بها للعالمين ، ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، مما يقضي على الإرهاب بكل صورته . فالجهاد شرع لذلك وللدفاع عن الوطن ضد احتلال الأرض ونهب

الثروات ، وضد الاستعمار الاستيطاني الذي يخرج الناس من ديارهم ، وضد الذين يظهرون ويساعدون على الإخراج من الديار ، وضد الذين ينقضون عهودهم، ولدفع فتنة المسلمين في دينهم ، أو سلب حريتهم في الدعوة السلمية إلى الإسلام، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [المتحنة].

وإن للإسلام آداباً وأحكاماً واضحة في الجهاد المشروع ، تحرم قتل غير المقاتلين ، كما تحرم قتل الأبرياء من الشيوخ والنساء والأطفال ، وتحرم تتبع الفارين ، أو قتل المستسلمين، أو إيذاء الأسرى ، أو التمثيل بجثث القتلى، أو تدمير المنشآت والمواقع والمباني التي لا علاقة لها بالقتال.

ولا تمكن التسوية بين إرهاب الطغاة وعنفهم ، الذين يغتصبون الأوطان، ويهدرون الكرامات ، ويدنسون المقدسات ، وينهبون الثروات، وبين ممارسة حق الدفاع المشروع ، الذي يجاهد به المستضعفون لاستخلاص حقوقهم المشروعة في تقرير المصير.

لذلك كله فإن المجمع يدعو الأمم والشعوب والمنظمات الدولية إلى ضرورة التمييز بين الجهاد المشروع لرد العدوان، ورفع الظلم، وإقامة الحق والعدل، وبين العنف العدواني، الذي يحتل أرض الآخرين، أو ينتقص من سيادة الحكومات الوطنية على أرضها، أو يروّع المدنيين المسلمين ، ويحوّلهم إلى لاجئين.

والمجمع - إذ يدعو العالم ومؤسساته إلى معالجة العنف العدواني، ومنع إرهاب الدولة الذي يمارسه الاستعمار الاستيطاني في فلسطين - فإنه يُدين جميع ممارسات إسرائيل العدوانية ضد فلسطين وشعبها والمقدسات الإسلامية فيها ، ويدعو جميع الدول المحبة للسلام إلى مساعدة شعب فلسطين، وتأييده في إعلان دولة فلسطين المستقلة وعاصمتها مدينة القدس.

وينبّه المجمع إلى أن تجاهل العدالة في حل المشكلات الإنسانية، وانتهاج أسلوب القوة والاستعلاء في العلاقات الدولية هو من أسباب كثير من الويلات والحروب، وأن عدم حل قضية الشعب الفلسطيني على أسس عادلة أوجد بؤرة للصراع والعنف، ولا بد من العمل على رد الحقوق لهذا الشعب ودفع المظالم عنه، وعن غيره من الشعوب والأقليات الإسلامية في العالم.

وحيث إن دين الإسلام يحرم الإرهاب ويمنع العدوان، ويؤكد على معاني العدالة والتسامح وسمو الحوار والتواصل بين الناس، فإن المجمع يدعو الشعوب الإنسانية والمنظمات الدولية إلى التعرف على الإسلام من مصادره الأساسية: لمعرفة ما فيه من حلول للمشكلات البشرية، وأنه دين السلام للناس جميعاً، وأنه يمنع العدوان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

توصيات المجمع للمسلمين:

وقد لحظ المجمع الفقهي الإسلامي اختلاف تصورات كثير من المسلمين بشأن الأحداث الجارية، وإسهاماً منه في دعوة المسلمين إلى ما ينبغي أن يكونوا عليه يوصيهم بما يلي:

١- وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، والتحاكم إليهما، والرجوع إلى الثقات من أهل العلم، لأنهم أهل المعرفة والخشية والورع، قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: ٢٨] وهم الأقدر على إرشاد الناس وتوعيتهم وكسب ثقتهم.

٢- وجوب التعاون بين الحكام والعلماء والمؤسسات الإسلامية، في معالجة المشكلات التي تحل بالمسلمين، وذلك بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية ومصدرها: كتاب الله الكريم، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وقد أمر الله تعالى بالتعاون، فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

٣- تأصيل منهاج الوسطية، ومعالجة الغلو الذي ذمه الإسلام، والتقييد

بوسطية هذا الدين في القول والعمل والسلوك، وفق ما وصف به
الله أمة الإسلام، فقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

٤- يهيب المجمع بالأقليات المسلمة أن تبذل جهدها ، وتسعى طاقتها من أجل
حفاظها على دينها وحماية هويتها ، ويؤكد على أن الواجب الشرعي على
هذه الأقليات أن تلتزم بمقتضى عهد الأمان، وشرط الإقامة والمواطنة في
الديار التي تستوطنها ، أو تعيش فيها ، صيانة لأرواح الآخرين وأموالهم،
ومراعاة للنظام العام في تلك الديار ، وعليهم أن يعملوا - وبكل ما أوتوا
من قدرة وإمكانات - على تنشئة الجيل الجديد على الإسلام ، وتكوين
المحاضن لذلك من مدارس ومراكز، وأن يعتصموا بحبل الله جميعاً في
إطار أخوة الإسلام ، وأن يتحاوروا بهدوء عند معالجة القضايا التي يقع
فيها الاختلاف ، وأن يعملوا بجد من أجل اعتراف الدول التي يقيمون
فيها بهم وبحقوقهم ، باعتبارهم أقلية دينية لها أن تتمتع بكامل حقوقها ،
وخاصة الأمور الأسرية ، كما هو الحاصل للأقليات الدينية الأخرى ،
ويأمل المجمع من رابطة العالم الإسلامي أن تبذل جهدها في تحقيق
ذلك، باعتبارها المنظمة الإسلامية الشعبية الكبرى في العالم.

٥- يؤكد المجمع على أن الفتوى في الإسلام أمرها كبير وعظيم ، وكان يتهيبها
كبار علماء السلف، ومن بعدهم من ذوي العلم والاستقامة؛ خشية القول على
الله ورسوله بغير علم ، الذي قرنه الله عز وجل بالشرك بالله، قال تعالى:
﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ
تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]
ويحذر من التساهل فيها ، ويوجه نظر المسلمين حكماً ومحكومين إلى
العناية بالفتوى وأهلها. بحيث لا يرتادها من ليس أهلاً لها، ويحذر المجمع
المسلمين من الانسياق وراء الآراء والفتاوى التي لا تصدر عن أهل العلم
المعتبرين.

٦- تابع المجمع الحملة المسعورة على المدارس والكليات الإسلامية ، ومنابر الخطابة والدعوة في البلاد الإسلامية ، والدعوات المفرضة التي تطالب بتغيير مناهج التعليم فيها ، أو تقليصها ، وينبه المسلمين إلى خطورة ذلك ، وعدم الانسياق وراءه ، مما يؤدي إلى ذوبان الشخصية الإسلامية ، وجهل المسلمين بدينهم ، ويؤكد على أهمية التعليم الشرعي في بناء شخصية المسلم ، وتماسك المجتمع ، وذلك وفق ما جاء في كتاب الله ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ويهيب المجمع برابطة العالم الإسلامي أن تتابع هذا الموضوع الخطير مع وزارات التعليم ومؤسساته في البلدان الإسلامية .

توصيات المجمع لرابطة العالم الإسلامي:

- ومن أجل جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم ، يوصي المجمع الفقهي الإسلامي رابطة العالم الإسلامي بما يلي :
- ١- تكوين هيئة أو اتحاد عالمي لعلماء المسلمين تحت مظلة رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة ، للنظر في القضايا والمشكلات التي تصادف حياة الشعوب والأقليات الإسلامية .
 - ٢- السعي إلى إيجاد اتحاد عالمي للمنظمات الإسلامية تحت مظلة الرابطة؛ لتنسيق جهودها ، وتحقيق التعاون فيما بينها ، على ما أمر الله به سبحانه وتعالى ، من بر وتقوى ، والتعاون في المجالات التي فيها خدمة الإسلام والمسلمين ، قال سبحانه: ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ [الأنفال: ٤٦] .
 - ٣- وضع ميثاق تجتمع عليه مؤسسات العمل الخيري الإسلامي في العالم ، ينسق جهودها ، ويعينها على مهامها ، ويوحد فيما بينها؛ لدفع التهم الباطلة التي توجه ضدها .
 - ٤- بذل الجهد لمساعدة الأقليات المسلمة في الحصول على الحقوق القانونية

التي تتمتع بها الأقليات الأخرى ، واعتراف الدول التي توجد فيها أقلية مسلمة بالإسلام ، مع السعي لتكوين هيئات إسلامية في كل بلد ، تمثل المسلمين أمام الجهات الحكومية والإدارية ، مما يسهل على المسلمين نيل حقوقهم ، والتمتع بها مثل غيرهم .

٥- السعي لدى الحكومات والمنظمات الإسلامية ، للتعاون من أجل إيجاد قنوات إسلامية فضائية عالمية، تبث بلغات مختلفة ، وتبرز محاسن الإسلام وحاجة البشرية إليه ، وتسهم في معالجة الحملات الإعلامية والثقافية الظالمة على الإسلام والمسلمين .

٦- تكوين فريق من علماء المسلمين ، للتواصل مع المؤسسات والبرلمانات والحكومات الغربية المؤثرة، ولجان حقوق الإنسان، ومقاومة التمييز والكراهية بين الناس ، من خلال اللقاء بمسؤوليها أو مراسلتهم، لتعريفهم بما يقدمه الإسلام من خير وسلام وأمن للبشرية ، وبيان موقف الإسلام الصحيح من كل ما يثار ضد الإسلام والمسلمين .

وأخيراً : فإن على الشعوب الإسلامية أن تتحد في مواجهة الأخطار ، وأن تعلم أن بقاءها رهن ببقاء دينها ، وأن الإسلام نعمة ينبغي أن تصان ، ومنة توجب الشكر، قال سبحانه: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَل لَّا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات : ١٧] ، وإن العلماء المجتمعين في رحاب مكة المكرمة في رابطة العالم الإسلامي يتقدمون بهذا البيان إلى الناس كافة ، ويدعون العالم ومنظماته إلى النظر فيما ينبغي أن يجتثوا به الأخطار التي تحيط بالبشرية .

وفي ختام أعمال المجمع الفقهي الإسلامي: سجل شكره وتقديره للمملكة العربية السعودية، لتطبيقها الإسلام ، والدفاع عن دين الله ، ودعم المؤسسات الإسلامية ونصرة المسلمين ، وتقديم العون لهم في كل مكان، وخص المجمع بالشكر خادم الحرمين الشريفين ، الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، وصاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز، ولي العهد

ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني، وصاحب السمو الملكي
الأمير سلطان بن عبد العزيز، النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ، وزير
الدفاع والطيران والمفتش العام ، لما يقدمونه من خدمة للإسلام ورعاية
مصالح المسلمين، وشكر المجمع صاحب السمو الملكي الأمير عبد المجيد بن
عبد العزيز أمير منطقة مكة المكرمة، على تشريفه حفل افتتاح هذه الدورة
للمجمع ، والتمسوا من رابطة العالم الإسلامي رفع برقيات شكر وتقدير
لخادم الحرمين الشريفين، وسمو ولي عهده الأمين، وسمو النائب الثاني،
وسمو أمير منطقة مكة المكرمة، سائلين الله أن ينصر بهم دينه ويعلي كلمته،
ويوفق جميع المسلمين - حكاماً ومحكومين - للعمل بكتابه وسنة نبيه

• وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين

صدر في مكة المكرمة

الخميس ٢٦/١٠/١٤٢٢هـ - الموافق ١٠/١/٢٠٠٢م

أبيض