



رابطة العالم الإسلامي

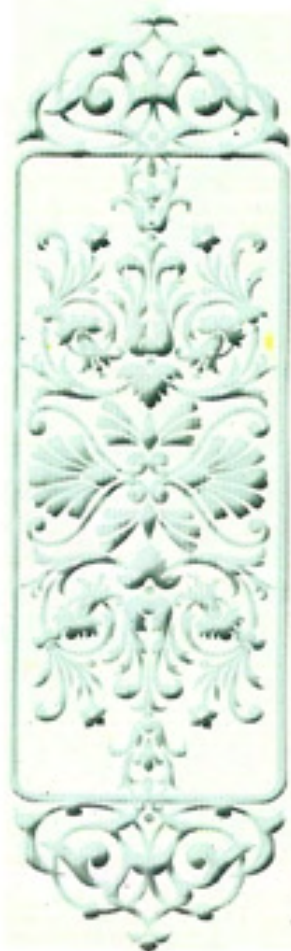
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السابعة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين

١٩ - ٢٤ شوال ١٤٢٤ هـ

١٢ - ١٨ ديسمبر ٢٠٠٣ م





رابطة العالم الإسلامي

المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين

١٩ - ٢٤ شوال ١٤٢٤ هـ

١٢ - ١٨ ديسمبر ٢٠٠٣ م

المجلد الأول



الإرهاب أسبابه ووسائل العلاج

إعداد

عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ
المفتي العام للمملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

ايض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وأشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين... وبعد:

فإنه ولما كان انعقاد الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي لهذا العام ١٤٢٤هـ بمكة المكرمة، وكان في جدول أعماله مواضيع هامة تمس حاجة المسلمين وتعالج قضاياهم، وعلى رأس هذه المواضيع مشكلة (التهديدات الإرهابية، أسبابها، وآثارها، وحكمها الشرعي، ووسائل الوقاية منها).

ونظراً لأهمية الموضوع خصوصاً في هذا الزمان وللحاجة الماسة إليه رأينا المشاركة فيه ببحث حول حقيقة الإرهاب، ومن ثم نبين أسباب هذه الآفة ووسائل علاجها.

وقبل أن نتكلم عن الأسباب والعلاج نحب أن نقدم الكلام عن مصطلح الإرهاب، وما يتعلق بهذا المصطلح، وما يراد به، وبعض النقاط التي نرى أنها هامة ويجب تنبيه أهل الإسلام وغير المسلمين إليها، مستمدين من الله العون والتوفيق.

المفتي العام للمملكة العربية السعودية

ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ

ايض

مصطلح الإرهاب:

هذا المصطلح ظهر في الآونة الأخيرة وخصوصاً بعد ما يطلق عليه «أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١» وكان الاهتمام به على أعلى المستويات الإعلامية والدولية، وركزت الحملة فيه على هذه القضية، وعلى هذا المصطلح (الإرهاب) ومحاربه ومحاربة من ينسب إليه وهو ما يسمى بالإرهابي، ولكننا نرى أن هذه الحملة بدأت تحدد مسارها شيئاً فشيئاً وتضييق أطرها حتى كاد ينحصر هذا المصطلح في الإسلام والمسلمين، فصارت الأصابع تشير إليهم دائماً بهذه التهمة والتي تعتبر في العرف الدولي جريمة من أعظم جرائم العصر.

لكن اللافت هو أن هذا المصطلح وإلى الآن لم يتحدد مفهومه، بل تشن الحملة ضده بدون تحديد واضح المعالم لما هو الإرهاب ومن هو الإرهابي، ومتى يكون إرهابياً وكيف يكون هذا الشخص أو تلك الجماعة أو الدولة أو الدول إرهابية.

كل هذا لم يتحدد دولياً، وقد ذكر البعض أن عدم التحديد هذا مقصود. وبكل حال فإن محاربة مصطلح وشن الحملات المتتالية على أعلى المستويات الإعلامية والأمنية والدولية عليه مع عدم معرفة حدوده تعتبر حرباً على مجهول، وهذا من شأنه أن يوقعنا في إشكالات كثيرة منها: أن نعادي أطرافاً على أنهم إرهابيون وليسوا كذلك، وهذا ظاهر فيمن يحارب ويقاوم لأجل أن يخلص بلاده من المحتل مثلاً. وأيضاً من الإشكالات أن يترك أطراف هم أشد عنفاً وعدواً، وإفساداً فلا يقاومون ولا ينكر فعلهم؛ لأن هذا المصطلح لم يطلق عليهم وإن كان منطبقاً عليهم.

نحن في دين الإسلام لا نقر استخدام الألفاظ المحتملة لعدة معانٍ من غير تمييز المعنى المراد؛ لأن ديننا إنما جاء بالوضوح والصراحة والصدق

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩].

وديننا جاء بالعدل فلا يمكن أن يحملنا بغضنا وعداوتنا لأقوام على أن نعتدي عليهم ولو بالألقاب التي لا تنطبق عليهم ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨].

وتعلمنا في دين الإسلام أنه لا يمكن أن يحمل أطراف ذنوب أطراف أخرى وبعبارة أخرى لا يمكن أن يؤخذ أطراف بجرائر آخرين مهما كان، يقول الله عز وجل: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾.

إذن الدين الإسلامي واضح في هذه القضية أشد الوضوح، ولذا نجد أن العقيدة والأحكام الشرعية والعبادات وأحكام المعاملات وفقه الأسرة ونحو ذلك واضحة جلية في الشريعة الإسلامية.

وعلى هذا كله نقول إن المسلمين انطلاقاً من دينهم يطالبون بتحديد الألفاظ والمصطلحات وتحديد معانيها، ولا يمكن أن يكون المسلم الحق ساعياً في تسمية المصطلحات لأن دينه ينهاه عن ذلك، وإن كنا نعلم بما نشاهده في الواقع أن من المصطلحات ما يقصد إجمالها وعدم بيانها، ويكون في ذلك مصحلة ومكاسب لمن يسعى إلى عدم بيانها ويقصد إلى غموضها، بينما ديننا الإسلامي ينهانا عن ذلك فلا تغير ولا خداع ولا غدر ولا خيانة ولا كذب في الإسلام بل هو الدين الواضح الصادق وهو المحجة البيضاء.

وإذا كنا نريد تحديداً لهذا المفهوم في ديننا فإنه ينبغي لنا أن نبحث عن الأصل اللغوي لهذه الكلمة؛ إذ الدين الإسلامي جاء بلغة العرب، فننظر لأصلها وماذا تعني في اللغة ثم ننظر إلى الاستعمال الشرعي من خلال النصوص لهذه الكلمة.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا السياق أن الحقائق اللفظية عندنا ثلاثة أقسام: الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، فإذا كنا بصدد البحث في لفظ أو مصطلح فالنظر أولاً هل بحثنا عنه من جهة

دلالتة اللغوية، فالعبرة إذن بقول أهل اللغة في ذلك، أو يكون النظر فيه من جهة دلالتة الشرعية فالعبرة فيه بقول أهل الشرع من خلال النصوص الشرعية، أو يكون النظر فيها من جهة دلالتها العرفية فيكون المعتبر قول أهل العرف وعملهم.

والإرهاب الذي نحن بصدد الحديث عنه، أصله في اللغة من مادة (ر ه ب) وهذه المادة كما يقول ابن فارس - يرحمه الله - لها أصلان في اللغة: أحدهما يدل على خوفٍ والآخر يدل على دقةٍ وخفةٍ.

فالأول (وهو الخوف) : الرهبة، تقول: رهبت الشيء رُهْباً ورُهْباً ورُهْبَةً. والترهب: التعبد، ومن الباب: الإرهاب، وهو قَدَع الإبل من الحوض وزيادها. وفي اللسان، رهب بالكسر، يرهب رهبة ورُهْباً بالضم ورُهْباً بالتحريك أي خاف، ورهب الشيء رُهْباً ورُهْباً ورهبة: خافه... إلى أن قال:.. وأرهبه رهْبَةً واسترهبه، أخافه وفزَّعه.

ونلاحظ هنا أن أصل الكلمة اللغوي يدل على الخوف وعلى استدعاء الخوف فالإرهاب من قولك أرهب يُرهب إرهاباً، فأصله أرهب أي خوِّف وفزَّع كما مرَّ.

وهذا المعنى في نفسه لا يقتضي مدحاً ولا ذمّاً فالخوف والتخويف ليس مذموماً مطلقاً ولا ممدوحاً مطلقاً.

فحين يخاف الإنسان من السبع فهذا خوف طبيعي لا يمكن أن يذم به الإنسان، وحين يُخوِّف المرءُ عدوه الذي يريد الاعتداء عليه فهذا أيضاً لا يمكن ذمه، فهذه جبلة في الإنسان، بل والحيوان، وقد هياً الله لكل مخلوق ما يدافع به عن نفسه الأخطار ﴿ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [طه: ٥٠] واستخدام ذلك عند وقوع الخطر أو توقعه لا يمكن أن يذم.

أما حقيقة هذا اللفظ من الناحية الشرعية فإننا لم نجد هذا اللفظ بعينه في النصوص الشرعية وإنما يوجد أصله الثلاثي وما تصرف منه

وكذلك أيضاً ما تصرف من أصله الرباعي.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] ومنه قوله تعالى: ﴿ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون﴾ [الأعراف: ١٥٤].

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون﴾ [النحل: ٥١] ومنه قوله تعالى: ﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا﴾ [الأنبياء: ٩٠].

وكل هذه النصوص تدل على طلب الخوف من الله تعالى ومدح ذلك وأنه من العبادات، وأقرب ما جاء من التصاريف لهذا المصطلح في النصوص هو قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ [الأنفال: ٦٠].

قال ابن جرير الطبري رحمه الله: «يقال منه أرهبت العدو ورهبتة، فأنا أُرهبه وأرهبه إرهاباً وترهيباً وهو الرهب والرهب، ومنه قول طفيل الغنوي: ويل أم حي دفعتم في نحورهم بني كلاب غداة الرعب والرهب ويقول في معنى الآية:

«وأعدوا لهؤلاء الذين كفروا بربهم الذين بينكم وبينهم عهد إذا خفتهم خيانتهم وغدرهم أيها المؤمنون بالله ورسوله ما استطعتم من قوة يقول: ما أطقتم أن تعدوه لهم من الآلات التي تكون قوة لكم عليهم من السلاح والخيل، (ترهبون به عدو الله وعدوكم) يقول تخيفون بإعدادكم ذلك عدو الله وعدوكم من المشركين».

من هنا يظهر أن المراد إعداد القوة وإظهارها لإخافة من يخشى منهم الخيانة والغدر والاعتداء علينا.

وهذا الأمر مشروع، وهو أمر مصلحي ظاهر لدى كل الأعراف والدول، ولا يمكن لأي دولة أن تتخلى عن هذا؛ لأن معنى التخلي عن هذا الاستسلام

لكل عدو أراد أن يعتدي على الدولة فتكون الدولة لقمة سائغة لأعدائها . وهذا زيادة على كونه محرماً على المسلمين في شريعة الإسلام، فإنه أيضاً مخالف لصريح العقول، بل إن الأنظمة الدولية تنص على ذلك من باب الدفاع عن النفس، وهذا يدل على أنه عرف عام لكل البشر، وقد جاء ذلك في الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة حيث نصت المادة (٥١) منه على أنه: «ليس في هذا الميثاق ما يضعف أو ينتقص الحق الطبيعي للدول، فرادى أو جماعات، في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الأمم المتحدة» إلى آخر المادة.

والمقصود أن هذا حق لا يمكن لأي أحد أن يعترض عليه. ومن هنا نعلم أن مصطلح الإرهاب بهذه الصيغة لم يرد في الشرع أصلاً حسب علمنا، وإنما ورد بعض ما تصرف من جذره.

وعليه فلا يمكن أن نجد لهذا المصطلح تعريفاً شرعياً، وإن كانت دلالاته اللغوية واضحة وهي استدعاء الخوف، ونحن حين نقول لا نجد لهذا المصطلح تعريفاً شرعياً. لا نعني أن الشرع قد قصر عن بيان الأعمال التي تصنف على أنها أعمال إرهابية كلاً فإن الإسلام قد بينها أجلى بيان، وسنأتي على ذلك قريباً إن شاء الله تعالى لكن كما قدمنا فإن ديننا دين الوضوح فلا يمكن أن نأتي بتعريف شرعي لمصطلح لم يرد أصلاً في الشريعة، لأن المصطلحات في الشريعة الإسلامية ينبني عليها أحكام وحدود وهذا كله لا يمكن أن يكون جزافاً.

ومع هذا فإن الحقيقة اللغوية ظاهرة فيه وهي أن هذا المصطلح «الإرهاب» يعني استدعاء الخوف والفرع أو بعبارة أخرى هو التخويف.

بقي من الحقائق الحقيقة العرفية وهي ما لم تتبلور إلى الآن، ونحن نعرض هنا لبعض التعاريف التي وقفنا عليها:

١ - في موسوعة السياسة: «الإرهاب هو استخدام العنف غير القانوني أو

التهديد به بأشكاله المختلفة: كا الاغتيال، والتشويه، والتعذيب والتخريب، بغية تحقيق هدف سياسي معين مثل كسر روح المقاومة عند الأفراد، وهدم المعنويات عند الهيئات والمؤسسات، كوسيلة من وسائل الحصول على معلومات أو مال؛ أو بشكل عام: استخدام الإكراه لإخضاع طرف مناويء لمشئئة الجهة الإرهابية».

٢ - الموسوعة العربية العالمية: «الإرهاب: استخدام العنف أو التهديد به لإثارة الرعب».

٣ - قاموس اكسفورد: جاء تعريف الإرهابي بأنه: «الشخص الذي يستعمل العنف المنظم لضمان نهاية سياسية».

وبالنظر في هذه التعاريف نجد أنها تتفق مع التعريف اللغوي في اللغة العربية من حيث إن الإرهاب هو تعمد التخويف، أو استدعاء الخوف والفرع. لكن يبقى بعض ألفاظ في هذه التعاريف لا تتضبط؛ فمثلاً كلمة «غير القانوني» وكلمة «طرف مناويء» في التعريف الأول يرد عليها أن هذا القانون المذكور ينطبق على أي قانون؟! ثم لو طبقته كل دولة حسب قانونها يبقى الإرهاب الدولي، فمتى يكون العمل إرهابياً؟ بأي قانون نضبطه؟!

وكذلك قولهم «طرف مناويء» يمكن أن يقال من هو الطرف الأصيل؟ وهل كل مخالف يكون المضاد له إرهابياً؟! هناك كلمات لم تحدد.

وفي التعريف الثاني كذلك يمكن أن يقال: وهل كل عنف يثير الرعب يعتبر إرهاباً؟ بالتأكيد الجواب سيكون كلا! ذلك أننا نشاهد في حياتنا اليومية آلاف الحوادث التي تثير الرعب بدرجة ما، ولكنها لا تسمى إرهاباً.

وهكذا ما جاء في تعريف قاموس اكسفورد فإنه تعريف غير جامع؛ إذ قد يكون العمل إرهابياً وإن لم يقصد القائم به الوصول إلى نهاية سياسية. إذن فالجميع أو الغالب متفقون على أن الإرهاب هو تعمد التخويف

لكن بأي درجة وبأي طريقة ومتى يصل إلى هذا الحد؟ كل هذه تساؤلات أدت وجهات النظر المختلفة حيالها إلى عدم الوصول إلى تعريف مشترك معترف به.

أما متى كان أول ظهور لهذا المصطلح؛ فإنه وبحسب ما جاء في الموسوعة العربية العالمية: أنه ظهر إلى حيز الوجود إبان الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩-١٧٩٩. حين تبني الثوريون الذين استولوا على السلطة في فرنسا العنف ضد أعدائهم؛ وقد عرفت فترة حكمهم باسم عهد الإرهاب». وبعد ذلك توالى العمليات والجماعات والحركات الإرهابية، ومن أبرز ذلك:

جماعة كوكلوكس كلات، وهي جماعة أمريكية استخدمت العنف لإرهاب المواطنين السود والمتعاطفين معهم.

وهناك جماعة الألوية الحمراء في إيطاليا، وزمرة الجيش الأحمر في ألمانيا وكلاهما في ستينيات القرن العشرين.

وكلتا الجماعتين تقصد إلى تخريب الأنظمة السياسية والاقتصادية في بلديهما بقصد تطوير نظام جديد.

وهناك عصابات يهودية إرهابية اشتهرت قبيل استيلاء اليهود على فلسطين منها منظمة الهاغانا الهاشومير، وفرق العمل، والبالماخ، والأرغون، وعصابة شيترن، ومنظمة كاخ.

ومن أبرز الشخصيات التي استخدمت العنف والإرهاب لإخماد أعدائها: أدولف هتلر في ألمانيا، وبنيتو موسو لني في إيطاليا، وجوزيف ستالين في الاتحاد السوفيتي (سابقاً).

وبهذه اللمحة التاريخية الموجزة نستفيد عدة أمور منها:

١ - أن ظهور هذا المصطلح (الإرهاب) كان في نهايات القرن الثامن عشر الميلادي، بينما ظهور الإسلام كان قبل ذلك بأكثر من اثني عشر قرناً.

٢ - أن أول من أطلق عليهم مصطلح الإرهاب تاريخياً هم في أوروبا فلاهم
عرب ولا هم مسلمون.

٣ - أن تاريخ هذا المصطلح وتدرجاته كلها تسجل أن الإرهابيين ليسوا
مسلمين بل ليسوا عرباً.

٤ - وجود جماعات وأفراد يمكن أن ينطبق عليهم هذا المصطلح «الإرهاب»
بوجه أو بآخر - بمعناه المذموم - وهم ينتمون إلى الإسلام، هذا لا يعني
إطلاقاً أن دينهم هو سبب هذا الإرهاب وهذا يثبتته التاريخ كما مرّ،
ويثبته العقل أيضاً، إذ لو كان الأمر كذلك وسلمنا بهذه الدعوى ونحن
نعلم أن ظهور الإسلام كان قبل أكثر من (١٤٠٠ عام) من الآن والإسلام
على هذه الفرضية هو السبب في الإرهاب، إذن سيتكون في العالم
مجتمعاً إرهابياً متراكماً عمره أكثر من (١٤٠٠ عام) وهذا لا يمكن
تصوره فضلاً عن تصديقه.

بقي أن نعلم أن دين الإسلام قد صنف أعمالاً ضمن أشد الأعمال جرماً
وأعظمها إثماً، وذلك منذ أكثر من (١٤٠٠ عام) هي الآن تصنف في
القوانين المعاصرة ضمن الأعمال الإرهابية، وهذا يسجل للإسلام تقدمه
وسبقه في مكافحة هذه الآفة.

ومن تلك الأعمال:

١ - القتل العمد العدوان لمعصوم الدم: وهذا محرم مؤكد التحريم، وجزاؤه
في الإسلام القتل.

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي
الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا... ﴾ [المائدة: ٣٢].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ... ﴾ [البقرة: ١٧٨].

﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا... ﴾ [النساء: ٩٣].

٢- الإفساد في الأرض بقطع الطريق وترويع الأمنين، ويدخل فيه

التفجيرات واختطاف الطائرات والسفن والقطارات وغيرها: وهذا من كبائر الذنوب، وجزاؤه مغلظ إما القتل، أو الصلب، أو تقطع الأيدي والأرجل من خلاف أو السجن زيادة على عذاب الله يوم القيامة.

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

٣- محاولة تغيير النظام بالقوة مع شرعية الحاكم وهذا من الكبائر وعقابه القتل. يقول النبي ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه» أخرجه مسلم.

وهذا من حرص الإسلام على المحافظة على النظام العام في المجتمع الإسلامي.

٤- السرقة: وجزاؤها في الإسلام قطع اليد ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

وغير هذا كثير لذا نجد أن هذا التشريع الإلهي هو الصالح فقط لأن يطبق في جميع الأرض على اختلاف الطبقات والدول واللغات والأعراف وأنه متى طبق سعدت البشرية وأمنت.

هذا وقد عرّف المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة عام ١٤٢٢هـ بمكة المكرمة الإرهاب في بيانه وجاء فيه أن الإرهاب هو: «العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان (دينه، 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 والأملاك 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». وهذا من أمثل التعاريف في هذا الباب.

هذا وإن مما يجب التنبيه عليه هنا من الأمور الخطيرة التي تنذر بشر عظيم للبشرية كافة ألا وهو: محاولة إقصاء ومحو بعض المصطلحات الإسلامية الشرعية، والتي وردت في كتاب الله عز وجل، وذلك من نحو الجهاد في سبيل الله، الولاء والبراء، ونحو ذلك من المصطلحات. فإن هناك من الدول والأفراد من يطالب بمحو ذلك من التعليم والحياة العامة ويواصلون الضغط في هذا الجانب بحجة مكافحة الإرهاب ونشر التسامح، إن هذا الأمر هو السبب الأعظم في نشر الإرهاب المقيت لماذا؟ لعدة أمور:

أولاً: أن هذا تدخل سافر في شريعة أنزلها رب العالمين ورضيها وأمر بها وهذا التدخل في نفسه من أعظم أنواع الإرهاب الفكري والعقدي.

ثانياً: أن هذه المصطلحات الشرعية مهما بذلت الجهود في محوها فإنها ستبقى لسبب يعرفه المسلم والكافر ألا وهو أن هذا الدين وهذا القرآن مما تكفل الله بحفظه وبقائه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

ومحاولات طمس الألفاظ الشرعية والعبادات الربانية لن تصل في قمة ضغطها وتواصل الجهود فيها إلا إلى نتيجة وهي محاولة إزاحة تعليم هذه الألفاظ في الظاهر، أي في النور، أي بشكل واضح وصريح مع العلم أنها ستبقى في القرآن وفي قلوب المسلمين عقيدة يدينون بها، وهذا يعني أن ذكرها سيبقى، وهذا يعني أنه سيكون هناك مناخ جيد لتجار الظلام الذين سيستغلون هذه الأوضاع - وهي المنع من إظهار التعليم لهذه الألفاظ والعبادات تعليماً شرعياً صحيحاً منضبطاً - فيرفعون شعارات تهتف بها ويبقى تفسيرها حسب توجهاتهم وأهوائهم وهنا يكون الخطر، إذ اللفظ

لا يمكن لمسلم أن ينكر شرعيته وقد جاء في كتاب الله أصدق كلام وأصح كتاب.

لكن يبقى المعنى، فلما منع وحجب بيان المعنى الصحيح المنضبط ظهر المعنى الباطل في أجلى صورته وبلا مقاومة شرعية ظاهرة، وعندئذ ستخسر البشرية وستعاني من الإرهاب أجيالاً وعقوداً حتى يتراجعوا عن هذه المبادئ السيئة التي تجر إلى الخراب والدمار.

هذا ما أحببنا بيانه حول هذا المصطلح وبعض ما يتعلق به.

ايض

أسباب الإرهاب

أما من جهة أسباب الإرهاب فسأجملها فيما يلي:

فأول الأسباب وأعظمها خطراً وأوسعها ظهوراً وانتشاراً هو: الإعراض

عن تطبيق شرع الله في الأرض:

إن الله سبحانه وتعالى لما خلق خلقه كان هو سبحانه الأعلّم بما

يصلحهم يقول سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

وقد وضع الله سبحانه في هذا الدين الإسلامي الذي هو خاتم الأديان

كل ما يصلح البشرية في دنياها وأخراها إن هي طبقتة والله سبحانه قد

حفظ هذا الدين للعالمين بحفظه لدستوره وهو القرآن الكريم الذي هو في

الحقيقة كلام رب العالمين.

وهنا حقيقة قد تغيب عن الأذهان ألا وهي أننا - كمسلمين حين نطالب

بتطبيق الشريعة في العالم بأجمعه لا يعني أننا نطالب بإجبار الجميع على

الدخول في دين الإسلام - فإن هذا ليس مراداً قطعاً؛ لأن الله تعالى يقول

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] نحن ندعو الجميع للدخول في هذا الدين

ونرغب في عموم الخير للجميع لكننا لا نجبر أحداً على الدخول فيه، والله

تعالى يقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ

يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

إننا في هذا السياق بالخصوص نطالب الجميع بتطبيق أحكام الشريعة

الإسلامية عند ذلك سيأمن الجميع ويهنأ الجميع، إن البشرية في العهود

الأولى من الإسلام قد نعمت بحكم مستقر آمن ونعمة سابعة استفاد منها

المسلم وغير المسلم وكلهم كان داخلاً تحت حكم الإسلام.

والله تعالى يوجهنا لكيفية التعامل مع غير المسلمين في الحكم والتحاكم

﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [المائدة: ٤٢].

إن البعد عن شريعة الله هو سبب الضلال والعمى والشقاء الذي نعاني منه الآن، فالله تعالى يقول: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [طه: ١٢٤].

والمعيشة الضنك هي الضيقة وهي الشقاء.

إذن فالبعد عن تطبيق الأنظمة المتوافقة مع الشريعة الإسلامية في شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية وغيرها - وكل هذه الشؤون قد جاء بيانها في الدين الإسلامي بياناً واضحاً - هو سبب للشقاء ومن أنواع الشقاء الإرهاب.

ومن الأسباب: الغلو: وهو مجاوزة الحد، وهذا الغلو أو ما قد يصطلح عليه بـ«التطرف» خطير جداً في أي مجال من المجالات حتى ولو كان لباسه دينياً، وديننا الإسلام قد حذر منه حتى ولو كان بلباس الدين يقول النبي ﷺ: «إياكم والغلو» ويقول ﷺ: «هلك المتطعون».

والغلو أو التطرف، تارة يكون في الدين وهذا منهي عنه، وتارة يكون في محاربة الدين وهذا تطرف مقابل، ومعلوم أن هذين طرفاً نقيض والعلاقة بينهما أن كل واحد منهما يغذي صاحبه، فالغلو في محاربة الدين ينتج غلواً في الدين وتتطعاً فيه وكذا العكس.

ودين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه، وأمة الإسلام وسط بين الأمم، والغلاة ليسوا متمسكين بالدين على الحقيقة، وقد قال رسول الله ﷺ في أمثال هؤلاء «فمن رغب عن سنتي فليس مني» متفق عليه.

ويقابلهم من أعرض عن الدين بل وحاربه فهذا تطرف في الجفاء عن الدين، وقد ينتج منه أنواع من الإرهاب الفكري أو المسلح، أو يكون هو سبباً في نمو الإرهاب كردة فعل لهذا النهج الخاطيء الضال.

ومن الأسباب: التصور الخاطيء:

وذلك أن من يقوم بمثل هذه العمليات لا يقوم بها إلا بعد إعداد ذهني وفكري، وقد يكون الخلل من هذا الإعداد، فإما أن يكون هو في نفسه جاهلاً فيتصور الأمور على خلاف الواقع، أو يكون صاحب هوى غلب عليه هواه حتى نسي الحق أو تناساه، وصار يبحث عما ييرر له أعماله الإجرامية. وقد يأتي التصور الخاطيء عن طريق التضليل فتصل إلى يديه معلومات مضللة يعمل بناء عليها فيقع فيما لا تحمد عقباه.

وقد أخبر الله عز وجل عن أقوام هم من أهل النار والعذاب الشديد مع أنهم يتصورون أنهم على حق ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا ﴿١٠٥﴾﴾ [الكهف: ١٠٣ - ١٠٥].

ومن الأسباب: العوائق التي تقام في وجه الدعوات الصادقة: إن وضع العوائق الإعلامية أو الأمنية أو غيرها في وجه الدعوة الحقّة التي تدعو إلى دين الله على بصيرة وتنقي الدين من شوائب الغلو والجفاء من شوائب التطرف بجميع أشكاله، كل هذا سبب في ظهور الإرهاب، بل إنه هياً لظهوره وسهل طريقه في دخول عقول فارغة أو مضلّلة، والأمر دائر بين الحق والباطل فمتى ضعف جانب الحق ظهر جانب الباطل، والعكس كذلك ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

ايض

علاج الإرهاب

علاج الإرهاب يكمن في أمور عدة:

منها: العمل الجاد على تعميم تعاليم الإسلام وتطبيقها، وذلك من خلال العرض المبسط لتعاليم الإسلام ونظمه في الجوانب السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، وبثها في الناس والمطالبة بتطبيقها لأنها هي فقط الكفيلة بتحقيق العدالة ونبذ الشر بكافة صورته، وهذا يُحمّل المختصين من العلماء والمنظرين والإعلاميين في العالم الإسلامي مسؤولية كبيرة يجب أن ينهضوا بها طاعة لله وابتغاء مرضاته.

ومن وسائل العلاج: تأصيل العلم الشرعي الرصين المبني على الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة؛ إننا حين نقرر أن الوسطية هي الحل ضد التطرف بكافة أشكاله المعلوم منها لدينا الآن والمجهول، يجب أن نبحث عن طريق الوسطية وماهيته؛ إن طريق الوسطية الحقيقي الذي سيضمن لها القوة والاستمرار هو الالتزام التام بالكتاب والسنة وفق فهم السلف الصالح؛ لأنهم عاصروا التنزيل وهم أعلم بمراد الله عز وجل ومراد رسوله ﷺ من غيرهم. والله تعالى يقول: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمُ عَنْ سَبِيلِهِ...﴾ [الأنعام: ١٥٣].

فليس ثمت إلا طريق الله المستقيم أو طريق الضلالة والغواية والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وتأصيل هذا المنهج الوسطي الرصين يجب أن يكون من خلال مناهج التعليم وكذلك عبر وسائل الإعلام من خلال حملة إعلامية قوية ومركزة ومكثفة، ومن خلال العلماء والدعاة والواعظين يجب أن يستتفر المجتمع لهذا الأمر الجليل محتسبين في ذلك لله عز وجل وعندئذ سنسعد جميعاً بالأمن والأمان والسعادة.

ومن وسائل العلاج: الوضوح والصراحة في محاربة هذه الآفة من خلال الطروحات الإعلامية والدعوية وغيرها، فلا مجال لألفاظ محتملة، ولا مجال لمعانٍ واسعة الدلالة؛ إننا أمام داءٍ خطير بدأ يدب في المجتمعات الإسلامية بل وغيرها، فإما أن نقف معه بحزم مستشعرين مسؤوليتنا أمام الله عزوجل، وإما أن نتهاون في ذلك وسينتج عن هذا التهاون ما لا تحمد عقباه، وسنكون شركاء في المسؤولية والتبعة أمام الله عزوجل ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئِسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

ومن الوسائل: تحرير المصطلحات الشرعية وضبطها بضوابط واضحة حتى لا تكون مجالاً لتجار الظلام والإفساد.

وذلك كمصطلح الجهاد؛ ودار الحرب؛ ودار الإسلام؛ وولي الأمر ما يجب له وما يجب عليه؛ والعهود عقدها ونقضها لمن يكون؛ والخروج على الولاة ما حكمه... وغيرها من الموضوعات التي تثار في الساحة الإسلامية ولها تأثيرات قوية.

إن من الواجب علينا ضبط هذه المصطلحات.

وأنا من هذا المكان أدعو مجمعكم الفقهي الموقر إلى عقد دورة استثنائية خاصة يجتمع لها العلماء المسلمون ويكون الطرح فيها واضحاً؛ لنخرج بضوابط شرعية لهذه المصطلحات، حتى لا تكون مجالاً للمزايدة عليها من قبل تجار الظلام.

وقبل أن أختم الكلام أحب أن أنبه إلى أن أعظم أسباب المصائب والبلايا من الإرهاب وغيره هي ظهور الذنوب وانتشارها، يقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

وطريق العلاج هو التوبة فإنه ما نزل بلاء إلا بذنب ولا رفع إلا بتوبة.
وفق الله الجميع للتوبة النصوح وأصلح الله أحوال المسلمين ووقانا
الشرور والبلايا إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

ايض

خلاصة البحث وأهم النتائج

- ١ - الإرهاب مصطلح جندت لمحاربتة وسائل الإعلام والأمن من قبل الدول لكن لم يتحدد مفهومه حتى الآن.
- ٢ - الإرهاب في اللغة هو استدعاء الخوف أو الفرع، أي التخويف.
- ٣ - لم يرد لفظ الإرهاب في النصوص الشرعية وإنما ورد ما تصرف من جذره.
- ٤ - لا يوجد تعريف شرعي للإرهاب؛ لأن هذه اللفظة لم ترد في نصوص الشرع.
- ٥ - بداية ظهور مصطلح «الإرهاب» كان في الفترة بين عامي ١٧٨٩-١٧٩٩ على يد الثوريين الفرنسيين وكان يسمى «عهد الإرهاب».
- ٦ - لا علاقة بين الإسلام والإرهاب يثبت ذلك التاريخ والنقل والعقل.
- ٧ - الإسلام قد سجل سبقاً كبيراً في مكافحة هذه الآفة.
- ٨ - وردت عدة تعاريف اصطلاحية للإرهاب أمثلها تعريف المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة بمكة المكرمة عام ١٤٢٢هـ؛ حيث جاء فيه: «العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان (دينه، 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».
- ٩ - القصد إلى محاربة بعض الشعائر الدينية بحجة حرب الإرهاب ونشر التسامح هو في نفسه إرهاب فكري عقدي، وسبب في نمو الإرهاب بكافة صورته.
- ١٠ - للإرهاب أسباب منها: تعطيل شرع الله وعدم تطبيقه في الأرض؛ الغلو والتطرف؛ التصور الخاطيء؛ العوائق التي تقام في وجه الدعوات الصادقة.
- ١١ - علاج الإرهاب يكون بوسائل منها: تعميم تطبيق الشريعة الإسلامية، تأصيل العلم الشرعي، الوضوح والصراحة في مكافحة هذه الآفة، ضبط المصطلحات الشرعية.
- ١٢ - الدعوة إلى إقامة ندوة يشترك فيها العلماء لبيان المصطلحات الشرعية الهامة في

هذا الباب وضبطها بالضوابط الشرعية.

١٣- من أعظم أسباب المصائب بكافة صورها انتشار الذنوب وظهورها مع عدم من يقاومها وينكرها، وأعظم علاج هو التوبة لله عز وجل.

هذا وإني لأسأل الله العلي القدير أن ينفع بهذا الجهد كاتبه وقارئه ومن اطلع عليه، وأن يقي أمتنا شر الفتن ما ظهر منها وما بطن، وأن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، والباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

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

التفجيرات والتهديدات التي تواجه الأمنين أسبابها، آثارها، حكمها الشرعي، وسائل الوقاية منها

**للدكتور نصر فريد واصل
الأستاذ بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر
والمفتي الأسبق للديار المصرية**

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

التفجيرات والتهديدات التي تواجه الأمنين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وأتباعه ومن اهتدى بهديه وهدى بهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الإسلام هو الدين الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى لجميع عباده من خلقه ليكون منهج حياة لهم في علاقاتهم بخالقهم وعلاقاتهم ببني جنسهم وعلاقاتهم بجميع الكائنات التي خلقها الله ولها صلة بهم. منهج حياة لهم في العقيدة التي تربطهم بخالقهم الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

ومنهج حياة لهم في العبادة التي من خلالها يتحقق الإخلاص الكامل والنهي المتعلق بأعمال عباد الله المكلفين، وبهذا الإخلاص تصلح لهم كل أعمالهم الدينية والدنيوية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]. ومنهج حياة لهم في معاملاتهم الدنيوية والمعيشية التي لا غنى عنها في كل زمان وفي كل مكان مهما اختلفت بينهم الألسنة والأجناس والألوان لتحقيق التواصل البشري فيما بينهم والخلافة الشرعية التي أرادها الله لهم وأناطها بهم وحدهم ليكونوا عمارة لها ومستخرجين لكل كنوزها وخيراتها ويكونوا مع حسن هذه الخلافة زينة لها، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] وقال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦] والمال هو كل ما يتموله الإنسان من الحياة ويحتاجه منها لاستمرار معيشته فيها، والبنون المراد في الآية هو كل بني البشر أصله وفرعه ونسله إلى نهاية معيشته وحياته التي أرادها الله له في هذه الحياة الدنيا للوصول إلى الحياة الآخرة والدائمة وذلك لأن الإنسان والحياة صنوان

ووجهان لعملة واحدة ولا غنى لأحدهما عن الآخر في الخلافة الشرعية التي أرادها الله للعباد المكلفين إلى ما شاء الله .

ولا تتحقق هذه الخلافة على وجهها الصحيح والكامل إلا مع الإسلام عقيدة وشريعة والذي جاء هداية كاملة للبشر على يد جميع الرسل والأنبياء من آدم إلى محمد بن عبدالله خاتم النبيين والرسل عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام، ومحققاً لهم جميعاً الأمن والأمان والسلام، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: ١٩] ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]

ومن هنا كان الإسلام والسلام الفردي والجماعي والمحلي والعالمي في شريعة الإسلام وتشريعه صنوان ووجهان لعملة واحدة في كل زمان وفي كل مكان ما دام البشر جميعاً وعباد الله على نهجه يسرون وبأحكامه العملية ملتزمون باعتبارهم جميعاً في نظر الإسلام إخوة مكونين لأسرة دولية واحدة ينتسبون إلى أصل واحد ورحم واحد ويتعاونون فيما بينهم لتحقيق استمرار حياتهم وتمام استخلافهم ودوام معيشتهم في الحياة .

وسواء أكانت هذه الأخوة إيمانية أم أخوة إنسانية فقط وذلك لأن الإنسان مع غيره إما أخ له في الدين وإما نظير له في الخلق والإنسانية وإلى ذلك تشير الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: ١٠] وقوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١] وقوله 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 وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]

ولذلك كان الهدف الأساسي الذي جاء به الإسلام هو تحقيق الأمن

والأمان لكل بني الإنسان، بل ولكل الكائنات والمخلوقات التي تعيش معه في الكون وتحتاج إلى هذا الأمان لتكون مسخرة في خدمة الإنسان ومنافعه المشروعة حسبما هو مبين في شريعة الإسلام.

وهذا الهدف وتلك الغاية هي التي أرسل الله بها خاتم الأنبياء والرسل جميعاً عليهم الصلاة والسلام لقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وهذه الرحمة هي التي يتحقق معها الأمن والأمان والسلام وهي التي تناهض التفجيرات والتهديدات التي تواجه الأمنيين من البشر في عصرنا الحاضر في بلاد المسلمين وفي غيرها في كل مكان. ولذلك كنا في أمس الحاجة الآن لمعرفة الدوافع والأسباب التي تؤدي إليها والآثار المترتبة عليها من الناحية الدينية والدينية، وحكمها الشرعي وطرق الوقاية منها.

ندعو الله أن يوفقنا لذلك.

صفحة أبيض

التفجيرات بالمفهوم اللغوي والمفهوم الشرعي والمفهوم الاصطلاحي والعرفي

إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ونظراً لأن الألفاظ قد يراد منها معانيها الأصلية الوضعية وقد يراد منها معانيها الشرعية التي قصدتها الشرع منها إذا كانت تشمل أكثر من معنى، وقد يراد منها معناها العرفي والاصطلاحي الذي تعارف عليه الناس. ولذلك اقتضى الحال والمقام معرفة ما يدل عليه لفظ التفجير في اللغة والشرع والاصطلاح العرفي.

مفهوم التفجير في اللغة:

التفجير في اللغة مصدر للفعل فَجَّرَ وأصله فَجَّرَ وَشُدَّ الفعل للكثرة، ففي مختار الصحاح: فَجَّرَ الماء فانفجر أي بجسه فانبجس وبابه نهر. وفَجَّرَهُ تفجيراً فتفجَّرَ وأفجرنا كأصبحنا من الصبح، والفجر هو الصبح من آخر الليل كالشفق في أوله وفجر فسق وفجر كذب وأصله الميل والفاجر المائل. وبذلك يكون التفجير في اللغة له أكثر من معنى فقد يكون المراد منه خروج الماء وانبعائه إما بذاته وقوة اندفاعه ليحدث التفجير الذي يخرج منه الماء، وإما بفعل غيره كالآلة التي تحدث التفجير من الخارج إلى الداخل في باطن الأرض فيخرج الماء متفجراً، أو نابعاً للخارج. وقد يكون المراد منه تفجر الضوء من وسط الظلام وانبعائه في الأفق، وما سُمِّيَ الفجر وهو ضوء الصباح فجراً إلا لذلك، وقد يراد منه الميل والخروج عن الحق والصدق كما في فجر بمعنى فسق وكذب وأصل هذا الفعل هو الميل ولذلك كان الفاجر. وبهذا يكون التفجير في اللغة دالاً على معنى الخير وعلى معنى الشر أيضاً والقريظة هي التي تبين المعنى المراد.

التفجير في الاصطلاح الشرعي:

ولا يخرج مفهوم التفجير في الاصطلاح الشرعي عن المراد منه في

الاصطلاح اللغوي، فقد يُراد منه معنى الجود والخير والأمان، وقد يُراد منه معنى الخوف والشر والخروج عن دائرة الحق والخير والأمان إلى دائرة الشر والظلم والقربنة هي التي تحدد المعنى المراد.

ونصوص القرآن الكريم تشهد لذلك:

فمن الدلالة على المعنى الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] وقوله تعالى: ﴿كَلِمَاتٍ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا﴾ [الكهف: ٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فِيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤] وقوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ [القمر: ١٢] وقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان: ٦] ومن الدلالة على المعنى الثاني في سورة القيامة ﴿بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ أي ليدم على فجره وعصيانه فيما يستقبل من الزمان.

وقوله تعالى: ﴿نَكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧] أي فاسقاً منبعثاً في المعاصي.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨] أي الكفار المنهمكين في الآثام والمعاصي. وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكُفْرَةُ الْفُجْرَةُ﴾ [عبس: ٤٢] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الأنفطار: ١٤] وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي سَجِينٍ﴾ [المطففين: ٧] وقوله تعالى: ﴿فَالْتَهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨]

المفهوم العرفي والاصطلاح للفتجير:

وقد اصطلح الناس في عصرنا الحاضر على أن الأعمال التي تتم

بوسائل متفجرة ضد الغير ويُراد منها الضرر والإتلاف والهلاك بأنها أعمال إرهابية، سواء وقع ذلك في حالة الدفاع عن النفس أو كانت لأغراض آخر سياسية أو غير سياسية، مشروعة كانت أم غير مشروعة.

والملاحظ من وجهة النظر الشرعية أن التفجيرات التي تروع الأمنين وتؤدي إلى إتلاف نفس أو مال أو حيوان هي من الأعمال الإرهابية غير المشروعة، وهي تعد في شريعة الإسلام فساداً في الأرض ومن الحرابة لله ورسوله والمنهي عنها والتي ورد شأن النصوص القطعية المحرمة لها والزاجرة بالعقوبات الشديدة عليها في الدين والدنيا عند وقوعها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦ و ٥٧] وقوله تعالى: ﴿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] وبذلك تكون الأعمال التفجيرية سواء كانت من أفراد أو جماعات أو دول في غير حالات الحرب المشروعة هي أعمال إرهابية محرمة لا تجوز، لأن النفس الإنسانية والبشرية في نظر الإسلام مصونة وآمنة في كل حال إلا إذا خرجت من أمنها هذا بقتال أو بغي أو حرابة أو إفساد في الأرض على غيرها فتقع تحت طائلة العقاب الديني والدنيوي بضوابطه الشرعية وليس بطريقة شخصية أو انتقامية أو عشوائية إلا في حالة الدفاع عن النفس إن كان ذلك الدفاع يدرأ خطراً حالاً على النفس أو المال أو العرض، لأن هذا الدفاع الشرعي ضرورة في الإسلام لحماية الكليات الخمس والمحافظة عليها من الضرر أو الهلاك مشروع بل هو واجب والضرورة تقدر بقدرها ولا يتجاوز فيها لقوله تعالى: ﴿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].

الفرق بين الجهاد المشروع والتفجيرات الإرهابية غير المشروعة:

هناك فارق كبير في شريعة الإسلام بين الجهاد المشروع ضد الأعداء

دفاعاً عن النفس أو العرض أو المال أو الدين أو الوطن وبين التفجيرات الإرهابية غير المشروعة التي تقع على الأمنيين وتروعهم أو تقتلهم أو توقع الضرر بهم، مسلمين كانوا أو غير مسلمين.

١- فالجهاد المشروع تحل معه كل الوسائل التي تدفع العدو عن اعتدائه وظلمه، سواء كانت هذه الوسائل مادية أو معنوية إذا لم تفلح معه كل طرق السلم والجنوح له عملاً بقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠] وقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠] ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١]

وهذه الآية الكريمة لا تدعو إلى الإرهاب غير المشروع وإنما تدعو إلى الترهيب والتخويف للعدو، وذلك بالأمر باتخاذ العدة والقوة والسلاح الذي يردعه ويخيفه ويمنعه من اعتدائه وظلمه وعدوانه على الأمنيين والمسلمين، وذلك سلم له من الوقوع في الهلاك والقتل وسلام لغيره أيضاً ممن كان سيقاتله، لأنه لا يفل الحديد إلا الحديد كما يقول المثل، فعدم اتخاذ العدة والقوة التي تردع العدو والباغي وتخيفه سيقدم على القتال والاعتداء والظلم وسفك الدماء والوقوع في دائرة الإرهاب الذي يفسد في الأرض لأنه يستهين بالضعفاء والمستضعفين أمامه.

ومن أجل ذلك شرع الإسلام بالأخذ على يد الظالم وأوجب معاونة المظلوم والضعيف ويدل على ذلك حديث النبي ﷺ (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ف قيل يارسول الله نصره مظلوماً فكيف نصره ظالماً فقال ﷺ (تمنعه من ظلمه فذاك نصر له).

٢- وأما الإرهاب فهو من الفعل الماضي أَرهَبَ بمعنى. أخاف وأفزع، ومضارعه يُرهب (بضم الياء وكسر الهاء) واسم الفاعل منه مُرهب (بضم الياء وكسر الهاء) واسم الفاعل منه مُرهب بضم الميم بمعنى مخيف ومفزع. ولم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية المشرفة الفعل الماضي

(أرهب) ولا المصدر (إرهاب) ولا اسم الفاعل (مُرهَب) وإنما الذي ورد مشتق
لفظ الفعل رهب ويَرهَب وأرهب ماضياً ومضارعاً وأمرأً بمعنى الخوف
والخشية والرهبنة فقط.

والراهب اسم فاعل ويطلق في النصرانية على الخائف من الله تعالى
المتعبد في صومعته وجمعه رُهبان. قال العلامة الفيومي في المصباح المنير
(رهب) رهباً من باب تعب خاف والاسم الرهبنة فهو راهب من الله والله
مرهوب والأصل مرهوب عقابه.

والراهب عابد النصراني، والجمع رهبان، وترهَّب الراهب انقطع للعبادة
والرهبنة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾
[الحديد: ٢٧]

ولم تذكر المعاجم العربية القديمة كلمة الإرهاب أو الإرهابي لأنها لم
تكن معروفة في ثقافتهم ومجتمعاتهم، وإنما ذلك مصطلح حديث جاءت به
المعاجم الحديثة في القرن العشرين يوصف به الذين يسلكون سبيل العنف
والإرهاب لتحقيق أهداف سياسية.

والألفاظ التي وردت في القرآن الكريم كلها من الفعل الماضي رهب
بكسر الهاء بمعنى الخوف والخشية، وقد وردت في القرآن الكريم في آيات
متفرقة مقررّة جميعها أنه يجب على المؤمن أن يتقي الله تعالى ويخشاه
وحده دون سواه فيطيعه في أمره ونهيه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ
وَأَوْفُوا بَعْهَدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: ٤٠]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ
اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [النحل: ٥١]

وبناء على ما سبق فإن الإسلام لا يعرف الإرهاب بالمفهوم المعاصر والذي
يشتمل على القتل والتدمير والتفجير والتخريب وقتل الأبرياء وترويع الأمنيين
ظلماً وعدواناً لأغراض سياسية أو شخصية أو عنصرية، ليس هذا فحسب،
بل إن الإسلام قد اعتبر من يقومون بهذه الأعمال مهما كانت دياناتهم

وجنسياتهم مفسدين في الأرض وقرر لهم أشد أنواع العقوبات وهي القتل حداً والصلب وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف إذا لم يتوبوا قبل القدرة عليهم ويعودوا إلى رشدهم، هذه هي التي تُعرف في الإسلام بحد الحرابة والتي أقرتها الآية الكريمة في قوله تعالى: في سورة المائدة ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]

وقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّا كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: ٣٢].
وبذلك يكون الجهاد المشروع في الإسلام ليس إرهاباً ولا علاقة له بالإرهاب بحال لا من قريب ولا من بعيد لأن الفرق شاسع بين كلمة الإرهاب والترهيب بمعنى الخشية والتخويف، فالجهاد بمعنى الترهيب والتخويف بكل الوسائل المشروعة التي تمنع القتال من العدو وتردعه وتدعوه للسلم والسلام عمل مشروع وجائز في الإسلام وذلك لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [٨] ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوْلَوْهُمُ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٨، ٩].

فكلمة الجهاد في الإسلام مأخوذة من مادة الفعل (جهد) التي تدل على التعب والمشقة وبذل أقصى الجهد والطاقة لبلوغ مقصد معين وغاية محددة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾ [النور: ٥٣].
والجهاد بمعناه العام يشمل بذل كل جهد مشروع بكل وسائل الجهاد المشروع في الحياة ومنها جهاد النفس والجهاد ضد الشيطان من الإنس والجن، ومنها الجهاد في سبيل العيش والحياة ضد الأعداء.
والجهاد ضد الأعداء هو أصغر أنواع الجهاد في الإسلام وذلك لقوله

عندما رجع من غزوة بدر: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس).

أما الجهاد المشروع فإن الإسلام يحرم فيه كل وسائل التخريب والتدمير وقتل المدنيين غير المحاربين من النساء والأطفال والشيخوخة والمستضعفين والرهبان وذلك إذا استحكمت القتال في هذا الجهاد وكان أمراً محتوماً للدفاع عن الدين أو النفس أو العرض أو الوطن ضد هؤلاء الأعداء المحاربين بغياً وظلماً وعدواناً.

فقد أوصى الرسول ﷺ قائد جيشه في غزوة مؤتة بقوله: (اغزوا باسم الله وقاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وستجدون رجالاً معتزلين في الصوامع معتزلين للناس فلا تتعرضوا لهم ولا تقتلن امرأة ولا صغيراً ولا كبيراً فانياً، ولا تفرقن نخلاً ولا تقلعن شجراً ولا تهدموا بيتاً) رواه مسلم. وعلى هذه الوصايا النبوية سار الخلفاء والمسلمون على مر العصور الإسلامية.

ليس في الإسلام إرهاب مشروع وإرهاب غير مشروع:

وللأسف، ونظراً للأمية الدينية والثقافية في أحكام الشريعة الإسلامية وعدم التفقه في الدين لدى عامة المسلمين وغيرهم وكثير من خاصتهم المثقفين ثقافة غربية، فقد وقع عامة المثقفين من هؤلاء من الكُتَّاب ورجال الإعلام المسلمين في الخلط بين الجهاد المشروع والإرهاب المحرم غير المشروع، فاعتبروا الجهاد المشروع هو إرهاب إسلامي مشروع ولكنه إرهاب أقل وأصغر من الإرهاب غير المشروع وهذا ما صرح به الصحفي عادل حمودة في مقال له بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ ٦ ديسمبر سنة ٢٠٠٣م في الصفحة (١٢) تحت عنوان بارز (هذا هو الإرهاب الإسلامي).

ومما جاء في المقال: (إنما يسمى إرهاباً إسلامياً هو في الحقيقة نوع من الإرهاب الوقائي مثل عبارة السرعة «السرعة مراقبة بالرادار» التي تجعلنا لا نرتكب المخالفات وتجعلنا نحافظ على حياتنا فلا نُقتل تحت

العجلات المسرعة.

الإرهاب في الإسلام ليس هو الإرهاب الذي يصورونه، ليس هو التفجير والتدمير والسيارات المفخخة، هو نوع آخر من الإرهاب أقرب للتهديد بالقوة حتى لا نقع في الخطأ ونعاقب عليه، إرهاب تحذيري لو لم نعرفه لفوجئنا بنتائج لم يخبرنا بها أحد، إنه نوع من الشفقة وليس العكس).

ونظراً لأمية الكاتب الفقهية والدينية فقد وقع في هذا الخلط، وهو وإن كان حسن النية وأراد بالإرهاب المشروع (الجهاد) إلا أنه لم يصرح به، وهذا الاصطلاح الذي استخدمه الكاتب هو مما يفيد أعداء الإسلام والمسلمين في إصاق تهمة الإرهاب على كل عمل مشروع يقوم به المسلمون للدفاع عن أنفسهم كما هو حاصل الآن بالقوة والفعل من الإدارة الأمريكية والأصولية الغربية المسيحية والصهيونية العالمية. باعتباره إرهاباً حتى اعتبر الإسلام في نظرهم ديناً يُخرِّج إرهابيين، وأن المسلمين المتمسكين بدينهم وشريعتهم كلهم إرهابيون، وبذا أعلنوا الحرب على الإسلام والمسلمين في كل مكان من العالم واحتلوا تحت هذا الزعم الباطل أفغانستان والعراق وفلسطين وأصبح إرهاب المستعمر على مستوى الدولة بقوة السلاح والفناء دفاعاً عن حقوق الإنسان ضد الإرهاب.

وأصبح المُحتلّة أرضه والذي يقع عليه الاعتداء والقتل والتفجير والتخريب والهدم والإفساد في الأرض، والذي يدافع عن نفسه ودينه وعرضه وشرفه بقدر استطاعته بوسائله وأسلحته البدائية المتواضعة لمقاومة هذا الاعتداء - كما هو حادث في فلسطين - هو الإرهابي في نظر الصهيونية العالمية والإدارة الأمريكية الآن، ومن يقف معها ويساندها بين الدول والحكومات الغربية وعامة شعوبهم، وذلك إما لجهلهم بالإسلام وعدم معرفتهم بمبادئه السمحة وبأنه دين أمن وسلام لكل البشر وأنه ضد الإرهاب الذي هو جريمة في جميع الأحوال، ولا يقره الإسلام أبداً بين المسلمين أو غيرهم، وإما لكفرهم وبغيهم وعنادهم وفسادهم في الأرض

للوصول إلى غاياتهم الاستعمارية والسيطرة على ديار غيرهم واستغلال كل ثروتهم والسيطرة عليها لحسابهم في ظل هذا الاحتلال الذي معه وبقوة السلاح تستباح الأموال والأعراض والدماء والبلاد: هذه هي أسباب التفجيرات التي يحرمها الإسلام واعتبر أصحابها والمعدن لها والمشاركين فيها والقائمين بتنفيذها محاربين لله ورسوله ومفسدين في الأرض.

كما أن هناك أسباباً متنوعة ومتعددة لهذه التفجيرات وهي تختلف بطبيعة الحال من شخص إلى آخر حسب عقيدته الدينية والسياسية، ولكني أذكرها وأبين أهمها من وجهة النظر الإسلامية التي أدين بها عقيدة وشريعة ذلك لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولأنه إذا عُرف الداء وتم تشخيصه ومعرفته على وجه الدقة من الطبيب المتخصص أمكن العلاج وسرعة الشفاء من هذا المرض بإذن الله سبحانه وتعالى، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَأْتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤]. ولقوله ﷺ: (إن الله خلق الداء وخلق الدواء فتداواوا عباد الله ولا تتداواوا بحرام).

والداء والمرض قد يكون عضوياً وقد يكون نفسياً، وهذا المرض النفسي قد يكون سياسياً وقد يكون اجتماعياً، وأعتقد أننا نحن المسلمين لو حددنا هذه الأسباب وحصرناها ووضعنا أيدينا مع عقولنا على أهمها أو أغلبها على الأقل لسهل علينا علاج هذا الداء وهذا المرض العصري الخطير الذي يهدد المسلمين وكياناتهم الاجتماعية ودولهم الإسلامية في كل مكان، وكان من أهم الأسباب التي جعلت الدول والشعوب غير الإسلامية تلحق تهمة الإرهاب بالدين الإسلامي وأتباعه المسلمين في كل مكان، مما حدا بدول التحالف الغربي بقيادة الإدارة الحاكمة حالياً للولايات المتحدة الأمريكية بإعلان الحرب على الدول الإسلامية في أفغانستان والعراق وفلسطين واحتلالها، باعتبارها مع غيرها من الدول التي تدافع عن أنفسها وأوطانها دفاعاً شريعياً وقانونياً ولا تخضع لسياساتها الاستعمارية هي محور الشر والإرهاب العالمي، ولذلك أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية الحرب العالمية

والكونية على هذا المحور وكان مسرحه العالم الإسلامي وشعبه ودوله الإسلامية، ومازالت الحرب مستمرة بكل أسلحتها المتنوعة الحربية والسياسية والإعلامية والثقافية لتحقيق الهدف المعلن وغير المعلن للولايات المتحدة الأمريكية والقيادة العالمية الصهيونية.

وتلخص هذا الهدف في إخضاع الأمة العربية والإسلامية كلها ومقدراتها الحضارية والثقافية والعلمية والدينية وثرواتها الطبيعية تحت سيطرتها وهيمنتها بطريقة فعلية وعملية لتكون أمريكا سيدة العالم وحاكمه بالفعل ويتحقق لليهود المحتلين في فلسطين والصهيونية العالمية قيام دولتهم الكبرى المزعومة في عقيدتهم الدينية الفاسدة من النيل إلى الفرات في العراق.

وتتلخص هذه الأسباب من وجهة نظرنا في الأسباب التالية وهي:

- ١- الأمية الدينية والثقافية والتعصب المذهبي.
- ٢- تفرق الأمة العربية والإسلامية الواحدة إلى شيع وأحزاب يناهض بعضها بعضاً في أمور دينهم ودنياهم.
- ٣- عزل الشريعة الإسلامية عن كثير من المجتمعات الإسلامية ودولهم في مجال الحكم والتشريع والقضاء والتطبيق.
- ٤- خضوع الأمة العربية والإسلامية للغزو والاستعمار الأجنبي وتحويل أوطانه الاجتماعية ودوله إلى مستعمرات غربية وشرقية تخضع لبلاده من الناحية العلمية والقانونية والسياسية، وذلك لإذابة هوية الأمة الإسلامية من الناحية الدينية والثقافية والاجتماعية في الهوية الغربية أو الشرقية غير الإسلامية.
- ٥- استمرار الغزو الفكري الاستعماري والثقافي الأجنبي المشار إليه فيما سبق لبلاد الأمة الإسلامية بعد تحريرها من وطأة المحتلين والمستعمرين من الناحية السياسية والعسكرية الشكلية فقط لا الحقيقية، وذلك بكثير من الوسائل المادية والمعنوية والسياسية والاقتصادية المشروعة وغير المشروعة.

٦- التسلط الفردي في الحكم والسياسة وغياب الديمقراطية الفعلية بمصطلح العصر والشورى الإسلامية بطريقة عملية وواقعية في الحكم والسياسة والتشريع والقضاء في بعض الدول الإسلامية.

٧- الشعور بالضعف والذل والهوان لدى شعوب الدول الإسلامية أمام قوة الغرب والشرق العلمية والحربية والاستعمار الحديث منها للدول الإسلامية في فلسطين وأفغانستان والعراق وعجز حكام وقادة الدول الإسلامية عن دفع هذا العدوان والدفاع عن الكرامة العربية والإسلامية.

٨- انتشار الفقر بين الشعوب الإسلامية واتساع الهوة بين الفقراء الكثرة والأغنياء القلة والإحساس الظالم وعلى الأمان الاقتصادي والاجتماعي لدى كثير من شباب الأمة وذلك لغياب التكافل الاجتماعي الإسلامي في دولهم وانتشار البطالة فيما بينهم والعجز عن علاج هذه المشكلات والقضايا في ظل غياب العدل الإسلامي وتطبيقه عملياً وسط المجتمعات الإسلامية مع عجز القوانين المحلية والعالمية عن حماية حقوق الإنسان التي أوجب الإسلام رعايتها وحمايتها محلياً وعالمياً وقد أهدرت هذه الحقوق الإنسانية في المجتمعات الإسلامية في ظل هذه القوانين الوضعية المحلية والعالمية والتي أصبحت تحكمها في مجال التطبيق والتنفيذ سياسة القوة للمصالح الذاتية من خلال عدالة ظاهرية جوهرها وحقيقتها الظلم والعدوان والعدالة الجاهلية التي كانت سائدة قبل الإسلام بين الناس وفي ظلها كانت تستباح الدماء المحرمة والأموال حيث كان إذاسئل الأعرابي في جاهلية ما قبل الإسلام ما هو العدل في نظرك أجاب العدل أن أغير على جاري فأسلب منه ماله وإذا قيل له وما هو الظلم في نظرك فيقول: الظلم أن يغير علي هذا الجار فيسترد مني ماله.

هذه الأسباب مجتمعة هي التي أدت إلى التطرف والوقوع في دائرة التهديد والتفجير وإرهاب الأمنيين والمدنيين في داخل الدول الإسلامية من البعض الذي دخل في دائرة الجهل أو التعصب أو الاعتقاد الخاطيء إما

بطريقة شخصية أو بقيادات تحكمها وتخرقها عناصر أجنبية غير إسلامية لتحقيق أهداف وأغراض سياسية وغير سياسية تخدم في النهاية مصالح الدول غير الإسلامية على حساب مصالح شعوب الدول الإسلامية. إنَّ آثار التفجيرات التي تعد في الإسلام محاربة لله ورسوله وإفساد في الأرض في داخل البلاد الإسلامية - مهما كانت الأسباب الدافعة إليها - هي من الخطورة بمكان على كل مكونات الأمة الإسلامية من الناحية العَقَدِيَّة والدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والعلاقات الدولية وانتشار الدعوة الإسلامية خارج الدول الإسلامية حيث سيؤثر ذلك العمل الإرهابي بلا شك على كيان الأمة الإسلامية ويضعفها أمام نفسها في كل المجالات السابقة وأمام غيرها من الأمم وتجعل الأمم الأخرى تتكاتف مع بعضها البعض للقضاء على الدولة الإسلامية وهوية شعوبها في كل مكان من العالم وهو حادث الآن ومعلن صراحة من دول التحالف الغربي والشرقي لمحاربة الإرهاب ومحور الشر في المجتمعات والدول الإسلامية.

الحكم الشرعي للتفجيرات التي تواجه الأمنيين:

وبناءً على ما سبق توضيحه وبيانه من الفرق بين الإرهاب الذي يعد إفساداً في الأرض مهما كانت الأسباب الداعية إليه أو الدافعة له شخصياً أو جماعياً محلياً أو دولياً والجهاد المشروع الذي شرع للدفاع عن النفس والدين والعرض والوطن واعتبر من مات أو قتل في سبيله بضوابطه الشرعية شهيداً في سبيل الله وحيّاً يرزق في الآخرة بعد موته عند الله وذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]

يظهر ويتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن التفجير الإرهابية على الأمنيين والمسلمين والمدنيين مسلمين أو غير مسلمين في الدول الإسلامية ما دام حق الأمان قد أعطي لهم بطريقة شرعية، هي أعمال غير مشروعة وتعد جنایات وجرائم حدية توجب العقوبات الحدية التي تقررها آية الحرابة

الواردة في قوله تعالى من سورة المائدة: ﴿ 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].

وسائل الوقاية من التفجيرات الإرهابية التي تهدد الأمنين أوتروعهم في داخل الدول الإسلامية وغيرها:

الوقاية من هذه التفجيرات لا يمكن أن تتحقق أو يتم القضاء عليها إلا من خلال معرفة أسبابها حسبما أشرنا إليه بإيجاز من قبل وعلاج هذه الأسباب بطريقة عملية وفورية على مستوى شعوب الأمة الإسلامية كلها بطريقة عملية وأكاديمية صحيحة تخاطب كل المدارك والعقول الإسلامية وغير الإسلامية والعمل على رفع الأمية الدينية لدى شعوب الأمة الإسلامية ووحدة علماء وفقهاء الأمة الإسلامية عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] لأنه بصلاح علماء الأمة ووحدهم في الهدف والاتجاه العام لصالح الإسلام والمسلمين من خلال كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والوقوف معاً أمام ثوابت النصوص الشرعية وعدم الخروج عليها فيما تقرره من أحكام شرعية قطعية الثوابت والدلالة والبعد عن دائرة التعصب المذهبي والشخصي في المسائل الفقهية الخلافية التي تحكمها القواعد الأصولية والفقهية في الاجتهادات العلمية لمعرفة أحكام الشريعة الإسلامية واستنباطها من أدلتها التفصيلية التي تقبل هذا الاجتهاد والخلاف فيه للقضايا المعروضة للبحث سواء أكان ذلك في تراثنا الفقهي القديم أم في حياتنا الحاضرة والعصرية.

ولذلك فإن وحدة علماء الأمة الإسلامية وفقهائها يحقق بلا شك وحدة الأمة الإسلامية وشعوبها من الناحية العملية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والدليل على ذلك في عصرنا الحاضر وفي هذا العالم بالذات

افتراق شعوب الأمة الإسلامية في بدء صومها في رمضان المبارك لهذا العام وعيده عيد الفطر المبارك.

وكان هذا الافتراق بينهم قد وصل إلى أربعة أيام مع أن الواقع العلمي المؤكد والديني الذي يتوافق معه بكل تأكيد بناء على تجاربنا وشهادتنا بذلك عندما أسندت إلينا مهمة الإفتاء الشرعي للديار المصرية يدل بما لا يدع أي مجال للشك أن كل الديار الإسلامية والديار في كل بلاد العالم التي فيها ليل ونهار خلال الأربع والعشرين ساعة تشترك جميعاً مع أم القرى مكة المكرمة في جزء كبير من الليل يصل إلى خمس ساعات في أكثر الدول بعداً إليها من حيث المسافة سواء أكانت شرقية أم غربية، وهذا ما ثبت بطريقة علمية محققة ومؤكدة وموثقة بالوثائق العلمية التي قدمت لمؤتمر التقويم الهجري الموحد وتوحيد الرؤية للأهلة الشرعية على مستوى الدول الإسلامية والذي عقد بجدة وصدرت توصياته وقراراته بالإجماع في هذا الخصوص ثم تولت المؤتمرات الإسلامية لتقبل توصيات هذا المؤتمر وإخراجه إلى حيز التنفيذ والوجود وقد صادقت عليه منظمة المؤتمر الإسلامي ولكنه للأسف لم يخرج للتنفيذ بأليته المقترحة، القمر الإسلامي (المرصد الجوي) وحتى الآن وذلك لإحجام الدول وشعوبها الإسلامية عن التمويل المالي اللازم لتنفيذه بعد أن اكتملت دراساته العلمية من الناحية الشرعية والفلكية والعلمية التصنيعية وهو مازال حتى الآن قابلاً في دار الإفتاء المصرية وتعطل الجهد الذي قمنا به وسعينا له في كثير من الدول الإسلامية للمعاونة في إخراجه إلى حيز التنفيذ والوجود لما يزيد عن خمس سنوات متواصلة.

وقد كان من أثر تخلف ظهور هذا المشروع القومي هو هذا الخلاف في الرؤية الذي ظهر هذا العام حتى وصل في داخل بعض الدول الإسلامية كالعراق إلى ثلاثة أيام وكذلك في باكستان.

وقد ترتب على هذا الخلاف الديني اختلاف الأمة الإسلامية وتفرقها في المظهر الديني الموحد والمظاهر الاجتماعية والسياسية وبلاشك فإن

القيادات السياسية كانت تابعة من الناحية الدينية لعادة أصحاب القرار فيه وهم علماء الأمة وفقهاؤها القضاة والمفتون ممن لهم سلطة القرار في إعلان الرؤية الشرعية للهلال في بداية الشهر ونهايته.

ورفع الأمية الدينية عن عامة شعوب الأمة الإسلامية ضروري جداً في هذا المقام لأن هذه الأمية تؤدي إلى التعصب والخروج في كثير من الأحيان عن أحكام الشريعة الإسلامية والدخول في هذه الدائرة الخطيرة وهي دائرة الجهل بالأحكام الشرعية القطعية والاجتهادية والتي لا يصل إليها إلا أصحاب الاختصاص الدقيق من المجتهدين من العلماء والفقهاء ومن حازوا درجة الاجتهاد بشروطه وضوابطه الشرعية.

والدخول في دائرة الجهل والتعصب غالباً ما يؤدي إلى اتهام الغير المخالف بالخروج عن الدين والكفر حتى ظهر في المجتمعات الإسلامية جماعات التكفير والهجرة والتي وللأسف بذلك ارتكبت من الجرائم والحرمان الشرعية ما يعد في نظر الإسلام كفراً بواحاً وقد وقعت فيه بهذا الجهل ولولاه لما وقع هؤلاء في ضرر أنفسهم وضرر غيرهم من المسلمين الآمنين. وأيضاً فإن جهل الشعوب غير الإسلامية بحقيقة الدين الإسلامي وبأنه دين إلهي وأن كل الشرائع السماوية السابقة عليه بما في ذلك دين موسى ودين عيسى عليهما السلام كل جمعوا من معين إلهي وسماوي واحد وغايتهم جميعاً واحدة وهي تحقيق السلام والأمان لكل بني الإنسان في كل زمان ومكان مهما اختلفت بينهم الألسنة والأجناس والألوان، وأن الإسلام لا يتحقق من الناحية الدينية مع المسلم به عقيدة وشريعة إلا بعد الإيمان عن جزم ويقين بكل الشرائع السماوية السابقة على الإسلام وبجميع أنبيائها ورسالتها. هذا الجهل بهذه الحقيقة لدى شعوب الدول غير الإسلامية الشرقية والغربية يعد من الأسباب التي تتيح للثقافات المعادية للإسلام بوسائلها القوية الشرقية والغربية أن تخاطب هذه الشعوب غير الإسلامية في مجتمعاتها بخطاب مزيف ومدلس ضد حقيقة الإسلام والمسلمين ويظهر

المسلمين أمامهم بالتخلف والجهل والإرهاب وكثير المفاصد التي لا توجد إلا في هؤلاء المدلسين والمزيفين من أصحاب المصالح الخاصة والأطماع السياسية والاقتصادية والمالية والعنصرية الدينية وأثر ذلك بلا شك يقوي شوكة هؤلاء الحكام وأصحاب المصالح الخاصة وقادة الحكم والسياسة العنصرية من خلال الانتخابات التي تأتي بهم إلى قيادة هذه الشعوب بناء على أصواتهم الانتخابية، وقد أخبرنا أحد أعضاء المؤتمر الإسلامي المسيحي المنعقد في جمعية سانت بإيطاليا بعد ١١ سبتمبر بأمريكا وكان أستاذاً للتاريخ بأنه سأل طلاب الجامعة في أحد المحاضرات ماذا تعرفون عن الإسلام من الناحية التاريخية، فكان جواب الطلاب بالإجماع: الإسلام ابن لادن وقد اشتهر بأن ابن لادن هو الإرهابي وبأنه هو زعيم تنظيم القاعدة التي فجرت برج التجارة بالولايات المتحدة الأمريكية بما يعني أن الإسلام دين إرهابي وأن المسلمين إرهابيون. ولو تواصل المسلمون معهم بما يخاطب عقولهم بطرق صحيحة وبوسائل شتى وبخاصة العلمية والثقافية والسياسية والدبلوماسية والاقتصادية وغيرها وأحاطوهم بحقيقة الإسلام والمسلمين ورفعوا عنهم هذه الأمية الثقافية والدينية لتغير الحال ولما أصبح أغلب شعوب العالم غير الإسلامي معادين للإسلام والمسلمين ومناصرين لحكامهم العنصريين وقادة الصهيونية العالمية كما هو الحال الآن بالنسبة لموقفهم من المسلمين ودولهم على وجه العموم. ولو زالت هذه الأمية عن الشعوب غير الإسلامية بالنسبة للإسلام والمسلمين لتغير الحال وقويت شوكة الإسلام والمسلمين في كل مكان في الداخل والخارج لأن هذه الشعوب سوف تكون عوناً لهم في مواجهة ظلم قاداتهم وحكامهم بالنسبة للمسلمين وسوف يتواصلون معهم في المجالات الكثيرة العلمية والاقتصادية بما يحقق التعاون المشترك وتواصل الحضارات الإنسانية المادية والروحية لصالح البشرية وحفظ الحقوق الإنسانية التي كفلتها كل الشرائع السماوية والقوانين الدولية الصادرة بشأنها والتي مازالت معطلة منذ صدورها وحتى الآن.

ومن أهم وسائل الوقاية ضد هذه التفجيرات في داخل الدول الإسلامية هو تحقيق وحدة الأمة الإسلامية من الناحية السياسية في الداخل والخارج وتحقيق التكافل الاجتماعي فيما بينها من خلال السياسة النقدية الموحدة والسوق العربية والإسلامية المشتركة وذلك لتحقيق التكامل الاقتصادي والمالي وعوامل التكامل متوافرة - والحمد لله - ولا تحتاج إلا إلى العزم على الفعل والتطبيق والنية الصادق وهي مهياة أكثر من الدول الغربية التي حققت وحدتها الاقتصادية والسياسية والمالية مع اختلافها في اللغة والثقافة والمذاهب العقديّة. ولذلك تكون وحدة المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ظل هذه التحديات العالمية الآن فريضة دينية لا يجوز التخلف عنها في مجال العمل الفوري والتطبيق بأي حال من الأحوال وذلك بمشيئة الله وتوفيقه كما أنها سوف تكون من أهم العناصر وأقواها في علاج مشكلة التطرف والإرهاب والخروج على مبادئ الدين الإسلامي والقوانين والحكام. ندعو الله سبحانه وتعالى أن يحقق وحدة الأمة الإسلامية على مستوى الشعوب والحكام في كل المجالات ليتحقق الأمن والأمان والسلام للجميع ولكل بني الإنسان وتسقط راية الظلم والتفجير والعصيان للشعوب الإسلامية والحكام في كل مكان والله القوي وهو المستعان ونعم المولى ونعم النصير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

صفحة أبيض

**التفجيرات والتهديدات التي تواجه الأمنين
أسبابها، آثارها، حكمها الشرعي، وسائل الوقاية منها
(٥ رجب ١٤٢٣ هـ - ٢ سبتمبر ٢٠٠٣ م)**

كتبه

**د. مصطفى إبراهيم تسيريتش
مفتي البوسنة والهرسك، عضو المجلس الفقهي الإسلامي**

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضلَّ له، ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

فصلَّى الله على البشير النذير، السراج المنير، سيّد وكدِّ آدم، عليه السلام، المذكور نعتُه في التوراة والإنجيل، الخاتم لجميع الأنبياء، ذلك هو محمد صلَّى الله عليه، وعلى آله الطيبين، وأصحابه المنتخبين.

أما بعد:

إنَّ لكلمتا الكلمتين - التفجير والتهديد - معنىً واحداً من حيث الهدف، وهو إزعاج الأمنين، وهذا الإزعاج يمكن أن يكون عن طريق فاجرٍ، أي مُكذِّبٍ، لميله عن طريق الصدق والقصد. وعن ابن الأعرابي: الفاجر: الساقط عن الطريق والفجر يُكنى عن غمرات الدنيا، ومنه قول أبي بكر رضي الله عنه: "لأنَّ يقدِّمَ أحدكم فتضربُ عنقه خير له من أن يخوض في غمرات الدنيا، يا هادي الطريق جُرتَ، إنما هو الفُجر أو البحر^(١)": أو عن طريق هادٍ، أي صوت له دويٌّ في الأرض وهديده دويّه^(٢) وهو بذلك يُهدده تهديداً، أي يخوّفه، كالتهدّد والتهداد، وهو الوعيد والتخوّف^(٣).

فمن تلك التوضيحات اللغويّة نستطيع أن نفهم أن كلمة الفُجر والتفجير تشير إلى رجال يورطون أنفسهم في غمرات الدنيا، تلك الغمرات التي ينفجر منها الدّم وتتهمر بسببها دموع الأبرياء والأصفياء؛ إنهم قد مالوا عن

(١) أنظر: مرتضى الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس"، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤، المادّة: (فجر).

(٢) هكذا في "الصحاح"

(٣) أنظر: مرتضى الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس"، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤، المادّة: (هدّ).

الحق إلى الباطل، وهم قد ارتكبوا أمرا قبيحا يهددون به أمن وسلامة الناس.
مَن هم هؤلاء الناس الذين يفجرون ليهدوا البناء هداً؟ لماذا يفجرون
تفجيراً ولماذا يهددون تهديداً؟ هل هم عاجزون عن إيراد الحجج الدامغة،
فيميلون عن الحق الكلامي إلى الباطل الدماري، أم هم قادرون عليها لكنهم
عاجزون عن ضبط أنفسهم؟

فإن كان هؤلاء من المسلمين، فكيف وصلوا إلى تلك الأفكار الفاجرة
والهدامة؟ هل نواجه تلك المشكلة معهم وجهاً للوجه لأنهم منا ولنا وعلينا؟ أم
نواجههم وكأنهم ليسوا منا، بل هم علينا يفجرون دماً، ويسيلون دموعنا،
ويخوفون مستقبلنا؟

لا مفر لنا من هذه المشكلة سواء واجهناهم وهم أبناؤنا، أو حاكمناهم
وكانهم ليسوا منا، لا يوجد مبرر يوضح لنا أسباب التفجيرات التي حدثت
في الآونة الأخيرة في عقر دار الإسلام، ولكن توجد إشارات يجب أن نتنبه
إليها فيما يتعلق بفهم الإسلام في مجمله وتفصيله. فبدلاً من أن نكون
محققين ومفتشين، يجدر بنا أن نكون معلمين ومربين لشباب هذه الأمة، وفي
ضوء هذا المفهوم أرغب بالإشارة إلى عدد من القضايا الهامة التي تكشف
الأسرار التي ضمنت انتصار الإسلام في الماضي، والتي تقر بقاء الإسلام في
الحاضر، وتبشر بانتشار الإسلام في المستقبل القريب والبعيد.

القضية الأولى

حول ثبات المصدرية وتغير التجربة

من أروع أسرار رسالة نبيّ الله ورسوله الأمين هو سر التواجد بين ثبات المصدرية وتغير التجربة في الإسلام. أو بعبارة أخرى، فإن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم، حين أتى ليبلغ رسالته الخاتمة للناس كافة لم يأت مجدداً، بل أتى مصدقاً لما معهم:

﴿ وَمَنْ قَبْلَهُ كَتَابٌ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرَ لِلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الأحقاف].

﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ [الأنعام].

﴿ لَمْ يَلَمْأَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾ [آل عمران].

هذا يعني أنّ الإسلام ليس ديناً جديداً، لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان، أما من حيث الزمان فإن الزمن منذ خلق الإنسان إلى لقائه مع خالقه زمنٌ واحدٌ من آدم إلى محمد عليهما السلام.

وبما أن الحكمة الإلهية أرادت لأدم، أبي البشر، أن يكون سبب المحنة الإنسانية والتجربة التاريخية، وبما أن الله سبحانه وتعالى أرسل نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمداً عليهم الصلاة والسلام، آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر إلى يوم القيامة، فإن الزمن بقي كما هو من آدم إلى نوح، إلى إبراهيم، إلى موسى، إلى عيسى، إلى محمد، عليهم جميعاً الصلاة والسلام؛ لأن الكون الذي يعيش الإنسان فيه بقي كما هو، ولأن الإنسان بقي كما هو في إنسانيته بدون أدنى تغيير⁽¹⁾، وإن تغير شيء بالنسبة إلى

١- نحن نرى أن النظرية التطورية الداروينية ضعيفة على أساس أننا قد نلاحظ أن بعض الناس يتطورون فعلاً إلى القرود من حيث قلة مسؤوليتهم أمام الله وأمام الناس، ولكننا لم نر بعد قرداً تطور إلى الإنسان من حيث تحمله المسؤولية الأخلاقية أمام التاريخ.

الإنسان، إنما تغيرت ظروف معيشتها التي هي خارج فطرته الإنسانية. أما من حيث المكان فإن الشرق هو مكان الوحي من أوله إلى آخره. لذلك، فإن الإسلام دين قديم العهد مع الله، حنيف المهد مع الإنسان، بشير الوعد للمحسنين، نذير الوعيد للظالمين. فكما نجد الشمس تطلع من الشرق (⁽¹⁾ Orient) فتشرق على الغرب بأشعتها الحارة لتدفئ صدره البارد، هكذا نجد الوحي الإلهي يأتينا من الشرق فيُحيي الغرب بحكمته ليفتح صدره الضيق نحو القيم السماوية العليا.

لعل تلك الثوابت الطبيعية والروحية الشرقية جعلت الشرق يختلف عن الغرب في إيمانه بالله وصبره على مصيره، وهذه صفات لم يستطع الغرب أن يدركها تمام الإدراك، ولكنه بقي معجبا بها كل الإعجاب. وفي واقع الأمر، فإن هذا الإعجاب بالثوابت الشرقية دفع الغرب ليقتبس من الشرق روحه النقية، وثقافته الثرية، وتجربته التاريخية إلى درجة أنه حاول مرات كثيرة في التاريخ البعيد والقريب، السيطرة التامة على الشرق وثوابته الطبيعية والروحية. لكن الغرب لم ينجح في السيطرة على الشرق لأنه لا يُقدر ثوابته، ولا يدرك ثقافته، ولا يفهم تجربته التاريخية. هذا الكلام عن الغرب وكيفية تعامله مع الشرق يمكن إثباته بسهولة، إلا أن الأمور بالنسبة للعلاقات بين الشرق والغرب قد تغيرت إلى حد كبير، ليس من قبل الغرب فقط، بل من قبل الشرق أيضا.

فإن الغرب ما زال معجبا بالشرق وأسراره الروحية (Mystique of the The Orient) إلا أن الشرق قد أصبح معجبا بالغرب وتجربته العلمية والتكنولوجية أكثر منه. إن هذا التغير في إعجاب الشرق بالغرب، بعد أن كان الأمر معكوسا على مر التاريخ، قد أثر على التاريخ العالمي المعاصر تأثيرا كبيرا، بل

(1) Of oriri to rise - that region of the heavens in which the sun and other heavenly bodies rise, or the corresponding region of the world, or quarter of the compass; the east. The Oxford English Dictionary.

نحن نميل إلى القول بأن هذا الإعجاب بالغرب قد أدى إلى فقدان الثقة في الثوابت الدينية والمتطلبات الأخلاقية في عالمنا اليوم. فقد أصبح الغرب لا يريد أن يتعلم من الشرق أي شيء، بل هو يتوقع من الشرق أن يتشبه به في كل شيء حتى في أخلاقيّاته الغربية والمرفوضة عبر التاريخ الصحيح للإنسانية؛ لأن الغرب أصبح واثقا كل الثقة بأن طريقه هو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى النجاح في الدنيا، وأما الآخرة: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ (١) أَمَامَهُ ﴿٥﴾ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ﴿٦﴾﴾ [القيامة].

فالسؤال هنا هو: هل يستطيع الشرق أن يستعيد ثقته في نفسه بثبات مصدريته وتغير تجربته؟ نعم، يستطيع الشرق أن يستعيد ثقته في نفسه بثبات مصدريته وتغير تجربته بشرط أن يدرك أن حقيقة الحياة والتاريخ تكمن في التواجد بين الثبات والتغيير؛ لأنه لا حياة ولا تاريخ بدون الثوابت الأخلاقية مع تحركها نحو الإصلاح الفردي والجماعي (أي تغيير الإنسان نحو الأحسن)؛ لأن الله يبين لنا تبيينا ثابتا ومثبتا على أنه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

(١) لِيَفْجُرَ: فقيل: يقول: سوف أتوب. ويقال: يكثر الذنوب ويؤخّر التوبة. وقيل: يسوّف التوبة ويقدم الأعمال السيئة. وقيل: ليكفر بما قدّامه من البعث. وقال المؤرخ: ليمضي أمامه ركباً رأسه. وقيل: ليكذب بما أمامه من البعث والحساب والجزاء (أنظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤، المادة: (فجر)).

صفحة أبيض

القضية الثانية حول البراءة والأمانة

ومن أعزَّ النعم التي جاء بها الإسلام هي نعمة التوفيق بين البراءة والأمانة. فالبراءة، وهي توبة آدم من خطيئته^(١) ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]، قد برأت الإنسان من المرض^(٢) أي حررته من العقدة النفسية التي ما يزال يعاني منها الناس الذين أُكْرهوا على الاعتقاد بالخطيئة الأصلية (Original Sin)، ذلك الاعتقاد الذي تقف وراءه العقيدة (Dogma) بوجود الوساطة بين الإله والإنسان، وبأنه لا نجاة للإنسان في الدنيا ولا في الآخرة إلا بواسطة الكنيسة التي "تملك" سرَّ التوبة من خطيئة آدم^(٣). إن الذين يتابعون تاريخ الأديان العالمية يعرفون أنَّ فكرة الخطيئة الأصلية كانت وما تزال من أخطر الأفكار الدينيَّة، التي كان البشر يعانون منها قروناً عديدة. إنَّ الشعور بالذنب الوراثي وبالعيوب الولادية يضع الإنسان في موضع خيبة الأمل ويجعله غير مسؤول فيما يجب أن يفعله من أجل نجاته في الدنيا والآخرة.

إذن، هذا سرٌّ من أعظم أسرار الإسلام من حيث أنه برأ الإنسان مما ليس من ذنبه، إلا ما كسبت يدها ﴿وَلَا تَرْرُ وَأَزْرَةً وَزَرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] وبرأه أيضاً من ديونه، إلا دين عبادة مالك يوم الدين ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ١٣٤] ومن عيوبه فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "كلُّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو

(١) ابن أبي شيبة، "ذكر خلق آدم وخطيئته وتوبته"، في الظاهرية مجموع ١٩ الأوراق (٤٦-٥٧) انظر تاريخ التراث (٣٢٠/١).

(٢) تقول برأت منك، ومن الديون والعيوب براءة. وبرئت من المرض برءاً وأصبح فلان بارئاً من مرضه وأبرأه الله من المرض وبرأ الله الخلق برءاً وأيضاً هو البارئ. الجوهرية: "الصحيح".

أنظر: John A. Haqrdon, S.J., The Catholic Catechism: A Contemporary Catechism of the Teachings of the Catholic Church, pp. 99-102.

ينصّرانه أو يمجّسانه كما تنتج البهيمة بهيمة هل تحسون فيها من جدعاء" (١).

فالفرق بين ركيزة الذنب وركيزة الأمانة في أن ركيزة الذنب لا تعطي الإنسان طهارة في النفس، وبالتالي لا تشجعه على الأمانة بمعنى الأمن في نفسه وفي غيره، ولا تقرّبه إلى الأمانة بمعنى الثقة في صدقه مع نفسه وفي عهده مع غيره، ولا تكلفه بالأمانة بمعنى المسؤولية عن كلامه في نفسه وعن فعله نحو غيره.

أما ركيزة الأمانة التي هي ميزة الإسلام الكبرى، فإنها تعطي الإنسان أمنا واطمئنانا في نفسه وفي غيره؛ لأن الله خلق الإنسان على فطرة لا ذنب لها ولا عيب فيها إلا ما كسبت أيدي الناس في غرور الدنيا وما حولها. فالإنسان بريء مما فعله آدم، لكنه مسؤول عن الأمانة التي حملها ظلما أحيانا وجهلا منه أحيانا أخرى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب].

(١) مسند الإمام أحمد، ٢٧/٦٨٨٤.

القضية الثالثة

حول الاختيار والحرية

وإذا كان التوفيق بين البراءة والأمانة من أعز النعم، فإن التفريق بين الاختيار المحترم والحرية القاتلة من أجل وجوه النصر في الإسلام. وإن كان المفهوم العام لكلمة الحر والحرية (Free Man and Freedom) يشير إلى ما هو خلاف العبد والعبودية (Slavery)، وهو مفهوم تأثر به العالم من التجربة الغربية، فإن كلمة الحر والحرية في اللغة العربية معنى آخر يشير إلى اختيار الخير، أي أن الحر هو الذي يختار الفعل الحسن، يقال: ما هذا منك بحر، أي بحسن ولا جميل.

قال الأزهري: وأما قول امرئ القيس:

لَعَمْرُكَ مَا قَلْبِي إِلَى أَهْلِهِ بِحُرٍّ
وَلَا مُقْصِرٍ يَوْمًا فَيَأْتِنِي بِقُرٍّ

إلى أهله، أي صاحبه، بحر: بكريم؛ لأنه لا يصبر ولا يكف عن هواه، والمعنى أن قلبه ينبو عن أهله، ويصبو إلى غير أهله، فليس هو بكريم في فعله^(١).

أما الحرية، فهي الكلمة التي تهدينا إلى الأرض الرملية اللينة الطيبة الصالحة للنبات، والحرية أيضا تعني أشرف العرب والعجم، يقال ما في حرية العرب والعجم مثله، وقال ذو الرمة:

فصَارَ حَيًّا وَطَبَّقَ بَعْدَ خَوْفٍ
عَلَى حُرِّيَّةِ الْعَرَبِ الْهَزَالِيَّ

أي على أشرفهم، ويقال: هو من حرية قومه، أي من خالصهم^(٢).

(١) أنظر: مرتضي الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس"، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤، المادة: (حرر).

(٢) المرجع السابق.

ما نقصده هنا هو التوضيح بأن هناك فرقاً كبيراً بين الحرية في اختيار الخير في عالم مليء بالشر، والحرية التي تدعو إلى إشاعة الفاحشة بدعوى إتاحة الفرصة لقوم لوط أن يبادروا بحريتهم الجنسية بأن يصبح منطقتهم هذا معيار الحرية للعالم كله بدون دين، ولا حياء، ولا عقل، وهم يسمون ذلك "حرية انتهاز الفرصة" (Freedom of Choice)، ولكننا نسميها "حرية انتشار الشر" التي يجب علينا أن ننقذ شبابنا منها، ونعلمهم بأن حريتهم هي "حرية اختيار الخير"؛ لأننا فطرننا على حب الخير ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات].

وكذلك تعلمنا من أجدادنا هذا الكلام:

حُبُّ مَنْ النَّاسِ حُبُّ مَنْ اللَّهِ،
وَمَا صَلَحَ دِينَ إِلَّا بِحَيَاءٍ وَلَا حَيَاءٌ إِلَّا بِالْعَقْلِ،
وَمَا صَلَحَ حَيَاءٌ، وَلَا دِينَ، وَلَا عَقْلٌ،
إِلَّا بِأَدَبٍ^(١)

أي بأدب عبادة العبد لربه الذي خلقه وهداه، والذي رباه وسماه مسلماً، وبأدب بره لوالديه، وبأدب جهده وجهاده في سبيل الخير وهو سبيل الإيمان بالله، وسبيل العلم في الله، وسبيل الأدب مع الله؛ لأنه كما قال شاعر:

مَنْ كَانَ مُفْتَخِرًا بِالْمَالِ وَالنَّسَبِ
فَإِنَّمَا فَخْرُنَا بِالْعِلْمِ وَالْأَدَبِ
لَا خَيْرَ فِي رَجُلٍ حُرٍّ بِلَا أَدَبٍ
لَا، لَا وَإِنْ كَانَ مَنسُوبًا إِلَى الْعَرَبِ^(٢)

(١) ياقوت الحموي: "معجم الأدياء".

(٢) ياقوت الحموي: "معجم الأدياء" ج ١، ص: ٧٢.

القضية الرابعة

حول الإفراط والتفريط

إن لكل شيء في هذا العالم مقداراً قدره الله بعلمه وحكمته: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨] أي لا إفراط ولا تفريط في خلق الله، وبالتالي لا غلو بالتقدم ولا تلو بالتأخر في دين الله، كما ورد بأن أعرابياً قال للحسن: يا أبا سعيد، علمني ديناً وسوطاً، لا ذاهباً فروطاً، ولا ساقطاً سُقوطاً. أي ديناً متوسطاً، لا متقدماً بالغلو، ولا متأخراً بالتلو. قال له الحسن: أحسنت يا أعرابي، خير الأمور أوسطها^(١).

فبما أن الوسطية حكمة يقدرها كل رجل عاقل، وكل فكر ناضج، وكل حضارة نافعة فإن الإسلام شرع تلك الوسطية في تعاليمه السامية، وطبقها في تجاربه العالية، في كل جانب من جوانب الحياة، مما يجعلنا نقول بأن هذا السر، أي سر الوسطية الإسلامية هو من أعظم الهبات الإلهية، التي بارك الله بها هذا الكائن البشري، الذي يتردد بين الغلو في تقديس ما لا قداسة له، وفي إنكار ما يجب تقديره بصفة حقه على البشر. فالآية القرآنية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، تؤكد على أن الإسلام دين شامل ومشمول وهو ما يسمي بالإنجليزية Inclusive Religion أو بمعنى آخر، الإسلام ليس ديناً مانعاً وممتنعاً عن إجارة غير المسلمين؛ ليسمعوا كلام الله ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

إذن، في هذه الآية الكريمة رد قاطع على الذين يريدون أن يجعلوا من الإسلام ديناً منعزلاً عن العالم، ويريدون أن يقدموه إلى العالم على طريقة لم يعرفها الرسول الكريم، ولم يمارسها الصحابة، ولم يدركها المسلمون سابقاً،

(١) أنظر: مرتضي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤، المادة: (فرط).

ولن يفهموها لاحقا؛ لأن الله أدب رسوله الأمين فأحسن تأديبه حينما قال:
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ
عَنَّهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران].

لذلك لنا حق وعلينا واجب أن نقول بأن الإسلام أوسع من ضيق صدور
بعض الناس، وأنه أقوى من حسد النفس عند فرعون المتكبر الذي ما يزال
يقول: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ ﴿٢٥﴾﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٢٦﴾﴾ [النازعات].

ولعله من تلك القضايا الأربع الملخصة قد اتضحت لنا الصورة عن
أسباب تصرفات بعض الناس الذين يقومون بتلك التفجيرات والتهديدات
التي تواجه الأمنين في هذه الأيام، ليس فقط على الصعيد العالمي، بل وعلى
الصعيد المحلي في أمكنة لم تعرف من قبل هذا النوع من التفجيرات المريعة.
وبما أن تلك التفجيرات والتهديدات تأتي من الشباب فلا بد من التنبيه على
أهمية القضية الأولى؛ لأن فيها ما يشير إلى قضية المصدرية أو المرجعية في
الدين من ناحية، وقضية التغيير المحتم في العالم من ناحية أخرى. فبعض
الشباب جربوا التغيير في العالم قبل معرفتهم لمصدرية دينهم، أما البعض
الآخر فقد عرفوا دينهم في الكتب قبل تجربتهم للحياة التي تتطلب شجاعة
وحكمة سواء بسواء، لأن العالم المعقد الذي نعيش فيه اليوم لا تكفي
لاستيعابه شجاعة الفتى، بل يحتاج فهمه لحكمة الشيب، وبذلك يستطيع
الرجل أن يصل إلى الهدى وإلى القوى التي تطمئن إليها القلوب وتستقر بها
الأجساد، ومما يقارب ذلك قول الشاعر:

من كان ذا عقل ولم يكن ذا غنى
يكون كذي رجلٍ وليس له نعلٌ

و من كان ذا مال ولم يكُ ذا حِجِيٍّ
يكون كذبي نَعْلٍ وليس له رَجْلٌ^(١)

وهكذا نرى أن الذين لا يعرفون كيف يوافقون بين الإمام بثبات المصدرية والدراية بحتمية التغيير يشبهون أولئك الذين وصفهم المحاسبي قائلاً:
ثم رأيت الناس أصنافاً، منهم: العالم بأمر الآخرة، لقاؤه عسير ووجوده عزيز. ومنهم الجاهل فالبعد منه غنيمية. ومنهم المتشبه بالعلماء، مشغوف بدنياه مؤثر لها. ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين، ملتزم بعلمه التعظيم والعلو، ينال بالدين من عرض الدنيا. ومنهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل. ومنهم متشبه بالنسك مُتَحَرِّجٌ للخير لا غناء عنده ولا نفاذ لعلمه ولا مُتَعَمِّدٌ على رأيه. ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء مفقود الورع والتقوى. ومنهم متوادون، على الهواء واقفون، وللدنيا يذلون، ورئاستها يطلبون. ومنهم شياطين الإنس، عن الآخرة يصدون، وعلى الدنيا يتكالبون، وإلى جمعها يهرعون، وفي الاستكثار منها يرغبون، فهم في الدنيا أحياء، وفي العرف موتى، بل العرف عندهم منكر، والاستواء بين الحي والميت معروف^(٢).

ومع غياب التوافق بين ثبات المصدرية وتغير التجربة عند هؤلاء الناس نجدهم يُخْرِجون الأمة الإسلامية من رحمة البراءة، ويلقون بها في برائن الذنب، وكذلك يَجْرُونَ الأمة الإسلامية من نعمة الأمانة إلى لعنة الخيانة؛ حيث تسود القاعدة القائلة: "لكي يكسب طرف لا بد أن يخسر طرف آخر في أمتنا"، ولقد أدت تصرفات هؤلاء الناس إلى توحيد صفوف المعادين للإسلام بدلاً من كسبهم أصدقاء، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿١٣٤﴾ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حِظٍّ عَظِيمٍ ﴿١٣٥﴾﴾ [فصلت].

(١) ياقوت الحموي: "معجم الأدياء".
(٢) أبو عبد الله المحاسبي: "الوصايا"، ص: ٦٠.

ولكي تعود الأمانة إلى أمتنا الشرعية المصدقة بجميع الكتب السماوية
وبجميع الرسل، ولكي تنجو هذه الأمة من لعنة خيانة هذه الأمانة، يجب
عليها أن تعيد براءتها بتوبة مثل توبة آدم عليه السلام التي وعدها الله إياها
بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ
عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [٨] وعد
اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٩﴾ [المائدة] فقد
عرفنا من تجربة أجدادنا أنه من يريد السيادة عليه بأربع: العلم، والأدب،
والعفة، والأمانة.

إن التعامل مع مشكلة التفضيرات والتهديدات التي تهدد الأمنين ينبغي
أن يسير في مسارين متلازمين أحدهما وقائي والآخر علاجي. وكلا هذين
المسارين يقوم على اختيار الأمة لأكثر قدر ممكن من الخير رغم كثرة
الخبث في هذا العالم، وهذا الخير يتمثل باختيار العلم ضد الجهل، وكما
يقول الشاعر:

كُلُّ شَيْءٍ يَعْزُّ إِذَا نَزَرَ مَا خلا العلم فإنه يعزُّ إذا غَزُرَ

وكذلك الخير في الأدب ضد الفساد؛ لأن الله لا يحب المفسدين، والخير
في العفة والحياء ضد الفاحشة؛ لأن الحياء شعبة من شعب الإيمان، والخير
في الأمانة ضد الخيانة؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا
تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنفال].

فالمسلم إذن لا يجوز له أن يقع في شبكة اليأس والقنوط؛ لأنه إذا ابتلي
صَبْرًا؛ وإذا أُنْعِمَ عليه شكر؛ لأن هذا العالم لا يخلو من الخير ولو بذرة، فعلى
المسلم أن يبحث عن هذا الخير، وكما يقول المحاسبي:

ولا تُخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ الْخَيْرِ كُلِّهِ، وَلَا تَقْتَحِمُوا بِمَجْهُودِكُمْ فِي الشَّرِّ
كُلِّهِ، وَلَا تَمِيلُوا بِأَهْوَائِكُمْ عَنِ الْحَقِّ كُلِّهِ، وَلَا تَسْتَهِينُوا بِأَمْرِ اللَّهِ كُلِّهِ، وَلَا
تَبَارِزُوهُ بِالْخِلَافِ فِي أَحْوَالِكُمْ، وَتَمَسَّكُوا بِالْقَلِيلِ مِنْ كَثِيرٍ يَجِبُ عَلَيْكُمْ، وَإِنْ
كَانَ لَا عِذْرَ لِأَحَدٍ فِي تَضْيِيعِ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ، وَلَكِنْ سَدَادٌ مِنْ عَوَزٍ، وَبَعْضُ

الشر أهون من بعض، والقليل يُتَمَسَّكُ به خيرٌ من ذهاب الجميع. فإنه بَلَّغْنَا
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه: "سيأتي بعدكم قوم إن
تمسكوا بعشرٍ ما أنتم عليه نجواً" (١).

ومن كل ما سبق من قول عن أسباب التفجيرات وآثارها ووسائل الوقاية
منها وصلنا إلى حكمها الشرعي وهو تحريم كل عمل تفجير و تهديد و
ترويع الأمنين، بناءً على القاعدة العامة بأنه لا إفراط ولا تفريط في أمور
الدين والدنيا، لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ
وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ [آل عمران].

و يدل لهذا المعنى (أهمية الأمن من الخوف) قوله سبحانه وتعالى في
سورة قريش ﴿لَا يَلْفَافُ قُرَيْشٌ ﴿١﴾ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا
رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش]
فكما أن الله سبحانه وتعالى يمتن على عباده بإطعامهم من جوع وتأمينهم
من خوف، فحري بنا أن نكون سببا في حماية الناس من الجوع بتوفير
الطعام لهم، وبتوفير الأمن للناس ضد الخوف الذي ينجم عن تلك
التفجيرات والتهديدات التي لا ترضي الله، بل هي محل غضبه وسخطه،
وإغضاب الله واستثارة سخطه لا يأتي إلا من فاجر ومنكر لنعمة الله، وذلك
يدخل في حرمان الله أي في الكبائر التي تؤدي إلى النار.

وأخيرا انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زِينَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام]، نفهم بأننا ملزمون باتباع قاعدة سد الذرائع

(١) حديث "سيأتي بعدكم": أخرجه البخاري في صحيحه، الباب السادس من كتاب الشركة. وأحمد بن حنبل
٢٦٩/٤، ٢٧٠، ٢٧٤. والترمذي في سننه، الباب ١٢ من كتاب الفتن، والباب ٧٩ أيضا. وفي لفظ للترمذي:
"من عمل منكم بعشر ما أمر به نجا". وقال العراقي في تخريج الإحياء ٣/٢٣٩: "أخرجه أحمد كم رواية
رجل عن أبي ذر". (هذا النص مأخوذ عن كتب الوصايا لأبي عبد الله المحاسبي بتحقيق عبد القادر أحمد
عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، ص: ٦٨).

التي تعتبر من وسائل الوقاية من الوقوع في المحرمات، ألا وهي الاعتداء على النفس والعقل والدين والمال والعرض للآمنين الأبرياء، ومن تلك المحرمات أيضا تقديم الذريعة لأعداء الأمة ليفرضوا عليها الجوع بعد الإطعام والخوف بعد الأمن، وهذا حرامٌ عاقبته خزيٌّ في الدنيا وخزي في الآخرة، والله أعلم.

المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، بإشراف ومراجعة فضيلة الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض الطبعة الثالثة: ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.
- ٣- إسماعيل بن حماد الجوهري "الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية"، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠ م.
- ٤- مرتضى الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس"، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- ٥- أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، "الوصايا، النصائح - القصد والرجوع إلى الله - بدء من أناب إلى الله - فهم الصلاة - التوهم"، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م.
- ٦- ياقوت الحموي، "معجم الأدياء"، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٧- الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م.
- ٨- مسند الإمام أحمد.

صفحة أبيض

التفجيرات والتهديدات التي تواجه الأمنين أسبابها، آثارها، حكمها الشرعي، وسائل الوقاية منها

أ.د. وهبة مصطفى الزحيلي
جامعة دمشق - كلية الشريعة

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فإن جوهر وجود الرسالات السماوية وأخصها رسالة الإسلام بمفهومه العام المشترك بين تلك الرسالات، والخاص بالأمة الإسلامية: هو إقامة المجتمع الآمن في الدنيا والآخرة، والأمن يقتضي توافر الاستقرار والاطمئنان، والإحساس الشامل بنعمة السعادة، والرخاء النفسي والمادي؛ ليتفرغ الإنسان لتقوية الصلة بربه، والعمل لآخرته بمختلف أنواع العبادات المشروعة فرائضها ونوافلها، أذكراها وممارساتها العملية، ومنها التأمل في أسرار الكون الأعظم وعظمة خالقه، ثم أداء المعاملات المدنية من عقود وغيرها، وأنشطة اقتصادية مختلفة؛ لتوفير الحياة المعيشية الآمنة في جميع أنحاء الاقتصاد الزراعي والتجاري والصناعي والعمراني، وأسواقه ومناخه المناسب له، والقيام بالوظائف والخدمات المختلفة الضرورية لكل نظام معيشي.

ونعمة الأمن ملازمة لنعمة الإيمان الصحيح القوي، الثابت الذي لا يهتز ولا يتعكر بالأباطيل والسلوكيات المنحرفة التي تهز أركان المجتمع، وتزعزع مرتكزات الثقة في التعامل والطمأنينة في كل مجالات الحياة الطيبة، قال الله تعالى واصفاً صلة الأمن بالإيمان ووجوب الامتناع عن الظلم والفساد: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام]. والظلم: الشرك ومظاهره المفسدة لكل معالم الحياة، فهو المدمر للعقيدة والعبادة وأنماط العيش السوي، مما يستتبع الخراب والاضطراب والفوضى والتخلف.

وينجم عن الظلم أيضاً ألوان الفتنة والفساد التي تجعل الحياة مرتعاً

للجنة والمفسدين وأعداء الإنسان؛ لذا نهى الله تعالى عن الفساد ووبخ المفسدين في خمسين آية، كما نهى عن الأذى والضرر وأعمال المؤذنين في أربع وعشرين آية، وذلك حتى يصفو المجتمع، وينهض ويتقدم، ويبعد ويصير مجتمعاً عزيزاً كريماً.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].
وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨].

ومن المعلوم أن مقاصد الشرائع الإلهية كلها ولا سيما شريعتنا الحنيفية إنما جاءت وقامت من أجل تحقيق المصالح العامة والخاصة ودرء المفسد، ومعيار المصلحة والمفسدة ليس بحسب الأهواء والنزعات والميول الشخصية، وإنما بوضع إلهي موضوعي عادل ودائم وشامل ومجرد، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١].

هذه الثوابت ترشد إلى ضرورة الاهتداء بنور الحق الإلهي، من أجل الحفاظ على مصلحة الأمة العليا، وعلى الإنسان وتمكينه من أداء رسالته العقديّة والعمرانية في الحياة، وإلى وجوب التزامه بجادة الاستقامة، واحترام حقوق الله العامة (المجتمع) والخاصة بكل إنسان، والامتناع عن الظلم والأذية، أو ما يسمى الآن بظاهرة العنف والتطرف والإرهاب ونحوها. وهذا يقتضي تحديد مدلول هذه الكلمات أولاً، وبيان الممارسات الجائرة في المجتمعات، وهي التفجيرات والتهديدات، لمعرفة أسبابها وآثارها، وحكمها الشرعي، ووسائل الوقاية منها في الميزان الشرعي الخالد والثابت، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب غير المشروعة والمقاومة المشروعة

ظاهرة العنف: ظاهرة قديمة وليست جديدة، ولها جذور عميقة في النفوس الشريرة، وهي تلازم المجتمعات كلها، ويرتكبها الجناة والمجرمون الذين تستبد بهم الأطماع والشهوات، وتطغيهم نزعة الإجرام، فيسيئون إلى الآخرين إساءات بالغة.

لكن كانت هذه الظاهرة في الغالب فيما مضى ذات بواعث ودوافع سياسية أو مصلحة أو اقتصادية محددة وواضحة الهدف، مثل ظاهرة البغي والحراية والخوارج، أما في عصرنا فأصبحت ظاهرة تخريبية أو إرهابية غائمة، وصعبة التحديد، وعميقة الجذور، ولها مخططات سرية بعيدة الأهداف، مثل الأحداث الخطيرة التي نعاصرها اليوم.

أما العنف: فمعناه الشدة والقسوة والغلظة مع الآخرين، وهو ضد الرفق واللين والرفافة أو الرحمة، ويكون العنف إما في تكوين الطبع الشديد، وإما في أثناء ممارسة المعاملة مع الغير بقوة وبأس لا هوادة فيهما.

وأما التطرف: فهو مجاوزة حد الاعتدال، وتخطي منهج الوسطية، البعيد عن مسيرة الجماعة العامة، وأصبح في الإعلام الحديث مقدمة للإرهاب.

وأما الغلو: فهو التشدد في الأمور، سواء في العقيدة أو العبادة أو المعاملة أو السياسة كغلاة الفرق الإسلامية مثل الذين يؤلّهون بعض البشر، ومثل الخوارج الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، واستحلوا دمه ودماء المسلمين، وأموالهم وسبي نساءهم، وكفّروا الصحابة، ورأوا أن كل ذنب كفر، وكانوا متشددين في الدين تشدداً زائداً^(١).

(١) فتح القدير ٤/٤٠٨، ط التجارية الكبرى بمصر، حاشية ابن عابدين ٣/٢٢٨، ط المطبعة الأميرية ١٢٢٦ هـ.

وأما الإرهاب: فهو في القانون الدولي: عمل عنيف وراءه دافع سياسي، أياً كانت وسيلته، وهو مخطط له، بحيث يخلق (أو يوجد) حالة من الرعب والهلع في قطاع معين من الناس؛ لتحقيق هدف معين، أو نشر دعاية لمطلب أو ظلامه، سواء أكان الفاعل يعمل لنفسه أم بالنيابة عن مجموعة تمثل شبه دولة، أم بالنيابة عن دولة منغمسة بصورة مباشرة، أو غير مباشرة في العمل المرتكب، شريطة أن يتعدى العمل الموصوف حدود دولة واحدة أو دول أخرى، وسواء ارتكب العمل الموصوف في زمان السلم أو في زمن النزاع المسلح^(١).

والذي أراه أن الإرهاب يشمل داخل الدولة وخارجها، ومعناه كل عنف أو اعتداء أو إجرام ليس له مسوغ شرعي؛ لأسباب سياسية أو لمحاربة نظام جائر، أو لدوافع اعتقادية أو وطنية^(٢).

وبكلمة موجزة وبالمفهوم العام، الإرهاب: الاستخدام غير المشروع للعنف^(٣). وهو ظاهرة قديمة جديدة، لكن الأضواء سلطت عليه في السنوات الأخيرة في ظل الأزمة الأخلاقية التي يعيشها النظام الدولي، وفي ظل الانتقائية في تطبيق قواعد القانون الدولي والشرعية الدولية وتوظيفها سياسياً، مما تسبب في زيادة أعمال العنف في مناطق مختلفة من العالم.

وهو على الرغم من الاتجاه الأمريكي ومن سار في ركابه يختلف عن المقاومة، فالإرهاب في هذا الاتجاه كل أنواعه محظورة، حتى ما يقرره ميثاق الأمم المتحدة من حق الدفاع المشروع ضد المعتدين أو أصحاب البلد الأصلي ضد المستعمرين، كما نشاهد الآن في أغلب البلاد الإسلامية المقهورة، مثل: ولايتي كشمير وجامو، وفلسطين، والعراق.

إن المقاومة: حق مشروع في استخدام القوة؛ لإنهاء الاستعمار والاحتلال

(١) الإرهاب الدولي- دراسة قانونية ناقدة، أ. د. محمد عزيز شكري ص ٢٠٤، ط دار العلم للملايين، عام ١٩٩١

(٢) التطرف في الإسلام للباحث ص ٣ .

(٣) مفهوم الإرهاب والمقاومة - رؤية عربية- إسلامية، وثيقة وضعها نخبة من رجال العلم والقانون ص ١ .

وممارسة الحق في تقرير المصير، وطرد العدو والدفاع عن النفس والوطن. ويترتب عليه وجود التباين بين مفهوم المقاومة أو الجهاد في الإسلام، الموجه ضد عدو أثيرم ومعتدٍ ومتسلطٍ خبيثٍ ماطر، وبين الإرهاب الذي هو ممارسة عدوانية بغير حق، وذلك في مختلف الجوانب القانونية والسياسية والاجتماعية، وبالوسائل التي تستخدم في الحالين، لتحقيق الأهداف المرجوة.

جرائم أمن الدولة:

يتفق الشرع الإسلامي والقانون الدولي في تجريم و حظر الجرائم الواقعة على أمن الدولة الداخلي والخارجي، ويوجب تطبيق عقوبات زاجرة أو رادعة مناسبة لكل جريمة منها، مثل:

المؤامرة (وهي كل اتفاق بين شخصين أو أكثر على ارتكاب جنائية بوسائل معينة).

والاعتداء (وهو كل ما يؤذي الغير أو يمس حقوق الآخرين).

والخيانة (وهي عدد من الاعتداءات الخطيرة الواقعة على أمن الدولة الخارجي، وهي جنائية الوصف، وهي تشمل ستة أنواع: حمل السلاح في صفوف العدو، ودسّ الدسائس لدى دولة أجنبية، والاتصال بها لدفعها إلى مباشرة العدوان على الوطن، ودسّ الدسائس لدى العدو، والاتصال به لمعاونته على فوز قواته، والإضرار بوسائل الدفاع الوطني، والاعتداء على سلامة أراضي الدولة وحقوقها وامتيازاتها، وإيواء الجواسيس وجنود الاستكشاف ومساعدتهم على الهرب، وتسهيل فرار أسرى الحرب ورعايا العدو المعتقلين).

والاتجار مع العدو في النواحي العسكرية والاقتصادية بما فيها اختلاس

أو إخفاء أموال العدو المعهود بها إلى حارس قضائي^(١).

أنواع التدمير والتخريب و التفجيرات والتهديدات التي تواجه الأمنين:
حرّم الإسلام كل أنواع الفساد والأذى والضرر الواقع على المواطنين
بأشخاصهم وعائلاتهم وممتلكاتهم، وعلى مرافق الدولة من جسور ومبان
ومصانع ومعامل ووزارات ومؤسسات ومرافق حيوية من مرافق وموانئ
ومكتبات وحدائق، واختطاف طائرات، وقصف منشآت، ونشر الرعب أو
الذعر في الأحياء الآمنة، والشوارع والممرات، والمجلات التجارية، وما قد
يتعرض له الموظفون والعمال والمستخدمون من قتل عمدي مقصود أو خطأ
غير مقصود؛ لأن الأسلحة الحديثة الرهيبة من بنادق ورشاشات ومدافع
وقنابل ونحوها إنما هي مصنوعة لمحاربة الأعداء والمحتلين، لا أن توجه أو
تستعمل ضد الإخوة والأخوات من المواطنين، وإرهابهم ونشر الذعر والخوف
في أوساطهم، فذلك جرم خطير ينجم عنه إما القتل، وإما الإتلاف، وإما
التخريب، وكل ذلك يسأل عنه القتل وسفاكو الدماء والمتلفون والمخربون
سواء في الدنيا بالقصاص في القتل العمد، والإلزام بالدية المقررة شرعاً
وأروش الجنايات (تعويضاتها) والجراح في حال الخطأ، أم في الآخرة
بالعذاب في نيران جهنم.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة]، ﴿وَإِذَا
تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ
﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة] أي لا يرضى عنه ويسخط على المفسدين في أي أرض داخل
الدولة وخارجها، ما لم يكن ذلك من أجل مقاومة المعتدين والمحتلين.

وقال سبحانه في عقوبة جرائم القتل والمحاربين ومتلفي الممتلكات:
﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا
أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ

(١) الجرائم الواقعة على أمن الدولة- الجزء الأول، ص ٨٠، ١١١، ١٤٨، ٤٥٧، أ.د. محمد الفاضل، الطبعة
الثالثة، مطبعة جامعة دمشق ١٢٨٥ / ١٩٦٥ .

فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾ [المائدة].

وهؤلاء المخربون والمفسدون ينطبق عليهم عقوبة هذه الجريمة تماماً من غير أي تردد، ولا حرج، ولا شفقة، أو تخاذل أو إرجاء.

● فمن أخاف الطريق فقط دون قتل ولا أخذ للمال، نفي من الأرض أي حبس وعزر.

● ومن أخذ المال فقط قطعت يده ورجله من خلاف، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ولم يصلب.

● ومن أخذ المال وقتل غيره، قتل وصلب.

وهذه العقوبة هي العقوبة العادلة، لردع هؤلاء المجرمين وقمع المفسدين في الأرض، واستئصال شأفتهم، والقضاء على فسادهم.

وإذا تعذر إلقاء القبض عليهم، فلا مانع من قصف أوكارهم، وتدمير مخابئهم، ونصب كمائن لهم، وملاحقتهم أو مطاردتهم بالسلاح حيث ذهبوا وأينما تسللوا؛ لأن الدولة التي تمثل الأمة أو الرعية لها حق الدفاع عن المجتمع بمختلف الوسائل المتاحة، ومنها قتل القتلة والجناة والمخربين.

وكذلك ليس هؤلاء حملة السلاح ودعاة الفتنة والشر أقل من البغاة الذين يقتلون إن قاتلوا بقية الجماعة، سواء كان لهم تأويل أم لا، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] قال ابن عطية: ﴿بَغَتْ﴾ من البغي: معناه طلب العلو بغير الحق، ومدافعةُ الفئةِ الباغيةِ تتوجه في كل حال، وأما التهيؤ لقتالها فمع الولاية^(١)، أي بأمر الدولة.

وذكر القرافي اثني عشر حكماً للبغاة أولها: وجوب قتالهم، للآية الكريمة: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾؛

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١٣ / ٤٩٧، طبع دولة قطر، الطبعة الأولى ١٤٠٩ / ١٩٨٩.

ثم قال القرافي: وفي هذه الآية أربع فوائد:
الأولى- أنه تعالى لم يخرجهم بالبغي عن الإيمان؛ لأنه تعالى سماهم
مؤمنين.
الثانية- ثبوت قتالهم؛ لأن الأمر للوجوب.
الثالثة- سقوط قتالهم إذا فاؤوا إلى أمر الله.
الرابعة- جواز قتال كل من منع حقاً. وقاتل الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مانعي الزكاة
بتأويل، وقاتل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ البغاة الذين امتنعوا من بيعته، وهم أهل
الشام، وطائفة خلعتهم وهم أهل النهروان^(١).
وقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لا يحل لمسلم أن يروّع مسلماً»^(٢)، «لا تروعوا المسلم؛ فإن
روعة المسلم ظلم عظيم»^(٣).

(١) الذخيرة: ١٢ / ٦ وما بعدها، ط دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٤.
(٢) رواه أحمد وأبو داود عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وهو حديث صحيح.
(٣) رواه الطبراني عن عامر بن ربيعة، وهو حديث صحيح.

أسباب التفجيرات والتهديدات الحالية

وقد أراد الله تعالى تعمير الكون، وجعل الإنسان خليفة في الأرض، لبقاء النوع الإنساني، وتقدم الحياة، ونهضة المجتمع، ولن يتم هذا بغير الحفاظ على الوجود الإنساني وتكريم الإنسان، ولا يتحقق هذا التكريم إلا إذا تعاون الناس في إحقاق الحق، وإبطال الباطل، واحترام حقوق الإنسان، ومنع سفك الدماء، ومحاولة القضاء على نزعة الشر والإجرام، وقمع الفساد وردع المفسدين.

ولا بد من دراسة أسباب هذه الظاهرة والتأمل فيها؛ لمعرفة مدى وجود المسوغات أو المبررات لها، وتقييمها، وهل تصلح عذراً مقبولاً لارتكابها في زعم مرتكبيها ١٥ والأسباب كثيرة:

١- سوء الأوضاع السياسية والأحوال الاقتصادية:

يلجأ بعض الشبان المتحمسين لإحداث التفجيرات بسبب سوء الوضع السياسي والاجتماعي، وهزيمة الأمة الإسلامية في مواجهة أعدائها، وتسلب المستكبرين على البلاد والثروات ومختلف أنواع الطاقات والإمكانات، وتدخل هؤلاء في شؤون الأمة، وقضاياها العقدية والفكرية والمصيرية، ومحاولة تغيير مناهجها التربوية، واحتلال بعض أجزاء البلاد، مما أشعر المسلم بالذل والهوان والضعف، وجعل السيادة للدولة الكبرى المستكبرة، وتسليط جيشها على المواطنين قتلاً ونهباً وسلباً، وتخريباً وتدميراً، مما جعلهم يبدؤون بالإرهاب، ويزعمون أنهم يحاربون الإرهاب، وهم صانعو الإرهاب وموجدوه.

وتقف هذه الدولة المسلمة أو تلك موقف المتفرج، مما يعرضها للوم والعتاب، والطعن والالتهام، ويكون التفجير في زعم أصحابه ذريعة للتنفيس، وحمل الدولة على أن يكون موقفها أقوى وأحزم، وأصون لكرامة المواطن المسلم أو العربي، بدلاً مما يحس به الآن من الشعور بالذل والمهانة والعار والضعف.

كما أن سوء الوضع الاقتصادي وانتشار البطالة، وسوء توزيع الدخل، واستغلال النفوذ، وارتفاع الأسعار، وقلة الدخل، وانعدام المساواة، ووجود الطبقة: طبقة المترفين وفئة المستضعفين، يدفع هؤلاء المخربين إلى ممارسة نوع من أنواع رد الفعل، وإحداث البلبلة والذعر، لتحريك السلطة السياسية أو الحكومة لطرد العدو، والحد من تدخله في شؤون المسلمين وقضاياهم المصيرية، وحفظ استقلال الأوطان، وطرد الغزاة الطامعين.

ولكن هل تملك السلطة السياسية مجابهة عتو دولة كبرى، وهي في حال من العجز واقتقاد السلاح، ونقص الإعداد وعدم تكوين الجيش القوي المزود بأفضل وأحدث العُد الحربية، والإمكانات المتطورة في البر والبحر والجو؟! الجواب متروك لكل دولة على حدة أو لمجموع الدول العربية والإسلامية، فإن أغلب هذه الدول لا جيش عندها بالمعنى الصحيح إلا لحماية أمن الدولة ونظام الحكم فيها.

وحيث وجد العجز والضعف، صعب فرض الحل، وقوة الرد، وتحقيق الردع، وصور الاستقلال بالقوة والسلاح المناسب، وكان التدمير والتفجير ظاهرة سوء، ونذير شر، وضمّ مصاب على مصاب، وضغناً على إبالة كما يقول المثل العربي، إذن لا بد من إعداد العدة الملائمة والمكافئة لما هو موجود عند العدو لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ولا يكون الإصلاح بشهر السلاح والتدمير الداخلي، وهو الأسلوب الذي جاءنا من الغرب؛ وإنما بأسلوب المصارحة والمواجهة والمناصحة والمشاورة فإن «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»^(١).

٢- الظلم الاجتماعي:

إن الظلم الاجتماعي رديف الظلم السياسي والاقتصادي؛ فإن أغلب

(١) رواه ابن ماجه عن أبي سعيد الخدري، وابن ماجه والطبراني والبيهقي عن أبي أمامة، وغيرهم وهو صحيح.

أنظمة الحكم العربية أو الإسلامية تفتقد وجود الحريات الأساسية فيها، وأخصها كرامة الإنسان، وتعتمد على القهر وكمّ الأفواه، والبطش والاستبداد، وانعدام الشورى والعدل والمساواة في أرجائها، ويسود زواياها الفقر والمسكنة والحاجة، ولا شيء فيها مما يسمى في الإسلام بالتكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء، ولا الضمان الكريم للعيش في سن الشيخوخة أو في أثناء المرض، وشيوع البطالة، وانعدام المورد أو الدخل، مما يؤدي إلى كثرة الجرائم، واللصوصية، والغش، والنصب، والرشوة، والخلل الواضح في موازين الحياة الاجتماعية الكريمة.

وأكتفي بذكر هاتين الآيتين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠].

﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْفُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

والعدل السياسي والقضائي، وتحقيق المساواة، وإطلاق الحرية للمنظمة لا الفوضوية، وإحقاق الحق، ورفع لواء العدل في القضاء وعدالة توزيع الثروة، والابتعاد عن تخصيص مناصب الدولة بأسرة أو بفتنة معينة، كل ذلك يؤدي لإشاعة الأمن والاستقرار، وتجفيف أو استئصال الجريمة؛ لوصول كل واحد إلى حقه غير مظلوم ولا مقهور، وإحلال ظاهرة السكينة والثقة والرضا والمودة والإخاء الإيماني؛ لأن دوام الملك بالعدل، وزعزعته بالظلم والتمييز؛ ولأن قوة المسلم بالحق، وضعفه بالظلم والغبن والتمييز الفئوي أو الحزبي، أو النفوذ الأمني (المخابراتي) الذي يفرض أهله رغباتهم في جميع وظائف الدولة ومناصبها وقطاعها العام والخاص.

٣- الولاء للعدو وتسهيل التدخل الأجنبي:

إن عزة الوطن وكرامته وقوته بأن تكون موارده وقراراته وسلطاته بأيدي أهله، لا بأن يكون الولاء لغير المسلمين بطرق سرية أو علنية، حيث لا يستقل أهل البلد بإصدار قرار حاسم أو حيوي فيه، ولا يمتلك مواطنوه موارده وثرواته الظاهرة والباطنة، ولا يكون لهؤلاء المواطنين إلا التنفيذ والانصياع لأوامر العدو، الذي يملي عادة قراراته بأساليب مختلفة: إما بالمساعدة المالية، وإما بالتهديد، وإما بالتدخل المباشر العلني أو الخفي، وكل ذلك وغيره خيانة واضحة وصارخة لله والرسول ومصالحة الأمة العليا.

وأدى ذلك كله إلى أن تصير كل مفاهيم حقوق الإنسان بالمعنى الغربي كشعارات فقط، ومضامين الشرعة الدولية في إقرار نضال الشعوب للتحرر من الهيمنة الاستعمارية والسيطرة الأجنبية بمختلف الوسائل، معطلة بسبب تدخل أمريكا السافر في شؤون العالم الإسلامي والعربي، بعد افتعالها فرية أو خدعة الهجوم على مبنى البنتاغون (وزارة الدفاع الأمريكية)؛ ومبنى التجارة العالمي في (١١) أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م، ثم ألصقوا مصطلح الإرهاب بالمسلمين والعرب وهو مصطلح غريب ومغاير للقيم الإسلامية والعربية، ثم تمكنت أمريكا وبريطانيا استصدار قرار مزعوم من الأمم المتحدة بشرعية احتلال العراق، وبإعفاء أمريكا نفسها من الخضوع لنظام المحكمة الجنائية الدولية؛ خشية الاتهام بممارسة جرائم الحرب، وإقرار كل ما تفعله دولة «إسرائيل» من جرائم وحشية وفضائح ألحقت الدمار بالمساجد والكنائس والمنازل والمزارع وأرض السلطة الفلسطينية في فلسطين، وأدت إلى قتل آلاف العرب وسجن الآلاف، وتدمير البنية التحتية والفوقية، ويتم كل شيء بمساندة أمريكا وبريطانيا، وتنفيذ مخطط مشترك في فلسطين المحتلة، وفي العراق أيضاً.

ويحسن أن أذكر بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [المتحنة: ١]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ

اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ [المتحنة] وقوله عزوجل: ﴿ لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ٢٨]؛ والآيات في ذلك كثيرة بلغت (٥٨ آية)، تنهى عن موالاتة الأعداء، والاقتصار على ولاية الله ورسوله والمؤمنون.

ثم إن بعض حكام المسلمين أو أغلبهم والوا الأعداء على مدى نصف قرن فأكثر، فماذا استفادوا منهم؟! بل وهم الآن يهددونهم بكل سوء وشر، وتقسيم البلاد أو تغيير نظام الحكم.

وعلى الرغم من هذا فإني أحمد لبعضهم مواقف العز والإباء في مواجهة الاستكبار العالمي والتدخل الأمريكي والبريطاني، لخدمة المصالح الصهيونية، كما أحمد لهم مؤازرتهم المستضعفين وأبطال المقاومة المشروعة.

٤- وباء الثالوث الخطير (الجهل والفقر والمرض)؛

إن من أسباب اللجوء لحوادث التفجير والتهديد وجود ظاهرة الثالوث الهدام وهو:

١- الجهل بأحكام شرع الله، وسوء فهم متطلبات الحضارة والتقدم، ومراعاة بعض الظروف الداخلية والدولية.

٢- ووجود ظاهرة الفقر والحرمان لدى بعض الناس الذين هم ما يزالون تحت خط الفقر، مما يجعلهم يسترخسون الحياة في سبيل إثبات الذات.

٣- وتوافر حالة المرض المعقد أو المستعصي وعدم تهيؤ فرص العلاج وغلاء الأجور، أو الحاجة للعلاج في الخارج.

ولا بد حينئذ من تجاوز هذه الظواهر، بتعليم الجهال، وفتح المدارس في كل مكان، ومحو الأمية، وتهذيب المشاعر والوجدانات، وإغناء المحتاج ومساعدة الضعفاء، وعلاج المرضى حتى يصيروا أصحاء أقوياء، فيتم تجاوز مرحلة الإحباط عند هؤلاء المتورطين بهذه الحوادث الدامية والمتخلفة، والتي

هي أقرب للهمجية والتوحش والبدائية، ولا شك بأن الرقي الديني والحضاري والأخلاقي والعلمي والاجتماعي والصحي يساعد إلى حد كبير في التخلص من هذه السلبيات القاتلة والمسيئة لقيمنا العريقة وأصول حضارتنا السامية.

وناهيك عما حدث من مأس في تاريخنا الماضي وتداعيات خطيرة أفرزها الجهل بحقيقة تعاليم الإسلام، مثل حوادث قتل أو اغتيال بعض الخلفاء الراشدين على أيدي الجهلة والأعراب والبدو، وظهور فرق هدامة كالخوارج في العراق، وغلاة الشيعة في بعض البلاد حتى الآن، وفرقة الحشاشين في مصر في عهد الفاطميين، وكذلك ظاهرة التكفير والهجرة، وما يقوم به الشباب المتهورون من أحداث دامية فاقت التصور، كما حدث في الجزائر والمغرب وتونس ومصر وسورية والسعودية واليمن وغيرها من البلاد.

إن هذه الظواهر الشاذة التي هزت المسلمين هزاً عنيفاً، وأدت إلى قتل الآلاف والأسر والشخصيات البارزة، واستباحة الدماء والأعراض والأموال، والتي يبرأ الإسلام منها ومن فاعليها: منشؤها إما الجهل بأحكام الشريعة الإسلامية، وإما التورط بتكفير المخالفين لهم لأدنى تهمة أو شبهة، وهو من مفرزات الجهل أيضاً.

٥- نزعة الإجرام وشهوة السلطة:

هناك نفوس ميّالة إلى الشر والإجرام، وقلوبهم سوداء ممتلئة غيظاً وحقداً وحسداً على غيرهم؛ لأسباب قد تكون غائمة أو مجهولة، أو معروفة، ولكنها أسباب سقيمة أو عقيمة، فهم تائهون ضالون يريدون أن يعبروا عما في نفوسهم من مكنونات، وما فيها من أمراض، فيقدمون على تصرفات مريبة، ويتورطون في أعمال شائنة وغريبة أو شاذة.

وهذا ينطبق على بعض هؤلاء الجانحين الذين يحلمون بتحقيق نتائج باهرة، ومصالح كبيرة، فيتورطون بارتكاب أعمال تخريبية، أو يعتدون على

بعض ولاية الأمر، أو قد يثيرون مشكلات خطيرة، فيشعلون النيران في بعض الأماكن العامة، ويطلقون الرصاص على بعض الأمنين، وهؤلاء أشبه بالصم البكم العمي، الذين لا يقدرون المسؤولية حق قدرها، مما يوجب على الأمة والدولة ملاحقة هؤلاء المنحرفين، وإلقاء القبض عليهم منعاً من تتابع أعمالهم المنكرة أو الشريرة.

وهناك آخرون يتعطشون إلى تقلد مناصب رفيعة، ولديهم حب السلطة والتسلط؛ ليكون لهم المال والثراء والمتاع، والنفوذ والسيطرة، والأمر والنهي، وهؤلاء أيضاً جماعة تائهون، لا يدركون كيف يمكن التوصل إلى السلطة، فالوصول إلى السلطة لا يكون بالتخريب والتدمير، والتفجير والتهديد، فهذه جرائم كبيرة وخطيرة يبغضها جميع الناس وينفرون منها، وهي لا تحقق شيئاً، بل هي ظلم محض وإفك وضلال: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] [آل عمران]، ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

على هؤلاء جميعاً أن يدركوا أن حمل السلاح في مواجهة الأمنين ضرر محقق، وأنهم في الواقع يحضرون قبورهم بأنفسهم، وأنهم صائرون إلى الهلاك، والله تعالى يحذرهم بقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥].

٦- انحسار تطبيق الشريعة الإسلامية:

إن تطبيق شريعة الله في كل بلد إسلامي فرض لازم، وواجب حتمي، ولكن أغلب السلطات الحاكمة أعرضت عن هذا، وآثرت تقليد الغربيين في قوانينهم وأنظمتهم وطرز حياتهم، ففصلوا الدين عن الحياة مثل الغرب، ولم يدركوا أن نجاح هذا في الغرب، بسبب كون المسيحية لا علاقة لها بالحياة العامة، على عكس الإسلام الذي هو دين وعقيدة ونظام حياة كامل.

وأدى هذا أن يتنامى الشعور لدى المسلمين بوجوب العودة إلى تطبيق شرع الله، لكن المطالبة بذلك ظلت لدى الكثيرين تعتمد على تحركات

مدروسة ونظامية وعقلية وتربوية واعية؛ لتتكون قاعدة عريضة من شرائح المجتمع تتبنى هذا الاتجاه، وتحسن صياغة المبدأ والقانون الأحكم، تنفيذاً للأمر القرآني في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [المائدة].

لقد أحسَّ هؤلاء المسلمون، معبرين عن الشعور العام في المجتمع بضرورة تطبيق شريعة الله؛ ليعم العدل والمساواة والحرية والخير والرخاء العام، ويتحقق نصر الله للمؤمنين، وأدركوا مخاطر إهمال هذا التطبيق وعاقبته الوخيمة، وقدروا مدى المسؤولية والوزر الكبير بسبب التخلي عن هذا الاتجاه.

وأصبحت الدول العربية والإسلامية وإن كانت الشعائر الدينية فيها معلنة ومطبقة، وكذلك أحكام الأسرة (الأحوال الشخصية)، فإن بقية أحكام الشريعة في النواحي المدنية والاقتصادية والاجتماعية والجنائية والسياسية مهملة، فتحمست فئة من الشباب أعلنت إصرارها على تحقيق هذا المطلب، وأيدتها فئات المصلين في الجوامع، لكن استبد الحماس بتلك الفئة من الشباب، فوقعوا في مصادمات قتالية مع رجال الأمن والجيش أحياناً، فكان عدم تطبيق الشريعة في أغلب البلاد الإسلامية هو محور التحركات المريبة، والتصرفات الشاذة والقيام بالتهديدات والتفجيرات والاعتقالات في عواصم البلاد وأهم المدن.

فياليت السلطات الحاكمة تبادر إلى اجتثاث هذا الداء من مكمته، وتنتهي هذه المشكلة، حتى لا تحدث مضاعفات خطيرة ومتجددة بين آن وآخر، وحتى لا ينسب إلى الإسلاميين التورط في أعمال التفجيرات والتهديدات الحادثة.

٧- تعاطي المسكرات والمخدرات:

هذه مشكلة عويصة ومعقدة وشائعة لدى بعض المنظمات التي تدعي أنها تناصر القضايا الإسلامية، وتطالب بأسلمة النظام القائم، وتعديل الدستور المعمول به بطريقة فعالة، سواء في مجال التقنين والقضاء، أم في مجال السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية.

ولكن مع الأسف الشديد اندس في الصف الإسلامي أناس لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه، ولا من القرآن الكريم إلا رسمه، ولا من السنة والسيرة النبوية إلا العنوان والمظهر من لباس قصير ولحية طويلة، وتراهم مع ذلك يتعاطون المسكرات والمخدرات، ويقدمون على أعمال تخريبية شائنة جداً، وهم في حال غيبوبة العقل والوعي والإدراك، فلا يقدرّون المخاطر ولا يعرفون أو يميزون بين أعمالهم الصحيحة والمنكرة.

وكيف يتخذون الإسلام شعاراً، ويجعلون الدين مظلة، وهم يقترفون الفواحش والمنكرات، ويُدمنون المسكرات، وتناول المخدرات التي هي في الواقع أم الخبائث وأصل الشر، ومن كبائر الإثم؟!؟

قال الله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠]. وجاء في السنة النبوية: ﴿نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتكر﴾^(١).

٨- التشدد في الدين والتكفير وانحراف الفكر:

إن الذين يجنحون إلى ما يسمى بالإرهاب أو الأعمال التخريبية وإلقاء المتفجرات قوم ذوو فكر محدود، وعقل ظاهري، وبعد عن ساحة الإسلام بمعطياته الشاملة، فهم فئة متشددة في الدين وتصوره؛ لاعتقادهم بأن الإسلام يجب فرضه في الواقع، وهذا خطأ كبير؛ فإن الله تعالى لم يكلفنا

(١) رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها.

بذلك، وإنما نهى عن الإكراه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ونهانا عن فرض العقيدة الإسلامية بالقوة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿١٩٩﴾ [يونس].

ولا يعتبر تكفير الدولة؛ لأنها شخص معنوي، ويحرم تكفير رئيس أو غيره إلا بدليل صريح وصحيح أو إعلان الكفر؛ لنهي النبي ﷺ عن قتال الفساق بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا﴾^(١) عندكم من الله فيه برهان^(٢)، ويحرم ما يترتب على ذلك من استحلال دماء الآخرين، وهو ما تورط به الخوارج والقرامطة الذين استحلوا دماء المسلمين وكفروا كل من عداهم.

إن لكل شيء دواء بالحجة والبرهان والإقناع ما عدا التشبث الفكري والعناد والانحراف في العقل والتصور والخروج عن قطيعات الدين، مما يجر إلى ارتكاب جرائم خطيرة تؤدي إلى تشويه حقيقة الإسلام في بنائه العقدي والدعوي والسلطوي؛ حيث يقوم تبليغه على الحجة والإقناع في بيان عقيدته، وعلى أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، وعلى جعل السلطة الحاكمة أمينة على مصالح الأمة العليا، وقصر المسؤولية عليها، وليس على الأمة ذاتها ما لم يكن إعلان عن كفر صريح.

هذه في تقديري أهم الأسباب، وربما يكون هناك أسباب أخرى، فإن أمريكا اليوم هي وراء «الإرهاب» الذي تعلن الحرب عليه، إنها توجده لمسوغات أو موازنات، بالتواطؤ مع بعض الأشخاص، يكون لهم صفة القيادة والمحرضين، ثم سرعان ما تتخلى عنهم، لأنهم كما صرحوا ليس «لديهم ولا في السياسة صديق دائم ولا عدو دائم» على عكس الإسلام الذي يحترم المعاهدات ويوجب الوفاء بها ولا يغدر بالمعاهدين.

(١) ظاهراً.

(٢) رواه مالك والبخاري ومسلم والنسائي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

آثار التفجيرات والتهديدات

إن ظاهرة التفجير والتهديد ظاهرة خطيرة، يترتب عليها نتائج وآثار بعيدة في الحاضر والمستقبل، منها إحداث الرعب والخوف في قلوب الناس، واضطراب السلطة، واهتزاز الثقة، واستنفار رجال الأمن، وكل ذلك يكلف الدولة والمجتمع تكاليف باهظة، ونفقات ضائعة لا تحقق جدوى، وإنما هي خسارة محققة، ومال ضائع.

وهذه آثار مباشرة - وهناك آثار غير مباشرة - منها:

١- إحداث تصدع، أو ثغرة خطيرة في حياة الأمة وممارساتها، وقلب موازينها واستراتيجيتها، فيهرع رجال المال إلى تهريب ثرواتهم إلى الخارج، فيستفيد منها الأجنبي، وتتغير موازين الحساب والمخططات، وتضرب أوضاع الأسواق المالية؛ لعدم توافر الثقة وامتناع الناس من التعامل، والصدود عن الشراء والبيع.

٢- تضيق أبناء المجتمع بين مؤيد ومعارض، وصديق وعدو، وتجزئة البلاد وتهديم ما بناه الكل، وهذا يخلُّ بوحدة الأمة التي تحتاج في أي وقت، حال السلم وحال الحرب إلى أن تكون أمة قوية متعاونة في السراء والضراء، متحاشية كل مظاهر أو أسباب الضعف والانهازم والخذلان أمام العدو، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنعام].

٣- إضرار الأمة والدولة والأفراد أضراراً متلاحقة ومتباينة حسب خطورة التفجير والتهديد وحجم كل منهما، كما يترتب على ذلك على الأقل إضعاف الدولة أمام الأعداء.

٤- غرس الكراهية والبغضاء، وترويج الإشاعات المغرضة، والأكاذيب التي تؤدي إلى اهتزاز الأوضاع، واختلال المعايير السياسية والاقتصادية والاجتماعية، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ

آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾ [النور].

وقال سبحانه: ﴿لَنْ نَمُنَّ بِمَنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢٠﴾﴾ [الأحزاب].

٥- تألب السلطة الحكومية وحقدتها على المخربين، ثم لجوئها إلى المستشارين والخبراء والجلادين لإنزال أقسى العقوبات بهؤلاء الجانحين الذين يعكرون صفو الأمن - وهو أهم شيء في الدولة- ويخربون البلاد والممتلكات، وسيئون إلى أنفسهم ومجتمعهم وبلادهم إساءة بالغة، قد يكون لها انعكاسات خطيرة على الأمة في المستقبل، ولا يقدرها المسيئون.

٦- إهدار حقوق المجتمع وحقوق الإنسان، فكل منهم حريص على العيش بأمان في منزله وأسرته، وتجارته، وزراعته وصناعته، وتحركاته؛ لأن اختلال الأمن يؤدي إلى تجميد الأوضاع، وتردي الأحوال، وأزمة الاقتصاد، والإنذار بمشكلات عديدة.

٧- خدمة أغراض الاستعمار والأعداء الذين يريدون زعزعة الاستقرار، وإحداث البلبلة في البلاد العربية والإسلامية؛ لإضعافها وتعطيل مصالحها، وعدم ترك الفرصة لها في التفكير بقضايا الأمة الكبرى ومواجهة مخططات العدو وإحباطها، والعمل على إحداث هزات وأزمات اقتصاد تحتاج لسنوات لتجاوزها والعودة إلى الصحة منها.

٨- قد لا تعوّض الخسائر العامة البشرية والمالية على الإطلاق، بسبب هذه التفجيرات والتهديدات، والفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها وفجرها، وخاب مسعى كل من كان وراءها من المحرضين والمخططين والمساعدين والقائمين على تنفيذها وأداء أدوار مرسومة ومعينة فيها على مسرح الجريمة التي تخل بأمن الدولة وتوقع الضرر باقتصادها وتهز كيانها واستقرارها.

حكمها الشرعي

الحكم الشرعي على جناة هذه الجرائم الخطيرة ذات الأثر العام: واضح وصريح، من خلال ما يأتي وما أوضحته من عقوبات المحاربين والبغاة، والخوارج، والمنافقين، والخائنين، والجواسيس والمفسدين في الأرض.

وحكم هؤلاء الجناة بإحداث التفجيرات والتهديدات ثلاثة أنواع:

أما الحكم الأول- فهو التحريم والتجريم في تقدير الشريعة والقانون، أي إن هذه التفجيرات والتهديدات تعد جريمة كبيرة من جرائم أمن الدولة المباشرة، أو المتسببة في الضرر؛ لاكتمال أركان الجريمة فيها، وهي في حال المباشرة ركنان:

الركن المادي: وهو الأفعال العدوانية ذات الوجود المحسوس الظاهر للعيان، كمهاجمة مقر قيادة أو مؤسسة أو وزارة أو بعض المرافق العامة، وهو عنصر الخطأ أو الاعتداء.

الركن المعنوي: وهو القصد الجرمي الخاص، ويكفي لتوافره أن يكون الفاعل قد حمل السلاح عن وعي وإرادة، أو انصراف إرادة الجاني إلى الإضرار، وهو عنصر إرادة الضرر، أو الغاية الجرمية.

وفي حال التسبب بالإضرار أو الإلتلاف تكون الأركان ثلاثة: الركن المادي وهو الخطأ، والركن المعنوي وهو القصد الجرمي الخاص، ورابطة السببية بين الخطأ والضرر، بأن يترتب على الخطأ وجود الضرر؛ دون عوامل أجنبية أخرى مؤدية للضرر، لأنه يجب أن تكون رابطة السببية واضحة وثابتة بين خطأ الجاني ووقوع الجريمة.

وهذا ينطبق على حالة إتمام الجريمة أو الشروع فيها في القوانين الوضعية، وأما في فقها فإن الشروع في الجريمة لا يعد جريمة كاملة ويكتفى بالتعزير المناسب.

وأما الحكم الثاني فهو في الشريعة الإثم والعصيان؛ لأن فعل هؤلاء

الجنة بالتفجير والتهديد معصية كبيرة، يآثم ويفسق فاعلها، ويجاسب عليها في الدنيا والآخرة، لأن الله تعالى يسخط ويفضب على المجرمين، ولأن الله لا يحب الفساد، أي لا يرضى عنهم.

وأما الحكم الثالث فهو في فقها استحقاق العقاب بحسب جسامة الجريمة وخفتها، وحكم هؤلاء كما تقدم هو حكم المحاربين من حبس، وقتل بصلب أو من غير صلب، وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، فمن اقتصر فعله على التهديد والإرهاب والوعيد يجازى بالحبس، ومن قتل فقط يقتل بحسب المقرر في عقوبة الحرابة، ومن قتل وأتلف الممتلكات العامة أو الخاصة، أو نهبها أو سرقها أو اغتصبها يقتل ويصلب. ومن اعتدى على الأعضاء قطعاً وجرحاً تقطع يده ورجله من خلاف.

وسائل الوقاية من هذه الجناية

تتعدد وسائل الوقاية من جريمة هؤلاء الإرهابيين والمخربين والمفسدين في الأرض بحسب نوع الجريمة شدة وضعفاً، ويستفيد القاضي والدولة والمفكرون والعلماء والمرشدون من جملة التوصيات والتوجيهات الشرعية لأنواع الوقاية العامة والخاصة من الجرائم، حتى تتحقق الغاية المنشودة، وهي: استقرار الأمن والأمان وتوافر السلامة، ورعاية المصلحة العامة، واحترام حقوق الإنسان، وإشاعة الحب والخير، واستئصال عوامل الشر والقضاء على الجريمة ومنع الفساد في الأرض.

وأصول السياسة الجنائية أو الوقائية في الإسلام ثلاثة^(١):

- ١- أن تكون الوسائل المتخذة شاملة لجميع أوجه الجنوح والإجرام في الفكر والتخطيط، والعقيدة، والسلوك، والآداب، والأخلاق الاجتماعية.
 - ٢- أن تكون متكاملة: أي تتفق مع الأغراض السياسية والاجتماعية والاقتصادية.
 - ٣- أن تكون عملية: أي أن تكون استراتيجية، بحيث تكون الوقاية قائمة على منهج عملي، والمثال على ذلك في العقوبات السالبة للحرية من حبس وسجن مع الأشغال الشاقة: أن ينظر إلى مدى تحقيق غاية معينة هي تأهيل المجرم للحياة الاجتماعية^(٢).
- وأن يكون الهدف من العقاب هو الإصلاح، وبيان مخاطر الجريمة على الأمة كلها؛ ليكون الجناة أسوياء ومستقيمين في نهاية الأمر، وضرورة المحافظة على مقاصد الشريعة الكبرى من حفاظ على الدين أو النفس أو المال أو العقل أو العرض؛ لأن تحريم الحرام واضح الأثر وهو اتقاء الضرر والأذى.

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للباحث ٥٢٩٢/٧، الطبعة الرابعة المعدلة، دار الفكر بدمشق.

(٢) الجريمة والتنمية، د. حسن درويش ص ٨٩.

ونحن اليوم أشد ما نكون بحاجة لبناء شخصية إسلامية متوازنة وواقعية وجهادية قائمة على الحق والعدل وتبليغ رسالة الله بأسلوب عصري مقبول.

وأهم طرق الوقاية من جريمة التفجير والتهديد ما يأتي:

١- المبادرة إلى تحاشي أو إزالة الأسباب المؤدية للجريمة: وذلك بعد محاولة معرفة تلك الأسباب من بعض الجناة أو كلهم، والاطلاع على مدى الإخلاص وحسن النية وسوئها، ففي الحالين يجب العمل على إحقاق الحق، وإبطال الباطل، إما دفعة أو بالتدرج بحسب الإمكان؛ لأن شأن المسلم حاكماً كان أو غيره أن يلتزم هذا المبدأ، وأن يتعاون مع الرعية على تلافي متاهات السوء، والانحراف، وأن يقبل النصيحة والنقد الهادف البناء، والرجوع إلى الحق خير من التماسي في الباطل. ولا بد حينئذ من الاحتكام إلى شرع الله تعالى وتطبيق الشريعة في جميع قوانين الحياة.

٢- بيان فداحة الضرر العام أو الخاص الذي يصيب الدولة والأمة والمجتمع والأفراد من جراء التفجير والتخريب والتدمير؛ فإن الجناة - بالتأكيد - يدركون أن أسلوب العلاج للأخطاء لا يتحقق بهذا السلوك الشائن الذي يسلكونه، فإن كانوا صالحين وأهدافهم نبيلة ومشروعة في معيار الإسلام، سرعان ما تحقق النفع بالمصارحة والمباشرة دون اللجوء إلى العنف أو التطرف أو الإضرار.

٣- لأبد من الاعتماد في اتخاذ أسباب الوقاية من هذه الجرائم على المحاكمة العقلية والإقناع، والاستفادة من هدي السنة والسيرة النبوية، بل ومن هدي القرآن الكريم مع الآخرين الذين لا يتبصرون بحقائق الأمور، ويؤثرون الغي والضلال على الحق، وذلك بالحكمة والموعظة الحسنة.

٤- التربية الواعية الهادفة المبرمجة والمخطط لها من جماعة من أهل العلم والصلاح والخبرة، ووضع منهاج عملي لذلك، والإفادة من وسائل الإعلام

المقروءة والمسموعة والمرئية بقدر الإمكان؛ ليعرف المجتمع مدى فداحة هذا السلوك الإجرامي، فلا يتجرأ أحد من الانضمام للجانحين، أو التعاطف معهم أو إيوائهم، أو مساعدتهم على الفرار، أو تخبئة السلاح عندهم، فكل ذلك يعد ضرراً واضحاً؛ حيث إنه لا بد من تطويق الجريمة ومحاصرة المجرمين قبل استفحالها وانتشارها بين الناس.

٥- الاعتماد في إصلاح الفرد على إثارة يقظة أو صحة الإيمان والعقيدة، وعلى معطيات الشريعة ومقاصدها، وبيان حكمة التشريع من ممارسة العبادات المفروضة، وعلى دور الأخلاق والآداب وأهميتها في حياة الفرد والمجتمع. كما أنه لا بد من التذكير والتركييز على أخوة المؤمنين، وعلى التزام الإنسان ودفع الضرر والأذى من كل إنسان على أخيه الإنسان.

٦- من المهم مراعاة الظروف الدولية، وتقدير احتمالات المواجهة والمصادمة، وبحث إمكانات الدولة من قوة وضعف؛ للرد على أشكال التدخل العسكري والسياسي والاقتصادي، وهذا الاعتبار أصبح الآن في الطليعة في مخيلة القائمين على السلطة.

وعلى السلطة الحاكمة ألا تكون سهلة الانقياد والخضوع لمطالب وتهديدات دول الاستكبار العالمي، فهناك أشياء يمكن فعلها، ومواقف ينبغي اتخاذها، وردود فعل قوية يجب استعملها واتخاذها؛ لأن الاستخذاء والاستضعاف والاستسلام ذل ومهانة وعار، مع مراعاة قوة أمريكا وجيشها واقتصادها ونفوذها العالمي، وإدراك مطامع الصهيونية ومهمتها في حماية ومؤازرة دول الغرب والشرق.

وهذا في الواقع يحتاج لحكمة عميقة ودراسة مستفيضة، وتشاور مع كبار المستشارين الثقات أهل الإيمان والنجدة والإخلاص؛ لاتخاذ الموقف المناسب، حتى لا يسقط اعتبار الدولة وهيبتها في الداخل والخارج.

٧- إن التعمق في فهم الإسلام والتفقه في دين الله القائم على الحق والاعتدال والوسطية والتسامح فرض لازم حتمي، وإن أسلوب التعليم

والمعرفة والتثقيف أصبح ضرورة ملحة في عصرنا؛ حيث يصعب التوصل لنتيجة مع شبان متهورين، وجهلة معاندين، وقساة ظالمين، لا يُلِينُ طباعهم ويقتلع ما في عقولهم إلا الصبر والتكرار والإرشاد والتحذير، فقد قابلت بعض هؤلاء فرأيت عقولهم ومواقفهم أشد من الحجارة؛ لأن الجهل آفة مشكلتهم غالباً.

٨- العمل على استئصال ومحاربة كل ألوان الفتاوى الشاذة، والتي لا تعتمد على أصول الشريعة ومقاصدها، وتزييف ما قد يكون فيها من انحراف عن نهج الإسلام الصحيح، وضرورة فهم أصول الفتوى، وإدراك مقاصد الشريعة، والأعراف الجديدة والظروف المعاصرة.

٩- إذا كانت الشكوى من خلل في الاقتصاد وتسبب في وجود الفقر، فيجب إزالة أسباب هذه الشكوى، ووضع برامج تقضي على المشكلة، حتى لا تستغل هذه الظاهرة في تجمع أهل الحق مع أهل الباطل.

والعلاج سهل في الإسلام إما من طريق اللجوء لقوانين وأنظمة التكافل الاجتماعي الشامل، بنحو مؤقت، وإما من طريق تهيئة ظروف العمل، وتصفية البطالة وأوكارها، وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص للجميع دون انحياز لمصالح فئة أو تجمع أو حزب؛ لأن المساواة في الحقوق والواجبات واجب أساسي في الإسلام وشرعة حقوق الإنسان، والعدل أساس الملك، والشورى عماد نظام الحكم في الإسلام.

كما لا بد من العمل على إنقاذ وحل مشكلات الشباب والفتيات بالزواج والوظائف المناسبة أو الأعمال المفيدة.

وربما يكون من المناسب إشراك بعض هؤلاء في الشورى وبعض أعمال السلطة لامتناعهم.

١٠- الترويج للقراءة والاطلاع على الثقافة الإسلامية وغيرها، لملء الفراغ واستثمار الوقت بكل ما يفيد ويحقق النفع والخير للجميع، ويمنع

الانحراف، والتفكير في الجريمة.

١١- مكافحة المخدرات والمسكرات بكل قوة؛ لأنها مفسدة كبيرة تساعد على نمو معدل الجريمة وزيادة عدد المجرمين.

١٢- تنمية الطاقات والموارد وتحسين الإنتاج وكفايته، وحسن التوزيع وملاءمته، والحرص على الكسب الحلال، وتجنب الكسب الحرام بكافة أشكاله وطرقه؛ منعاً للتناحر والتنافس غير المشروع.

وإذا خابت هذه الحلول وألوان الوقاية من جريمة المفسدين، كان لابد من العقاب الرادع، والجزاء الصارم؛ لحماية البلاد والعباد والمجتمع من ارتكاب الجريمة المخلة بأمن الدولة، وقمع الفساد.

والله يحب المحسنين

صفحة أبيض

الإرهاب في الإسلام « حقيقة أم افتراء؟ »

للدكتور مطيع الله بن دخيل الله الصّرهيد الحربي
مستشار إماراة منطقة مكة المكرمة

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.. وبعد:

فقد تلقيت دعوة كريمة من فضيلة أمين المجمع الفقهي الإسلامي، الشيخ الدكتور/صالح المرزوقي، الأستاذ بجامعة أم القرى، رغب فيها أن أكتب بحثاً في التفجيرات والتهديدات الإرهابية التي لحقت بعض الدول العربية والإسلامية ومنها المملكة العربية السعودية (أسبابها، حكمها الشرعي، وسائل الوقاية منها) وهذا حسن ظن منه بناه على قراءته الدقيقة لكتاب قمت بتأليفه في الإرهاب جعلته (دراسة موسعة) من منظو إسلامي، ومعرفته الشخصية لي، أشكره على ذلك، وأدعو له بالتوفيق والسداد.

وقد كنت مشغولاً بمراجعة وتصحيح، وطباعة هذا الكتاب، وإعداد بعض المحاضرات في طبيعة الإنسان، وما يطرأ عليها من معاصٍ وطاعات، والولاء والبراء، وتكفير المسلمين وحكامهم، والغلو في الدين، وكيفية الدعوة إلى الله، والفروق بين الجهاد والإرهاب، بأمل تصحيح المفاهيم الخاطئة، وتوجيه السلوك الشاذ إلى المنهج الصحيح.

وحيث إن هذا الموضوع هام جداً، وخطير يستوجب من العلماء التصدي له وتفنيده، وإظهار حكمه، ورسم حلولة، لاستئصاله أو - على الأقل - الحد منه، ومحاصرته قبل استفحاله، وقد لاقى - مني - القبول والاستحسان؛ لما فيه من خدمة للإسلام والمسلمين، وإظهار صورتهم الصحيحة بما يحمله من وسطية، واعتدال في العقيدة والسلوك والمنهج، المجافي للغلو والتطرف، البعيد كل البعد عن العنف والتعنت، الذي حرم ترويع الآمنين وإرهابهم بغير حق موجب!!

لذا فقد قمت ببحثه - على عجاله من أمري - في هذه الدراسة بصورة مختصرة، مستخلصة مما ذكرته، ومن بطون الكتب والمراجع الأساسية المعول عليها عند العلماء وأسميته (الإرهاب في الإسلام) حقيقة أم افتراء؟ وجعلته - بعد المقدمة - في بيان:

معنى الإرهاب - جذوره، والألفاظ المتصلة به، والألفاظ الملتبسة به، والفروق بينها وبينه، وأسبابه، وحكمه، وحلول مشكلته - وختمه بخاتمة تتضمن خلاصته ونتائجه، والتوصيات التي توصلت إليها.

بأمل عرضه على العلماء الأفاضل، المجتمعين في الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة في ١٩-٢٤/١٠/١٤٢٤هـ - الموافق ١٣-١٨/١٢/٢٠٠٣م.

وقد اجتهدت فيه قدر استطاعتي، راجياً من الله المثوبة والغفران، وأن يجعله خالصاً لوجه الكريم، وأن يحتسبه في ميزان حسناتي يوم لقائه، والخير أردت، فإن وفقت فهو من فضل ربي، وإن كانت الأخرى، فحسبي أني بذلت جهدي، وعلى غيري أن يعلي البنيان، ويحسن البيان.

(تعريف الإرهاب)

أولاً: معنى الإرهاب في اللغة -

الإرهاب مصدر أَرَهَبَ يُرَهِّبُ، وأصله مأخوذ من الفعل الثلاثي: رَهَبَ يَرَهَّبُ.. ويأتي في اللغة - لأحد معنيين كما يقول ابن فارس: أحدهما يدل على خوف، والآخر يدل على دقة وخفة. فالأول: الرهبة، تقول: رَهَبْتُ الشَّيْءَ رُهْبًا وَرُهْبًا وَرُهْبَةً، أي خفته. (١)

يقول ابن دريد: "رَهَبَ الرَّجُلُ يَرَهَّبُ رُهْبًا وَرُهْبًا: إِذَا خَافَ.. ومنه اشتقاق الراهب والاسم الرهبة... والرَّهْبُ: الفزع. (٢)

ويقول ابن منظور: رَهَبَ يَرَهَّبُ رُهْبَةً وَرُهْبًا: أَي خَافَ، وَأَرَهَبَهُ وَرَهَّبَهُ وَأَسْتَرَهَبَهُ: أَخَافَهُ وَفَزَعَهُ. (٣)

وجاء في تاج العروس: أَرَهَبَهُ: أَسْرَهَبَهُ حَتَّى رَهَبَهُ النَّاسُ... وَالْإِرْهَابُ بِالْكَسْرِ: الْإِزْعَاجُ وَالْإِخَافَةُ. (٤)

وقد وردت لفظة (رهب وأرهب) في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف في مواضع عديدة.. فمن القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: ٤٠].

فمعنى قوله تعالى: (وَإِيَّايَ فَارْهَبُون) أي خافون، والرَّهْبُ والرَّهْبَةُ: الخوف، ويتضمن الأمر به معنى التهديد. (٥)

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة (رَهَب) ٤٤٧٠/٢.

(٢) الاشتقاق، ٤٣١.

(٣) لسان العرب، مادة (رَهَب) ٤٦٣/١، وانظر: الصحاح، الجوهري مادة (رَهَب) ١٤٠/١.

(٤) تاج العروس، للزبيدي، مادة (رَهَب) ٥٣٨/٢.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٢٣٢/١.

سَبِيلِ اللَّهِ يُوفِّ إِيَّكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلْمُونَ ﴿٦٠﴾ [الأَنْفَال: ٦٠]

فمعنى قوله تعالى: (تُرْهَبُونَ) أي تخيفون. (١)

يقول ابن العربي في تفسير (تُرْهَبُونَ) أي تخيفون بذلك أعداء الله وأعداءكم من اليهود والنصارى وكفار العرب. (٢)

وقد أوضح الفخر الرازي أن الحكمة من إعداد القوة ورباط الخيل هي أن الكفار إذا علموا أن المسلمين متأهبون للجهاد، ومستعدون له، ويملكون جميع الأسلحة والأدوات: خافوهم. (٣)

٣- قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٠].

ونحو ذلك من الآيات التي تدل على أن معنى (رَهَبَ وَأَرْهَبَ) لا يخرج عن الخوف.

ومن الحديث النبوي الشريف ما رواه البراء بن عازب أن النبي ﷺ قال: (إذا أخذت مضجعتك، ثم اضطجعت على شقك الأيمن، فقل اللهم أسلمت نفسي إليك، ووجهت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة، لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبرزسوك الذي أرسلت....) (٤)

وقد فسر ابن الأثير الرهبة الواردة في الحديث بأنها: الخوف والفرع (٥) ومن هنا يتضح: أن كلمة (رَهَبَ وَأَرْهَبَ) التي وردت في القرآن الكريم، والحديث الشريف لا تخرج عن معناها في اللغة العربية وهو: الخوف والفرع والخشية.

(١) تنظر: معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النحاس ١٦٦/٣.

(٢) أحكام القرآن ٨٧٥/٢.

(٣) التفسير الكبير، ١٨٦/١٥.

(٤) متفق عليه، صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، الحديث (٦٣١١) ١٣١/١١، وصحيح مسلم الحديث (٤٧١٠) - ٥٦.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٨٠/٢، والمجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، لأبي موسى محمد الأصفهاني ٨٢٤/١ - ٨٢٥.

ثانياً: تعريف الإرهاب في الاصطلاح:-

إن المتتبع لتعريفات العلماء والمفكرين للإرهاب يجد أنهم اختلفوا اختلافاً كثيراً في تحديد مفهومٍ موحدٍ للإرهاب مما زاد مصطلح الإرهاب غموضاً وتشتتاً.

وهذا الاختلاف والتعدد نابع من أمرين:

الأمر الأول: الاختلاف في طبيعة العمل الذي يمارسه الإرهابي.

الأمر الثاني: الالتباس القائم بينه وبين بعض المصطلحات الفقهية كالحراية والبغي، والكفاح المسلح من أجل التحرير، والجهاد المشروع. وبناءً على ذلك كثرة التعريفات، وتشعبت الرؤى؛ مما جعل الناس تختلف في تحديد معنى الإرهاب في الاصطلاح.

وقد استطعت - ولله الحمد - جمع أغلبها في كتابي (الإرهاب في نظر الإسلام).

ثالثاً: مناقشة التعريفات:-

تبين لي من خلال مناقشة التعريفات أنها اتخذت مسلكين مختلفين لبيان مفهوم الإرهاب.

المسلك الأول وصف الإرهاب بأنه: عنف وعدوان.

وقد ذهب إليه كل من تعريفات خبراء منظمة الأمم المتحدة، والاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، والمجمع الفقهي الإسلامي، والخارجية الأمريكية. وهو ما ذهب إليه كلٌّ من أندرسون، وإيريك موريس، وسليم قريشي، والدكتور أحمد جلال عز الدين، وأحمد رفعت، وعبد الناصر حريز، ومحمد يسري دعبس، وقاموس علم العلاقات الدولية.

ومن هذه المجموعات من أضاف إلى العنف: التهديدات بالعنف كالاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، وإيريك موريس، وعبد الناصر حريز، ومحمد يسري دعبس.

المسلك الثاني وصف الإرهاب بأنه:رعب.

وقد ذهب إلى هذا المسلك كل من تعريف القاموس السياسي، ومعجم الدبلوماسية، ومعجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ومعجم العلوم الاجتماعية والرائد.

ويلاحظ على ذلك مايلي:-

(أ) لا شك أن مراعاة المعنى اللغوي في التعريفات الاصطلاحية أولى من إغفاله،أضف إلى هذا أن بعض التعريفات التي سلكت المسلك الأول،واعتبرت الإرهاب عنفاً قررت:أن هذا العنف يهدف إلى إيجاد حالة رعب، وهو ما ذهبت إليه الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، والمجمع الفقهي الإسلامي،وذهب إليه سليم قريشي،وأحمد رفعت.

(ب) أن بعض التعريفات ذكرت الهدف من الإرهاب، والأعمال الإرهابية سواء منها التي عرّفت الإرهاب بأنه: عنف،أم تلك التي عرّفته بأنه:رعب وقد ذهب إلى هذا كلُّ من تعريف خبراء الأمم المتحدة الإقليمين، والاتفاقية العربية المشتركة لمكافحة الإرهاب، وتعريف أندرسون، وإيريك موريس وسليم قريشي،والدكتور أحمد جلال عزالدين، وأحمد رفعت، وعبدالناصر حريز، ومحمد يسري دعبس، والقاموس السياسي، وقاموس علم العلاقات الدولية، ومعجم الدبلوماسية والشؤون الدولية، ومعجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، وذهب إليه أيضاً المعجم الوسيط، والمنجد، والرائد.

(ج) يلاحظ أن بعض التعريفات أوضحت:أن الإرهاب تقوم به جماعة منظمة،وهو ما ذهب إليه الدكتور أحمد جلال عز الدين،ومحمد يسري دعبس،ومعجم مصطلحات العلوم الاجتماعية.

ثانياً: عناصر الإرهاب:-

من خلال ما سبق يتبين أن تعريف الإرهاب يقوم على ثلاثة عناصر أساسية هي:

١- أعمال معينة وُصِفَتْ بأنها عنف أو رعب على خلاف بين التعريفات في ذلك كما ذكرنا .

٢- هدف أو مقصد معين يستهدفه الإرهاب، سواء كان هذا الهدف الوصول إلى السلطة أو إسقاطها، أو إخضاع الآخرين لسلطان ممارسي الإرهاب، أو نحو ذلك من الأهداف السيئة .

٣- جماعة منظمة تقوم بالإرهاب، وتسعى إلى تحقيق أهدافها المرسومة. فهذه هي العناصر الأساسية التي اشتركت فيها التعريفات السابقة .

(التعريفات القريبة من الصواب والراجع منها)

مما تقدم يتضح أن أقرب هذه التعريفات إلى تصوير حقيقة الإرهاب هي التعريفات التي اشتملت على جميع العناصر الأساسية التي ذكرناها للإرهاب .

وبناءً عليه يمكن القول: بأن هذه العناصر قد اجتمعت في تعريفات كل من المجمع الفقهي، والدكتور أحمد جلال عز الدين، وأحمد رفعت، وعبد الناصر حريز، ومحمد يسري دعبس، وهم ممن سلك المسلك الأول الذي عرّف الإرهاب بأنه: عنف أو عدوان .

وفي الجانب الذي عرّف الإرهاب بأنه: رعب، نجد أن تعريف معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية جمع العناصر الثلاثة الأساسية .

فهذه التعريفات تضمنت العناصر الأساسية للإرهاب، فهي إذن متقاربة في معناها وفي صياغتها، وإذا كان لي أن أفاضل بينها فإني أقدم عليها تعريف معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لأنه يفضل عليها في تضمنه المعنى اللغوي للإرهاب، وهو (الرعب والفزع) .

غير أن هذا التعريف والتعريفات التي اشتركت معه في العناصر الأساسية يُلاحظ عليها التطويل والتكرار، وهذا عيبٌ من عيوب التعريفات يُحتمُّ علينا صياغة تعريف يخلو ما أمكن من ذلك .

(التعريف المقترح للإرهاب)

بعد أن ناقشت التعريفات، وذكّرت أقربها للصواب والأرجح في نظري، رأيت أن أقوم بصياغة تعريف جديد للإرهاب أتجنب فيه - قدر الإمكان - تلك الملحوظات، لذا فإن الإرهاب - في نظري عبارة عن: رعبٌ تُنشره جماعة منظمة (عامة أو خاصة) على نطاق واسع، أو محدود عن طريق استخدام وسائل العنف، أو التهديد بها؛ لتحقيق أهدافٍ غير مشروعة".

فقولي: (إن الإرهاب رعب) استحضاراً لمعناه اللغوي الذي قرره علماء اللغة؛ حيث ينبغي مراعاة المعنى اللغوي - قدر المستطاع - في المعنى الاصطلاحي، ومن ثم الإضافة إليه بما يجعل التعريف جامعاً مانعاً. وقولي: (تنشره جماعة منظمة) قيد يخرج به الجرائم العادية والفردية؛ فإنها لا تنشر الرعب - في الغالب - إلا في محيط الضحية وما حولها، بخلاف الإرهاب فإنه ينشر الرعب والفرع على نطاق واسع في المجتمع.

وقولي (عامة أو خاصة) يشمل الإرهاب الذي تقوم به الدولة أو أحد قطاعاتها، كما يشمل الإرهاب الذي يقوم به بعض الأفراد الذين يملكون مقوماته ووسائله.

وقولي: (عن طريق استخدام وسائل العنف) يدخل فيه جميع أعمال التخريب أو التفجير، أو الاختطاف ونحو ذلك. ويخرج به الرعب الذي ينتج عن وقوع الكوارث الطبيعية؛ كالعواصف والزلازل، والفيضانات والحرائق، ونحو ذلك، فهذا الرعب والفرع لا يدخل تحت مسمى الإرهاب.

وقولي (أو التهديد به) لأن التهديد يحقق ما يحققه العنف ذاته من نشر الرعب والفرع بين الناس، بل قد يكون التهديد أشد وقعاً على النفوس من الفعل المهدد به ذاته، وقد ثبت في الواقع أن التهديدات التي يلوح بها الإرهابيون إلى ضحاياهم تثير فيهم الرعب والفرع الكبير، كما لو أن الأفعال

المهدد بها من قتل وسواه قد وقعت بالفعل عليهم،ومن هنا كان الأبلغ في تصوير الإرهاب إضافة التهديد بالعنف باعتباره وسيلة لنشر الرعب وزعزعة الأمن.

وقولي:(لتحقيق أهداف غير مشروعة) قيد يخرج به كل ما يحقق أهدافاً مشروعة في الإسلام،كجهاد الكفار المحاربين،وصد الغزاة المحتلين،وقتال البغاة،وقُطَّاع الطرق. ولا شك أن الإرهاب الذي يُمارَس في مجتمع ما يسعى لتحقيق هدف معين ترسمه الجماعة القائمة به،وفي الغالب الأعم يكون هذا الهدف سياسياً،بمعنى أنه يتوخى تحقيق نتائج ذات طابع سياسي،كالوصول إلى السلطة،أو تقويض السلطة القائمة لصالحه أو لصالح غيره،أو الضغط على السلطة لحملها على توجيهات أو اعتقادات معينة،أو الانتقام من السلطة التي عارضت أهدافه ووقفت أمام توجهاته.

(الألفاظ المتصلة بالإرهاب)

توطئة:

بعد أن بيّنت معنى الإرهاب،وناقشت خلاصة تعريفاته،وقدمت التعريف الذي أقترحت له،وجدت:أن هناك مصطلحات فقهية لها صلة بالإرهاب،تتمثل في لفظتي (الحرابة والبغي) رأيت من الضروري بحثها،وإيضاح أحكامها،وأوجه الشبه بينها وبين الإرهاب في صورة مختصرة توضحها في ذهن القاري،ولا تشتتته؛ لأنها ليست المقصودة بذاتها،بل المقصود هو الإرهاب،ومدى صلته بالأحكام الشرعية المتعلقة بها،أو بعده عنها. لذا سيكون بحثي في تعريفها،وبيان أحكامها،وأوجه الشبه بينها وبين الإرهاب.

(معنى الحرابة)

(أ) تعريف الحرابة في اللغة:-

الحرابة لفظ مشتق من الحَرَبَ والحَرَبَ يطلق ويراد به معانٍ عديدة منها:

- القتل: قال تعالى: ﴿ذُنُوبًا بَحْرَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] أي: بقتل (١).

- السلب: يقال: حَرَبْتَهُ مَالَهُ، وَحَرَبَ مَالَهُ، أَي سَلَبَهُ حَرْبًا. (٢)
- المعصية: قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة: ٣٣] أي يعصونه. (٣)

(ب) تعريف الحرابة اصطلاحاً:-

١- تعريف الحرابة لدى الحنفية:-

أطلق الكاساني من الحنفية: لفظ قطع الطريق على الحرابة وعرفها بقوله «إنها الخروج على المارة؛ لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة من الخروج ويقطع الطريق؛ سواء كان القطع من جماعة أو من واحد بعد أن تكون له قوة قطع الطريق». (٤)

٢- تعريف الحرابة لدى المالكية:-

عرف ابن عرفة: من المالكية الحرابة بأنها: "الخروج لإخافة سبيل، لأخذ مال محترم بمكابرة قتال أو خوفه أو لذهاب عقل أو قتل خفية، أو لمجرد قطع الطريق لا لإمرة ولا نائرة ولا عداوة (٥). وجعل القرطبي من المالكية الغلبة على الفروج من المحاربة إذ يقول إنها: «إخافة الطريق بإظهار السلاح قصداً للغلبة على الفروج، وهو أفحش المحاربة وأقبح من أخذ الأموال» (٦)

٣- تعريف الحرابة لدى الشافعية:-

عرّف النووي من الشافعية الحرابة بأنها: قطع طريق، وقال: «هي الخروج لأخذ مالٍ أو لقتلٍ أو إرهابٍ مكابرة اعتماداً على شوكة مع

(١) تنظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (حرب)، ٢٤٩/١.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (حرب) ٤٨/٢.

(٣) لسان العرب، لابن منظور، مادة (حرب) ٢٤٩/١.

(٤) بدائع الصنائع ٤٢٨٢/٩.

(٥) حدود ابن عرفة مع شرحها لرصاع ٦٥٤/٢.

(٦) الجامع لأحكام القرآن، ١٥٦/٦.

البعد عن الغوث».(١)

وعرّف الماوردي المحاربين بأنهم: «كل طائفة من أجل الفساد اجتمعت على شهر السلاح وقطع الطريق، وأخذ الأموال، وقتل النفوس، ومنع السابلة».(٢)

والملاحظ أن الشافعية لم يجعلوا التعرض للأعراض من الحرابة.(٣)

٤- تعريف الحرابة عند الحنابلة:-

عرّف أبو يعلى المحاربين بأنهم: «طائفة من أهل الفساد اجتمعت على شهر السلاح، وقطع الطريق وأخذ الأموال، وقتل الأنفس».(٤)

(حكم الحرابة شرعاً)

وصف الله عز وجل في كتابه العزيز الذين يغالبون الناس على دمائهم وأعراضهم وأمنهم بالمحاربين له ولرسوله ﷺ لفظاعة ما يرتكبونه في قوله تعالى: ﴿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، ٣٤] ووصف الفعل بالمحاربة لله ورسوله ﷺ يدل على أنه محرم.

وقد استحق المحاربون هذا الوصف؛ لأن الذي عصم دماء المسلمين وأموالهم، وجعلها حراماً هو الله سبحانه وتعالى، فكأن الذي يستحلها في منزلة من يعلن الحرب عليه وعلى رسوله ﷺ.(٥)

وأول ما شرع حد الحرابة في أولئك النفر العُرنيين الذين قتلوا الرعاة الذين ندبهم ﷺ لراعي إبل الصدقة وسلموا أعينهم، وأخذوا الإبل وفروا بها. روى أنس بن مالك: أن أناساً من عُرينة قدموا على ﷺ المدينة

(١) المنهاج مع مغني المحتاج ٤/١٨٠.

(٢) الأحكام السلطانية، ص ٦٢.

(٣) انظر: حاشية الجمل على شرح المنهج، للشيخ زكريا الأنصاري ٥/١٥٣.

(٤) الأحكام السلطانية ص ٤١.

(٥) انظر: مزيداً من التفصيل في هذا الموضوع في كتابي: العقوبات المقررة ص ٩٨.

فاجتووها، فقال لهم رسول الله ﷺ: «إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها» ففعلوا فُصِحَّوا ثم مالوا على الرعاة فقتلواهم، وارتدوا عن الإسلام، فبعث في أثرهم فأتى بهم ففَقَطَعَ أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرَّة حتى ماتوا». (١)

فقوله «اجتووها» أي أصابهم الجوى، وهو المرض؛ لعدم موافقتهم هواها، ويقال اجتويت البلد إذاكرهت المقام فيه وإن كنت في نعمة. (٢)
وقوله (سمل أعينهم) أي فقأها وأذهب ما فيها من حياة، وفي رواية (سَمَّر) بمعنى كَّحل أعينهم بمسامير حامية. (٣)

ونقل ابن حجر عن ابن بطال: أن البخاري ذهب إلى أن آية المحاربة نزلت في أهل الكفر والردة، وساق حديث العُرنين.

ولكن أخرج عبد الرزاق عن معمر عن قتادة حديث العُرنين، وذكر أن الآية نزلت فيهم وممن قال بذلك: الحسن وعطاء والضحاك والزهري.
وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الآية نزلت فيمن خرج من المسلمين يسعون في الأرض فساداً وهو قول مالك والشافعي والكوفيين. (٤)

(عقوبة مرتكبي جريمة الحرابة)

نصت آية الحرابة المتقدمة معنا على عقوبة المحاربين^(٥)، فجاءت متنوعة بين القتل أو الصلب أو قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو النفي من الأرض.
وقد اختلف الفقهاء في ترتيب العقوبات المذكورة، فبعضهم يروى أن الإمام مخَّير في اختيار أي من العقوبات المذكورة وتطبيقها على المحاربين، والبعض الآخر يرى أنها على الترتيب فعلى الإمام أن يحكم بقتل من قتل ويحكم بالقتل والصلب على من قتل وأخذ المال، ويحكم بالقطع على من

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود الحديث (٦٨٠٢) ١٢/١٣٠، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب القسامة الحديث ٩- (١٦٧١) ٦/١٦٧ واللفظ له.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير ٣١٨/١.

(٣) انظر: المصباح المنير، للفيومي ص ١١٠، وشرح صحيح مسلم للنووي ٦/١٧١.

(٤) انظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري ١٢/١٣١.

(٥) انظر: آية ٣٣ من سورة المائدة.

ارتكب جريمة أخذ المال فقط، ويحكم بعقوبة النفي على من أخاف السبيل .
وسبب اختلافهم هو تفسير لفظة (أو) في الآية، فبعضهم حملها على
التخيير، وبعضهم حملها على الترتيب .

فالذين قالوا: إنها للترتيب ذهبوا إلى أن: العقوبة تتنوع بحسب نوعية
أفعال المحاربين، وهو رأي جمهور العلماء من حنفية وشافعية وحنابلة .
فإذا قتلوا وتَمَكَّن منهم قبل أن يتوبوا حُكِم عليهم بالقتل .
وإذا أخذوا المال وقتلوا حُكِم عليهم بالصلب .
وإذا حاربوا وأخذوا المال، ولم يقتلوا أيديهم وأرجلهم من خلاف .
وإذا حاربوا وأخافوا السبيل دون قتلٍ أو أخذ مال حُكِم عليهم بالنفي^(١) .
وقد استدلوا على رأيهم:

١- بما رُوِيَ عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: " إذا حارب فقتل
فعليه القتل إذا ظُهر عليه قبل التوبة، وإذا حارب وأخذ المال وقتلَ فعليه
الصلب إذا ظُهر عليه قبل التوبة، وإذا حارب وأخذ المال ولم يقتل فعليه قطع
اليد والرجل من خلاف إذا ظُهر عليه قبل التوبة، وإذا حارب وأخاف السبيل
فإنما عليه النفي^(٢) .

٢- بما رُوِيَ عن قتادة: أنه قال «حدودٌ أربعة أنزلها الله، فأما من أصاب
الدم والمال جميعاً صُلب، وأما من أصاب الدم وكفَّ عن المال قتلَ، وأما من
أصاب المال وكفَّ عن القتل قُطِع، ومن لم يُصِب شيئاً من هذا نُفِيَ^(٣) .
والذين قالوا: إن لفظة (أو) في الآية جاءت للتخيير ذهبوا إلى أن الأمام
يختار العقوبة التي يراها مناسبة من بين العقوبات التي ذكرت في الآية
السابقة .

وذهب إلى هذا الرأي طائفة من التابعين منهم مجاهد، وعطاء، والحسن

(١) انظر: أحكام القرآن، للإمام الشافعي ٣١٣/١ حاشية ابن عابدين ١١٤/٤، شرح منتهى الإرادات ٣٧٥/٣ .

(٢) انظر: جامع البيان، لأبي جعفر الطبري ٢١١/٦، والمحزر الوجيز، لابن عطية ٤٢٦/٤ .

(٣) جامع البيان، لأبي جعفر الطبري ٢١٢/٦ .

البصري، وإبراهيم النخعي، والثوري وعمر بن عبد العزيز، وهو رأي الإمام مالك^(١) لكن تفسير لمعنى التخيير يختلف عنهم.

وقد أوضحه ابن رشد بقوله: إن من قتل لا بد من قتله وإنما التخيير في قتله أو صلبه، ومن أخذ المال ولم يقتل فالتخيير في قتله أو صلبه من خلاف، ومن أخاف السبيل فقط فالتخيير في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه، وذلك كله راجح إلى اجتهاد الإمام، فإذا كان المحارب ممن له الرأي والتدبير، فوجه الاجتهاد قتله أو صلبه؛ لأن القطع لا يرفع ضرورة، وإن لم يكن له الرأي وإنما هو قوة ذو وبأس قطعه من خلاف، فإذا لم يكن له شيء من هاتين الصفتين أخذ بأيسر عقوبة وهي الضرب والنفي^(٢).
وقد استدلل القائلون بالتخيير:

بأن أكثر ما جاءت (أو) في القرآن الكريم: بمعنى التخيير كقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدِيًّا بِأَلْغِ الْكَعْبَةَ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٍ مَّسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥] قال ابن عباس «إن ما كان في القرآن من (أو) فصاحبه بالخيار»^(٣).

كما استدلوها بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: من شهر السلاح وأخاف السبيل ثم ظُفِرَ به وقدرَ عليه فإمام المسلمين فيه بالخيار إن شاء قتله وإن شاء صلبه وإن شاء قطع يده ورجله^(٤).

(أوجه الشبه بين جريمتي الحرابة والإرهاب)

من الواضح أن جريمة الحرابة تشبه جريمة الإرهاب في الأمور التالية:

١- اعتماد كونهما من الجرائم المنظمة:-

تتولى الحرابة والإرهاب مجموعة إجرامية منظمة تلتف حول قائد ينظم

(١) انظر: جامع البيان، للطبري ٢١٤/٦، تفسير ابن كثير ٥٩٩/٢، والمدونة الكبرى، لسحنون، ٢٩٩/٦، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٦١/٦.

(٢) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٦٢٥/٨، وانظر: تفصيل ذلك في كتابي: العقوبات المقدره وحكمة تشريعها، ص ٧٣-٧٩.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ١٥٢/٦.

(٤) جامع البيان، للطبري ٢١٤/٦، المحرر الوجيز، لابن عطية ٤٢٦/٤.

شؤونها، ويرسم لها الخطط ويُحدد الأهداف، وتمارس المجموعة سواء في الحراية أو الإرهاب عملها بانتظام، وصفة التنظيم هذه تصنف الإرهاب والحراية ضمن الجرائم المنظمة، وهما يشتركان في هذا الوصف، وإن اختلفت أهداف كل منها؛ إذ هدف المحاربين الأول هو الاستيلاء على ما يملكه الناس من أموال وأعراض، وإن أدى ذلك إلى قتلهم أو إلحاق الأذى بهم، بينما هدف الإرهابيين الأول هو ترويع الناس بشتى الطرق ومنها القتل بأبشع الوسائل للوصول إلى السلطة وغيرها من الأهداف وليس لأخذ مال فقط.

٢- نشر الرعب والفرع بين الناس:-

تشترك الحراية والإرهاب فيما ينتج عن نشاطهما الإجرامي من رعب وفرع بين الناس، وذلك لما يشكلانه من تهديد واقع أو متوقع على حياة الناس وأعراضهم وأموالهم، فكل من الإرهاب والحراية يُعرضان حياة الناس للخطر في سبيل تحقيق أهدافهما، والناس بطبيعتهم يركبهم الهلع والفرع، وينتشر بينهم الرعب عندما يوجد ما يهدد أمنهم وسلامتهم وسلامة أعراضهم وأموالهم وممتلكاتهم، فالخطر المتوقع من جراء تهديد المحاربين أو الإرهابيين يثير الفرع في النفوس، وينشر الخوف في القلوب، وينغص حياة الناس ويفقدهم الأمن والأمان.

غير أن الملاحظ هنا وجود فرق بين الرعب والفرع الذي ينتج عن الحراية عن ذلك الذي ينتج عن الإرهاب؛ حيث إن رعب الإرهاب أشد وأنكى وأسرع انتشاراً؛ لأنه يستهدف أساساً حياة الناس بخلاف الحراية فإنها تستهدف أولاً المال، كما أن الإرهابي لا يتقيد كالمحارب بالبقاء في طريق معين أو يوجد عادة على مشارف مدينة معينة، بل ينتقل من مكان إلى آخر، ويضرب في أي مكان يراه مناسباً، وهنا يعم الخوف وتتسع دائرته ويمس عدداً أكبر من الناس، بخلاف جريمة الحراية فإن الخوف الناتج عنها لا يتجاوز أماكن حدوثها. إضافة إلى هذا فإن الضحية أمام المحاربين قد ينجو بحياته إذا قدم ما يملكه بخلاف الضحية أمام الإرهابيين، فإنه لا يجديه ما

يقدمه من مال نفعاً ولا يعصمه من القتل في أغلب الأحوال؛ لأن الهدف الأصلي هو سفك الدماء وإثارة الرعب والفرع.

٣- سفك الدماء، وإهدار الأموال، والممتلكات:-

تتفق جريمة الحراقة والإرهاب في أن كلاً منهما لا يوفر نفساً، ولا مالاً، ولا عقاراً في سبيل بلوغ الأهداف المرسومة، على خلاف في الهدف الأساسي لكل منهما كما ذكرنا سابقاً.

وعلى كل فإن الجريمتين تشتركان في استباحة الأنفس المعصومة والممتلكات والأموال المحرمة.

ويدل على نزوع الإرهابيين وإيثارهم قتل الأنفس على أخذ الأموال أن في بعض البلاد التي انتشر فيها الإرهاب في عصرنا هذا يكون أغلب ضحايا الإرهاب من الفقراء والمعدمين، وأهل القرى والبوادي الذين لا يملكون من المال إلا ما يسد ضرورات الحياة.

٤- قطع السبيل:-

ينتج عن ممارسة الحراقة أو الإرهاب قطع الطريق على السابلة؛ فإذا كان المارة والمسافرون يخشون سلوك طرق معينة بسبب وجود المحاربين فيها عادة؛ فإن هذا الأمر يتكرر اليوم في البلاد التي انتشر فيها الإرهاب؛ حيث يقوم الإرهابيون باعتراض المسافرين عن طريق إقامة حواجز لهم ثم يفتكون بمن يصادفهم من سالكي هذه الطرق. وقد أدت هذه الممارسات الشنيعة إلى هجر الطرق التي يوجد فيها الإرهابيون، وامتنع الناس من سلوكها إلا في وضح النهار مع وجود قوة تحميهم من بطش الإرهابيين.

٥- الفساد في الأرض:-

صفة الإفساد في الأرض التي وصف الله سبحانه وتعالى بها المحاربين في الآيتين المتقدمتين معنا. (١) تنطبق على الإرهابيين، فالإرهابي كالمحارب مفسدٌ في الأرض؛ لأنه يوظف نفسه لتهديد وترويع أمن الناس

وسلامتهم، ويُعرضُ صحتهم وأرواحهم للخطر، لا يتورع عن انتهاك الأعراض وسلب الأموال، ولا أنكى ولا أعظم من فساد يخلفه الاعتداء على الأنفس والأعراض والأموال، فهي من الضرورات الخمس التي أكدت جميع الأديان على حمايتها وعدم المساس بها، بل وضعت عقوبات قاسية على من يُعرض هذه الأمور للخطر.

ولكن إذا جاز لنا أن نوازن بين المفسدة الناتجة عن الحرابة، وتلك التي تنتج عن الإرهاب: فإن مفسدة الإرهاب أعظم وأشنع، وخطرها أعم وأشمل؛ لأنها تستهدف أساساً إزهاق الأرواح كما ذكرنا، وإلحاق الأذى والضرر بالناس في أجسادهم، وهذا أعظم من أخذ الأموال؛^(١)

(معنى البغي)

١- تعريف البغي في اللغة:-

البغي: مأخوذ من بَغَى يَبْغِي بمعنى علا وظلم وعدل عن الحق، واستطال وكذب^(١).

ويُطلق أيضاً: على التعدي والإفراط والمجاوزة عن حد الشيء^(٢).

ويُسمى من يمارس البغي: باغٍ والجمع بُغاة.

ويُطلق لفظ البغاة على كل من يسعى في الأرض بالفساد، ومنه الفرقة

الباغية^(٣).

٢- تعريف البغي في الاصطلاح:-

عرّف الفقهاء - رحمهم الله - البغي بتعريفات كثيرة، وسوف أكتفي بذكر

تعريف واحد من مذهب من المذاهب الفقهية الأربعة:

تعريف الحنفية:-

عرّف ابن عابدين من الحنفية البغي بقوله:

(١) انظر: آيتي ٣٣ و٣٤ من سورة المائدة.

(٢) القاموس المحيط، للفيروز أبادي، مادة (بغى) ص ١٦٥٩.

(٣) انظر: الصحاح، للجوهري، مادة (بغى) ص ٢٢٨١/٦.

«هو الخروج عن الإمام الحق بغير حق»^(١)
«والبغاة: هم الخارجون عن الإمام الحق بغير حق»^(٢)

تعريف المالكية:-

عرّف ابن عرفة من المالكية البغي بقوله:
«هو المتناع عن طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو
تأولاً»^(٣)

فقوله «من طاعة» كالاتناع عن امتثال أمر من إمامٍ وغيره.
وقوله «من ثبتت إمامته» أي انعقدت إمامته شرعاً، وخرج به من لم
تتعقد له إمامة.
وقوله «في غير معصية» خرج به من أمره بمعصية فإن امتنع عن طاعته
حينئذٍ يكون غير باغ.
وقوله «بمغالبة» خرج به الامتناع من طاعته من غير مغالبة فإن صاحبه
لا يسمى باغياً.
وقوله «ولو تأولاً» أي الامتناع بمغالبة بتأول أو بغير تأول^(٤).

تعريف الشافعية:-

عرّف النووي من الشافعية البغي بقوله:
«هو الظلم والعدول عن الحق»^(٥).
وعرّف الرملي من الشافعية البغاة:
بأنهم «مسلمون خالفوا الإمام ولو جائراً، بخروجٍ عليه أو تركوا
الانقياد، أو منعوا حقاً طلب منهم»^(٦)

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي، مادة (بغى) ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) حدود ابن عرفة ٦٣٣/٢.

(٤) انظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع ٦٣٣/٢.

(٥) تحرير ألفاظ التنبيه ص ٣٣٧.

(٦) نهاية المحتاج ١١٤/٧.

تعريف الحنابلة:-

عرّف ابن قدامة من الحنابلة البغاة بأنهم:
«القوم الذين يخرجون عن الإمام بتأويل سائغ، ولهم منعة وشوكة»^(١)
وعرّف البهوتي من الحنابلة البغاة:
بأنهم: «الخارجون عن الإمام ولو غير عدل، بتأويل سائغ، ولهم شوكة ولو
لم يكن فيهم مطاع»^(٢).

وقد أطلق بعض الفقهاء لفظ البغاة على الخوارج. قال الكاساني:
«والبغاة: هم الخوارج، وهم قوم رأيهم أن كل ذنب يُعدّ كفرًا، كبيرة كانت أو
صغيرة، يخرجون على إمام أهل العدل، ويستحلون القتال والدماء بهذا
التأويل، ولهم منعة وقوة»^(٣)؛ كما هو حال كثير من الفرق الإرهابية المعاصرة
التي تتبنى المبادئ والأفكار نفسها!!.

(أحكام البغي والبلغاة في الشرع)

ينبغي - قبل الخوض في أحكام البغي- أن نعرف أولاً أصناف
الخارجين على الحكام، والشروط المطلوب توفرها لوصف الجريمة بالبغي.

أولاً: أصناف الخارجين على الحاكم:-

حصر ابن قدامة الخارجين عن الحاكم في أربعة أصناف:
الصنف الأول: قومٌ امتنعوا عن طاعة الحاكم، وخرجوا عن قبضته بغير
تأويل، فهؤلاء قُطّاع طريق ساعون في الأرض بالفساد.
الصنف الثاني: قومٌ خرجوا عن الحاكم ولهم تأويل إلا أنهم نَفَرٌ يسير لا
منعة لهم كالعشرة ونحوهم، فهؤلاء حكمهم حكم الصنف الأول في قول أكثر
الأصحاب، ومذهب الشافعي.

الصنف الثالث: الخوارج الذين يكفرون بالذنب، ويكفرون علياً وعثمان

(١) المقنع ٥٨/٢٧.

(٢) شرح منتهى الإرادات ٣/٣٨٠.

(٣) بدائع الصنائع ٩/٤٣٩٦.

وظلحة والزيبر وكثيراً من الصحابة، ويستحلون دماء المسلمين وأموالهم إلا من خرج معهم، فظاهر قول المتأخرين: أنهم بغاة.

الصنف الرابع: قومٌ من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام، ويرومون خلعه بتأويل سائغ، وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيوش فهؤلاء هم البغاة^(١).

وقد قسم ابن نجيم من الحنفية أصناف الخارجين عن الإمام إلى ثلاثة أقسام:

الصنف الأول: قُطَّاع الطرق.

الصنف الثاني: الخوارج.

الصنف الثالث: البغاة^(٢).

ثانياً: شروط تحقق جريمة البغي:-

إن إطلاق وصف البغي على فعلٍ معين لا يصح إلا بشروطٍ معينة، فإذا توفرت هذه الشروط، عندها يوصف العمل المرتكب بأنه بغي، ويوصف القائمون به بأنهم بغاة، وهذه الشروط أفاض العلماء في بيانها وذكرها تفصيلاتها وهي:

١- الإسلام:-

وقد اشترطه جمهور الفقهاء من حنفية^(٣)، وشافعية^(٤)، وحنابلة^(٥)، فإذا خرج قومٌ من أهل الذمة على الحاكم فإنهم لا يُسمون بغاة، وإنما يُصنَّفون على أنهم محاربون، ولم يشترط المالكية هذا الشرط، بل اعتبروا الذمي كالمسلم في ذلك^(٦).

(١) الشرح الكبير ٢٧/٥٨-٦٤.

(٢) انظر: البحر الرائق ص ١٥٤/٥.

(٣) انظر: البحر الرائق، لابن نجيم ١٥٤/٥.

(٤) انظر: مغني المحتاج، للخطيب الشربيني ١٢٨/٤.

(٥) انظر: كشف القناع، للبهوتي ٩٩/٤.

(٦) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/٣٠٠.

٢- المنعة:-

المنعة هي: القوة والشوكة، وتمنَّع عن الشئ وامتنع بقومه: تقوى بهم، وهو في منعة: أي في عز قومه لا يقدر عليه من يريده^(١).

وقد اتفق جمهور الفقهاء على اشتراط المنعة في البغاة، فإذا كان عددهم وعدتهم قليلة لا تتحقق لهم المنعة فإنهم لا يعتبرون بغاة، ولا يصلون إلى حد يطلق وصف البغي وإذا كان شرط المنعة متفق عليه عند جمهور الفقهاء، إلا أنهم اختلفوا فيما تتحقق به المنعة^(٢).

٣- التأويل:-

التأويل: مصدر أول، وأصل الفعل آل الشئ أولاً ومآلاً إذا رجع. تقول: آل الأمر إلى كذا: إذا رجع إليه^(٣).

وقد اتفق جمهور الفقهاء على اشتراط التأويل الصحيح عند البغاة، فإذا لم يكن لهم تأويل، أو كان تأويلهم غير صحيح: فإنهم لا يعتبرون بغاة وإن كانت لهم قوة ومنعة^(٤).

وقد أوضح ابن حزم الفرق بين التأويل الفاسد والتأويل الصحيح بقوله: «صح أن التأويل يختلف فأى طائفة تأولت في بغيها طمساً لشيء من السنة كمن قام برأي الخوارج، أودعا إلى إبطال العمل بالسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ، ودعا إلى الرد إلى من دون رسول الله ﷺ، أو إلى المنع من الزكاة، أو من أداء حق لمسلم، أو حق لله تعالى: فهؤلاء لا يُعذرون بالتأويل الفاسد؛ لأنها جهالة تامة.

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي، مادة (منع) ص ٢٢٢.

(٢) انظر: المبسوط، للسرخسي ١٣٤/١٠، رد المحتار، لابن عابدين ٢٦٢/٤ شرح الخرشي على مختصر خليل ٣٠٢/٥، نهاية المحتاج، للرملي ١٢٤/٤، الإنصاف، للمرداوي ٣١٢/١٠.

(٣) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي ١٢٧٥/٢، والمصباح المنير، للفيومي ص ١٢.

(٤) انظر: المبسوط، للسرخسي، ١٣٤/١٠، وشرح فتح القدير ٤٠٨/٤، ورد المحتار، لابن عابدين ٢٦٢/٤، وشرح الخرشي ٣٠٢/٥، وحاشية الدسوقي ٣٠٥/٥، ونهاية المحتاج للرملي ١٢٤/٤، والإنصاف، للمرداوي ٣١٢/١٠، وكشاف القناع، للبهوتي ٩٩/٤، والموسوعة الفقهية ٤٣/١.

وأما من دعا إلى تأويل لا يحل به سنة، مثل تأويل معاوية أن يقتص من قتلة عثمان قبل البيعة لعلي فهذا يعذر؛ لأنه ليس فيه إحالة شيء من الدين^(١).

٤- الخروج:-

والمقصود بالخروج: هو إعلان التمرد على الإمام وترك طاعته فعلاً وليس قولاً. وهذا شرط اتفق عليه الفقهاء للحكم على معارضي الحاكم بالبغي^(٢).

ولا يعتبر خروجاً إذا أعلن معارضو الحاكم رأيهم وجاهروا بالنكير على الإمام وعصيانه، إلا إذا بدأوا في تنفيذه فعلاً. وقد اتفق علماء أهل السنة والجماعة على عدم جواز الخروج على الحكام المسلمين ولو كانوا عصاة لأدلة أهمها:

١- الحديث المتفق عليه الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية»^(٣).

٢- الحديث الذي أخرجه مسلم عن عوف بن مالك رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم».

قال: قلنا: يارسول الله: أفلاننا بذهبهم عند ذلك؟

قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة؛ إلا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية، ولا ينزعن يداً من طاعة»^(٤).

(١) المحلي، ٩٨/١١.

(٢) انظر بدائع الصنائع ٤٣٩٦/٩، شرح الخرشي على مختصر خليل ٢٠٢/٥، نهاية المحتاج ١٢٤/٤، شرح منتهى الإرادات ٤٩٧/٢.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ في كتاب الإمارة، باب وجوب لزوم جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، ١٤٧٧/٣.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم ١٤٨١/٣.

يقول الشوكاني: «فيه دليل على أنه لا تجوز مناظرة الأئمة بالسيف
ماكانوا مقيمين للصلاة»^(١).

٣- الحديث الذي أخرجه مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: إن
رسول الله ﷺ قال:

«إنه يُستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتتكرون، فمن كره فقد برئ، ومن
أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع». قالوا: ألا نقاتلهم؟ قال: لا ماصلوا^(٢).

يقول ابن تيمية:

«وهذا يبين أن الأئمة هم الأمراء ولاة الأمور، وأنه يُكره ويُنكر ما يأتونه
من معصية الله، ولا تُنزع اليد من طاعتهم، بل يُطاعون في الله، وأن منهم
خيارا وشراراً»^(٣).

وسيرد معنا - إن شاء الله - مزيد من التفصيل في الفصل الثالث من
أسباب الإرهاب.

(السياسية الشرعية مع البغاة)

إن البغي سلوك إجرامي وعمل محرم في الإسلام؛ لذلك يباح للحاكم
قتال البغاة ومواجهتهم، وهذا أمر متفق عليه بين الفقهاء، غير أن قتالهم
يختلف عن أصناف القتال الأخرى كقتال المحاربين أو جهاد الكفار، فقبل
الشروع في قتالهم وأثنائه يجب مراعاة تدابير وسياسة معينة، وهي كالآتي:

١- حوار البغاة:-

يجب على الإمام أن يحاور البغاة، ويعرف ما ينقومونه؛ لإزالته إذا كان
يستوجب الإزالة كالمظالم والأضرار، وعليه تبصيرهم بالصواب وتببيهم إلى
عواقب الخروج الذميمة وعليه أن يتلطف معهم، ويترفق بهم في فترة الحوار،

(١) نيل الأوطار ١٩٧/٧.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمامة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع ٢٤٣/١٢.

(٣) منهاج السنة النبوية ١١٧/١.

ويدل على ذلك فعل علي مع الخوارج حينما أرسل إليهم عبدالله بن عباس رضي الله عنهما محاوراً^(١).

٢- وعظهم وتخويفهم من القتال:-

إذا لم يُجَدِّ الحوار مع البغاة وأصروا على الخروج، فعلى الحاكم أن يعظّمهم، ويخوفهم مغبة القتال؛ لأن المقصود هو كفهم، ودفع شرهم بأقل خسائر، وليس قتالهم قبل ذلك.

يقول أبو يوسف «.. حدثنا الحجاج عن ابن نجيم عن أبيه عن عبدالله بن عباس قال: ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط حتى يدعوهم»^(٢) أي يحاورهم قبل أن يحاربهم.

٣- إمهال البغاة:-

إذا طلب البغاة من الإمام مهلة للنظر في أمور دينهم: فإنه يمهلهم إلا إذا تبين له أن مرادهم المكيدة، كانتظار مدد أو سوى ذلك فإنه لا يمهلهم حينئذ^(٣).

٤- عدم استعمال الحاكم ما يعم إتلافهم أثناء قتالهم:-

بعد أن يستفرغ الحاكم وسعه في رد البغاة عن غيِّهم، وعندما تفشل كل الوسائل السليمة في إرجاع البغاة إلى جادة الصواب، ويصبح قتالهم أمراً محتوماً لا مفر منه: فإن الحاكم يكون ملزماً بجملة من الضوابط أثناء قتالهم ومنها: عدم استعمال ما يعم إتلافهم به من الآت القتال القديمة: كالمنجنيق^(٤) والنار إلا للضرورة؛ كأن يحيط بهم البغاة ولم يستطيعوا الخلاص منهم إلا برميهم بالمنجنيق كما يراعى عدم استعمال الوسائل الفتاكة الحديثة.

(١) انظر: مسند الإمام أحمد ٨٦/١، والسنن الكبرى، للبيهقي ١٩٧/٨، إرواء الغليل، للألباني ١١١/٨.

(٢) انظر: الخراج ص ١٩١.

(٣) انظر: الأم، للإمام الشافعي ٢١٨/٤.

٥- عدم سبي ذراريهم وغنم أموالهم، وتتبع مدبرهم والإجهاز على أسرهم.

إن الغاة، وإن استوجب فعلهم استحلال دمائهم، إلا أنهم يختلفون عن الكفار والمحاربين؛ حيث لا يجوز للحاكم أثناء قتالهم أن يسبي ذراريهم ونساءهم ولا نهب أموالهم، ولا قتل أسراهم، ولا تتبع الفارين منهم^(١).

(حكم الدماء التي يريقها البغاة أثناء خروجهم)

اختلفت عبارات الفقهاء في الدماء التي أصابها البغاة وقت خروجهم، وإن اتجهت في مجملها إلى عدم مؤاخذتهم.

فأبو يوسف من الحنفية يرى:

أن من تاب من أهل البغي، وتاب الإمام وسمع وأطاع الإمام لا يؤخذ بدمٍ ولا جراح كانت منه في الحرب^(٢).

ويرى المالكية:

أن البغاة المتأولون في خروجهم على الإمام لا يضمنون ما أتلّفوه من أنفس وأموال^(٣).

وذهب الشافعي:

إلى أن البغاة إذا امتنعوا وكان لهم تأويلهم فإنه يسقط عنهم القصاص في الدماء التي أصابوها^(٤).

وللحنابلة:

في المسألة روايتان: الأولى ترى أخذهم بتلك الدماء، والثانية ترى سقوط ذلك عنهم. وقد رجح المرداوي الرواية القائلة بسقوط الضمان^(٥).

وبناءً على ماتقدم فإنهم لا يؤاخذوا بالدماء الناتجة عن بغيهم، إلا في

(١) انظر حاشية ابن عابدين ٣/٣٤٠، الشرح الكبير ٢٧/٦٥، نهاية المحتاج، للرملي ٧/١١٤، الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب ٢/٢٠٥.

(٢) انظر: الخراج ص ١٣٢.

(٣) انظر: الشرح الكبير ٤/٣٠٠.

(٤) انظر: الأم ٤/٢١٨.

(٥) انظر: الإنصاف ١٠/٣١٦.

الرواية الأولى لدى الحنابلة، ولكن يعزرون وفقاً لجرم كل منهم ومدى آثاره على المجتمع حسبما يراه ولي الأمر والعلماء.

(أوجه الشبه بين جريمتي البغي والإرهاب)

يُلاحظ أن جريمة البغي تشبه جريمة الإرهاب في بعض النواحي التي تتمثل في التمرد على سلطان الدولة والمجتمع والانعزال عن المجتمع، والخروج على النظام العام بشوكة ومنعة، ومحاربة الدولة والمجتمع، وسوف أوضح هذه الأمور فيما يلي:

أولاً: التمرد على سلطان الدولة والمجتمع:-

يظهر للمتأمل في جريمتي البغي والإرهاب: أن البغاة والإرهابيين يتفقون في صفة التمرد على سلطان الدولة والمجتمع، ورفض الأنظمة والقوانين الصادرة عن السلطة القائمة، بإعلان مخالفتها، وعدم الانصياع لها، وإعلان معارضة الحاكم ونوابه وممثليه في كافة أجهزة الدولة، والمجاهرة بمعاداة الدولة والأشخاص التابعين لها من مدنيين أو عسكريين، بغية الوصول إلى فرض أنظمة وقوانين وشروط معينة ويعمل كلٌّ من البغاة والإرهابيين على نشر روح التمرد والعصيان بين الناس على السلطة القائمة بشتى الوسائل، ومن مظاهر ذلك:-

(أ) النيل من سمة الحاكم العام أو رئيس الدولة ونوابه ومساعديه، وكبار موظفي الدولة عن طريق إبراز معائبهم وأخطائهم، واتهامهم بالحيث والجرور، والبعد عن العدل ومخالفة الدين، وعدم المحافظة عليه.

(ب) الانتقاص من هبة الدولة عن طريق مخالفة أنظمتها وقوانينها، وزعزعة الأمن العام فيها: لإثبات عجز الدولة عن حماية المجتمع والنظام والحط من قدرها.

(ج) إغراء الناس بعصيان السلطة والتمرد على أنظمتها بشتى وسائل الإغراء، ويتعدى ذلك إلى استعمال وسائل الضغط والإكراه والتهديد ونحو ذلك.

ثانياً: الظهور بمظهر الصلاح وأنهم البديل الأمثل:-

وذلك بالسعي الحثيث لإيهام العامة بصلاحتهم وقدرتهم على تحقيق العدل، وإقامة الدين وإصلاح الوضع، وإيهامهم بأنهم ما قاموا بهذا إلا خدمةً لدينهم ومجتمعهم، وغير ذلك من الأساليب المستعملة في مثل هذه الأحوال، والتي لا تعدو في النهاية إلا وسيلة للتستر على رغبتهم المحمومة في الاستئثار بالسلطة وحب الظهور والتسلط والمخالفة.

ثالثاً: إظهار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:-

يشترك البغاة والإرهابيون ذوو الشوكة والمنعة في هذه النقطة، بل أحياناً يببالغون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويحرصون على إعلانه وإشاعته؛ مستعملين في ذلك العنف والقسوة مع المخالفين، وذلك لزرع هيبتهم في نفوس العامة، والظهور في أعين الناس بمظهر المحافظة على الدين.!

رابعاً: التعسف في تأويل النصوص الشرعية:-

يتفق قادة الإرهاب في هذا العصر مع البغاة في أن كلا منهما يتأول النصوص الشرعية ويفسرها حسب هواه؛ فيظهرون بمظهر العلم والعلماء وهم ليسوا منهم؛ لاستمالة عواطف الشباب والجهلة من المسلمين، وشحن هممهم؛ بغيبة انضمامهم في سلوك منهجهم المعوج، والخروج على الأمة الإسلامية، وتكفير حكامها والعصاة منهم، وكل من يسالم الأمم الأخرى، ويتخذ سبيل السلام - الذي أمر به دين الإسلام - منهجاً له متذرعين بحجج واهية وضالة تتفق مع أهوائهم ونزواتهم؛ كزعمهم أن ما يقومون به من أفعال شنيعة تُعدّ من الجهاد في سبيل الله، تماماً كما فعلت الفرقة الباغية الأولى (الخوارج) فالكل سواء في الضلالة والهوى!!

(الألفاظ الملتبسة بالإرهاب)

تهديد:

هناك الفاظ ليس لها - في حقيقة الأمر - صلة بالإرهاب، لكنها قد تلتبس به نتيجة سوء فهم، أو بسبب تلبس بعض الناس لها حيث تعمدت كثير من الدول وصفها بالإرهاب، وقد ساعد على هذا اللبس بعض الممارسات الخاطئة التي أرتكبت في هذا العصر باسم الجهاد بينما هي أعمال إرهابية لاصلة به. وبتبعية للألفاظ الملتبسة بالإرهاب وجدت أنها تنحصر في لفظتي الجهاد، والكفاح لذا رأيت إيضاحها، وتبيين أحكامها، كل على حده، والفروق بينهما وبين الإرهاب.

(معنى الجهاد)

(أ) تعريف الجهاد في اللغة:-

الجهاد مصدر للفعل الرباعي جَاهَدَ يُجَاهِدُ، على وزن فَعَالٍ بمعنى المفاعلة من طرفين. والفعل الثلاثي منه جَهَدَ. يقال: جَهَدْتُ نفسي وأجهدتها^(١). وهذا جُهْدِي: أي طاقتي^(٢). والجهاد في اللغة: عبارة عن استفراغ الواسع الطاقة في محاربة الأعداء بالقول أو الفعل^(٣).

(ب) تعريف الجهاد في الاصطلاح:-

عرف ابن الهمام الجهاد بأنه: «دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا»^(٤). وعرفه ابن عابدين بأنه: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكثير سواد أو غير ذلك»^(٥).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس ٤٨٦/١.

(٢) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري ٢٨/٦.

(٣) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: (جهد) ١٣٥/٣، والمفردات، للراغب الأصفهاني ص ١٠٠، ومختار

الصحاح، للرازي، مادة: (جهد) ص ١١٤، وتاج العروس، للزبيدي، مادة: (جهد) ٥٣٧/٧.

(٤) شرح فتح القدير ٤٣٥/٥.

(٥) حاشية ابن عابدين ١٢١/٤.

وعرّفه الأبى بأنه: «قتال مسلم كافر غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره إليه أو دخوله أرضه»^(١).

وعرّف ابن حجر: «الجهاد شرعاً بأنه: بذل الجهد في قتال الكفار، ويُطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفُسَّاق.

فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين، ثم العمل بها. وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما يأتي به من الشبهات، وما يزينه من الشهوات.

وأما مجاهدة الكفار: فتقع باليد والمال واللسان والقلب، وأما مجاهدة الفُسَّاق فباليد ثم اللسان ثم القلب»^(٢).
وعرّفه الفتوحى بأنه: «قتال الكفار خاصة»^(٣).

(أنواع الجهاد)

إذا كان المعنى الاصطلاحي للجهاد لا يخرج عن بذل الواسع في قتال الكفار لدعوتهم إلى الدين، فهل هناك أنواع أخرى من الجهاد غير قتال الكفار؟ أقول: لقد وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية إشارات إلى أنواع أخرى من الجهاد غير قتال الكفار، تحث المسلمين على القيام بها، وهي وإن لم تكن في مستوى فضل الجهاد بالنفس والمال من حيث عظم الأجر والثوبة إلا أن فعلها يُعدُّ قربةً عظيمةً إلى الله، يستحق فاعلها ثواباً كبيراً. وفضلاً عن ذلك فهي متاحة للمسلمين في كل وقت بخلاف قتال الكفار، فإنه لا يُتاح دائماً. وهذه الأنواع هي:-

١- جهاد الدعوة إلى الله:-

وقد ورد في الحث على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢].

(١) جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل في مذهب الإمام مالك ٢٥٠/١.

(٢) فتح الباري، كتاب الجهاد ٢٦٠/١١.

(٣) معونة أولي النهى ٥٨١/٣.

يقول الإمام أبو جعفر النحاس: «أي جاهدهم بالقرآن جهاداً كبيراً»^(١).
 وقد عزاه القرطبي إلى ابن عباس، وضعف قول من رأى أن المراد به
 هو جهادهم بالسيف بحجة أن السورة مكية نزلت قبل الأمر بالقتال^(٢).
 يقول سيد قطب: «إن في القرآن من الحق الفطري البسيط لما يصل
 القلب مباشرة بالنبع الأصيل... فلا عجب مع ذلك أن يأمر الله نبيه ألا
 يطيع الكافرين والأيتزحزح عن دعوته، وإن يجاهدكم بهذا القرآن، فإنما
 يجاهدكم بقوة لا يقف لها كيان البشر، ولا يثبت لها جدال أو محال»^(٣).
٢- جهاد المنكرات:-

أمر الله تعالى عباده المؤمنين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جملة
 ما أمرهم به ونهاهم عنه فقال في كتابه العزيز: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى
 الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].
 فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نوع من أنواع الجهاد ويدل على ذلك:-
 مارواه ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ما من نبي بعثه الله في
 أمة من قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون
 بأمره، ثم إنه تخلف من بعدهم خلوف يقولون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن
 جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم
 بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»^(٤).
 والحواريون هم: خاصة الأنبياء، وأفضل أصحابهم، والخلوف مأخوذة من
 الخلف، وهم من يأتون بعدهم.
 وحَبُّ الخَرْدَلِ: حَبُّ صغير يكاد لا يرى^(٥) ضُرب به المثل في الحديث
 ليعبر أنه ليس بعد ذلك مرتبة للتغيير^(٦).

(١) انظر: معاني القرآن الكريم ٣٦/٥.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٥٨/١٣.

(٣) فط ظلال القرآن ٢٥٧١/٥.

(٤) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، الباب (٢) الحديث (٨٠) ٢٦/٢.

(٥) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي ١٣١٢/٢.

(٦) انظر: إكمال المعلم شرح مسلم، للأبي ٢٥٤/١.

ومجاهدة المنكر فرض كفاية إذا قامت به فئة سقط الفرض عن الآخرين، واختص الفلاح بالقائمين به المباشرين له^(١).

ويرى بعض العلماء أن الجهاد المنكر يكون فرضاً على من يشاهده، وهو قادرٌ على تغييره إذا لم يخش الاعتداء على حرمة الخاصة، ولم يترتب على إنكاره مفسدة أكبر من مفسدة المنكر المتوقع^(٢)، فإذا ترتب على ذلك مفسدة أكبر وجب عليه التوقف.

فعن عبيد الله بن جرير عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي من هم أعزّ منهم وأمنع لا يغيرون: إلا عمهم الله بعقاب»^(٣).

(حكم الجهاد في الشرع)

يعتبر الجهاد ذروة سنام الإسلام، وقد دلت النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية على مشروعيته واتفق العلماء على ذلك، ولكنهم اختلفوا في حكمه، وهل هو فرض عين^(٤) أم فرض كفاية^(٥)، وهذا الخلاف مبسط في كتب الفقه لا مجال لتفصيله في هذا الموضوع^(٦).

غير أن الفقهاء رحمهم الله قد اتفقوا على حالات معينة يصبح فيها الجهاد فرض عين على كل مسلم قادر وهذه الحالات بإيجاز:

١- حالة وقوع بلد من بلاد المسلمين في أيدي الكفار:-

ففي هذه الحالة على جميع أهل ذلك البلد أن ينفروا إلى الجهاد

(١) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي ٢/٢١١.

(٢) انظر: الآداب الشرعية، لابن مفلح ١/١٧٤-١٧٥.

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن الحديث (٤٠٩) ٢/١٣٢٩، ورواه بلفظ قريب من هذا اللفظ أبو داود في سننه الحديث (٤٣٣٩) وقال عنه الألباني في صحيح سنن أبي داود: حيث حسن ٣/٨١٩.

(٤) فرض العين هو ما يجب على كل مسلم، كالصوات الخمس مثلاً، انظر المنهاج، للبيضاوي ١/١٠٠.

(٥) فرض الكفاية: هو ما يكفي فيه البعض عن الكل، انظر حاشية ابن عابدين ٤/١٣٤، وانظر: الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية في شرح الكوكب المنير ١/٢٧٤.

(٦) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٤/١٢٣، التفرغ، لابن الجلاب ١/٣٥٧، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٤٧٥ والسراج الوهاج على متن المنهاج، ص ٥٤١، وحاشيتي القليوبي وعميرة ٤/٢١٣-٢١٤، وشرح منتهى الإرادات ٢/٩١.

جميعاً، وعلى من كان قريباً منهم من المسلمين أن يغيثهم ويسعى لنجدتهم^(١).
يدل على هذا قول الله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١].
وقول الرسول ﷺ «وإذا استنفرتم فانفروا»^(٢).

٢- حالة صدور الأمر بالجهاد من أولي الأمر لطائفة من المسلمين:-

إذا أصدر ولي الأمر أمراً بالجهاد لطائفة من المسلمين يصبح الجهاد في حقهم فرض عين لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُم إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨] فالإمام إذا عين قوماً للجهاد فليس لهم أن يتناقلوا عند التعيين، ويصير الجهاد في حقهم فرض عين، ولهذا توعد الله من لم ينضم مع رسول الله ﷺ في قوله: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [التوبة: ١٢٠]

٣- حالة حضور المجاهدين المعركة:-

إذا حضر المجاهدون المعركة تعين عليهم الجهاد وإن كان قدومهم تطوعاً، ولا يحل لهم الخروج من الصف إلى نهاية المعركة، وذلك بموجب الأحكام التي توجب الثبات وتحرم الفرار يوم الزحف^(٣).

ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: ٤٥]

والمراد إذا تدانيتم وتعانيتم فلا تفرروا^(٤).

كما يدل عليه أيضاً قول الرسول ﷺ:

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ١٥٠/٨، وأحكام القرآن، للجصاص ٣١٢/٤، والمغني، لابن قدامة ٣٩٨/١٠.

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري، الحديث (٢٨٢٥) ٣٠٣/١١، وصحيح مسلم باب ٨٢ الحديث (١٨٥٣).

(٣) انظر: الأم، للإمام الشافعي ١٦٩/٤، والمغني، لابن قدامة ٣٨٣/١٠.

(٤) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي ٨٤٤/٢.

«يأبها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وأسألوا الله العافية، فإذا لقيتموه فاصبروا، وأعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف»^(١).

ففي الحديث حث على الصبر في القتال وهو أكد أركانه^(٢).
وسيرد معنا مزيد من الإيضاح في الفصل الأول من باب أسباب الإرهاب عند الحديث عن الغلو في الجهاد وكيف خالف الإرهابيون والداعمون لهم ومقاصده السامية.

(من يملك حق إعلان الجهاد)

الجهاد عمل منظم وليس عشوائياً شُرع لتحقيق أهداف سامية، وإعلانه من اختصاص الإمام وحده (الحاكم) ولا يجوز لأي من الرعية أن يعلن الجهاد مخالفاً بذلك موقف الإمام.

يقول ابن قدامة: «وأمر الجهاد موكل إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك»^(٣).

ويقول الزحيلي: «إن ولي الأمر (الحاكم) هو القائد الأعلى للجيش فهو المختص بإعلان الحرب حسبما تقتضي مصلحة الأمة، ويظهر له من مشاورة أهل الرأي والاختصاص في قضايا الحرب، ونواحي السياسة العسكرية التي أرشد إليها القرآن الكريم، وبينها سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، وتلاءمت مع أحكام السياسة العادلة، ومصدر هذا الحق لولاية الأمور راجع إلى إمامتهم نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، ومن سياسة الدنيا العامة: حماية البيضة (أي كيان الأمة) والذب عن الحرم وتحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة... ومن هذه السياسة جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ليؤمن المسلمون شره»^(٤).

(١) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الجهاد، الحديث رقم (٣٠٢٤) ١٢/١٢، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، الحديث رقم ١٩ (١٧٤١) ٤٥/١٢.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي ٤٦/١٢.

(٣) المغني ٢٧٣/١٠، وانظر في هذا المعنى: الشرح الكبير: للدردير ٣٧٢/١٠، ومغني المحتاج ٤/٢٢٠.

(٤) آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة ص ١٤٨.

فإعلان الجهاد على الكفار المحاربين كما ذكر الفقهاء يختص بالإمام وحده، ولا يجوز لأي من المسلمين أن يعلنه؛ لأنه ليس من اختصاصه ولأن هناك من الأسرار الخفية في هذه المسائل ما لا يجتمع علمه إلا عند الإمام. أما دعوات الجهاد المزعومة التي تتنادى بها جماعات مسلحة في بعض بلدان المسلمين فليست على النهج القويم المراد من الجهاد في شئ، ولا علاقة لها بالجهاد الشرعي الصحيح، الذي قُيِّدَ إعلانه - كما رأينا - بضوابط جُعِلت في يد الحاكم.

(سبب الالتباس بين الجهاد والإرهاب)

سبق أن بينت أن الجهاد حرب منظمة لها أهداف وغايات سامية، ولها آداب رفيعة تسموبها عن أنواع الحروب المعروفة عند غير المسلمين، وأن المقصد الأساسي منها هو جعل كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى، كما أن أمر إعلانها موكول إلى رئيس أو ملك الدولة، فمتى أداه اجتهاده وتشاوره مع أهل الشورى: أن المصلحة الشرعية تقتضي إعلان الجهاد على الكفار المحاربين فإن له الحق في رفع راية الجهاد وإعلانه. ولما كان الجهاد على هذا القدر من الانضباط، فإن المرء ليعجب من وقوع الخلط في أيامنا هذه بينه وبين الإرهاب الذي هو عدوانٌ بشع على الأنفس البريئة، بأشد الأساليب فظاظة وقسوة، وتطاول على الأعراض وإهلاك للأموال لا مثيل له!!.

إن سبب ذلك كله هو الزعم الذي تدعيه بعض الجماعات الإرهابية من أن ما تقوم به من ممارسات وأفعال إنما هو جهاد شرعي، محاولة بذلك التمويه وتغطية إرهابها الشنيع والتستر عليه بالجهاد، إمعاناً في التلبيس على الناس، والجهاد من هذا الإرهاب برئ وبعيد كل البعد عن ذلك!!

ولا شك أن هذه الإدعاءات - على زيفها وبطلانها - قد لبست الأمر على كثير من الناس، ولا سيما أولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن مفهوم الجهاد وأحكامه، ولا يفقهون أهدافه ومقاصده السامية، فهؤلاء كانوا أكثر الفئات

التي التبس عليها الأمر بين الجهاد والإرهاب.

وقد أدى بروز ظاهرة ممارسة الإرهاب، تحت مسمى الجهاد إلى نتيجة حطرة ألا وهي استغلال أعداء الإسلام إلى انتهاز هذا الوضع في تشويه صورة الجهاد، وربطه بالإرهاب مشيرين إلى الجماعات الإرهابية وأفعالها البشعة التي يشيب لها الولدان! فهؤلاء الإرهابيون قدموا لأعداء الإسلام خدمة عظيمة بلا ثمن - وقد تكون مدفوعة الثمن في بعض الأحيان - ومكنوهم من تشويه ذروة سنام الإسلام، بغية تغيير كثير من الناس وصرْفهم عن الجهاد، وهو الذي أعز الله به الدين وحمى به المسلمين قرونًا طويلة، بل قد وصل النفور ببعض الفئات إلى تعاليم الدين نفسها نتيجة ما يسمعون، ويشاهدونه من جرائم وحشية يرتكبها أحداث باسم الإسلام والجهاد، وهو منا برئ.

فأي خدمة قُدمت لأعداء الإسلام أعظم من هذا التصرف الشنيع؛ فقد كفاهم بعض أبناء الإسلام مهمة تشويه الجهاد والطعن في الدين، ومكنتهم هذه الفئة الضالة من إثارة القلاقل بين المسلمين، بل أدى هذا الجرم العظيم إلى التخلص من عدد كبير من المسلمين ذهبت دماؤهم هدرًا في سبيل تحقيق نزوات نفسية دنيئة، وأطماع موهومة.

وسيرد معنا مزيد من التفصيل في هذا الشأن في المبحث الأول من الفصل المخصص لمبحث الشُّبه التي يعتمد عليها الإرهابيون وداعموهم من الباب الثاني المخصص لذكر أسباب الإرهاب.

(أوجه الفرق بين الجهاد والإرهاب)

يظهر لكل عاقل منصف أنه لا وجه للمقارنة بين الجهاد والإرهاب، ولولا الالتباس الحاصل بينهما الذي تم إيضاحه فيما سبق لما أدرجت هذا المطلب في البحث، وقبل البدء في الموضوع أود التنبيه إلى أمر مهم وهو أن الكلام عن الفروق بينهما لا يعني أنهما يتفقان في أمور ويختلفان في أمور؛ بل هما مختلفان تمامًا في حقيقة الأمر، فالجهاد بعيدٌ كل البُعد عن الإرهاب ويختلف عنه بما يلي:-

أولاً: في المشروعية:-

فالجهاد عملٌ مشروع بل هو ذروة سنام الإسلام، ومن أعظم القربات التي يُتقرب بها إلى الله، والإرهاب عملٌ إجرامي ممنوع وهو ظلمٌ ورتعد على الحرمات التي حرمها الله ومنع المساس بها، وعلى رأسها العدوان على الأنفس والأعراض والأموال والممتلكات.

ثانياً: في المضمون:-

الجهاد في المضمونه حربٌ منظمة ومنضبطة وفق قواعد وأسس شرعية محددة الغاية منها: جعل كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى عن طريق بذل النفس والمال والجهد إرضاءً لله عز وجل؛ بخلاف الإرهاب الذي هو - في حقيقة أمره - إجرام عبثي تخريبي قوامه الظلم والعدوان على الحرمات؛ لا تحكمه قواعد ولا يضبطه ضابط، غايته تحقيق مآرب خفية عن طريق نشر الذعر بين الناس وإلحاق الضرر بهم، وإرغامهم بقوة الحديد والنار على الرضوخ لمطالبهم، مبعثه الحقد والكراهية والسخط على المخالفين أيّاً كانوا يبدأ بالأعداء وينتهي بالأصدقاء، وأحياناً يبدأ بالأصدقاء ولا يطال الأعداء.

ثالثاً: في المل:-

فمحل الجهاد - في حقيقة الأمر - هم الكفار المحاربون؛ فالجهاد يُعلن على الكفار المحاربين الذين يصرون على المواجهة، دون سواهم من الكفار الموادعين والمسلمين.

أما الإرهاب فإنه لا يُفرّق بين كافر مسالم أو مسلم أو ذميّ، بل لا يُفرّق بين المسلم إذا كان رجلاً أو امرأة طفلاً أو شيخاً فكلهم يصلح لدى الإرهابيين أن يكونوا هدفاً وكثيراً ما يقع القتل دون معرفة هوية القتيل، فالعدو لدى الإرهابيين يعم كل من يخالفهم أو لا يتفق معهم ومن لا شأن له بهم كالشيوخ والأطفال والنساء.

ويبرر الإرهابيون في بعض البلدان: أفعالهم الشنيعة برغم أن من يخالفهم هو كافر في نظرهم؛ وبذلك يستحلون دمه، وما علموا أن المسلم لا يصبح كافراً بمجرد تكفير الآخرين له، بل يكفر فقط إذا ارتكب ما يجعله كافراً كأن يعلن الكفر صراحة، أما تكفيره من قبل هؤلاء: فهو محض هوى وتشبه لا يغير من حقيقة أمره شيئاً، فهو يبقى مسلماً معصراً الدم والمال والعرض شرعاً.

وفي هذا المقام أود التنبيه إلى نقطة مهمة ألا وهي: أن هؤلاء الإرهابيين بتكفيرهم المخالفين وقعوا في إثم عظيم يدل عليه قول الرسول ﷺ في الحديث الذي رواه أبو هريرة «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما»^(١).

وقوله ﷺ في الحديث الذي رواه أبو ذر «من دعا رجلاً بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه»^(٢).

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية:

«من دعوى وأطلق فيها عنان الجهل مخالفاً لجميع أهل العلم، ثم مع مخالفتهم يريد أن يكفر ويضل من لم يوافقه عليها فهذا من أعظم ما يفعله كل جهول»^(٣).

رابعاً: في الالتزام بأداب معينة:-

من جملة ما يفترق فيه الجهاد عن الإرهاب: أن الجهاد مقيد بأداب معينة بعيدة كل البعد عن الإرهاب ومقاصده، فالقتال وإن كان ضد الكفار المحاربين، يتقيد فيه المجاهدون بأداب معينة منها:-

- عدم قتل النساء والصبيان:-

فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن «قتل النساء والصبيان» وفي

(١) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه من غير تأويل فهو كافر ٣٢/٨، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال من قال لأخيه المسلم: يا كافر ٤٧/٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهي عن السباب واللعن ١٨/٨، ومعنى حار عليه أي رجع.

(٣) تلخيص كتاب الاستغاثة (الأمر بالمعروف، علي البكري) ص ١٢٥.

رواية فأنكر رسول الله ﷺ «قتل النساء والصبيان»^(١).

- عدم قتل الشيوخ والأطفال:-

روى أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال:
«انطلقوا انطلقوا باسم الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا
تغلو، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»^(٢)

- عدم قتل الأجراء:-

لقد تكرر نهى الرسول ﷺ عن قتل العسفاء، وهم العمال الذين
يُستأجرون للعمل ولا يحاربون^(٣).

روى رباح بن الربيع قال: «كنا مع رسول الله ﷺ في غزوة.. وعلى
المقدمة خالد بن الوليد، قال: فبعث رسول الله ﷺ رجلاً فقال: قل لخالد:
«لا يقتلن امرأة ولا عسيفاً»^(٤).

وفي رواية فقل: إن رسول الله ﷺ: يأمرك يقول: «لا تقتلن ذرية ولا
عسيفاً»^(٥) والعسيف: هو الأجير»^(٦).

- عدم قتل الرهبان:-

يُمنع في الجهاد قتل الرهبان، وهم النصارى الذين يحبسون أنفسهم
في الأديرة والصوامع^(٧) فهذا أبو بكر خليفة المسلمين يخرج ليشيع الجيوش
المتوجهة إلى الشام فيوصي قائد الجيوش قائلاً: «إنك ستجد قوماً حبسوا
أنفسهم لله، فدعهم وما حبسوا أنفسهم له»^(٨).

(١) متفق عليه، صحيح البخاري الحديث (٣٠١٤) (٣٠١٥) ١٤٨/٦، صحيح مسلم الحديث (١٧٤٤) ١٣٦٤/٣.

(٢) سنن أبي داود، الحديث رقم (٢٦١٤) ٥٢/٣.

(٣) انظر العلاقات الدولية في الإسلام، للشيخ محمد أبي زهرة ص ٩٩.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، الحديث (٢٦٦٩) ٧٢/٣.

(٥) أخرجه ابن ماجة في سننه، الحديث (٢٨٤٢) ٩٤٨/٢.

(٦) انظر: المصباح المنير، للفيومي ص ١٥٥.

(٧) انظر: جامع الأصول، لابن الأثير ٥٩٩/٢.

(٨) انظر: المصدر السابق ٥٩٩/٢.

- عدم قتل فئات أخرى من الناس:-

ذكر الفقهاء فئات من الناس يمنع قتلها في الجهاد إضافة إلى ما سبق ذكره فلا يجوز قتل مُقعد، ولا يابس الشق^(١)، ولا أعمى، ولا معتوه، ولا راهب في صومعته ولا سائح في جبل لا يخالط الناس، ولا مجنون، ولا خنثى مشكل^(٢).

ومما تقدم تتضح لنا عدالة وسماحة الإسلام العظيمة، ومواقفه النبيلة مع أعدائه، فكيف يُوصف الإسلام بأنه معقل الإرهاب أو يحصن عليه، أو يدعو له في تعاليمه كما يزعم أعداؤه!! فهل الجهاد يعتبر إرهاباً - كما يزعمون - أم أن هذا افتراء على الإسلام؟

جاء في بيان مكة المكرمة الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي الصادر بتاريخ ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الموافق ٥-١٠/٢/٢٠٠٢م:

«إن الجهاد في الإسلام شُرع نصرته للحق، ودفعا للظلم، وإقراراً للعدل والسلام والأمن، وتمكيناً للرحمة التي أرسل محمد ﷺ بها للعالمين، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، مما يقضي على الإرهاب بكل صورته.

فالجهاد شُرع لذلك وللدفاع عن الوطن ضد احتلال الأرض ونهب الثروات، وضد الاستعمار الاستيطاني الذي يخرج الناس من ديارهم، وضد الذين يظاهرون 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 أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [٨] ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [٩] [المتحنة].

(١) يابس الشق: أي ميت الشق، انظر: المصباح المنير، للفيومي ص ٢٦٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ١٠١/٧، منح الجليل شرح مختصر خليل ١٤٤/٣، مغني المحتاج بشرح المنهاج ٢٢٢/٤، المغني، لابن قدامة ٥٣٩/١٠.

وإن للإسلام آداباً وأحكاماً واضحة في الجهاد المشروع، تحريم قتل المقاتلين، كما تحرم قتل الأبرياء من الشيوخ والنساء والأطفال، وتحريم تتبع الفارين، أو قتل المستسلمين، أو إيذاء الأسرى، أو التمثيل بجثث القتلى، أو تدمير المنشآت والمواقع والمباني التي لا علاقة لها بالقتال. وإنه لا يمكن 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 يروع المدنيين المسالمين، ويحولهم إلى لاجئين.

والمجمع إذ يدعو العالم ومؤسساته إلى معالجة العنف العدواني، ومنع إرهاب الدولة الذي يمارسه الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، فإنه يدين 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.

وينبه المجمع إلى أن تجاهل العدالة في حل المشكلات الإنسانية، وانتهاج أسلوب القوة والاستعلاء في العلاقات الدولية وهو 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^(١).

قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]

(معنى الكفاح)

(أ) تعريف الكفاح في اللغة:-

يقول ابن دريد: « كَفَحَهُ مُكَافَحَةً وَكِفَاحاً » وكفحته كَفَحاً وَكِفَاحاً إذا واجهته ولقيته، وكل شيء واجهته فقد كافحته^(٢).
وجاء في لسان العرب: أن المُكَافَحَةَ هي مصادفة الوجه بالوجه مفاجأة.. وتطلق المُكَافَحَةَ على المضاربة والمدفعة تلقاء الوجه... والمكافح هو المباشر بنفسه، وفلان يُكافِحُ الأمور إذا باشرها بنفسه^(٣).
وجاء في تاج العروس: كَفَحَهُ كَفَحاً، وَكَافَحَهُ مُكَافَحَةً وَكِفَاحاً: لقيه مواجهة... والمُكَافَحَةُ في الحرب المضاربة تلقاء الوجوه.
وكافحهم إذا استقبلوهم في الحرب بوجوههم ليس دونها ترسٌ ولا غيره^(٤).

(ب) تعريف الكفاح في الاصطلاح:-

الكفاح بالمعنى الاصطلاحي يتجاذبه مفهومان، مفهوم عام ومفهوم خاص. فالمفهوم العام يقصد به كل ألوان المقاومة التي يقوم بها المُعْتَدَى عليهم تجاه المُعْتَدِي سواء كانت سليمة أو مسلحة بطريق المطالبة أو بالمغالبة،

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي ص ٣٥٩-٣٦٠.

(٢) جمهرة اللغة، مادة (كفح) ١٧٥/٢.

(٣) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (كفح) ٥٤٧/٢.

(٤) انظر: تاج العروس، للزبيدي، مادة (كفح) ٨٧/٧.

ويدخل فيها الأسلوب المباشر أو السلبي المتمثل في المواجهة عن طريق العصيان والامتناع عن الطاعة^(٤).

وأما المفهوم الخاص للكفاح - في نظري - فيقصد به محاربة المعتدي أو المحتل أو المستعمر، باستخدام السلاح وغيره من الوسائل لإجباره على وقف العدوان، أو ترك الاحتلال والخروج من الأوطان، والإقرار باستقلال البلاد أو الاعتراف بحقها في تقرير مصيرها، والعيش في أراضيها بسلام وطمأنينة.

وسأذكر فيما يلي تعريف الكفاح بالمفهوم العام، وتعريفه بالمفهوم الخاص، كلاً على حدة.

(حكم الكفاح من أجل التحرير، ورد الاعتداء في منظور الشرع)

من المعلوم أن وقوع البلاد في قبضة الاحتلال: هو مصيبة عظيمة ورزية كبرى على أهلها، لما ينتج عن ذلك من الاستيلاء على خيراتها والاستحواذ على مقدراتها، وما يتبع ذلك من إذلال لأبنائها ومصادرة لحررياتهم واستقرارهم في أوطانهم.

وإن هذا العمل لهو من أشنع الظلم، ومن أعظم المفاصد يؤدي إلى إخلال بالضرورات التي جاءت جميع الشرائع بصيانتها وحمايتها. وقد أعطى المولى عز وجل الحق للمعتدى عليهم في دفع المعتدي ورد اعتدئه. فإذا كان الاعتداء على فرد أمراً محرماً يُجوز الشارع لصاحبه الرد عليه، فهو على أمة أو جماعة أشد حرمة ويوجب عليهم التعاون على دفعه وبذل الجهد لصدّه واتخاذ كل الوسائل للوقوف في وجهه.

والأدلة على ذلك كثيرة منها مايلي:-

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]

وقد عرّف الزحيلي العدوان: بأنه «حالة اعتداء مباشر على المسلمين (أو

(١) انظر: القاموس السياسي، لأحمد عطية ص ١٢٠٧.

غيرهم) أو أموالهم أو بلادهم؛ بحيث يؤثر في استقلالهم أو اضطهادهم وفتنتهم عن دينهم أو تهديد أمنهم وسلامتهم، ومصادرة دعوتهم»^(١).

٢- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]

يقول ابن القيم رحمه الله: "لما استقر رسول الله ﷺ بالمدينة وأيده الله بنصره بعباده المؤمنين الأنصار، ورمتهم العرب واليهود عن قوس واحدة، وشمروا لهم عن ساق العدوان والمحاربة، والله سبحانه يأمرهم بالصبر والعفو حتى قويت الشوكة فأذن لهم حينئذ في القتال ولم يفرضه عليهم فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]

ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم فقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]

ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة^(١).

٣- يقول الله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَعْزِلُوا وَيَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٩١] وفي هذا الشأن يرى ابن كثير: أن الكفار المحاربين إذا لم يهادنوا ويصالحوا المسلمين ويكفوا أيديهم عن قتال المسلمين فإن الله سبحانه وتعالى يأمر المسلمين أن يقاتلوهم، وأن يأخذوهم أسارى أينما وجدوهم^(٢).

موقف النظام الدولي المعاصر من الكفاح من أجل التحرير)

أولاً: قرارات هيئة الأمم المتحدة من أجل الكفاح والتحرير:-

نصت المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة على حق الكفاح من أجل التحرير حيث جاء فيها «ليس في هذا الميثاق ما يُضعف أو ينقص الحق الطبيعي للدول فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة

(١) آثار الحرب، ص ٧٥-٧٩.

(٢) زاد المعاد ٣/٦٩-٧١.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ١/٥٣٤.

مسلحة على أحد أعضاء الأمم المتحدة، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدولي»^(١).

ثم أُعيد التأكيد على حق الكفاح من أجل التحرير لجميع الشعوب المستعمرة في القرار رقم (٣٠٣٤) الصادر بتاريخ ١٨ كانون من عام ١٩٨٢م وأيدته ست وسبعون دولة وعارضته خمس وثلاثون دولة، حيث جاء فيه: "تعيد هيئة الأمم المتحدة تأكيد الحق الثابت في تقرير المصير والاستقلال لجميع الدول الواقعة تحت الاستعمار وأنظمة التمييز العنصري وأنواع السيطرة الأجنبية الأخرى، وتدعم شرعية نضالها، وخصوصاً نضال الحركات التحررية، وذلك وفقاً لأغراض ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة وسواه من قرارات أجهزتها ذات الصلة بالموضوع"^(٢).

ثم أكدت هيئة الأمم المتحدة في جلستها رقم (٢٣١٩) في ١٤/١٢/١٩٧٤م على شرعية كفاح الشعوب في سبيل التحرير من السيطرة الاستعمارية والأجنبية والقهر الأجنبي بكافة الوسائل المتاحة بما في ذلك الكفاح المسلح^(٣).

وكانت هيئة الأمم المتحدة قد جددت نداءها لجميع الدول كي تعترف بحق جميع الشعوب التي تخضع للسيطرة الاستعمارية والأجنبية والقهر الأجنبي، في تقرير المصير والاستقلال، وتقديم المساعدات المعنوية والمادية لها، وتوفير ما تحتاج إليه من دعم وغيرها من أشكال المساعدة في كفاحها من أجل تقرير المصير والاستقلال.

وأدانت الجمعية العامة بشدة جميع الحكومات التي لا تعترف بحق الشعوب الخاضعة للسيطرة الاستعمارية والأجنبية والقهر الأجنبي وعلى الأخص شعوب أفريقيا^(٤).

(١) ميثاق الأمم المتحدة، المادة ٥١.

(٢) انظر: قرارات هيئة الأمم المتحدة رقم (٣٠٣٤) بتاريخ ١٢/٨/١٩٨٢م.

(٣) انظر: قرار هيئة الأمم المتحدة الصادر في الجلسة رقم (٢٣١٩) بتاريخ ١٤/١٢/١٩٧٤م.

(٤) انظر: قرار هيئة الأمم المتحدة الدورة التاسعة والعشرون رقم (٣٢٤٦) وتاريخ ٢٩/١١/١٩٧٤م.

ثانياً: مشروعية الكفاح المسلح من أجل التحرير في القانون الدولي العام:-

(أ) تحريم ومنع حرب الاعتداء:-

إذا كان الكفاح من أجل التحرير هو نتيجة تلقائية لوقوع العدوان على شعب من الشعوب فإن حرب العدوان على الدول من أجل السيطرة عليها واحتلالها هو أمرٌ مرفوض وممنوع في القانون الدولي الحديث بموجب المواثيق والاتفاقات الدولية التالية:-

- ١- مشروع المعونة المتبادلة والتي تم التوقيع عليها في سبتمبر من عام ١٩٢٣م ونص المشروع على اعتبار حرب الاعتداء جريمة دولية.
- ٢- بروتوكول جنيف الصادر في أكتوبر من عام ١٩٢٤م أخذ بفكرة تحريم حرب الاعتداء ووصفها بأنها جريمة دولية.
- ٣- اتفاقية لوكارنو عام ١٩٢٦م أكدت على أن أي حرب تكون إخلالاً بنصوص هذه الاتفاقية تعتبر حرب اعتداء.
- ٤- قرار الجمعية العامة لعصبة الأمم المتحدة بتحريم الاعتداء عام ١٩٢٧م.

(ب) الإقرار بمشروعية الكفاح من أجل التحرير في القانون الدولي:-

أقرت قواعد القانون الدولي حق الخاضعين لسلطان الاحتلال في مقاومته وكفاحه بشتى الوسائل، وأقرت لرجل المقاومة بصفة المقاتل القانوني، ومن يقع منهم في يد العدو اعتبرته أسير حرب.

وقد جاء في المادة الثانية من اتفاقية (لاهاي) الرابعة بشأن الحرب البرية عام ١٨٩٩م و ١٩٠٧م مايلي:

«سكان الأراضي التي لم تُحتل بعدو، والذين يحملون أسلحتهم عند اقتراب العدو، ويهبون لمقاومة القوات الغازية دون أن يكون لديهم الوقت الكافي لتنظيم أنفسهم على النحو الوارد في المادة الأولى من هذه اللوائح يجب أن يُعاملوا باعتبارهم محاربين، وذلك إذا حملوا السلاح علانية واحترموا قوانين وأعراف الحرب»^(١) ونصت المادة ٤٥/أ من اتفاقية جنيف

(١) انظر: الإرهاب والعنف السياسي ص ١٨٠.

الثالثة الصادرة عام ١٩٤٩م على حق الموظفين للعموميين من أهالي المناطق المحتلة في العصيان المدني ومعارضة سلطان الاحتلال^(١).
يقول الدكتور عز الدين فودة:

«إنه لا توجد في القانون الدولي العام قاعدة تحول بين السكان في الأراضي المحتلة وبين القيام بأعمال المقاومة الوطنية المسلحة، بل هناك من الواجب ما يحتم عليهم ذلك دفاعاً عن الوطن وحرمته»^(٢).

وذهب غالبية فقهاء القانون الدولي إلى الاعتراف بحق مواطني الأرض المحتلة في المقاومة المسلحة مستندين إلى طبيعة الاحتلال المؤقتة وعدم مشروعية في مطالبة أهالي الأرض المحتلة بواجب الولاء والطاعة حيث يستمر ولاؤهم للدولة الأم صاحبة السيادة القانونية على الإقليم المحتل^(٣).
والكفاح المسلح جرى عليه العمل الدولي، ومارسته شعوب أوروبا إبان الاحتلال النازي، وقد اعترف به وشجعت حكومات الدول المتحالفة ضد دول المحور^(٤).

فكيف تستحل الدول العظمى مثل ذلك العمل، وتنكره على الشعب الفلسطيني؟

إنه بلا شك قلبٌ للموازن وتوظيف حسب المصالح لا يتمشى مع العدل والإنصاف المتعارف عليه دولياً؛ حتى أصبح ما يقال لا يُنفذ منه إلا ما يخدم مصالح الدول الكبرى.

(الفروق بين الكفاح من أجل التحرير والإرهاب)

إذا كان استعمال العنف سمة مشتركة بين الكفاح من أجل التحرير والإرهاب فإن الغاية تختلف وهذا لا يعني وجود ارتباط بينهما كما تحول تأكيد الدوائر الاستعمارية وأجهزة الإعلام التابعة لها، بل هناك فروق

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) انظر: الاحتلال الإسرائيلي للمقاومة الفلسطينية في ضوء القانون الدولي العام ص ٦٣.

(٣) انظر الإرهاب السياسي، لعبد الناصر حريز ص ١٢٠.

(٤) انظر: أسرى الحرب: دراسة فقهية وتطبيقية في نطاق القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية ص ١٤٤.

واضحة تنفي كلَّ خلطٍ بينهما أخصها فيما يلي:-

- ١- الدافع الذي يحرك المقاومة والكفاح هو دافع وطني أحياناً، وديني أحياناً أخرى، حيث يتمثل في السعي لتحرير الوطن من الظلم والعدوان، ودافع قومي تحركه الرغبة في حماية الأقاليم الذين يجمعهم الوطن الواحد، وهذا الدافع في حالة الإرهاب مفقود حيث يقتصر على رغبة شخصية في الانتقام وإلحاق الأذى بالآخرين.
- ٢- الكفاح من أجل التحرير أمرٌ مشروع دينياً، ومُعترف به قانوناً بين الدول كما سبق بيانه في الشريعة والقانون الدولي، بخلاف الإرهاب فإنه محرم شرعاً ومدان في القانون الدولي.
- ٣- الكفاح من أجل التحرير متوجه أساساً نحو معتدٍ ظالم من أجل رد عدوانه، وهذا أمرٌ محبذ ومعقول عند جميع العقلاء من الناس، وأما الإرهاب فهو متوجه أساساً نحو أبرياء لا ذنب لهم ولا جريرة، وبذلك فهو مستقبح ومستنكر عند العقلاء.
- ٤- الكفاح من أجل التحرير يحظى بالتأييد الشعبي العام من قبل أبناء الشعب المكافح وكذلك من قبل جميع الشعوب المحبة للسلام، بخلاف الإرهاب فإنه مرفوض من قبل عامة الناس ومن قبل الشعوب الأخرى.

(أسباب الإرهاب الجوهرية)

تمهيد:-

بعد طول بحث، ودراسة، وتتبع الأفكار، وأعمال الإرهابيين وما نتج عنها من أضرار، والمقابلة الشخصية مع كثير منهم في كثير من البلدان التي أبتليت به، وبعد تأمل عميق ظهر لي أن أسباب الإرهاب الجوهرية هي:

- الغلو في الدين.
- الشبه التي يعتمد عليها الإرهابيون.
- انتشار الظلم، والجور على الأفراد والمجتمعات.

- الرغبة الجامحة عند أغلب قاداتهم في الوصول إلى السلطة.

- انتشار ثقافة العنف.

لذلك سابحت كل سبب من هذه الأسباب في مبحث مستقل، بصورة مختصرة تصوره في ذهن القاريء.

(معنى الغلو في الدين)

(أ) تعريف الغلو في اللغة:-

تدل كلمة «غلا» على ارتفاع ومجاورة للقدر^(١).

وأصل الغلاء هو الارتفاع ومجاورة القدر في كل شئ.

وغلا في الدين والأمر يغلو غلواً: جاوز حده.

ويقال: غلوتُ في الأمرِ غُلُوًّا وغلانيةً وغلانياً إذا جاوزت فيه الحدود وأفرطت فيه^(٢).

يقول الفيومي: " غلا في الدين غلوا، تصلب وتشدد حتى جاوز الحد^(٣) .

(ب) تعريف الغلو في الإصطلاح:-

عرّف الغلو بتعريفات عدة أهمها مايلي:

- تعريف ابن تيمية:-

عرّف شيخ الإسلام ابن تيمية الغلو: بأنه " مجاوزة الحد بأن يزداد في الشئ في حمده أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلك^(٤) .

- تعريف ابن حجر:-

عرّف ابن حجر الغلو: بأنه المبالغة في الشئ والتشديد فيه بتجاوز الحد^(٥).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (غلو) ٤/٣٨٧.

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (غلا) ص ٢٣١.

(٣) انظر: المصباح المنير، مادة (غلا) ص ٦١٩.

(٤) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم ١/٢٨٩.

(٥) انظر: فتح الباري ١٢/٢٧٨.

تعريف الميداني:-

عرّف الميداني الغلو في الدين: بأنه «تجاوز حدود الله فيه توسعاً في مساحة الدين المحددة بهذه الحدود»^(١).

- تعريف الزحيلي:-

عرّف الزحيلي الغلو: بأنه " التشدد والتصلب في مجاوزة الحد المطلوب والمقدر شرعاً"^(٢).

ملاحظات حول التعريفات:-

يلاحظ على التعريفات السابقة مايلي:-

١- اكتفاء تعريفات شيخ الإسلام ابن تيمية وابن حجر والزحيلي بالمعنى اللغوي للغلو مع إضافات طفيفة.

٢- تضمن تعريف الميداني ملخصاً يتلخص في: أن الدين من حيث كونه أوامر ونواهي محدد بحدود يُمنع شرعاً تجاوزها؛ فإذا تجاوزها المسلم يعتبر مغالياً وإذا قصر يعتبر مُفْرِطاً، والمطلوب شرعاً هو عدم تعدي الحدود وتجاوزها، فالدين يمكن أن يُعتبر عنه بطريق مستقيم يحده من الجانب الأيمن الإفراط أو الفلو، ومن الجانب الأيسر التفريط فمن تجاوز الحد من الجهة اليمنى للطريق يُعدّ مُفْرِطاً ومُغالباً، ومن جنح عن الطريق من الناحية اليسرى يُعدّ مُفْرِطاً ومُقَصِّراً وكل ذلك مُحَرَّم شرعاً.

(ج) التعريف المقترح للغلو:-

من خلال إمعان النظر في تعريف الغلو السابق، وأحوال الغلاة منذ ظهورهم يمكن استخلاص جملة من السمات تحدد ملامح الغلاة، وتساعدنا في صياغة تعريف مناسب للغلو، وهذه السمات هي:-

١- الشعور ورغبة نفسية جامحة في بلوغ الكمال في الشئ إلى درجة المغالاة فيه.

(١) الالتزام الديني منهج وسط ص ٤٥.

(٢) الاعتدال في التدين فكراً وسلوكاً ومنهجاً ص ١٠.

- ٢- عدم مراعاة لطبائع الأشياء، والتصرف معها وفق الهوى.
 - ٣- المبالغة في الأمور يصعب معها تقبل المغالي لها أو النقاش فيها.
 - ٤- التشدد على النفس.
 - ٥- عدم التوازن كالتكيز على بعض الجوانب في الدين، وإهمال الجوانب الأخرى.
 - ٦- فهم الأمور بمنأى عن العلم.
 - ٧- الجهل بالدين؛ فالجهل بتعاليم الدين الصحيحه يؤدي إلى إرتكاب الأخطاء في الأقوال والأفعال.
 - ٨- الاستعلاء على الآخرين.
 - ٩- الشعور بالأفضلية على الآخرين في الدين.
 - ١٠- الجنوح إلى العنف لتحقيق الأهداف.
- ومن خلال ما سبق يمكن تعريف الغلو على وجه العموم: بأنه حالة نفسية تخل بتوازن الشخص وتقديره، ينتج عنها المبالغة في الأشياء والتشدد فيها وبالتالي الإفراط في التدين إلى درجة الخروج عن حدوده وتجاوزها.

(المصطلحات ذات الصلة بالغلو)

١-التطرف:

(أ) معنى التطرف:

تعود كلمة تَطَرَّفَ في الأصل إلى الطرف وهو منتهي كل شئ ويقال: طَرُفَتِ الناقة وتَطَرَّفَتْ إذا رعت أطراف المرعى^(١) وبناء عليه يكون معنى التطرف هو بلوغ طوف الشئ ومنهاه. وجاء في المعجم الوسيط أن التطرف هو: «تجاوز حد الاعتدال وعدم التوسط»^(٢).

ومما سبق يتضح أن المتطرف هو من يجاوز حد الاعتدال والتوسط.

(١) انظر: مادة: (طَرَفَ) في القاموس المحيط، للفيروز آبادي ص٢٠٧٤.

(٢) انظر: مادة: (طَرَفَ) في المعجم الوسيط ٥٦١/٢.

(ب) وجه الصلة بين الغلو والتطرف:-

إذا كان الغلو هو مجاوزة الحد، فالتطرف هو الميل إلى طرف الشئ ونهايته، وكلاهما خروج عن التوسط والاعتدال.
فالغالي يبالغ في الشئ إلى درجة الخروج عن حال التوسط والاعتدال.
والتطرف ينحاز إلى طرف الشئ ويتجاوز حده، ويترك التوسط والاعتدال.
وبناءً عليه يجتمع الغالي والتطرف في عدم الاعتدال والتوسط.

٢- التنطع:-

(أ) معنى التنطع:-

إن لفظة تَنَطَّع على وزن تَفَعَّل مأخوذة من النَطَّع.
والنَطَّع والنُّطْع والنُّطْعَة: ما ظهر من غاز الفم الأعلى والجمع نطوع. والتنطع في الكلام: التعمق فيه.
والنُّطْع: هم المتشدقون في كلامهم. وتَنَطَّع في الكلام: إذا تأنق فيه وتعمق^(١).
وبناءً عليه يكون المتنطع هو المتعمق في الشئ.

(ب) وجه الصلة بين الغلو والتتنطع:-

إذا كان الغلو هو مجاوزة الحد والقدر، فإن التنطع هو التعمق، وهو أيضاً مجاوزة في الشئ عن حده وقدره.

(علاقة الغلو بالإرهاب)

إذا تأملنا في الإرهاب الممارس في البلدان العربية والإسلامية؛ كما هو حاصل في مصر والجزائر، واليمن، وباكستان، والمملكة العربية السعودية وغيرها؛ نجد أن الشعارات الدينية حاضرة فيه بقوة، كدعوى الجهاد، ونصرة الدين، وقمع الكافرين وغيرها من الشعارات المعروفة، وهي في حقيقة أمرها

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (نطع) ٣٥٧/٨ والقاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص ٩٩١.

لا يصح لأي من كان أن يقدمها كمبرر لهذا الإرهاب الأهوج في منطقتنا؛ لأن إرهاب البلاد العربية والإسلامية بدعوى الجهاد، أو نصرته الدين بهذه الصورة، ليس من الدين في شئ، بل هو اعوجاج فيه.

ولا شك أن ممارسة الإرهاب أو تأييده أو الاعتقاد بصحة ممارسة في ديار المسلمين بهذه الدعوى هو غلو في الدين، والغلو في الدين أمر مرفوض في الشرع، والمغالي مذموم شرعاً ومخالف لأحكام وآداب الدين الإسلامي. وقبل الخوض في بيان حكم الشرع في الغلو ومظاهره، نحاول معرفة كيف يؤدي الغلو إلى الإرهاب.

أقول: لقد سبق في دراستي للجزور التاريخية للإرهاب: أن بينت كيف أدى الغلو في الدين بأولئك النفر في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان إلى الطعن فيه، والخروج عليه بزعم الانتصار لدين الله، وكانت نتيجة أعمالهم فتنة عظيمة أدت إلى حصار المدينة وإرهاب سكانها، وعلى رأسهم الصحابة الكرام، وقتل الخليفة الراشد، ظلماً وعدواناً والتنكيل بأهل بيته، ونهب ماله ومتاعه.

وهكذا يؤدي انتهاج الغلو، والسير في طريقة إلى حد قتل المسلم والمعاهد، والمستأمن، وسفك دمائهم، وهم من عصم الله دمه، وماله، وعرضه، وهذا يحدث في كل زمان ومكان يظهر فيه الغلو والتاريخ خير شاهد على ما أقول، وأما عن سبب نزوع المغالي إلى دراسة الإرهاب واستحلال الدماء، والأموال المعصومة؛ فلأن الغلو يشعر صاحبه بالتميز والاستعلاء على الآخرين المفرطين على حد زعمه، ولا شك أن هذا الاستعلاء والشعور بالتميز عن ينتمي للدين، يورث احتقار المخالف، والاستهانة به ثم ينتج عنه كراهية له، ثم يتطور الأمر إلى الحقد عليه وإضمار الشر له، ومع مرور الزمن تجتاح المغالي رغبة في الانتقام، من المخالفين مسولة له نفسه المريضة؛ أن المخالف يستوجب القتل شرعاً؛ لأنه لم يساير المغالي الذي يزعم الحرص على الدين، والغيرة عليه، ويراه عقبة في وجه الدين يجب إزالتها، وهكذا ما إن

تصبح للمغالين شوكة حتى يشرعوا في الانقضاض على مخالفيهم ممن يدينون بالإسلام مثلهم، فيعلمون على إرهابهم وتصفتهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، بعد أن يقدموا مبررات ترتاح لها نفسياتهم المريضة: كأن يصفوا المخالفين بأنهم كفار، أو مرتدون، أو موالون لأعداء الإسلام ومن ثم يجب جهادهم وقتالهم!!

والغلاة في عهد الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أعلنوا الحرب عليه وعلى من معه من المسلمين، والخوارج في عهد الدولة الأموية جيشوا الجيوش، وقتلوا المخالفين، واستباحوا دمائهم وأموالهم، وقد استمر الحال إلى عهد الدولة العباسية، ولم يتوقفوا عن قتال المسلمين، وإرهابهم حتى كسرت شوكتهم، وهُزمت جموعهم، وتفرقوا في الأرض، وهكذا كلما صارت لهم قوة ومنعة، أرهبوا مخالفيهم من المسلمين، وقتلوهم وصار هذا الأمر معروفاً عن الفلاة في كل زمان ومكان.

وهذا الأمر يتكرر اليوم مع جماعات الغلو، فهم حربٌ على إخوانهم المسلمين ما أمكنهم ذلك. إنها ولا شك قلوب منكوسة وأفهام معكوسة ونفوس متعوسة ضلت طريقها إلى الدين لأنها اتبعت هواها في فهمه، وأعرضت عن العلم الصحيح ولم يزد لها حرصها ومغالاتها إلا بُعداً عن الدين. وصدق فيهم حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم المروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «سيخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، لا يتجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فأينما وجدتموهم، فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة»^(١).

كما صدقت فيهم تسمية السلف الصالح، إذا كانوا يسمونهم: أهل الأهواء؛ لأنهم أعرضوا عن تعلم الدين الصحيح، وسلكوا في فهمه طريق الهوى فضلوا عن سواء السبيل، ومعلوم أن اتباع الهوى يُضل عن السبيل.

(١) صحيح البخاري ٥٢/٨، صحيح مسلم ١٠٩/٣.

(حكم الغلو في الشريعة الإسلامية)

الغلو في الدين أمر مذموم ومحرم شرعاً، وقد دلت على ذلك نصوص من الكتاب والسنة.

(أ) الأدلة من الكتاب:

١- قول الله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾ [النساء: ١٧١]

٢- قوله تعالى: ﴿ 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]

ووجه الاستدلال من الآيتين هو أن الله عز وجل نهى أهل الكتاب عن الغلو وقد تجاوزا الحد في عيسى بن مريم بادعائهم: أنه ابن الله أو شريك لله، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وقولهم هذا مخالف للحقيقة؛ لأن عيسى بن مريم عبدالله ورسوله عليه السلام، وهذا التحذير وإن خُوطب به أهل الكتاب إلا أن المقصود به المسلمون - أيضاً - حتى يجتنبوا موجبات الغضب التي وقع فيها من سبقهم من الأمم^(١).

٣- وقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٢٩]

ووجه الاستدلال من الآية هو: أن الله تعالى نهى عن تجاوز الحدود التي حدها لعباده في دينه، ووصف متجاوزي حدوده بالظالمين.

وقد أوضح ابن تيمية: أن الحدود هي النهايات لكل ما يجوز من الأمور المباحة المأمور بها وغير المأمور بها^(٢).

(١) انظر: جامع البيان، للطبري ٢٤/٦، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٢١/٦، ومقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور ص ٦٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٣/٣٦٢.

وقال ابن القيم «.. ما أمر الله بأمر إلا وللشيطان فيه نزغتان: إما إلى تفريط وإضاعة، وإما إلى إفراط وغلو، ودين الله وسط بين الجافي عنه، والغالي فيه؛ كالوادي بين جبلين والهدى بين ضاللتين والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له، هذا بتقصيره عن الحد، وهذا بتجاوزه الحد»^(١).

٤- وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود: ١١٢]

ووجه الاستدلال من الآية كما يقول سيد قطب: «إن النهي الذي أعقب الأمر بالاستقامة لم يكن نهياً عن القصور والتقصير، وإنما كان نهياً عن الطغيان والمجاوزة وذلك أن الأمر بالاستقامة وما يتبعه في الضمير من يقظة وتحرج قد ينتهي إلى الغلو والمبالغة التي تحول هذا الدين من يسر إلى عسر، والله يريد دينه كما أنزله، ويريد الاستقامة على أمر دون إفراط أو غلو، فالإفراط والغلو يخرجان هذا الدين عن طبيعته كالتفريط والتقصير»^(٢).

(ب) الأدلة من السنة:-

١- عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هَلِكِ الْمُتَطْعُونَ - قَالَهَا ثَلَاثًا^(٣)» والتطيع هو التعميق ومجاوزة الحد كما سبق ذكره. قال النووي: «هلك المتطعون أي المتعمقون المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم»^(٤).

٢- عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هَلِمِ أَلْقَطِ الْحَصَى» فلقطت له حصيات من حصى الحذف فلما وضعهن في يده قال:

(١) مدارج السالكين ٥١٧/٢.

(٢) انظر: في ظلال القرآن، ١٩٢١/٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب العلم، باب هلك المتطعون ٢٠٥٥/٤.

(٤) شرح صحيح مسلم ٢٢٠/١٦.

«نعم بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين»^(١).

٣- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقول: «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فتلک بقاياهم في الصوامع والديارات رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»^(٢).

٤- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»^(٣).

يقول ابن حجر في معنى الحديث: «والمعنى لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب»^(٤).

ويقول ابن رجب الحنبلي: «والتسديد العمل بالسداد، وهو القصد والتوسط في العبادة فلا يقصر في ما أمر به، ولا يتحمل منها ما لا يطيقه»^(٥).

(مظاهر الغلو المعاصرة)

مظاهر الغلو في عصرنا الحاضر - في نظري - كثيرة ومتعددة، ومن

أهمها:

- ١- الغلو في التكفير؛ كمن يكفر الآخرين بارتكاب المعاصي الكبيرة.
- ٢- الغلو في الولاء والبراء، حتى خلطوا بين المحبة القلبية، والكره للكفر، والمعاملة الحسنة والترغيب، ووجوب العدل والإحسان لمن نحب، ومن نكره،

(١) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وصححه الحاكم وابن تيمية والنووي، انظر: المسند ٢١٥/١، وسنن النسائي ٢٦٨/٥، وسنن ابن ماجه الحديث رقم (٣٠٢٩)، وكتاب المناسك، باب: قدر الحصى، وصحيح ابن خزيمة ٢٨٦٧/٤ والمستدرک، ٤٤٦/١، اقتضاء الصراط المستقيم ٢٨٩/١.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، الحديث رقم (٤٩٠٤) كتاب الأدب، باب الحد، وأبو يعلى في مسنده، الحديث رقم (٣٦٩٤) وقال محققه إسناده حسن ٣٦٥/٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر ١٦/١.

(٤) فتح الباري ٩٤/١.

(٥) المحجة في سير المدلجة ص ٥١.

- والتعامل مع الكثرة حسب المصالح الدنيوية المباحة شرعاً.
- ٣- الغلو في ذم؛ كمن يبالغ في منع أي تقليد بحيث لا يفرق بين المصالح والطلّاح.
- ٤- الغلو في تجهيل المجتمع؛ كمن يصف كل من يخالفه بالجهل في الدين.
- ٥- الغلو في التشديد على النفس؛ كمن يحرمها من بعض المطاعم الحلال وزينة الحياة الدنيا.
- ٦- الغلو في هجر المجتمعات؛ كمن يقاطع كل من يخالفه ولو كان أفضل منه.
- ٧- الغلو في الخروج على الحكام؛ كمن يرى جواز ذلك بمجرد معصية الحكام.
- ٨- الغلو في الجهاد.
- والذي يهمنا هنا هو موضوع الغلو في الجهاد^(١).

الغلو في الجهاد:

- يعتبر الغلو في الجهاد في عصرنا الحاضر أكثر مظاهر الغلو ضرراً على المسلمين؛ ذلك أن الغلو في الجهاد يفضي بصاحبه إلى سل سيف الإرهاب على أمته ومجتمعه.
- ونتيجة لهذا الخلل في فهم الجهاد وكيفية ممارسة يتحول أمر الجهاد من مصدر إعزاز للمسلمين إلى مصدر إذلال وتدمير لهم باسم الجهاد، والسبب الرئيسي في ذلك هو الغلو فيه والخروج به عن مقصده.
- فالغلو في الجهاد قلب مفهوم حتى تحول على أيدي الغلاة من قتال للكفار المحاربين إلى قتال للمسلمين المعصومين من القتل.
- والغلو في الجهاد حول ديار المسلمين التي هي ديار أمان إلى ديار حرب على أيدي الغلاة المارقين.

(١) ومن أراد المزيد من الإيضاح في ذلك فعليه الرجوع إلى ما كتبه الفقهاء في هذا الخصوص ومن بينها رسالة جيدة بعنوان (الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة) لعبد الرحمن بن معلا اللويحق.

- والغلو في الجهاد جعل المسلم العزيز بإسلامه ذليلاً يستجدي لحظة أمان، وبدلاً من أن يتفاخر بأنه مسلم أصبح يخشى من ذكر ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله.

كيف حدث هذا الانقلاب في المفاهيم؟! إنه بسبب الغلو الذي حذر منه الشارع الحكيم ونهى عنه نهياً صريحاً.

وهذا المسلك الخطير الذي انتهجه الغلاة المعاصرون في حقيقة الحال هو تلاعب بأحكام الشرع، ووضعها في غير موضعها بدعوى الحرص عليها؛ لأن الجهاد في الشرع هو قتال الكفار المحاربين نصرته الدين وإعلاءً لكلمة الله. فقد عرف القسطلاني الجهاد بأنه: «فقتال الكفار لنصرة الإسلام وإعلاء كلمة الله»^(١).

فهؤلاء المغالون في الجهات بديار المسلمين يصرون في بعض منشوراتهم قائلين: إنهم لن يقفوا جهادهم ضد إخوانهم المسلمين حتى يقيمونا دولة الخلافة على زعمهم.

وهذه أكبر من أختها فمتى كان صرح الدولة الإسلامية يبني بقتل المسلمين؟!؟

أقول: لقد علمنا رسول الله ﷺ: أن الدولة المسلمة يكون بدعوة الناس لعبادة الله، واتباع شرائع الدين والانقياد إليها، وهكذا فعل ﷺ وصبر صابر، وهو المؤيد من رب العالمين حتى أذن الله بظهور الدين عندما هاجر إلى المدينة المنورة.

أما التنادي بالجهاد في ديار المسلمين والتسلط عليهم بالقتال بزعم أنه جهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية، أو الخلافة الإسلامية فهو مخص غلو ومروق عن أحكام الشرع واتباع للأهواء. وهذا يدعوننا إلى التعرف على الأصل في مشروعية الجهاد في الإسلام؟؟

(١) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٣٠/٥.

(الأصل في مشروعية الجهاد في الإسلام)

ينبغي لنا - لكي نتوصل إلى نتيجة واضحة في مشروعية الجهاد - أن نستعرض كلام بعض العلماء قديماً وحديثاً حتى تتضح الرويه في ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«القتال هو لمن يقاتلنا، إذا أردنا إظهار الدين كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]

ومن لم يمنع المسلمين من إقامة دليين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه»^(١).

ويرى ابن كثير في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]

أن الكفار إذا أنتهوا عما هم فيه وكفوا أيديهم عن قتال المسلمين فإن من قاتلهم بعد ذلك فهو ظالم، ولا عدوان إلا على الظالمين وهذا معنى قول مجاهد: أن لا يقاتل إلا من قاتل^(٢).

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا:

«الحرب ضرورة، وإن السلم هي الأصل التي يجب أن يكون الناس عليها»^(٣).

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة:

«الأصل في العلاقات هو السلم... وإن الإسلام إذ يقرر السلم على أنه أصل من أصول العلاقات الإنسانية بين الدول: لا يسمح للمسلمين أن يتدخلوا في شؤون الدول إلا لحماية الحريات العامة، وعندما يستغيث به المظلومون أو يعتدى على المعتقدين له»^(٤).

ويرى أيضاً: ... الاعتداء بالاعتداء على الدولة الإسلامية، أو بفتنة

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨/٣٥٤-٣٥٥.

(٢) انظر: تفسيره ١/٥٣٤.

(٣) الوحي المحمدي ص ٢٤٠.

(٤) العلاقات الدولية في الإسلام ص ٤٧.

المسلمين عن دينهم. فالحرب حينئذ تكون ضرورة أوجبها قانون الدفاع عن النفس، وعن العقيدة، وعن الحرية الدينية»^(١).

وفي هذا الخصوص يؤكد الشيخ د. محمد صادق عرجون، رحمة الله: أن الجهاد لا يُعلن إلا بعد استنفاد كافة الوسائل مع المحاربين، فيقول:

«ولم يكن يظهر القتال والحرب إلا صورة من صور هذا الجهاد وضعها الإسلام في آخر صورته ومظاهره، لا يأذن في مباشرتها لحاملي راية الدعوة إلى الله إلا تحت ضغوط الضرورة القصوى التي لا تبقى وراءها ضرورة حتى لا يبقى من القتال محيص، ولا من الحرب مفر حتى تفرض الحرب على الدعاة إلى الله فرضاً لا يجدون عنه مهرباً».

ويقرر: «أن الإسلام لا يأذن بالقتال في سبيل الحق الإلهي إلا إذا استنفد دعائه كل ما يستطيعون من وسائل أخرى لتبليغ الدعوة، وإلا إذا عرضوا جميع مآلديهم من صور الجهاد التي شرعها الإسلام قبل أن يصل الموقف إلى مرحلة القتال ونشوب الحرب وإلا إذا أصبحوا في حالة لا يملكون معها الحركة الحرة في توجيه الدعوة سيرها في طريق الأمن والسلام»^(٢).

ويقول وهبة الزحيلي:

«إن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم، والحرب عارض لدفع الشر، وإخلاء طريق الدعوة ممن وقف أمامها، وتكون الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان»^(٣).

ومما تقدم يتضح:

أن الجهاد في الإسلام لم يشرع إلا لضرورة وفق قواعد وأسس محددة الغاية - سبق أن بينها في مبحث الجهاد - منها الدعوة إلى الله على بصيرة؛ لتكون كلمة الله هي العليا، ورد العدوان، ونصرة المظلومين، فمتى كانت هذه

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٠.

(٢) موسوعة سماحة الإسلام ٧٣٠/٢.

(٣) آثار الحرب، ص ١١٣.

الأمر متاح دون قتال فيصبح الجهاد غير وارد؛ لأن الغرض منه قد تحقق دون قتال.

وهنا أقول: ينبغي أن يعرف كل من يرفع شعار الجهاد ليبرر عمله أن الأصل في العلاقة مع المسلمين وغير المسلمين السلم ولبست الحرب لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨، ٩]. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون [المتحنة: ٨، ٩].

فالجهاد لم يُشرع إلا استثناء من القاعدة أُلجأت إليه ضرورة تحت ضغوط وظروف معينة تدعو إليه.

(الشبه التي يعتمد عليها الإرهابيون وداعموهم)

تمهيد:-

وُجد في الساحة العربية والإسلامية منذ استفحال أمره، وانتشاره: من يؤيد الإرهابيين، ويبرر أعمالهم ويدافع عنهم، بل وُجد من يُنظر للإرهاب، ويورد الأدلة على مشروعية؛ ففي بعض البلدان الأوروبية تنشر مجموعات مؤيدة للإرهاب تنسب إلى العالم العربي والإسلامي، تقوم بإصدار نشرات وكتيبات، وتعقد مؤتمرات تؤيد فيها الإرهاب، وتدفع عنه، وتعلن - صراحة - بين الناس: أن الإرهاب عمل مشروع، وهو لون من ألوان الجهاد، والواجب في هذا الزمن ضد الحكومات التي لا تطبق الشريعة الإسلامية، وتسوق الأدلة لتدعيم آرائها، وما تحسبه أدلة على مشروعية أعمالها، وهي - في حقيقة الأمر - محض شبه كما سيتضح معنا في ثنايا هذا البحث.

ومن أهم هذه الشبه التي يسند عليها الإرهابيون وداعموهم: دعوى الجهاد، والخروج على الحكام من أجل إيجاد الدولة الإسلامية، مسندين في ذلك على قصة الصحابي الجليل أبي بصير!!

لذلك سأعرض إلى هذه الشبه، وأناقشها مناقشة علمية تعتمد على الدليل الشرعي، بغية الوصول إلى حقيقة أمرها، ومعرفة موقف الإسلام منها وحكمه فيها .

(دعوى الجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية)

لقد ساد الاعتقاد في أذهان كثير من الشباب ممن ينتسبون إلى الصحو الإسلامية: بأن الغالبية العظمى من حكومات الدول العربية والإسلامية هي حكومات كافرة وحكومات جاهلية؛ لأنها لا تُحکم شرع الله؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]

وقد راجت هذه الأفكار التكفيرية في بعض البلدان العربية خلال فترة السبعينات والثمانينات الميلادية من القرن العشرين، بفعل نشاطات الجماعات التكفيرية التي كانت تعلن صراحة كفر الحكومات العربية والإسلامية والحكم على مجتمعاتها بأنها مجتمعات جاهلية ومنحلة .

يقول أحد زعماء هذه الجماعات: «إن جميع المجتمعات التي تزعم الانتساب إلى الإسلام اليوم هي مجتمعات جاهلية لا يستثنى منها أحد»^(١) .

وبعد أن حكموا على الدول العربية والإسلامية بالكفر، نادوا بضرورة إعلان الجهاد عليها لإسقاطها وإقامة الدولة الإسلامية بدلاً عنها، لأنهم لا يرون طريقاً لإقامتها إلا بإعلان الجهاد عليها .

يقول صاحب الفريضة الغائبة: «وكذلك أصبح حكام المسلمين اليوم في ردة عن الإسلام فهم يحكمون بغير ما أنزل الله، ثم هم تربوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا أسماء وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون، وهكذا أصبحت الدار تلوها أحكام الكفر وإن كان أغلب أهلها مسلمين، فالسلم للمسلمين والحرب والجهاد على

(١) كتاب الهجرة، لماهر بكري ص ٩ .

الدولة الكافرة ودار الحكام المرتدين، ولا بد للمسلمين من أن ينفروا وينهضوا للقتال كي يغيروا هذا الواقع البائس الكافر"

أقول: لقد وجدت هذه الجماعات بغيتها في هذه التتظيرات المنحرفة التي انتهجها الفكر التكفيرى فأخذت تستند إليها في تبرير أعمالها والتلبيس بها على الناس. وقد اعتمدت عليها في إصدار الفتاوى التي تكفر الدولة وأعاونها، وكل من لم يقف معها ويؤازرها واستحلت الدماء والأعراض والأموال، بزعم أنها دماء وأعراض وأموال كفار^(١).

وبناءً على حكمهم على مجتمعاتهم وحكمهم بالكفر أعلنوا الحرب عليهم بزعم أن عملهم جهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية، فهم يؤكدون في تصريحاتهم وكتاباتهم على استمرار الجهاد حتى تقوم الدولة الإسلامية بزعمهم!!

وقد لبست هذه الدعوة على كثير من الناس في بعض البلدان الإسلامية التي انتشر فيها الإرهاب، وبخاصة الأغرار منهم (صغار السن) الذين لا فقه لهم، ولا معرفة بالشرع فانساقوا وراءها، وانخدعوا بها فكانت السبب الرئيسى في مزيد من الدعم والمساندة والانضمام إلى الإرهابيين كما حدث في مصر والجزائر وغيرها من البلدان العربية والإسلامية، لأن دعاوى الجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية تجد صدى كبيراً في نفوس العامة، وبخاصة الشباب منهم فهم يندفعون وراء القائمين عليها بشكل عفوى ودون تبصر، كما أنها تلقى القبول في أوساط الناس، وبخاصة المهاجرين منهم إلى بلدان الغرب، ومامن شك في أن هذه الدعاوى باطلة شرعاً وليس لها ما يستند لها من الأدلة أو القواعد الشرعية ولا ما يبررها.

يقول البوطى: «لا أعلم دليلاً يسند إليه هؤلاء الذين يخرجون على حكاهم هنا وهناك سوى ما يزعمونه بكل بساطة وطمأنينة من أن حكاهم كافرون خارجون على الملة.. ونظراً إلى أن الحكام إذا كفر وخرج عن دين

(١) الفريضة الغائبة، عرض وحوار الدكتور محمد عمارة ص ٢١-٢٢..

الإسلام الذي هو دين الغالبية العظمى من شعبة أو رعيته، وجب نزع الطاعة من يده وعزله عن سدة الحكم بالقوة إذا لم يكن بالتراضي»^(١).
ويقول أيضاً في عدم مشروعية الجهاد بهذا الزعم:

«.. لو كان هذا النوع من الجهاد مشروعاً لهذه الغاية لكان رسول الله ﷺ - وهو قدوتنا - أول من لجأ إلى الجهاد في سبيل ذلك فقاتل أئمة الكفر في مكة المكرمة، ليحملهم حملاً على الانضباط بالإسلام، ولقاتل في سبيل إقامة الدولة الإسلامية في مكة المكرمة، ولكنه لم يفعل هذا وذاك، فدل ذلك على أن الجهاد إنما شرع حفظاً لمكاسب تحققت لا سعياً إلى إيجاد مالم يتحقق»^(٢).

(مناقشة معني الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية)

ثبت لنا - من خلال مناقشة الأدلة الشرعية في مبحث التباس الجهاد بالإرهاب - أن إعلان الجهاد على الكفار المحاربين بيد الحاكم المسلم متى توفرت شروطه، وتطلب الأمر ذلك؛ كأن تمنع الدعوة إلى الله بالقوة، أو يدخل الكفار إحدى بلاد المسلمين عندها يُعلن النفير العام، ويجب - حينئذ - الجهاد على كل مسلم ومسلمة من أهل تلك البلاد.

أما إعلان الجهاد من طرف جماعة من الناس تفرض نفسها على المجتمع بدعوى إقامة الدولة الإسلامية، فهو أمر مستجد لم يعرفه الفقهاء السابقون، وليس في كتب الفقه - حسب علمي - ما يشير إلى الجهاد من أجل إقامة دولة إسلامية، ولا خلاف إطلاقاً بين الفقهاء على أن الجهاد يُعلن ضد الكفار المحاربين دون سواهم من أجل إعلاء كلمة الله أو دفع العداء.

وإذا رجعنا إلى العلماء المعاصرين لهذه الظاهرة الجديدة نجد: أن الذين متبوا حول هذا الموضوع قد أنكروا إعلان الجهاد من أجل إقامة دولة إسلامية؛ لأن الدولة الإسلامية لا تقوم إلا بالدعوة إلى الله كما فعل رسول الله ﷺ - وهو قدوة المسلمين جميعاً - وإنما الجهاد يُعلن من أجل حمايتها

(١) الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه ص ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩٧-١٩٩.

إذا حاول الكفار الاعتداء عليها أو مُنعت الدعوة إلى الله! يقول أبو الأعلى الموردي: «أيها الاخوة الكرام، أود أن أوجه إليكم نصيحة في الختام وهي: أن لا تقوموا بعمل جمعيات لتحقيق الأهداف، وأن تتحاشوا استخدام العنف والسلاح لتغيير الأوضاع؛ لأن هذا الطريق نوع من الاستعجال الذي لا يجدي بشيء ومحاولة للوصول إلى الغاية بأقصر طريق، وإن الانقلاب الصحيح السليم أن تنشروا دعوتكم علناً، وتقوموا بإصلاح قلوب الناس وعقولهم بأوسع نطاق... أما إذا استعجلتم في الأمر وقمتم بعمل الانقلاب بوسائل العنف ثم نجحتم في هذا الشأن إلى حد ما فسيكون مثله كمثل الهواء الذي دخل من الباب ليخرج من النافذة، هذه هي النصيحة التي أحببت توجيهها لكل من يقوم بأمر الدعوة»^(١).

ويقول محدرأً من استخدام العنف واستعمال السلاح لإقامة دولة إسلامية «إن هذا الطريق أسوأ عاقبة وأكثر ضرراً من كل صورة أخرى»^(٢). وجاء في الفقرة الثانية والسبعين من كتاب العقيدة الطحاوية: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم»^(٣).

ويقول الشيخ الألباني في تعليقه على هذه الفقرة:
قلت وفي هذا البيان لطريق الخلاص من ظلم الحكام الذين هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، وهو أن يتوب المسلمون إلى ربهم ويصححوا عقيدتهم ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]
وإلى ذلك يشير بقوله: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقوم على أرضكم وليس طريق الخلاص مايتوهم بعض الناس وهو الثورة بالسلاح على الحكام بواسطة الانقلابات العسكرية فإنها مع كونها من بدع العصر الحاضر

(١) محاضرة له بعنوان واجب الشباب المسلم ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦.

(٣) كتاب الطحاوية، بتعليق الشيخ ناصر الدين الألباني ص ٤٧.

فهي مخالفة لنصوص الشريعة التي منها الأمير بتغيير ما بالأنفس، وكذلك فلا بد من إصلاح القاعدة لتأسيس البناء»^(١).

ويقول البوطي: ما حكم الجهاد لحمل التائبين من الناس أو الضالين أو الفاسقين منهم على الانصياع لدين الله والانضباط بأوامره؟ وهل السبيل إلى ذلك هو الجهاد القتالي سواء تمثل في مقاتلة هؤلاء الجانحين أو تمثل في مقابلة السلطة على الانصياع للدين والتقيد بأحكامه. إن الجهاد لم يُشرع لمثل هذه الغاية؛ ذلك لأنه إنما شرع لحماية لموجود لا سعياً إلى إيجاد معدوم كما أوضحنا، ولو كان هذا النوع من الجهاد مشروعاً لهذه الغاية لكان رسول الله ﷺ - وهو قدوتنا - أول من لجأ إلى الجهاد في سبيل الله فقاتل أئمة الشرك في مكة المكرمة ليحملهم على الانضباط بالإسلام، ولقاتل في سبيل إقامة الدولة الإسلامية في مكة المكرمة، ولكنه لم يفعل هذا ولا ذاك^(٢).

ويقول محمد خير هيكل: «علينا أن نقيم صلاتنا كما أقامها رسول الله ﷺ، وعلينا أن نقيم حجنا كما أقامه رسول الله ﷺ؛ لأن النص الشرعي عين لناجهة الأسوة والقدوة في كل مسألة من مسائل حياتنا، ومنها مسألة إقامة الدولة الإسلامية»^(٣).

وقد أفتى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز بعدم جواز مقاتلة الحكام والخروج عليه إلا بتوفر شرطين هما:

١- أن يظهر منه كفر بواح لهم من الله عليه برهان.

٢- القدرة على إزالة الحاكم إزالة لا يترتب عليها شر كبير^(٤).

وخلاصة القول في أن من أراد إقامة دولة إسلامية أو مجتمع مسلم: فعليه بالدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ

(١) تعليق الشيخ ناصر الدين الألباني على العقيدة الطحاوية.

(٢) الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص ١٩٨.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ٣١٤/١.

(٤) انظر: مراجعات في فقه الواقع السياسي والفكري على ضوء الكتاب والسنة ص ٢٨.

سَبِيلَ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ [النحل: ١٢٥]

وليس العنف والقتال لقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]

فعليه إصلاح نفسه أولاً، ثم إصلاح من حوله، فمتى صلح الإنسان في نفسه وصلح من حوله صلح المجتمع كله واستقام الأمر ولا يتأتي ذلك إلا بتغيير نفسه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]

(الاستدلال بقصة أبي بصير)

أهم الشبهات التي يستند عليها بعض الجماعات الإرهابية في العالم العربي والإسلامي ويستدل بها على مشروعية أعمالهم: قصة الصحابي الجليل أبي بصير التي وردت بها أحاديث صحيحة لا شك فيها، ويحلو لبعض مؤيدي الإرهاب، أو غير المحيطين بحكمه القول: بأن هذه القصة تصلح دليلاً للإرهابيين على ما يقومون به من أعمال وقد فات هؤلاء وأولئك أن ما تستدل به هذه الجماعات الإرهابية، وما يُستدل به لها من أدلة سواء كانت قصة أبي بصير رضي الله عنه أو غيرها فإنها لا يخرج عن كونها شبهات يلبسون بها على العامة فحسب؛ لأنها أدلة لا تنطبق على تبرير أعمالهم، ولا تصح أن تكون حجة لهم؛ فالاستدلال بآية أو حديث في غير موضعه لا يصير ذلك دليلاً لمن يدعيه دليلاً!!

فمن يستدل على مشروعية الإرهاب بالآيات والأحاديث الواردة في الحث على الجهاد، وبيان فضله يكون مخطئاً للفروق الشاسعة بين الجهاد الإسلامي المشروع والإرهاب المحرم والتي بينها في مبحث الفروق بين الجهاد والإرهاب

وهذا المسلك ليس بجديد فقد سلكه قبلهم الخوارج في صدر الدولة الإسلامية كما سبق بيانه. وكانوا يرددون بعض الآيات على أنها حجة، ودليل

على توجهاتهم، وموافقتهم، فعارضوا التحكيم الذي ارتضاه قادة المسلمين في ذلك الوقت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] ولا دليل لهم في الآية ولا حجة؛ لأن الله سبحانه وتعالى يرشد المسلمين إلى التحكيم عند وقوع التنازع بين الزوجين فقال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: ٣٥]

وقالوا إذا كان التحكيم مندوباً إليه عند تنازع الزوجين فكيف لا يكون كذلك فيما هو أعظم وأخطر منه؟ أي في مثل هذه الحال.

وقد عبر ابن حجر عن مسلك الخوارج بقوله: «كان أول كلمة خرجوا بها قولهم لا حكم إلا لله انتزعوها من القرآن وحملوها على غير محلها»^(١).

وكان الخوارج يستدلون بالآيات التي نزلت في حق الكفار على المسلمين مغالطة منهم في استدلالهم بها لتتفق مع أهوائهم.

قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين»^(٢).

ومن ذلك استدلال الأزارقة من الخوارج على جواز قتل أطفال المسلمين بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاغْرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]

وهذه الآية نفسها استدلت بها بعض الجماعات الإرهابية على جواز قتل الأطفال.

فما تزعمه بعض الجماعات الإرهابية اليوم من استنادها إلى أدلة شرعية من الكتاب والسنة ما هو إلا شبهات قامت في نفوسهم يبررون بها أفعالهم الشنيعة، وفي هذا المبحث سأورد قصة أبي نصير رضي الله عنه التي شاع الكلام عنها والاستدلال بها، وأبين وجه استدلالهم بها ثم أناقشهم فيما ذهبوا إليه.

(١) فتح الباري ٦/٦١٩.

(٢) أخرجه البخاري معلقاً في كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحد بعد إقامة الحجة عليهم ٩/٢٠.

(قصة الصحابي الجليل أبو نصير)

أبو نصير هو الصحابي الجليل عتبة بن أسيد بن جارية بن عبدالله بن غيرة الثقفي، مشهور بكنيته، كان من المستضعفين بمكة المكرمة، هاجر إلى المدينة بعد صلح الحديبية، طلبته قريش بمقتضى شروط الصلح فردّه النبي ﷺ، ولكنه فر إلى سيف البحر^(١) وصار يعترض قوافل قريش، ويجاهدهم بمن معه من الفارين بدينهم إلى أن توفي رحمه الله عليه.

وقد وردت قصة أبي نصير ضمن قصة صلح الحديبية في الحديث الذي رواه الزهري عن عروة بن الزبير عن المسور بن محزمة ومروان. ومما جاء فيها: أن سهيل بن عمرو لما أرسلته قريش مفاوضاً رسول الله ﷺ كان من جملة ما قاله: «وعلى ألا يأتيك منا رجل - وإن كان على دنك - إلا رددته إلينا».

قال المسلمون: سبحان الله، كيف يُرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً؟ فبينما هم كذلك إذ دخل أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرفس^(٢) في قيوده، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى نفسه بين أظهر المسلمين. فقال سهيل: هذا يامحمد أول من أقاضيك عليه أن ترده إلي. فقال النبي ﷺ: «إنا نقص الكتاب بعد». قال: فوالله إذا لن أصالحك على شئ أبداً. فقال النبي ﷺ: «فاجزيلي». قال: ما أنا بمجيزه لك. قال: «بلى فافعل». قال: ما أنا بفاعل. قال: مكرز: «بل قد أجزناه لك». قال أبو جندل: أي معشر المسلمين أرد إلى المشركين وقد جئت مسلماً؟

(١) سيف البحر: أي ساحل البحر، انظر: المصباح المنير، للفيومي ص ١١٤.

(٢) الرّفس: الضرب بالرجل، انظر: المصباح المنير، للفيومي ص ٨٨.

ألا ترون ما لقيت؟ وكان قد عُدَّ عذاباً شديداً في الله... ثم رجع النبي ﷺ إلى المدينة فجاءه أبو بصير، وهو مسلم فأرسلوا في طلبه رجلين. فقالوا: العهد الذي جعلت لنا، فدفعه إلى الرجلين فخرجا به حتى بلغا ذا الحليفة فنزلوا يأكلون من تمر لهم. فقال أبو بصير لأحد الرجلين: والله إنني لأرى سيفك هذا يافلان جيداً، فاستله الآخر فقال: أجل والله إنه لجيد، لقد جربت، ثم جربت. فقال أبو بصير: أراني أنظر إليه، فأمكنه منه، فضربه حتى برد، وفر الآخر حتى أتى المدينة فدخل المسجد يعدو. فقال رسول الله ﷺ حين رآه: «لقد رأى هذا ذعراً» فلما انتهى إلى النبي ﷺ.

قال: قُتِلَ والله صاحبي وإني لمقتول. فجاء أبو بصير فقال: يا نبي الله قد والله أوفي الله ذمتك، قد رددتني إليهم ثم أنجاني الله منهم. فقال النبي ﷺ: «ويل أمه مسعر حرب^(١) لو كان له أحد». فلما سمع ذلك عرف أنه سيُرد إليهم، فخرج حتى أتى سيف البحر^(٢). قال: وبنفتل منهم أبو جندل بن سهيل فلحق بأبي بصير، فجعل لا يخرج من قريش رجلٌ قد أسلم إلا لحق بأبي بصير حتى اجتمعت منهم عصابة فوالله ما يسمعون بغير خرجت من قريش إلى الشام إلا اعترضوا لها فقتلوهم وأخذوا أموالهم، فأرسلت قريش إلى النبي ﷺ تتأشده الله والرحم، فأرسل النبي ﷺ إليهم فأنزل الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ حتى بلغ ﴿الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٤]. وكانت حميتهم أنهم لم يقرؤا بي الله، ولم يقرؤا بيسم الله الرحمن الرحيم، وحالوا بينهم وبين البيت^(٣).

(١) مسعر حرب: أي وقود حرب، والمسعر والمسعار: آلة من حديد تُحرَّك بها النار. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير ص ٣٦٧.

(٢) أي ساحل البحر كما تقدم.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط الحديث (٢٧٢١ و ٢٧٢٢).

وقد استخلص ابن حجر جملة من الفوائد من هذه القصة يحسنُ ذكرها:-

- ١- جواز قتل المشرك المعتدي غيلة^(١).
 - ٢- أن ما وقع من أبي بصير لأبعد غدرًا؛ لأنه لم يكن في جملة من دخل في المعاهدة التي بين النبي ﷺ وبين قريش، إذ كان محبوساً - آنذاك - بمكة المكرمة، ولما خشي أن المشرك يعيده إلى المشركين درأ عن نفسه بقتله، ودافع عن دينه بذلك، ولم يُنكر النبي ﷺ فعله ذلك.
 - ٣- أن من فعل فعل أبي بصير لم يكن عليه قود ولا دية.
 - ٤- أن شرط الرد على المشركين: أن يكون المطلوب باقياً في بلد الإمام، ولا يتناول من لم يكن تحت يد الإمام ولا متحيزاً إليه^(٢).
- وقد استتبط بعض المتأخرين من هذه القصة:
- أن بعض ملوك المسلمين لو هادنوا بعض ملوك الشرك فغزاهم ملك آخر من المسلمين فقتلهم،
- وغنم أموالهم جازله ذلك؛ لأن عهد الذين هادتهم لم يتناول من لم يهادنهم إلا إذا كانت هناك قرينة تميم.

(مناقشة استدلالهم بقصة الصحابي أبي بصير)

إن المتأمل في قصة أبي بصير لا يجد فيها دليلاً، أو حجة على ممارسة الإرهاب بدعوى الجهاد لما يلي:-

أولاً: إن الموقف الذي وجد أبو بصير نفسه فيه: هو موقف اضطره إليه المشركون في مكة المكرمة حينما حالوا بينه وبين الهجرة بدينه إلى المدينة المنورة، وقد استغلوا المعاهدة التي وقعوها مع رسول الله ﷺ، لإرغام أبي بصير على العودة إلى مكة المكرمة بغرض فتنه عن دينه، وقد وفي لهم رسول

(١) غيلة: أي قتله على غرة. انظر: المصباح المنير، الفيومي ص ١٧٤.

(٢) فتح الباري ٤/٤٣٣.

الله ﷺ عهده وسلمه لهم، إلا أن أبا بصير نجا بنفسه بعد أن قتل أحد الرسولين، وهذا الذي قام به هو دفاع عن نفسه ودينه ضد من حالوا بينه وبين الهجرة إلى رسول الله ﷺ، ولو مُكِّنَ أبو بصير من الهجرة لما فعل ما فعل، فكيف يُقاس عمل الإرهابيين على ما فعله أبو بصير رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؟!

فالإرهابيون لم يفتتهم أحد عن دينهم، وحتى لو حصل هذا من قَبْلِ حاكم مسلم فلا يجوز لهم أن يعلنوا الحرب على المجتمع، بل عليهم الصبر كما ثبت ذلك شرعاً فيما تقدم، أو الرحيل إلى بلدٍ آخر يجدون فيه الأمن على دينهم وسلامتهم.

ثانياً: إن ما قام به أبو بصير من أعمال هي ضد كفار محاربين وليس في مواجهة مسلمين، فكيف يصح الاستدلال بعمله على الإرهاب الموجه نحو المسلمين أو حتى الكفار إذا كانوا غير محاربين، وما الاستدلال بها إلا وضع الدليل في غير موضعه!!.

فقصة أبي بصير تصلح دليلاً لمن تحول دولة كافرة محاربة بينه وبين الفرار بدينه إلى دولة إسلامية، فهذا يجوز له إن استطاع محاربة العدون الذي حاربه في دينه ومنعه من أن يهاجر بدينه، أما أن يعلن الجهاد في بلاد المسلمين وضد المسلمين فذلك حراية وبغي يجيز الشرع قتال فاعله.

ثالثاً: إن الإرهاب الذي مارسه أبو بصير إن - صَحَّت التسمية - هو إرهاب مشروع مثله كمثل الإرهاب المشروع في جهاد الكفار المحاربين، بل عمله هو جهاد اضطرته إليه قریش بصلفها وتعنتها وإصرارها على منعه من الهجرة بدينه إلى بلد الإسلام ونبيه ﷺ.

فحقُّ له شرعاً أن يجاهدها دفاعاً عن دينه إذا لم يجد وسيلة أخرى غيرها تردهم عن غيهم، وتدفعهم إلى الكف عن منعه من الهجرة إلى ديار الإسلام، وهو ما حدث في نهاية المطاف حيث أذعنت قریش أمام ضربات أبي بصير وأصحابه وطلبت من الرسول ﷺ السماح له وأصحابه بالهجرة.

فأين هذا من الإرهاب الذي يمارسه الإرهابيون ضد المسلمين والمسالمين

من الكفار الذين نهى الشارع الكريم عن ترويعهم وإخاقهم، فما بالك باستحلال دمائهم وأموالهم وتخريب ديارهم.!

يقول الشيخ جعفر شيخ إدريس مستغرباً موقف الذين يستدلون على الإرهاب بقصة أبي بصير:

«وهذا من عجائب الاستدلال الذي يوشك أن يكون من اتباع المتشابه؛ إذ كيف تؤخذ حادثة واحدة دليلاً على مخالفة أمرٍ تضافرت على تقريره النصوص القولية القطعية والتطبيقات العلمية..

فأبوبصير لم يكن من الناحية الرسمية كما يقال اليوم: تابعاً للمجتمع الإسلامي، ولا خاضعاً لسلطته، وإنما كان تحت سلطة كافرة منعه من حق من حقوقه، وهو الانتقال إلى بلاد المسلمين.. فلما منعه من ذلك تمرد عليهم وأتعبهم حتى أجابوه إلى طلبه.

فالاستدلال الصحيح بقصة أبي بصير يكون على أفراد في مثل تابعين لدولة كافرة تمنعهم ظالماً وعدواناً من الهجرة إلى بلاد المسلمين، ويريدون أنفسهم قادرين على إلحاق الأذى بدولتهم المعدية إلحاقاً يجبرها على الاستجابة لهم، ولا يلحق بالمجتمع الإسلامي ضرراً^(١).

(شدة وطأة الظلم على الأفراد والمجتمعات)

تمهيد:-

يقول الدكتور محمد فاروق النبهاني «... العنف ظاهرة نفسية، والإنسان لا يلجأ إلى العنف في الغالب إلا عند مرحلة البأس، ويستعمل العنف لتحقيق أهداف معينة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وأقسى أنواع العنف هو ذلك العنف المنظم الذي يقوم به فريق من الناس ضد السلطة»^(٢).

فمن خلال الدراسة والنظر تبين لي أن انتشار الظلم هو أحد الأسباب المؤدية للإرهاب؛ ولكن هذا لا يبرر بأي حال من الأحوال رد الفعل عن طريق

(١) صحيفة عكاظ السعودية العدد (١٣٢١٩) الصادر في ٣٠/٨/١٤٢٣هـ.

الإرهاب، ولا يجعله مقبولاً بدعوى وجود الظلم؛ لأن الإرهاب - كما سبق بيانه - مرفوض تماماً مهما كانت أسبابه والجهة التي تقوم به، فلا مسوغ لأحد البنية أن يجعل الإرهاب وسيلة لبلوغ الأهداف.

وهنا أؤكد أن الإرهاب لا يصح أن يكون وسيلة للرد على الظلم، ولا وسيلة للتذكير بالحقوق الضائعة، أو طريقاً للتنبيه إلى القضايا المسية؛ لأننا نؤمن بأن الغابات المشروعة لا تستعمل لتحقيقها إلا وسائل مشروعة، فالغاية لا تبرر الوسيلة، فما يصيب الفرد من ظلم وما يلحق المجتمع والأمة من مظالم يُدفع بالوسائل المشروعة، وفي مقابل ذلك فإنه مهما قام أعداء الأمة بأعمال شنيعة منافية لمقتضى الدين والعقل، فإنه لا يجوز لنا أن نقابلها بأعمال غير مشروعة كالقيام بالإرهاب مثلاً؛ لأنه لا يحق لنا أن نستعمله وسيلة غير أنه يجوز في رد العدوان وحماية الحقوق؛ فالظلم الذي يمارسه الأعداء كما هو حادث اليوم في فلسطين وغيرها، يجب أن يواجه بما هو مشروع من جهاد وكفاح، وهو حق يقره الشرع والعقل.

ومهما وصفه الأعداء بأنه إرهاب فوصفهم له بالإرهاب لا يدخله - بحال - تحت مسمى الإرهاب الممنوع، لأن الإرهاب يختلف تماماً عن الكفاح في المبدأ والهدف والغاية.

وقد سبق أن بينت الفرق بين الإرهاب والجهاد والكفاح المسلح من أجل التحرير بما فيه الكفاية في الفصل الخاص بالألفاظ الملتبسة بالإرهاب. وما أقصده هنا: هو كيف يكون الظلم، سواء الداخلي، أو الخارجي مُسبباً للإرهاب وهو ما سأبحثه في المطالب التالية:

١- الظلم الواقع على الأفراد في العالم العربي والإسلامي:-

لقد عانى الأفراد من الظلم والجور في العالم العربي والإسلامي منذ أن استولى المستعمر على ديارهم، وصادر حقوقهم في الحرية والاستقلال، وأذاقهم من الظلم أنواعاً وألواناً شتى من الاضطهاد يأتي على رأسها انتهاك حقوق الإنسان الأساسية.

ولما أذن الله بالفرج ونالت شعوب العالم العربي والإسلامي استقلالها: ظهرت إلى الوجود حكومات وطنية، ورثت من جملة ما ورثته عن الحقبة الاستعمارية بعض الأساليب الاستعمارية في معاملة الأفراد، كالأضطهاد والظلم، وفي ظلها لم يجد الفرد العربي والمسلم ما كان يطمح إليه من عدالة وضمآن لحقوقه وحمايته من الظلم، فقد حكم وأدار أغلب البلدان الإسلامية مواطنون ولكن بعقلية المستعمر وأفكاره، وأساليبه وثقافته، فُمتت القيم الدينية والاجتماعية، واثقست الحقوق الأساسية، وأهينت الكرامة الإنسانية، وأصبح السجن مأوى كل معارض - في هذه البلدان - يذوق فيه القهر والذل والهوان على أيدي أبناء جلدته.

وفي ظل هذه الظروف تولدت النقمة والسخط، والحق الذي تحول لدى البعض إلى رغبة عارمة في الانتقام الأهوج عند أول فرصة.

وقد كون هؤلاء المقهورون الراغبون في الانتقام وأشباههم: الشرارة التي أشعلت فتيل الإرهاب في بعض البلدان عندما حيل بينهم وبين التغيير المنشود الذي كانوا يحلمون به في تحسين أحوالهم.

وهكذا تفجرت الرغبة المكبوتة في الانتقام ونتج عنها زلزال الإرهاب المدمر الذي أوشك أن يأتي على الأخضر واليابس في بعض البلدان العربية والإسلامية.

ومن هنا ندرك العلاقة القوية بين الظلم الذي أصاب الأفراد ونزوع بعضهم إلى ممارسة الإرهاب مع أنه غير مشروع، ولا يحل المشكلة بل يزيدها تفاقمًا وتعقيدًا.

٢- الظلم الواقع على الأمة العربية والإسلامية:-

بعد أن أشرت إلى الظلم الذي تعرض له العرب والمسلمون في أوطانهم على أيدي المستعمرين وبعض بني جلدتهم: أشرع الآن في تفصيل الظلم الذي أصيب به الأمة العربية والإسلامية والذي يدفع بعض الأفراد والجماعات إلى ممارسة الإرهاب.

أقول: لم يكتف المستعمر الغربي بما أحدثه من ظلم وجور طيلة الفترة الاستعمارية في بلاد العرب والمسلمين، بل زرع في قلبها وفي بلدٍ مقدس عزيز على الجميع كياناً لاهم له إلا إذلال هذه الأمة وتحطيمها، والرغبة في التحكم في مقدراتها، والتهام المزيد من أوطانها، ذلكم هو الكيان الصهيوني الذي اغتصب أرض فلسطين!!

وقد عانى أبناء فلسطين من هذا الكيان ولا زالوا يعانون، فقد ذاقوا على يد هذا المستعمر شتى أنواع الظلم والمهانة، ولم تسلم الدول المجاورة له من شره، وما زال إلى اليوم يحيك المؤامرات ضد العرب والمسلمين، ويؤلب عليهم القوى الكبرى التي تدعمه وتسانده بلا حساب، ودونما مراعاة للآخرين في عقردارهم!!.

وقد أصبحت مشكلة هذا الكيان أم المشاكل التي تشغل المنطقة العربية والإسلامية كلها. وأمام هذا الظلم الصارخ الذي تعانيه الأمة العربية والإسلامية من طرف هذه الثلة الخبيثة من أبناء صهيون التي تستأثر بتأييد الدول الكبرى: تكونت لدى العرب والمسلمين حالة من العداة نحو هذا الكيان ومن يدعمه!!.

وقد زاد هذا العداة ما لحق أبناء المسلمين في البوسنة والهرسك، وكوسوفا، وكشمير، والشيشان، وأفغانستان، والعراق وغيرها من حروب نتج عنها قتل جماعي وتشرد وإذلال، وهدم للبيوت، وتخريب للبنية التحتية والمرافق العامة؛ الأمر الذي ضاق به العرب والمسلمون ذرعا بسبب ما يلحق إخرانهم من ظلم واضطهاد في عقردارهم جعلهم يفقدون الثقة في الدول العظمى إزاء هذا التمييز الواضح عندما يتعلق الأمر بقضايا العرب والمسلمين؛ لأنهم يقلبون الحقائق، ويخففون من شدة ووطأة ظلم المعتدي وعنفه؛ بحجة أنه حق مشروع من حقوقهم، وإذا مالقي ذلك الظلم بعض المقاومة فإنهم يهولونها إلى أقصى درجات التهويل، والويل للأفراد والجماعات والشعوب التي تقوم بشيء من ذلك، فكيف لا ينشأ الحقد والكراهية في ظل عدم الإنصاف وفقدان العدل!!.

واشتدت وطأة الظلم، وزاد نارها اشتعالاً ما حصل - في هذه الأيام - من احتلال أمريكا وبريطانيا لأراضي العراق؛ ونهب وسلب خيراته، بقوة السلاح على مسمع ومرآى من العالم كله.

ولا شك أن هذا العداء يبقى غائراً في نفسية كل عربي ومسلم ولا يمكن أن تمحه الأساليب الدبلوماسية إلا بإزالة أسبابه!

وقد دفع هذا الواقع بعض الأفراد إلى تصرف غير معقول، فما رسوا أفعالاً غير منطقية؛ ظناً منهم أنها تخدم قضيتهم، وتذكر الناس بها؛ كما حدث في أمريكا يوم الحادي عشر من سبتمبر من عام ٢٠٠١م، وغيرها من البلدان. يقول بيتر، سي، سيد ربرج: «إن الإرهاب الدولي يجب أن يُرى أيضاً على أنه عرض لمظالم مريرة في توزيع القوى والغياب النسبي لوسائل التعويض الأخرى. فالعالم على سبيل المثال كان أكثر استعداداً لنسيان الفلسطينيين حتى بدؤوا في اختطاف الطائرات وشق طريقهم إلى ضمير العالم بالقنابل، ولا تعني هذه الملحوظة إباحة المجازر ولكنها تحثنا على البحث عن الظروف التي أدت إلى ذلك»^(١).

وهذا يجعلنا نتساءل: لو أنهم لم يعملوا مثل هذه الأمور هل سينظر في قضيتهم بعين الاعتبار في ظل الأوساط الدولية المنحازة، أو أن اختلال الموازين وعدم المساواة هي المبدأ، الأمر الذي يحتم المقاومة والمواجهة والعنف؟ يقول الدكتور محمد فاروق النبهان: "لا نستطيع أن نغفل أثر التحدي الصهيوني المستمر لمشاعر الشعوب العربية، والتهديد المتجدد لأمنها، واستفزاز مشاعرها الوطنية والدينية، وإيقاظ روح الفتنة بين أبنائها، وعرقلة مخططاتها التتموية الاجتماعية والاقتصادية، وفي كل يوم بتجدد التحدي وتتبعث من النفس العربية صحية الإنكار الغاضب، مولدة في أعماق الشخصية العربية حالة من الاختناق والألم والألم والحزن، وبخاصة أننا نذكر في كل يوم آلاف المواقف التي استفزت مشاعرنا، وسوف تظل سحابة

(١) أساطير إرهابية بين الوهم والمغالاة والواقع ص ٢٢٣.

التحدي تطل على شعبنا وتجرح كبرياءنا وتذل هامته المتعالية الشامخة.
فالأمن الخارجي ينعكس أثره على نفسية الإنسان العربي فيندفع أحياناً
على غير إرادة منه إلى أعمال عنف وكرهية يدافع بها عن ذاته، ويثأر من
خلالها لشعب هو جزء من شعبنا العربي اضطهد وطرد وشرد، ورأي أطفاله
المذلة والهوان، ولا بد لكل شعب من أن يثأر لنفسه بأعمال قد لا تكون مقبولة
في ظل المفاهيم؛ إلا أن مشاعر الظلم في النفس لا يمكن ضبط آثارها
السلوكية^(١).

أقول: إن هذه الأعمال العكسية مهما بلغت - في مجملها - من ضراوة
فإنه لا تُذكر بجانب العنف والعدوان والانتهاكات المستمرة من الجانب الآخر!
ويقول أيضاً: «في العالم العربي يبرز العنف كظاهرة جديدة أفرزتها
التطورات الخارجية التي حاولت أن تذلل الإنسان العربي، وأن تتجاهل
حقوقه الوطنية ومشاعره الطبيعية في الحرية والاستقلال والكرامة،
والإنسان العربي بحكم فطرته وتكوينه وقيمه يرفض العنف، إلا أن التحدي
دفعه إلى العنف في بعض المواقف تعبيراً عن القلق النفسي، وتطلعاً إلى
حرية مرتجاة.

ولا يعالج العنف إلا عن طريق معالجة أسبابه النفسية؛ لأن مقاومة
العنف تضاعف الظاهرة وتزيد في أخطارها»^(٢).

ومعلوم أن الذي يبادر بالإرهاب ويزرع الفتنة والحقد في المنطقة هم -
أولاً- الإسرائيليون، وذلك عن طريق الاستيلاء والاستيطان، وزيادة رقعة
احتلالهم كلما تمكنوا من ذلك على حساب العرب والمسلمين، وهذا تذكير
لأولئك الذين يسارعون إلى الإشارة بإصبع الاتهام إلى العرب والمسلمين عند
وقوع أي عمل عنف متناسين ومتجاهلين أعمالهم الإرهابية.

يقول الدكتور هيثم الكيلاني: «عندما فكرت الصهيونية في إقامة دولة

(١) انظر: مكافحة الإجرام المنظم ص ٢٤٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ص ٢٦٦.

يهودية خالصة في فلسطين: رأيت أن ذلك لن يتم إلا بإبادة سكان البلاد الأصليين، أو طردهم عن طريق الإرهاب، ولهذا شكل الإرهاب والعنف منذ البداية صلب الخطة الصهيونية الرامية إلى احتلال فلسطين.

وهكذا استعملت إسرائيل في غزوها فلسطين أبشع الوسائل لتثبيت كيانها وتوسيع حدود احتلالها، وتفريغ فلسطين من أهلها كالقنابل في المقاهي والأسواق وعلى وسائل النقل، والدوائر المدنية والحكومية، والاعتقال السياسي داخل فلسطين وخارجها، وأخذ الرهائن ثم قتلهم. ونسف البنوك والسيطرة على أموالها، والرسائل الملقومة خارج فلسطين، ونسف بيوت قروية ومبان سكنية أهلة بسكانها، وضرب أحياء مدينة بالمدافع، وشن حرب نفسية لحمل المدنيين على الرحيل، ونهب المدن، واعتقال موظفي الأمم المتحدة، ومصادرة جماعية لممتلكات النازحين والغائبين، وهدم قرى مواطنين بكاملها، وطرد جماعي لمواطنين من بلادهم، وإطلاق الرشاشات على قبائل بدوية من أجل طردهم جماعياً من البلاد ونسف طائرات ركاب مدنية مع ركابها، واستعمال قنابل النبالم ضد المستشفيات، وقصف بري وجوي وإطلاق النار على تجمعات اللاجئين^(١)... هذا جزء من تاريخ الصهاينة الحافل بكل أنواع الإرهاب في فلسطين.

حدث كل هذا من أبناء صهيون، والعالم - وخاصة الدول الكبرى - تغمض عيونها، وتسد آذانها، وتسخط على من يشير إلى علاقة الصهيونية بالإرهاب، وتمويله والتحريض عليه، بل الويل لمن يبدي التعاطف مع الفلسطينيين المظلومين.

فقد غضبت إسرائيل من رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بيل كلينتون لما زار فلسطين المحتلة في النصف الثاني من عام ١٩٤٩هـ؛ لأنه تأثر لحال بنات السجناء الفلسطينيين اللواتي وقفن بين يديه مستصرخات ضميره الإنساني، طلبات منه التدخل لإطلاق سراح آبائهن، فتأثر لحالهن حتى

(١) الإرهاب يؤسس دولة ص ٢٦.

ترقرقت عيناه بالدمع، فلم يتردد على أن وعدهن بالتوسط لإطلاق سراح السجناء الذين نص الاتفاق بين الفلسطينيين واليهود على الإفراج عنهم^(١). ونتيجة لهذا الموقف قامت الدنيا ولم تقعد في إسرائيل، وتعرض هذا الرئيس لانتقاد شديد دفعه إلى الاعتذار لعدد من وزراء الدولة اليهودية مناسياً ما وعد به الفلسطينيين وكأن شيئاً لم يكن!!

(موقف الإسلام من الظلم الواقع على الأفراد والمجتمعات)

الظلم في الشريعة الإسلامية مهما كان صغره أو نوعه أو مصدره محرم شرعاً، ممقوت فاعله. يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧] وتوعد المولى عز وجل الظالمين بقوله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفرقان: ٣٧] وجاء النهي عن تأييد الظالمين والركون إليهم، والوعيد بالنار لمن يفعل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ [هود: ١١٣] وقد جاء في الحديث القدسي الذي يرويه رسول الله ﷺ عن ربه عز وجل أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»^(٢).

وفي مقابل نهى الشريعة الإسلامية عن الظلم جاء الأمر بوجوب العدل والحث عليه.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] ويقول تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] ويوجب المولى عز وجل العدل في كل شئ حتى مع من تكرهه وتبغضه يقول تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]

(١) انظر الخبر المنشور في جريدة الشرق الأوسط الصادرة يوم الأربعاء ٢٨/٨/١٩٤١هـ.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/١٩٩٤.

(الرغبة الجامحة في الوصول إلى السلطة)

تمهيد:-

من الأسباب الظاهرة التي تؤدي إلى فعل الإرهاب: الرغبة الجامحة في الوصول إلى السلطة؛ الأمر الذي يترتب عليه الجنوح إلى العنف واتخاذ وسيلة إلى السلطة؛ فينشأ الصراع، وتعم الفوضى وتضطرب الأمور في المجتمع، فالغاية لديهم تبرر الوسيلة!!

فهذه الرغبة الجامحة تكون سبباً عندهم في ارتكاب الإرهاب واتخاذه مطية للوصول إلى السلطة، فكما هو مشاهد في الظواهر الإرهابية المعاصرة اليوم تنزلق المجموعة الراغبة في الوصول إلى السلطة إلى ممارسة الإرهاب بغرض إزاحة النظام الحاكم الذي تراه حجر عثرة في سبيل تسلمها زمام السلطة والسيادة، وتعمم الإرهاب على الدولة بأكملها، لتطرعجزها عن مقاومتها، وعدم قدرتها الأمر بدوره بدفع السلطة الحاكمة إلى ممارسة أقصى درجات العنف رداً على الشربمثلة، لإثبات قدرتها أمام المجموعات المتمردة على سلطتها، واستعادة هيبتها وتأكيد سلطانها، وهكذا يزداد الإرهاب، وتستعر ناره بسبب الصراع، والتنافس على السلطة.

ومنذ وقت قريب كان الصراع على السلطة في المنطقة العربية والإسلامية يتخذ شكلاً آخر وهو ما يُعرف بالانقلابات العسكرية، حيث تنشأ حركات عسكرية تطيح بالنظام الحاكم وتتولى السلطة بدلاً عنه ثم أخذ هذا الصراع يشكل جماعات ضغط تعلن معارضتها للسلطة - في البداية - شيئاً فشيئاً ثم تنقل إلى استخدام العنف ضد السلطة بغية إسقاطها وتولي زمام الأمور بدلها وأما في التاريخ القديم فإن الصراع على السلطة في البلاد العربية والإسلامية كان يُسمى بالخروج على الحاكم أو البغي، ويُطلق على القائمين به وصف الخوارج أو البغاة.

وقد عالج الفقهاء رحمهم الله مسألة الخروج على الحاكم وبينوا حكمها؛ حيث عانت المجتمعات القديمة من ظاهرة الخروج، واكتوت بنارها

وعرفت ماتسببه من هلاك ودمار للمجتمعات، وما تُخلفه من مآسٍ رهيبية، وما ينتج عنها من أفعال شنيعة!!

وسبق أن تطرقت إلى موقف الإسلام من الخروج على الحاكم المسلمين من أجل السلطة في المبحث الخاص بشروط تحقق وقوع جريمة البغي، لأن تاريخ المنطقة العربية والإسلامي حافل بالأحداث المروعة التي كان سببها الخروج على السلطة أو الصراع من أجل السلطة.

وفي هذا المبحث سنتعرف على معنى الخروج في اللغة والإصطلاح، ثم أذكر حكمه، وأبين موقف الفقهاء من الخروج على الحاكم بالتفصيل.

(تعريف الخروج)

(أ) تعريف الخروج في اللغة:-

الخروج في اللغة يطلق على عدة معان منها:-

- نقيض الدخول، و ضد القعود .
- ويُطلق على إصحاء السماء بعد انجلاء السحاب عنها، فيقال خرجت السماء إذا صحتوزال غيمها^(١).

وفي القرآن الكريم وردت لفظة الخروج بمعنى الخروج إلى الجهاد، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لِأَعْدُو لَهُ عُدَّةٌ ﴾ [التوبة: ٤٦] وقوله تعالى: ﴿ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا ﴾ [التوبة: ٨٣] والخوارج جمع خارجة، تطلق في اللغة على ما يبرز في البناء كالنوافذ والمحاريب، وعكسها الدواخل: وهي الصور والكتابات في الحائط^(٢).

وانطلاقاً من هذا المعنى أطلق علماء اللغة لفظ (الخوارج) على الخارجين عن الناس، أو عن الدين أو عن الحق، أو على علي رضي الله عنه بعد وقعة صفين^(٣).

(١) انظر: تهذيب اللغة، لابن فارس، مادة: (خرج) ٤٩/٧.

(٢) انظر: المصباح المنير، للفيومي، ١٧٩/١.

(٣) انظر: تاج العروس، للفيروز آبادي ٢٠٠/٢.

تعريف الخروج في الاصطلاح:-

اختلف العلماء في تعريف الخوارج إلى عدة تعريفات سأذكرها أهمها:-

عرّف الشهرستاني الخارجي:

بأنه " كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه للجماعة، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين. أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان". وقصر الأشعري مسمى الخوارج على: الخارجين على علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ويرى ابن حزم:

أن كل من يوافق الفرقة التي خرجت على الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيما ذهبوا إليه يسمى خارجياً. فقال:

«ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج على أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار». وبالتدقيق في التعريفين نجد أنهما يلتقيان في معنى الخروج على الأئمة (الحكام) إلا أن ابن حزم أضاف إليهم صفة الجور، وهذه الصفة أعطت معنى زائداً ينبغي مراعاته في التعريف.

(حكم الصراع من أجل الوصول إلى السلطة)

ذكرت في بداية المبحث أن فقهاء المسلمين: بحثوا حكم الصراع من أجل الوصول إلى السلطة وسموه: الخروج على الحاكم.

وقد رأى جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة: أنه لا يجوز الخروج على الحاكم الجائرين الظلمة، وكذلك الفاسقين، وبناءً عليه لا يجوز أن يكون ظلم الإمام أو جوره أو فسقه سبباً للخروج عليه والتمرد على حكمه، والعمل على إزاحته عن الحكم باستعمال السلاح أو العنف، لما يترتب على ذلك من فتن كبيرة وسفك للدماء البريئة، واختلال في أمن البلاد، وشيوع الفوضى فيها. ويستند هذا الرأي إلى مذهب الصحابة الذين اعتزلوا القتال بين علي

ومعاوية، كسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأبي بكر وغيرهم.

وقد سار على هذا الذهب كبار التابعين؛ كالحسن البصري وغيره، وتتابع على هذا الرأي أئمة الأمصار من الفقهاء ومحدثين^(١).

يقول ابن تيمية " .. كان مذهب أهل الحديث ترك الخروج بالقتال على الملوك البغاة، والصبر على ظلمهم إلى أن يستريح بر أو يستراح من فاجر"^(٢)، أي بمعنى اصبر حتى يجعل الله من ذلك مخرجاً إما بصالح الحاكم الفاجر أو موته. وقد وصف الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله الخارج على الحاكم بالمبتدع المخالف للجماعة، فيما نقله عنه ابن أبي يعلى قوله: " والنقياد إلى من ولاه الله أمركم، لا تنزع يداً من طاعته ولا تخرج عليه بسيفك حتى يجعل الله فرجاً أو مخرجاً ولا تخرج على السلطان، وتسمع وتطيع ولا تنكث ببيعة؛ فمن فعل ذلك فهو مبتدع مخالف للجماعة"^(٣).

وهذا - في نظري - هو الصواب والحل الأمثل في مثل هذه الأمور، لأن الحكمة تقضي درء الفتن وتجنبها،

ولعل السبب في تشدد الفقهاء عامة في مسألة منع الخروج على الحاكم وتشديد النكير على فاعله يعود لما يحدثه الخروج من أخطار كبيرة ومآسي رهيبة، وما ينتج من اضطراب وفوضى وإنعدام استقرار في المجتمعات، وقد عايش كثير منهم هذه الأهوال وذاقت مجتمعاتهم ويلاتهما، ونظراً لهذه المفسد العظيمة التي تنتج عن الخروج على الحاكم استقر رأي جمهور الفقهاء على القول بمنعه، بالرغم من أن بعض الصحابة والتابعين أعلنوا الخروج عن الحاكم.

يقول ابن حجر العسقلاني في الخروج عن الحاكم: " وهذا مذهب

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم ١٧١/٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/٤٤٤.

(٣) طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى ٢٦/١، وانظر: مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي ٢/٢٨٨.

بعض أهل السلف من قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى ما هو أشد منه^(١).

وقد أفتى علماء المسلمين - في عصرنا الحاضر - بعدم جواز الخروج عن الحاكم المسلم إلا أن يظهر منه كفر بواح لا شك فيه.

ونقل الزحيلي عن الدهلوي: أن مذهب جمهور العلماء عدم جواز الخروج عن الحاكم ومقاتلته ما لم يكفر^(٢).

وأفتى سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله: بعدم جواز الخروج عن الحاكم المسلم إلا بتوفر شرطين مجتمعين.

١- أن يظهر منه كفر بواح لهم من الله عليه برهان.

٢- القدرة على إزالة الحاكم إزالة لا يترتب عليه شر كبير^(٣).

وذهب البوطي: إلى عدم جواز الخروج على الحاكم مع طاعته إذا أمر بمعصية، أو نهى عن واجب شرعي حيث يقول: «فأما إذا أمرهم بمعصية أو نهاهم عن شئ من الواجبات الشرعية فليس لهم إطاعته في ذلك؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق... غير أن أمره للناس بالمعاصي لا يسوغ خروجهم عليه»^(٤).

وقد استدلوا بأدلة شرعية تحرم الخروج على الحاكم المسلم منها:-

١- حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه الذي قال فيه: «بايعنا - أي

رسول الله ﷺ - على الطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»^(٥).

وقوله (بواحاً) أي ظاهراً بادياً، من باح يبوح بوحاً وبواحاً إذا أذاع الخبر وأظهره^(٦).

(١) تهذيب التهذيب، لابن حجر ٢/٢٨٨.

(٢) انظر: الفقه الإسلامي وأداته، ٦/٧٠٧.

(٣) انظر: مراجعات في فقه الواقع السياسي والفكري على ضوء الكتاب والسنة ص ٢٨.

(٤) منهج العودة إلى الإسلام ص ٥٨.

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الفتن ١٣/٢٥، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة ٣/١٤٧٠.

(٦) انظر: فتح الباري، لابن حجر، ٨/١٣.

وقوله (عندكم من الله فيه برهان) أي نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل^(١).

ووجه الاستدلال بالحديث: أن فيه أمراً بطاعة ولي الأمر مع استئثاره ونهي عن الخروج عليه^(٢)!

٢- حديث أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: «قال رسول الله ﷺ: إنه يُستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتتكرون فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ماصلوا»^(٣).

٣- حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «يكونبعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس».

قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟

قال: «تسمع وتطيع وإن ضربَ ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»^(٤).

٤- حديث عوف بن مالك الأشجعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خيار أئمتكم الذين ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنوهم ويلعنونكم».

قال: قلنا يارسول الله: أفلا نناذبهم؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولي عليه والفرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة»^(٥).

فكل هذه الأحاديث تحث على الصبر على جور الحكام مهما بلغت، وهي في غاية السداد منه ﷺ في درء الفتن وتجنبها؛ لأنها أشد من القتل وأكبر لقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]

(١) المصدر السابق ٨/١٣.

(٢) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية ٨٨/٢.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع ١٤٨٢/٣.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في الفتن، ٣٥/١٢، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، الحديث (١٨٤٧) ١٤٧٥.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم الحديث (١٨٥٥).

ثم أنه إذا جار أو ظلم، فسوف يحاسبه الله يوم القيامة، فالحقوق محفوظة في كل الأحوال. وما علينا إلا الصبر وطاعتهم في غير معصية الله تمشياً مع النصوص الشرعية السابقة، والإمام العادل له منزلة عظيمة عند الله، ولا تردله دعوة، لقوله ﷺ: «ثلاثة لا ترد لهم دعوة، المظلوم والصائم والإمام العادل»^(١).

(خطورة الصراع من أجل السلطة والخروج على الحاكم)

إذا كان فقهاؤنا قديماً قد بينوا ما ينتج عن الخروج عن الحاكم من خطر وفوضى واضطراب، وحذروا كثيراً من عواقب الخروج وأثره الشنيع على الأفراد والمجتمعات والدول، فإن الخروج والتمرد على السلطة في عصرنا هذا لهو أشد خطراً وأكثر ضرراً؛ وذلك لأن الدولة في العصر الحديث لم تعد كما كانت قديماً محصورة في الحاكم وما يتبعه من ولاية وجنود، وقضاة ودواوين يتركز وجودهم في العواصم وبعض المدن، ولا تتعدى وظيفتها الدفاع عن حدود الدولة وجمع الإيرادات وتوزيع النفقات، وإقامة العدل بين الناس، بل الدولة في هذا العصر تعددت مهامها وتشابكت مصالحها مع مصالح الأفراد والمجتمعات، وصارت علاقتها بالفرد والمجتمع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً من خلال الوظائف المتعددة والمتشعبة التي تضطلع بها الدولة في عصرنا الحاضر، وأي تفكك بين هذه العناصر يسبب أثراً كبيراً على المجتمع وأفراده.

ومن هنا لا يتصور الخروج على الدولة دون أن تمس هذه العلاقة ويتأثر بها الأفراد والمجتمعات؛ لأن الدولة أو المؤسسة الحاكمة باتت تتبعها جيوش من الموظفين ويرتبط بها عدد هائل من الأفراد لا يمكن الفصل بينهم وبين المؤسسة الحاكمة؛ حيث أصبحوا جزءاً منها يؤدون جانباً من وظيفتها في جوانب الحياة المعاصرة المتشعبة والمتشابكة.

وبهذا يكون الخروج على الدولة خروجاً على كل من يرتبط بها من أفراد

(١) رواه البخاري.

وجماعات يُشكلون أكثرية الناس، ومن هنا نتصور حجم المفسدة والأضرار العظيمة التي تنتج عن التمرد على الحكم والخروج عليهم.

إضافة إلى أن الدولة صارت تضطلع بأغلب مصالح الأفراد والمجتمعات على حدٍ سواء، وهذا يعني أن التمرد على الدولة والخروج عنها يؤدي إلى الإخلال بهذه المصالح وتعطيلها؛ مما يجعل الخارجين في مواجهة مفتوحة مع المجتمع كله وليس مع الحكومة فحسب.

ويدل على ماذهب إليه ما حدث في كثير من الدول التي تعرضت مجتمعاتها للإرهاب؛ فعندما أعلنت هذه الجماعات خروجها عن الدولة وتمرداها على السلطة. واختارت المواجهة المسلحة بدأت بتوجيه تهديداتها للشخصيات الكبيرة في الدولة متوعدة إياهم بالقتل والتصفية، وقد نالت فعلاً من بعض هذه الشخصيات في كثير من البلدان العربية والإسلامية؛ لكن مع تداعيات الأحداث وجدت هذه الجماعات أن تصفية عددٍ من الشخصيات لا يسقط الدولة، ولا يرغمها على الاستجابة إلى مطالبهم؛ فزاد توسع الدائرة لتشمل أفراد الجيش والشرطة وقوى الأمن، ثم بدا لها أن الدولة أوسع مما تصوروا فعممت تهديداتها لجميع الموظفين بالدولة ومن له صلة بها، وبذلك وجدت نفسها في مواجهة مع المجتمع كله؛ لأن أغلب الناس مرتبطون بالدولة، ونتيجة لهذه المواجهة: عم الخطب وسادت الفوضى، وتعطلت مصالح الناس، وهذا أوضح مثال على خطورة الخروج على الدولة أو الصراع على السلطة في عصرنا الحديث.

وإذا كان فقهاؤنا - رحمهم الله - أدركوا قديماً خطورة الخروج على الحاكم والصراع من أجل السلطة فإن على علماء اليوم أن يعيدوا صياغة فقه العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفق الأسس والمبادئ التي وضعها فقهاء أهل السنة والجماعة قديماً وأن يتوسطوا في الأمور، ويبرزوا سماحة الإسلام ومقاصده حتى لا يحدث مثل ما حدث في مصر والجزائر والسعودية واليمن وإندونيسيا والفلبين وأمريكا وغيرها، مع ربط كل ذلك بالمتغيرات

الجديدة التي حدثت في مفهوم الدولة وتشابك علاقاتها بالأفراد والمجتمعات وتوسع مهامها ووظائفها، وتوزع جهات اتخاذ القرار على عدة مستويات؛ مما يجعل الإمام أو رئيس الدولة لا يستقل كالسابق بإتخاذ القرار، بل يشترك مع جهات عديدة في اتخاذ القرار بناء على أسس منتظمة تجعل كثيراً من الموظفين مشتركين بشكل مباشر، أو غير مباشر في صناعة القرار. وهو ما يتضح لنا من قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]

(انتشار ظاهرة العنف)

تهديد:-

ذكرت أربعة أسباب جوهرية للإرهاب، وهنا أضيف سبباً خامساً وهو: انتشار ظاهرة العنف. ومع أن العنف قديم قدم الإنسان، وقد عرف في مصر القديمة، واليونان قبل تاريخ (٤١٠) قبل الميلاد، وتطور في البلدان الأخرى^(١). غير أنه لم يصر ظاهرة منتشرة في كثير من بلدان العالم إلا في هذا العصر.

وقد أصبح العنف يأخذ حيزاً من إعلام اليوم، وجزءاً لا يتجزأ من ثقافة العصر التي ينتشر بها الكبير والصغير من الناس، وذلك من خلال أجهزة الإعلام المرئية الخاصة والعامة منها، حتى استهواه النساء والأطفال، فمارسوه في بعض البلدان.

ومن هنا يأتي الفرق بين العنف قديماً عندما كان محدود النطاق، وبين العنف اليوم الواسع الانتشار.

الذي أصبح ظاهرة في هذا العصر!! وإذا كان العنف هو سمة من سمات هذا العصر فما علاقته بالإرهاب؟

أقول: إن هناك علاقة وثيقة بين الإرهاب والعنف؛ لأن وجود العنف،

(١) انظر: الإرهاب الدولي وفقاً لقواعد القانون العام، لنبييل حلمي، ص٢، والإرهاب الدولي، لحشمت درويش، ص١٧.

وإنتشاره بين الناس يُعد مناخاً ملائماً لظهور الإرهاب وتفشيهِ، وإن وجوده في بيئة اجتماعية ما يجعلها مهياً لظهور الإرهاب؛ لأن المحيط الاجتماعي الذي يُمارس فيه العنف بشكل سافر يولد استعداداً وجرأة لدى كثير من أفرادهِ لممارسة الإرهاب.

(تعريف العنف)

العُنْفُ: ضد الرفق، وعُنْفُ به وعُنْفٌ عليه يَعْنُفُ عُنْفًا وَعَنْفًا، وأعنفه تعنيفاً، والعنيف هو من لم يكن رقيقاً في أمرهِ، واعتنف الأمر إذا أخذه بعنف. ويسمى الذي لا يحسن ركوب الخيل وليس له رفق بركوبها العنيف، والجمع عُنْفٌ. وأعنف الشيء أخذه بشدة. والتعنيف: التعبير واللوم، والتقريع والتوبيخ^(١).

(حكم العنف في الشريعة الإسلامية)

حث الشارع الحكيم على ترك العنف، والأخذ بالرفق في الأمور كلها وقد وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ تحث على الرفق. مما يدل على أنه أمر مرغّب فيه شرعاً.

- فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «يا عائشة إن الله رقيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه»^(٢).

- وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه»^(٣).

- وقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها حينما ركبت البعير الصعب وجعلت ترده بعنف: «عليك بالرفق»^(٤).

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: عنف ٢٥٨/٩، والمصباح المنير، للفيومي، ص ٥٩١.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث ٧٨ (٢٥٩٣) ٣٩١/٨.

(٣) المصدر نفسه، الحديث ٧٩ (٢٥٩٤).

(٤) المصدر السابق.

فهذه الأحاديث تدل على أن الشارع الحكيم يجب الرفق، ويرغب فيه، ويكره عكسه وهو العنف؛ فالرفق محبوب والعنف مكروه ومبغوض، والمسلم مطالب بتجنبه وتركه، والأخذ بالرفق منهجاً في الأمور كلها، فقد كان رسول الله ﷺ رحيماً يأخذ بالرفق في الأمور كلها وكان أبعد ما يكون عن العنف.

(العنف سمة من سمات العصر الحاضر)

أشرت فيما سبق: أن العنف أصبح سمة من سمات هذا العصر، وأنه انتشر انتشاراً واسعاً في كثير من البلدان؛ حتى طال العلاقات الدولية. فمثلاً: في مجال العلاقات بين الدول، التي يُفترض أن يسود فيه حسن التعامل، والاحترام ومراعاة المصالح بينها: نجده اليوم لا يخلو من التهديد بالعنف الذي لا تستطيع أن تخفيه الأساليب الدبلوماسية، وكثيراً ما يتم نيل المآرب وحل المشاكل بواسطة التهديد المبطن باللجوء إلى العنف، أو ما يعرف عند الساسة بلي الذراع أو كسر العظم!

وسوف أورد مثالين معاصرين عن منطقتين طالهما العنف، وهما الولايات المتحدة الأمريكية، والشرق الأوسط.

أولاً: العنف في الولايات المتحدة الأمريكية:-

اجتاحت الولايات المتحدة منذ بداية القرن العشرين موجات من أعمال العنف أذكرها أهمها فيما يلي:-

- 1- اجتاحت ولايتي فلادلفيا ونيويورك موجات من العنف استهدفت العباد في الكنائس والأديرة، بسبب التعصب الشديد ضد المذهب الكاثوليكي.
- 2- انفجر العنف ضد بعض العرقيات المهاجرة إلى أمريكا استهدفت الإيرلنديين في البداية، ثم اتجه نحو الجماعات العرقية المهاجرة من وسط وجنوب أوروبا.
- 3- تفجير العنف في منتصف القرن العشرين في كنساس ونبراسكا بين المنادين بإلغاء الرق وبين المطالبين بإبقائه^(١).

(١) انظر الإرهاب والدين في الولايات المتحدة الأمريكية، لجيمس جي نوفاك، نقلته إلى العربية مجلة الدبلوماسية الصادرة في أكتوبر ١٩٦٦م ص ١٢.

٤- اجتاح العنف معاقل السود بعد نهاية الحرب الأمريكية سنة ١٩١٠م والتي بدأت سنة ١٨٧٠م وكانت تقوم بها جماعات من البيض سُميت ب(الكوكلوكس) بقصد ترسيخ سيادة الرجل الأبيض وتحقيق الرجل الأسود.

٥- مع ظهور الشيوعية وانتشارها صارت اتحادات العمال تقوم بأعمال عنف مما دفع الشركات والمؤسسات إلى استئجار جيوش خاصة تحميها من عنف العمال ومن هذه الجيوش حراس وجماعة فرسان العمل، وجماعة العمل والعمال العالميين.

٦- في الحرب العالمية الأولى اجتاح العنف الأميركيين من أصل ألماني ونمساوي وقامت به جماعة اتحاد الحماية الأميركية ضد الكنائس والمؤسسات الصحافية والمدارس الألمانية، وعاود العنف في سنوات الحرب العالمية الثانية ولكن على نطاق أضيق.

٧- بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت النزاعات العرقية الدرامية ومنها قيام جماعة بيرتوريكان الوطنية بإطلاق نار المدافع والبنادق على الكونجرس أثناء خطاب ترومان.

٨- في الستينات تم اغتيال الرئيس الأميركي جون كيندي لأسباب سياسية تتعلق بكوبا ثم تلاه اغتيال زعيم الحقوق المدنية مارتن لوتر كينج لأسباب عرقية ثم تلاه اغتيال روبرت كيندي شقيق الرئيس الأميركي جورج كيندي لأسباب سياسية تتعلق بالشرق الأوسط عند خوضه الانتخابات الرئاسية.

٩- أشعل السود موجة من العنف لم تكد تسلم منها مدينة أميركية بسبب ما يمارسه البيض ضدهم من عنف وعنصرية.

١٠- في أواخر الستينات قامت حركة عنف مناهضة لحرب فيتنام ضد المؤسسة العسكرية والنظام الجامعي.

١١- في فترة السبعينات تجددت أعمال العنف العراقي بين قوميات مختلفة

عندما قامت رابطة الدفاع اليهودية بالهجوم على مكاتب الطيران الروسية (الإيروفلت) احتجاجاً على سياسة الاتحاد السوفيتي ضد اليهود، كما استهدف العرب وذلك باغتيال الناطق باسم فلسطين ألكس عودة، ورد عليها أحد المهاجرين العرب باغتيال ما يُر كهاناً زعيم رابطة الدفاع اليهودية.

١٢- وفي عام ١٩٨٤م جرت محاولة اغتيال الرئيس الأمريكي رونالد ريغان.
١٣- في التسعينات هز انفجار كبير مبنى مركز التجارة الدولي بنيويورك نتجت عنه خسائر كبيرة.

١٤- كما تم تفجير مكتب التحقيقات الفيدرالي بأوكلاهوما سيتي^(١).
١٥- ولعل أكبر حوادث العنف التي ضربت الولايات المتحدة الأمريكية هو الهجوم على مركز التجارة الدولي، ومبنى البنتاجون يوم الحادي عشر من شهر سبتمبر من عام ٢٠٠١م وأدى إلى تدمير برج مركز التجارة بالكامل، وألحقت أضراراً كبيرة بالمبنى. ونتج عنه أكثر من ثلاثة آلاف قتيل.

ثانياً: العنف في الشرق الأوسط:-

بدأ العنف الذي عرفه الشرق الأوسط منذ أكثر من خمسين سنة مع ظهور الكيان الإسرائيلي المغتصب؛ حيث انتهج هذا الكيان سبيل العنف لترسيخ وجوده، والمحافظة على بقائه في أرض فلسطين؛ لهذا فإنه يعتبر المؤسس الحقيقي للعنف المعاصر، والمحرض عليه.

وطابع العنف الذي طبع به الكيان الصهيوني ينشأ عليه الفرد اليهودي منذ الصغر، وفق قواعد التربية العسكرية داخل المستعمرات، وداخل ثكنات الجيش الصهيوني؛ حيث تجعل هذه التربية كل فرد في حالة استنفار نفسي دائم لممارسة العنف والإرهاب ضد أي عربي.

(١) انظر الإرهاب والدين في الولايات المتحدة الأمريكية، لجيمس جي نوفاك، نقلته إلى العربية مجلة الدبلوماسية الصادرة في أكتوبر ١٩٦٦م ص ١٢.

- وانطلاقاً من هذه النفسية العدوانية تشكلت أول منظمات إرهابية تمارس وتحرض على العنف والإرهاب في المنطقة، وأهم هذه المنظمات هي:-
- ١- حركة (هتخيا) من حزب حيروت.
 - ٢- حركة (أرض إسرائيل الكاملة) التي ولدت من حركة العمل، وأعضاؤها من حزبي ماياي وحيروت والمفدال والمابام.
 - ٣- حركة (الأرجل السوداء) وهو تنظيم يربط بحركة فرنسية مماثلة كانت تعمل ضد استقلال الجزائر.
 - ٤- حركة (غوش إيمونيم) وقد انطلقت بعد حرب ١٩٧٣م من مستعمرة كريات أربع في الخليل.
 - ٥- المجلس الإقليمي لمستوطنات يهودا والسامرة وغزة.
 - ٦- حركة (غال) وهي الأحرف العبرية الأولى لمنظمة إنقاذ إسرائيل.
 - ٧- رابطة (أمن التحرك) على طريق يهودا والسامرة.
 - ٨- حركة الإرهاب ضد الإرهاب (تي آن تي).
 - ٩- حركة (حيرف جدعون) سيفجدعون - وتختص بضرب العمال العرب داخل إسرائيل.
 - ١٠- حركة قمع الخونة، وتعمل على تهجير العرب.
 - ١١- حركات (الحشمونائيم) و(وسيوري تسيون) و(ماعتس) وتختص بممارسة الإرهاب في الأماكن المقدسة لدى المسلمين والمسيحيين^(١).

(النفسية العدوانية لدى الإسرائيليين)

نتيجة للتربية العدوانية التي يرضعها الإسرائيلي منذ نعومة أظفاره، تتشكل لديه نفسية عدوانية تجاه كل عربي تدفعه إلى الإسراف في استعمال العنف والاعتداء على الفلسطينيين المعزولين والمحاصرين العزل. وللغزاة الإسرائيليين سجل حافل بالعنف والإرهاب في كل أرض عربية

(١) انظر: الإرهاب والعنف السياسي، لمحمد يسري دعبس ص ٨٠.

قدر لهم أن يدخلوها، ففي سيناء والجولان ولبنان والأراضي المحتلة في فلسطين شواهد دامغة تجرم هذا الكيان^(١).

وقد ازداد إرهابهم مع مرور الأيام، وبلغ ذروته عند اجتياحهم المدن الفلسطينية بقصد تدمير السلطة الوطنية، والقضاء على الانتفاضة الفلسطينية الثابتة يقودهم السفاح شارون رئيس وزراء الكيان الغاصب. وما من شك أن الاستراتيجية الصهيونية التي رسمها الصهاينة الأوائل تقوم أساساً على العنف والإرهاب والعداء للإنسان العربي.

وهذا ما يؤكد مؤسس الدولة الصهيونية «ثيودور هرتزل» في كتابه (الدولة اليهودية). وقد جدد هذا التأكيد بعده (جابوتسكي) أستاذ الرعيل الحاكم اليوم في الدولة الصهيونية والذي يقول صراحة: «إن قوة التقدم في تاريخ العالم ليست للسلام بل للسيف» ومن تلامذته الإرهابي بيغن رئيس الوزراء الصهيوني السابق صاحب المقولة المشهورة «كن يهودياً وإلا قتلتك»^(٢).

(شيوع ثقافة العنف)

لقد أصبحت أجهزة التلفزيون جزءاً من الحياة المعاصرة لا يكاد يخلو منها بيت إلا في النادر، وصار من المعتاد اليوم أن يجمع الكبار والصغار حول هذا الجهاز العجيب، يشاهدون من خلاله ما يجري في العالم بالصوت والصورة فور حدوثه؛ فهو وسيلة أساسية لتلقي الأخبار والمستجدات، وفي الوقت نفسه هو جهاز ينقل المعلومات والثقافات، وبهذا استطاع أن يفرض نفسه على الإنسان في هذا العصر، وازداد تأثيره عليه يوماً بعد يوم حتى غدا موجهاً لسلوك كثير من المجتمعات المعاصرة، ومسيطرراً على عقولها؛ فهو ينقل إلى الناس ما ينفع وما يضر وما يصلح وما يفسد، وهو أمر مشاهد ومعلوم. ولعل من جملة التأثيرات السلبية لهذا الجهاز اليوم ما ينقله من مشاهد العنف وما يروجه من ثقافة من خلال ما يعرضه من أفلام على الكبار

(١) انظر: الإرهاب والعنف السياسي، لمحمد يسري دعيس ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٨٠.

والصغار مليئة بالعنف، نشأ عليها الصغير وشاب عليها الكبير، وما فتئت تترك آثارها على نفسية المشاهدين وبخاصة الصغار منهم، حتى يغدُ الأمر مألوفاً ومتوقِعاً^(١).

وقد أوضح محمد دعبس: الدور الخطير الذي تقوم به وسائل الإعلام العربية والإسلامية في نشر أسلوب الحياة الغربية، الذي يؤدي إلى غرس دوافع والإرهاب في نفوس الشباب، وخاصة أجهزة الإعلام المرئية كالسينما والتلفزيون يتلخص فيما يلي:-

١- إظهار الطابع الحضاري والحياتي الغربي في صورة جميلة براقية أمام الشباب. مع إغفال الجانب السييء والسلبى للحياة في أوروبا وأمريكا وهذا الحال يصيب الشباب بالإحباط واليأس، وفقدان الثقة في أنفسهم، وجدد الانتماء حينما يقارنون بين بلادهم وبلاد الغرب.

٢- إبراز الصورة التي يمارس بها الغربيون غرائزهم، وشهواتهم وملذاتهم بحرية مطلقة دون رقيب، أو حسيب وبشكل مثير للآخرين؛ مما يؤدي إلى انبهار شبابنا بهم، والرغبة في تقليدهم ومحاكاتهم، ويدفعهم إلى النحدر إلى منزلقات التحلل من الأخلاق وممارسة الجريمة بجميع أنواعها^(٢).

وهناك جهاز خطير لا يقل تأثيره عن تأثير التلفزيون بل يزيد عليه أحياناً، ذلكم هو الإنترنت، الذي بواسطته يتم تبادل المعلومات والخبرات، وبواسطته يتعلم الإنسان ما يريد حتى صنع القنبلة، والحصول على الأسلحة الخطيرة، وهنا تكمن خطورته إذ هو لا يتطلب إلا معرفة الدخول على المواقع.

(حكم ممارسة الإرهاب)

إذا أمعنا النظر في الأفعال الإرهابية نجد أنها جريمة مركبة من مجموعة أفعال إجرامية تشمل الترويع ونشر الرعب والإضرار بالأشخاص والممتلكات وقتل النفس والإخلال بالأمن العام.

(١) انظر: ما كتبه محمود أحمد شوق في كتاب (قضية وحوار) تحت عنوان (العنف في العمل الإسلامي المعاصر، قراءة شرعية ورؤية واقعية ص ٢٤).

(٢) انظر: الإرهاب والشباب، ص ٢٧٢.

وكل فعل من هذه الأفعال في نظر الشريعة الإسلامية يُعد فعلاً إجرامياً عدوانياً تُحرمه الشريعة الإسلامية سواء ارتكبه فرد أو جماعة. أما إذا مُرس بصفة منظمة من قبل مجموعة مدربة على نطاق واسع، فإن تجريمه يشتد وخطره يعم، ويسمى محاربة لله ولرسوله ﷺ وبغياً وفساداً في الأرض.

قال تعالى: ﴿ 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]

وتدرجاً في البحث والاستقصاء سأذكر الأدلة الدالة على تجريم وتحريم ما يتضمنه الإرهاب المعاصر من أفعال إجرامية.

وقبل الخوض في ذكر الأدلة الدالة على تحريم ممارسة الإرهاب وتجريمه: أنبه إلى أن الشريعة الإسلامية جاءت كغيرها من الشرائع السماوية لتحافظ على المصالح وتدرأ المفاسد، وأهم وأكبر هذه المصالح: الضرورات الخمس التي منها المحافظة على سلامة الأبدان والأموال والأعراض حيث أكدت الشرائع على القيام بكل ما يحفظها، ونهت ومنعت كل ما يمس بها وينقص من شأنها، وجرمت من يقصد الإضرار بها؛ فسلامة الناس في أيديهم وأموالهم وأعراضهم وأمنهم مكفولة من قبل الشارع الحكيم، جرم من يعتدي عليها ورتب عليه عقوبة رادعة.

ومن هنا يتضح لنا أن ممارسة الإرهاب - في نظر الإسلام - عمل إجرامي؛ لأنه يستهدف الإنسان في بدنه وماله وممتلكاته؛ ولأنه أيضاً يخل بأمن الأفراد والمجتمعات.

وقد تضافرت الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة على صيانة النفس

البشرية، وتحريم إتلافها والإضرار بها ومنها:-

- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء: ٣٣]

- وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣]

- وقوله تعالى: ﴿ مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ 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]

وقد وردت أحاديث كثيرة تؤكد على حرمة النفس البشرية وتحرم قتلها منها:-

قول المصطفى ﷺ: « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول إلا بإحدى ثلاث، التيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق الجماعة»^(١).

- وقوله ﷺ: «أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة جاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليهريق دمه»^(٢) أي ليرقيه^(٣).

- وقوله ﷺ في خطبة الوداع «... إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»^(٤).

- وبين ﷺ أن المؤمن في فسحة من دينه مالم يرتكب دماً حراماً فقال: «لا يزال المؤمن في فسحة من دينه مالم يُصب دماً حراماً»^(٥).

- ونظراً لعظم حرمة الدماء، وأهميتها عند الله تعالى جعلها أول ما يُقض فيه بين الخلائق يوم القيامة والمحشر.

فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «أول ما يقضى بين الناس الدماء»^(٦).

(١) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الديات، الحديث (٦٨٧٨) ٢٠/١٦، وصحيح مسلم، كتاب القيامة، الحديث ٢٥ (٦٧٦) ١٦٤.

(٢) صحيح البخاري، الحديث (٦٨٨٢) ٢٥٩/١٢.

(٣) المصباح المنير، لفيومي ص ٩٥.

(٤) صحيح مسلم، الحديث، ٣ (١٦٧٩) ١٨٣/١٦.

(٥) صحيح البخاري، الحديث (٦٨٦٢) ٢٢٩/١٢.

(٦) متفق عليه، صحيح البخاري، الحديث (٦٨٨٤) ٢٢٠/١٢، صحيح مسلم، الحديث ٢٨-(١٦٧٨) ١٨١/٦.

- وقد جعل الشارع الحكيم قتل النفس من غير جرم تستحقه من أكبر الكبائر بعد الشرك بالله.
- فعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أكبر الكبائر: الإشراف بالله وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وقول الزور أو قال شهادة الزور»^(١).
- ويعتبر سفك الدماء الحرام شرعاً؛ ورطة كبرى وبليّة عظيمة. فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «إن من ورطات الأمور التي لا مخرج لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله»^(٢).
- هذا ولم يقتصر نهي الشارع الحكيم عن قتل النفس بل نهى عما هو دون ذلك بكثير فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ترويع المؤمن وإخافته وإفزاعه.
- فعن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا مر أحدكم في مسجدنا أو في سوقنا ومعه نبل^(٣) فليمسك على نصالها^(٤) بكفه أن يصيب أحداً من المسلمين منها بشئ»^(٥).
- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم: «من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلغنه حتى يدعه وإن كان أخاه لأبيه وأمه»^(٦).
- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يشر أحدكم إلى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري أحدكم لعل الشيطان أن ينزع في يده فيقع في حفرة من النار»^(٧).
- ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حمل السلاح على المسلمين واعتبر كل من فعل ذلك خارجاً عن سنته ومخالفاً لها.
- فعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من حمل علينا السلاح فليس منا»^(٨).

(١) صحيح البخاري، الحديث (٦٨٧١) ٢٣٥/١٢.

(٢) صحيح البخاري، الحديث (٦٨٦٣) ٢٢٩/١٢.

(٣) النبل: السهام. انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي مادة: (نبل)، والمصباح المنير، للفيومي مادة: (نبل).

(٤) النصال: جمع نصل، وهو رأس الحديد انظر المرجعين السابقين مادة (نصل).

(٥) متفق عليه، واللفظ لمسلم، صحيح البخاري، الحديث (٤٥٢) ٧٢٠/١، وصحيح مسلم، الحديث (١٢٤) (١٦١٥).

(٦) صحيح مسلم، الحديث (١٢٤) (٢٦١٧) ٤١٧/٨.

(٧) صحيح مسلم، الحديث (١٢٦) (٢٦١٧) ٤١٧/٨.

(٨) متفق عليه، صحيح البخاري، الحديث (٦٨٧٤) ٢٣٦/١٢، صحيح مسلم (٩٨) ١٠٧/٢.

- كما نهى الرسول ﷺ المسلمين عن الاقتتال.

- فعن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(١).

قال ابن حجر: «لحرمة الدماء، وحرمة المسلمين، وحقوق الدين»^(٢).

وأما الأموال والأعراض فقد نهى الشارع الحكيم عن المساس بها والاعتداء عليها في نصوص كثيرة: فمن القرآن الكريم.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]

ومن السنة قول المصطفى ﷺ: «بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»^(٣).

- وقد نبه رسول الله ﷺ: إلى انتقاء الإيمان عن الزاني والسارق والناهب وشارب الخمر حين تلبسهم بهذه الأفعال المحرمة فقال ﷺ:

- «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينهب نهباً يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن»^(٤).

والنهب: بضم النون هو المال المنهوب، والمراد المأخوذ جهرًا، وقهراً بغير حق^(٥).

وأشار برفع البصر إلى حال المنهوبين فإنهم ينظرون بفرع إلى من ينهيه ولا يقدر على دفعه ولو تضرعوا إليه، ويحتمل أن يكون كناية عن عدم التستر بذلك، فيكون صفة لازمة للنهب بخلاف السرقة والاختلاس فإنه يكون خفية^(٦).

(١) صحيح البخاري، الحديث (٦٨٦٨) ٢٣٥/١٢.

(٢) فتح الباري ٢٣٨/١٢.

(٣) صحيح مسلم، الحديث ٣٢ - (٢٥٦٤).

(٤) صحيح البخاري، الحديث (٦٧٧٢) ٦٩/١٢.

(٥) انظر: المصباح المنير، للفيومي مادة (نهب).

(٦) انظر: فتح الباري، لابن حجر ٧٠/١٢.

فكل هذه النصوص تؤكد على حرمة الإنسان في نفسه ودمه، وعرضه وماله، وتنتهي عن المساس بأي من هذه الأمور، وتُحرم بشكل قاطع أي اعتداء عليها تحت أي ذريعة كانت، وهذا هو حكم الدين الإسلامي الذي يحثنا على فعل كل خير ويحذرنا من ارتكاب المحرمات.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الإرهاب بما ينشره من رعب بين الناس، وما ينتج عنه من إتلاف للأنفس والأموال والممتلكات، وما يؤدي إليه من اختلال في الأمن والأمان ما هو إلا إفساد في الأرض، والإفساد في الأرض محرم شرعاً ومنهي عنه.

وقد وردت نصوص كثيرة في النهي عن الفساد ودم المفسدين منها:

- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧]

فهذه النصوص وما قبلها: تحرم كل فعل من الأفعال المذكورة إذا ارتكبتها فرد أو اشتركت فيها فئة محدودة عرضاً.

أما إذا قامت بها جماعة بصفة منظمة مع الإصرار والترصد: فإن الجرم يشتد في حقها، والحرمة تعظم في صفة الفعل المرتكب من قبلها.

وقد وصف الشارع الحكيم هذا الإجماع المنظم بأبشع الأوصاف واعتبره محاربة الله ورسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] وسماه الفقهاء حراة، واعتبروه بغياً وفساداً في حق المجتمع يجب منعه واستئصال أسبابه، وحماية الأمة من شره وويلاته.

(عقوبة ممارسة الإرهاب)

بعد أن ذكرت في المبحث السابق حكم ممارسة الإرهاب، أنتقل في هذا المبحث إلى بيان عقوبة ممارسة الإرهاب والقائمين به.

وحيث إن الإرهاب مصطلح حديث، لم يرد فيه نص معين يبين عقوبة، غير أنه يمكن لنا - من خلال قياس وقائعه، والنظر في القواعد العامة للشريعة الإسلامية، ومقاصدها - أن نصنف الإرهابيين إلى صنفين:

- صنف تكون أعمالهم في سلب الأموال أو ما يتعلق بها. مثل الذين يختفون الطائرات والقطارات وما شابه ذلك من قطع السبل، والإفساد في الأرض بأنواعه، ويطالبون بدفع تعويضات مالية، والذين يحتجزون الرهائن، فهؤلاء محاربون يطبق عليهم حد الحرابة الذي سبق إيضاحه. لأنه أشبه ما يكون بجريمة الحرابة في إلحاق الأذى بالأنفس والأبدان، والأموال والممتلكات المحرمة، وكذلك نتولاه جماعة منظمة، وإن معانيها متحققة فيه، بل هو أعظم منها فساداً وأعم ضرراً؛ لذلك فإن حكمه في الإسلام يأخذ حكمها للتشابه الفعلي بينهما، فيحكم عليهم بالعقوبة المنصوص عليها في حد الحرابة في قوله تعالى: ﴿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 ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤].

والصنف الثاني: هم الذين يخرجون على الإمام، سواء كان خروجهم معلناً، أو غير معلن، ويقومون بالقتل والتفجيرات، والتخريب، والتهديد ونحو ذلك، بنادٍ على تأويلات وشبه يعتمدون عليها، فهؤلاء - من حيث صورة واقعهم - بغاة يطبق عليهم حد البغي الذي سبق إيضاحه غير أن تغير الظروف عما كان عليه الحال الذي بين حكمه الفقهاء قديماً في البغاة، من حيث كثرة إزهاق الأرواح التي تنتج عن العمليات الإرهابية، وكثرة الإصابات، والإعاقات، والخسائر المعنوية، والمادية الكبيرة في الممتلكات

والعقارات وغير ذلك، فإنني أرجح الرواية الأولى عند الحنابلة، وهي مؤاخذتهم بما اقترفوه من دماء، سواء تابوا أو لم يتوبوا.

ومن هنا أقول: إن اختلاف المسميات لا يؤثر في الحكم شيئاً ما دام مضمون الفعل واحداً، فلا يستنكر تطبيق عقوبة المحاربين أو البغاة على الإرهابيين. وبناءً عليه أقول إنه يحق للإمام، أو رئيس الدولة محاربتهم، والتضييق عليهم، وتطبيق حد الحرابة عليهم، وقد تُستثنى بعض الحالات التي يطبق عليها عقوبة البغي، وهذا إذا توفرت في الإرهابيين جميع شروط البغاة التي سبق أن ذكرتها في المبحث الخاص بها.

فقد يحدث أن تقوم بالإرهاب مجموعة منظمة لها شوكة ومنعة تعلن خروجها على الدولة وتقدم مبررات تراها صحيحة على خروجها، فهذه المجموعة تلحق حكماً بالبغاة وليس بالمحاربين، ويوصف عملها بأنه بغي وليس حرابة.

(فتوى هيئة كبار العلماء في بعض التفجيرات الإرهابية، وموقف المجمع الفقهي منها)

أولاً: أصدرت حيالها هيئة كبار العلماء قرارها رقم (١٤٨) في ١٢/١/١٤٠٩هـ) أشارت فيه إلى آثارها الخطيرة على الفرد والمجتمع والأمن العام، واستعرضت أقوال العلماء في ذلك، وقررت: أن من يقوم بمثل هذه الأعمال يستحق عقوبة القتل، إلا أنه لا بد قبل إيقاع العقوبة المشار إليها من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية، وهيئات التمييز، ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة، واحتياطاً للأنفس^(١).

وكان آخر ما حصل من تفجيرات ما وقع في مدينة الرياض بتاريخ (١١/٣/١٤٢٤هـ) وقد أصدرت هيئة كبار العلماء فيه قراراً بتاريخ (١٣/٣/١٤٢٤هـ) تضمن:

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد (٢٤) عام ١٤٠٩هـ ص ٣٨٤-٣٨٧.

إدانة هذا التفجير، ووصفه بأنه أمر محرم لا يقره دين الإسلام،
وتحريمه جاء من وجوه:

- ١- أن هذا العمل إعتداء على حرمة بلاد المسلمين، وتريع للآمنين فيها.
- ٢- أن فيه قتلاً للأنفس المعصومة في الشريعة الإسلامية.
- ٣- أن هذا من الإفساد في الأرض.
- ٤- أن فيه إتلافاً للأموال المعصومة^(١).

ثانياً: حصلت حوادث تفجيرات إرهابية في بعض البلدان العربية
والإسلامية صدر حيالها فتوى مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية
السعودية الصادر بتاريخ ١٤/٢/١٧هـ تصف هذه الحوات:-

١- بأنها هتك لحرمة المسلمين المعلومة منه بالضرورة، وهتك لحرمة
الأنفس المعصومة، وهتك لحرمة الأموال، وهتك لحرمة الأمن
والاستقرار، وحياة الناس الآمنين المطمئنين في مساكنهم. وهتك
للمصالح العامة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها.

٢- إن النفس المعصومة في حكم شريعة الإسلام هي: كل مسلم وكل من بينه
وبين المسلمين أمان كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ
جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]
وقال سبحانه في حق الذمي: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ
إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]

فإذا كان الذي له أمان إذا قتل خطأ فيه الدية والكفارة فكيف إذا قتل عمداً
فإن الجريمة تكون أعظم، والإثم يكون أكبر، وقد صح عن رسول الله ﷺ
أنه قال: «ن قتل معاهداً لم يجد رائحة الجنة».

فلا يجوز التعرض لمستأمن بأذى فضلاً عن قتله في مثل هذه الجريمة
الكبيرة النكراء.

(١) انظر: صحيفة عكاظ السعودية العدد (١٣٤١٠ في ١٤/٣/١٤هـ الموافق ٢٠٠٣/٥/١٥م).

٣- إن هذا العمل الإجرامي يتضمن أنواعاً من المحرمات في الإسلام معلومة من الدين بالضرورة. ولا يُحتسب هذا العمل على الإسلام، ولا على المسلمين المهتدين بهدية المعتصمين بالكتاب والسنة، المستمكين بحبل الله المتين، وإنما هو محض إفساد وإجرام تأباه الشريعة والفطرة، ولهذا جاءت النصوص الشرعية قاطعة بتحريمه محذرة من مصاحبة أهله^(١).

قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾﴾ [البقرة: ٢٠٤ - ٢٠٦]

ومن المؤسف أن تكررت مثل هذه الأعمال في بعض البلدان العربية؛ كما حصل - مؤخراً - في المملكة المغربية مؤخراً بعد حادثة الرياض آفة الذكر. ثالثاً: إعلان المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في بيان مكة المكرمة الصادر مابين ٢١ إلى ٢٦/١٠/١٤٢٢هـ في هذا الخصوص:

«يعلن المجمع أن تكريم الإسلام للإنسان اقتضى حمايته، حيث جعله معصوم الدم، والمال، والعرض، واعتبر الإسلام غير المسلم في البلد المسلم محمياً: (له مالنا وعليه ما علينا) وفق النص النبوي الذي تنقيد به الأمة المسلمة»^(٢).

(حكم دعم الإرهاب ومساندته)

تمهيد:

قبل بيان حكم الشرع في مساندة ودعم الإرهاب أحاول الوقوف على أهمية دعم الإرهاب من جهة، ومدى خطورته من جهة أخرى.

أولاً: أهمية دعم الإرهاب لممارسيه:-

من خلال متابعة الوقائع الإرهابية في البلدان التي انتشر فيه الإرهاب تبين لي أهمية القاعدة الخلفية المساندة للإرهاب والداعمة له، فقد أشارت

(١) انظر: الإرهاب - الفهم المرفوض للإرهاب المرفوض، للعميد الدكتور على بن فايز الجهني ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

الدلائل - من خلال الدراسة وتتبع الواقع - إلى أن انتشار الإرهاب، واستمراره يعود أساساً إلى وجود تلك القاعدة، التي فاقت أهميتها في بعض الأحوال أهمية منفذي الإرهاب أنفسهم، ففي بعض العمليات الإرهابية لا يكون للمنفذ إلا دور شكلي تنفيذي ليس إلا بعد أن يهيئ داعمو الإرهاب مسرح الجريمة، ويخططوا لكيفية تنفيذها؛ وكثيراً ما يكون المنفذ شخص لأهمية له، كأن يؤمر صبي بالضغط على جهاز تفجير، أو يكلف بوضع قنبلة في مكان معين، فتتم العملية الإرهابية بواسطة هذا شخص وهكذا تتجلى أهمية الدعم والمساندة لمخططي وممارسي الإرهاب.

ومن هنا يمكن القول: إن داعمي الإرهاب ومسانديه يشمل جميع الأشخاص الذين يقومون بمد يد المساعدة للإرهابيين، ويحرصون على بقاء الإرهاب واستمراره وانتشاره. وأهم المساعدات التي يقدمها الداعمون، والمساندون للإرهاب مايلي:-

- **التجنيد:** ويكون بإقناع الأشخاص بسلامة معتقدتهم، وتهنتهم نفسياً وفكرياً للإلتحاق بالإرهابيين.

- **التمويل:** ويتمثل في تقديم المال اللازم للإرهابيين.

- **التموين:** ويتمثل في توفير المؤن والأغذية والملابس، وأدوات التتكير والتمويه التي يحتاجها الإرهابيون.

- **التسلح:** ويكون بإمداد بالأسلحة وأدوات القتل، وتدريبهم على تركيبها واستعمالها.

- **الإيواء:** ويكون بتهيئة المخابئ والأمكنة التي يأوي إليها الإرهابيون.

- **توفير المعلومات:** ويكون برصد المعلومات التي يحتاجها الإرهابيون؛ كتقديم معلومات عن أشخاص يستهدف الإرهابيون القضاء عليهم أو خطفهم، ومعلومات عن أماكن إقامتهم وتنقلاتهم وأوقات خروجهم ودخولهم، ومعلومات عن المواقع المستهدفة كالثكنات العسكرية والمقترحات الحيوية وغيرها من المواقع الاستراتيجية.

- **تشجيع الإرهابيين وتثبيتهم:** وذلك بتدبير أفعالهم، ودعوتهم للإستمرار والثبات على ما هم عليه، وإيهامهم بأن عملهم بطولي ومشروع، وأنه سيتحقق لهم النصر والتمكين، وإذا ما بذلو أرواحهم في هذه الأعمال فإنهم شهداء حسب زعمهم، ونحو ذلك مما يزيد في رفع معنوياتهم، وهمهم وتكثيف نشاطهم ومواصلة عملياتهم.

- **الدعاية للإرهابيين بين الناس:** ويكون ذلك بتبرير أعمالهم الشنيعة، ونفي الاتهام عنهم بحجة أن المقصود من أعمالهم هو إعلاء كلمة الله، واتهام غيرهم الذين يستتكرون الأعمال الإرهابية، بأنهم مواربون ومرترقة، مخالفون للشرع.

وفي المقابل حشد الدعاية لتحسين صورتهم، وتخويف المعارضين من انتقامهم، وتضخيم قوتهم، وشجاعتهم، وشدة بأسهم، بقصد إخضاع العامة إلى سلطانهم، وتخويف من يقاومهم، أو يطاردهم، ويسعى في التضيق على أعمالهم التخريبية.

ونظراً لما تمثله شبكات الدعم والمساندة من أهمية بالغة بالنسبة للإرهابيين فإنه يجري التكتم عادة على القائمين عليها من قبل الإرهابيين، فغكثيراً ما تعرف أجهزة مكافحة الإرهاب كل ما يتعلق بممارسي الإرهاب ومنفذية، ولا تكاد تعلم شيئاً عن شبكات الدعم والمساندة، وهذا الذي يفسر لنا فشل الأجهزة الأمنية في استئصال الإرهاب من جذوره بالرغم من المحاولات المستمرة والجادة في القضاء عليه، ولو وجهت الجهود منذ البداية لمعرفة طبيعة ومعتقدات، وأفكار القاعدة الخلفية لدعم الإرهاب، وعوملت بالشكل المناسب لما عاش الإرهاب كل هذه المدة، فالداعم هو القاعدة الأساسية التي يستمد منها الإرهابي قوته ويضمن استمراره.

وقد لُوْحظ أن الجهود التي بُذلت للقضاء على الإرهابيين بالرغم من نجاحها - أحياناً - إلا أنها لم تؤد إلى اجتثاث الإرهاب من جذوره، وذلك بسبب وجود القاعدة المساندة.

ثانياً: خطورة داعمي الإرهاب:-

لقد ظهر لي من خلال مراقبتي وتتبعي للأحداث في البلدان التي ابلت بالإرهاب: أن شبكات دعم الإرهاب تُشكل خطورة كبيرة على المجتمع، فهذه الفئة تقيم بين الناس متسترة، تخفي دعمها ومساندتها للإرهاب، وتمارس عملها في تكتم شديد خوفاً من فرق مكافحة الإرهاب، فالظاهر من حالها أمام الناس أن لاعلاقة لها بالإرهاب، بينما هي في حقيقة الأمر بصره وسمعه ولسانه ويده التي يبطن بها؛ فهم يرصدون الأموال والامكانات، ويهيئون الأشخاص والأماكن التي يستهدفها الإرهاب، ويرصدون الأخبار التي تهتم الإرهابيين وينقلونها إليهم، ويوفرون لهم الوسائل التي تساعدهم على تنفيذ جرائمهم!.

وبذلك فهم يدلون على عورات المجتمع، وينقلون إلى الإرهابيين حركات الناس وسكناتهم وأمكنة تواجدهم وتجمعاتهم.

وهؤلاء هم الذين يُصنفون الناس للإرهابيين ما بين مؤيد ومُعاد لدعم الإرهاب ومساندته. وكثيراً ما يأتي الإلحاح والطلب في تنفيذ الأعمال الإرهابية من قبل هذه الفئة، بل يكون اقتراح الأهداف التي تُعين للضرب من قبل داعمي الإرهاب ومسانديه.

وقد نتج عن أعمال شبكات الدعم والمساندة انتشار الخوف والقلق، والبلبلة والريبة بين الناس نتيجة ما يبثونه من إشاعات مسمومة ودعايات كاذبة.

كما أنهم - بهذا المسلك المشين - يخنقون الأصوات المستنكرة للإرهاب، ويخيفون أهل العلم والصلاح، والعقل والمنطق؛ حتى لا يظهروا رأيهم بصراحة في الإرهاب عن طريق تهديدتهم بالانتقام منهم ومن أفراد أسرهم!! وبهذا تسود الريبة بين الناس، ولا يأمن أحدهم الآخر بسبب ما تنقله هذه الفئة من أخبار ووشايات.

وما ذكرته هنا ليس افتراضاً أو خيالاً، بل هو حصيلة رصد طويل، وتتبع مستمر مني للواقع الإرهابي المرير الذي عانت منه بعض البلدان العربية والإسلامية والعالمية.

(حكم الشرع في دعم الإرهاب ومسانديه)

بعد أن عرفنا أهمية دعم الإرهاب، وخطورة ذلك على المجتمعات أنتقل إلى بيان حكم الشرع في دعم الإرهاب ومساندته:
فقد وصل بنا البحث في الفصل السابق إلى أن الإرهاب فعل محرم، لا شتماله على جملة من الأفعال الإجرامية المحرمة.
ولما كان الإرهاب كذلك فإنه يحرم أيضاً دعمه ومساندته، لما يأتي:

١- لأنه من قبيل التعاون على الإثم والعدوان:

- وقد حرم الله تعالى التعاون على الإثم والعدوان في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].
ولا شك أن الإرهاب من أعظم الآثام المنهي عنها؛ فكذلك يكون التعاون عليه منهيّاً عنه ومحرمّاً بنص الآية السابقة.

٢- لأنه من قبيل المنهي عنه الذي يجب إنكاره:-

فإذا صح تصنيف الإرهاب كفعل إجرامي فإننا نجده يقع في دائرة المحرمات والمنكرات التي يجب على المؤمنين إنكارها، ومنع دعمها.
يقول المولى عز وجل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١١٠].
ويقول أيضاً: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].
فالإرهاب من المحرمات والمنكرات الواجب التناهي عنها وإنكارها؛ لما يترتب عليها من ويلات.

وقد استحق كفار بني إسرائيل اللعن لعدم تناهيهم عن المنكر، قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [٧٨]. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].
وقد وردت أحاديث كثيرة تحت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منها:

- الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(١).

- والحديث الذي رواه قيس بن حازم عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فإِنَّكُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]

وإنما سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك الله أن يعمهم بعقاب»^(٢).

فهذه النصوص تدل على حرمة التعاون على المنكر، والتعاون على فعل الإرهاب من أعظم المنكرات، فيحرم دعمه ومساندته في نظر الإسلام.

(عقوبة داعمي الإرهاب ومسانديه)

بينت في المبحث السابق أن الشرع يحرم دعم الإرهاب، ويجرم مسانديه فوكان لزاماً أمام الوضع الشاذ الذي يسمح باستمرار الإرهاب: أن يوضع داعموه تحت طائلة المحاسبة والعقاب على قدر جرمهم، لخطورة أعمالهم في المساندة والدعم، وما يجب أن يلحقها من تأثيم وتجريم، انطلاقاً من قاعدة ما أدى إلى محرم. وبناءً عليه أقول: إنه لا بد من الإعلان بأن دعم الإرهاب ومساندته يعد مشاركة في الجريمة الإرهابية، وإن فاعلها مساعد على الإثم والعدوان مستحق للعقاب على قدر جريمته، وما ينتج عنها.

وقد وردت نصوص كثيرة تدين الاشتراك في الجرائم والتعاون على ارتكابها، وتنبه إلى عظم إثم من يشارك فيها ويساعد من ينفذها أذكر منها:-

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان ٦٩/١.
(٢) رواه الترمذي في أبواب التفسير. الحديث رقم (٣٠٩٥). وأبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، الحديث (٤٣٣٨) وابن ماجه في الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث (٤٠٠٥) وأحمد في المسند ١٥٣/١، وقال الحافظ بن حجر في التهذيب: جيد الإسناد، ٢١٧/١، وقال أحمد شاكراً في تحقيق المسند: إسناده صحيح.

- مارواه أبو سعيد وأبو هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار»^(١)، أي لوضعهم في النار^(٢).

- مارواه ابن عباس رضي الله عنهما أن قتيلاً قُتل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يُدرى من قتله فقال النبي صلى الله عليه وسلم «يقتل قتيلاً وأنا فيكم لا يدرى من قتله، لو أن أهل السماء والأرض اشتركوا في قتل مؤمن لعذبهم الله إلا أن يشاء غير ذلك»^(٣).

- وما رواه أبو هريرة رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة لقي الله يوم القيامة مكتوب على جبهته آيس من رحمة الله»^(٤) ولفقهاء رحمهم الله بخصوص الاشتراك في الجرائم تفصيل يحسن ذكره في هذا المجال حتى نصل إلى بيان ما نحن بصدده من تحديد عقوبة داعمي الإرهاب، بناءً على أن دعمه ومساندته يعد لونا من ألوان الاشتراك في جريمة الإرهاب.

وفي هذا أقول: إن الاشتراك والتعاون في الجريمة يكون في أربع صور هي:-

١- التحريض على ارتكاب الجريمة.

٢- الاتفاق مع الجاني على تنفيذ الجريمة.

٣- الإعانة على ارتكاب الجريمة بشتى الوسائل دون الاشتراك في تنفيذ.

٤- الإسهام مع الجاني في تنفيذ الركن المادي للجريمة.

فالذي تقع منه إحدى هذه الصور يُسمى شريكاً في الجريمة^(٥).

غير أنه - في نظري - يجب التفريق بين من ينفذ الركن المادي للجريمة والذي لا يباشر التنفيذ؛ فالأول يُسمى شريكاً مباشراً والثاني يُسمى شريكاً غير مباشر، وهو المعروف عند الفقهاء بالشريك بالسبب، ويكون اشتراكه إما بالتحريض أو بالاتفاق أو بالماونة، وقد اختلفوا في حكم كل حالة على التفصيل التالي:-

(١) رواه الترمذي في سننه، وقال حديث غريب. الحديث رقم (١٢٩٨) ١٧/٤.

(٢) انظر: المصباح المنير، للفيومي، مادة (كيب) ص ١٩٩.

(٣) أخرجه البيهقي في سننه ٢٣/٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر التشريع الجنائي، لعبد القادر عودة ١٠/٨.

أولاً: التحريض:-

يُعتبر المحرض عند جمهور الفقهاء شريكاً بالتسبب مالم يلجأ المحرض إلى الإكراه، فإن لجأ إلى الإكراه يصبح فاعلاً^(١).

ويرى الإمام مالك أن المحرض إذا وجد على مسرح الجريمة وقت ارتكابها فإنه يعتبر فاعلاً أصلياً؛ سواء ساعد الفاعل المباشر أو لم يساعده^(٢).

ثانياً: الاتفاق:-

أكثر الفقهاء يعتبرون من يتفق مسبقاً مع المنفذ المباشر على ارتكاب الجريمة شريكاً متسبباً^(٣).

وعند الإمام مالك يعتبر شريكاً مباشراً إذا اتفق مع المنفذ، وحضر أثناء ارتكاب الجريمة ولو لم يعن المباشر على التنفيذ^(٤).

ثالثاً: المعاونة:-

يعتبر شريكاً في الجريمة بالتسبب كل من يعين الجاني على ارتكاب جريمته، ولو لم يتفق معه على ارتكابها مسبقاً، ويعتبر معيناً للجاني من يرقب له الطريق، ومن يستدرج له المجني عليه ليرتكب في حقه جرمه^(٥).

وبناءً عليه أقول: إذا كان من يدعم الإرهاب ويسانده يدخل تحت إحدى الصور التي ذكرتها بالتفصيل: فإنه يأخذ حكمها، وإذا كان دعمه ومساندته للإرهاب يخرج عن هذه الصور، كأن يدعم الإرهاب بالمال، أو بتقديم المؤن أو الدعاية له، أو ما شابه ذلك فإنه يجرم فعله ويعاقب عقوبة تعزيرية مناسبة بقدر إسهامه في دعم الإرهاب ومساندته حسب فاعليتها وحجمها وآثارها، وتقدير ذلك متروك لولي الأمر، والعلماء، والقضاة.

(١) انظر: المغني لابن قدامة ٢٣٤/٩، شرح الزرقاني على مختصر خليل ١٠/٨، الشرح الكبير ٢١٦/٤، مواهب الجليل ٢٤٢/٦، الجريمة: أحكامها العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقهاء الإسلامي، لعبد الفتاح خضر ص ٢٣٤.

(٢) شرح الزرقاني على مختصر خليل ١٠/٨، ومواهب الجليل، للحطاب ٢٤٢/٦.

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة ٢٣٥/٩، وشرح الزرقاني على مختصر خليل ١٠/٨.

(٤) شرح الزرقاني على مختصر خليل ١٠/٨.

(٥) انظر: التشريع الجنائي، لعبد القادر عودة ٢٦٦/١، والجريمة أحكامها العامة في الاتجاهات المعاصرة في الفقه الإسلامي، لعبد الفتاح خضر ص ٢٣٤.

(الختامة)

(في أهم النتائج والتوصيات)

أولاً: أهم النتائج وتتلخص فيما يلي:

- ١- أن الإرهاب عُرف في مجتمعات مختلفة، وشعوب متعددة من قديم الزمن، ويعود تاريخ نشأته عام (٤١٠) قبل الميلاد، غير أنه بصورته المعاصرة لم يُعرف إلا في أوروبا عام (١٧٨٩ - ١٧٩٤م).
- ٢- ظهر لي من - البحث - أن للإرهاب تعريفات عديدة، تم استعراض ما وقفنا عليها منها، ومناقشتها مناقشة عملية، انتهت بي إلى الترجيح بينهما، ومعرفة التعريفات القريبة من الصواب.
- ٣- أن جذور الإرهاب في البلاد العربية، والإسلامية يعود تاريخها إلى أيام الخلافة الإسلامية الأولى؛ وذلك عندما قام ابن سبأ (اليهودي) بترويج بعض الفتاوي الضالة بين بعض المسلمين؛ بقصد فتنتهم، وتأليبهم على الخليفة، وأهل المدينة المنورة.
- ٤- انتهيت إلى اقتراح تعريف جديد للإرهاب، يحدد معناه، ويضبط مفهومه في نظري هو: (أنه رعب، تتشره جماعة منظمة، على نطاق واسع، أو محدد، عن طريق استخدام وسائل العنف، أو التهديد بها؛ لتحقيق أهداف غير مشروعة).
- ٥- اتضح من خلال الدراسة أن الحراية، والبغي لهما صلة بالإرهاب، بينت معناها وأحكامها ومدى صلتها به، والجامع بينهما وبينه من حيث التحريم والتجريم والعقاب.
- ٦- اتضح أن الإرهاب يلتبس بالجهاد، والكفاح من أجل التحرير، وقد أوضحت معنهما، وأحكامهما، وأوجه الفروق بينهما وبين الإرهاب، وهل تعتبر في حقيقتها إرهاباً أم حق مشروع.
- ٧- اتفق جمهور العلماء على عدم جواز الخروج على الحاكم المسلم، إلا إذا رأوا منه كفراً بواحا.

٨- اتضح أن الجهاد مقيد بضوابط لا يجوز الخروج عنها، وأن إعلانه بيد ولي الأمر.

٩- يقترح الجهاد عن الإرهاب بما يلي:-

(أ) أن الجهاد مشروع عند الحاجة إليه بشروط معينة، بخلاف الإرهاب فإنه فعل محرم تدل على حرمة الأدلة الشرعية.

(ب) أن الجهاد حرب منظمة، منضبطة تحكمه مبادئ وأخلاقيات، بخلاف الإرهاب فإنه لا يلتزم بهذه الأخلاق.

١٠- الكفاح من أجل التحرير تقره الشريعة الإسلامية، والأنظمة الوضعية، وهو يختلف عن الإرهاب من حيث المشروعية، والوجهة، والهدف والغاية.

١١- اتضح أن أسباب الإرهاب هي:-

(أ) الغلو في الدين، ومنه الغلو في الجهاد.

(ب) الرغبة الجامحة للوصول إلى السلطة.

(ج) شُبه يعتمد عليها الإرهابيون، ومنها قصة أبي نصير، تم تنفيذها والرد عليها.

(د) انتشار الظلم وشدة وطأته على الأفراد والمجتمعات.

(هـ) شيوع ثقافة العنف.

١٢- الغلو في الدين مُحرم، وأهم مظاهره في الوقت الحاضر:

التطرف في الدين - الغلو في الولاء والبراء- الغلو في الجهاد - الخروج على الحاكم.

١٣- أوضحت أن الصراع من أجل الوصول إلى السلطة أمر محرم؛ لما ينتج عنه من أضرار وخيمة على الأفراد والمجتمعات، وما يؤدي إليه من إخلال بالأمن والأمان.

١٤- أوضحت مدى ما تعانيه الأمة العربية والإسلامية من جراء احتلال إسرائيل لفلسطين والقدس، واستخدامها أبشع وسائل العنف والإرهاب، الأمر الذي ولد حقداً وكرهاً أدى إلى استعمال العنف كرد فعل.

- ١٥- يرى بعض الغربيين المنصفين: أن الإرهاب يجب أن يُنظر إليه بأنه عرض لمظالم مريرة في غياب العدالة.
- ١٦- ظهر أن العنف محرم، وأنه سمة من سمات العصر، وثقافته أصبحت جزءاً من ثقافة المجتمع، تروج له جهات عديدة (كالإنترنت وبعض الأفلام، ووسائل الإعلام).
- ١٧- ايتخدام العنف، أو التهديد به أصبح وسيلة سياسية تضغط به بعض الدول على من يخالفها.
- ١٨- اتضح أن أول منظمات إرهابية معاصرة تمارس وتعلم وتحرض على الإرهاب ظهرت في منطقة الشرق الأوسط تشكلت في إسرائيل.
- ١٩- العقوبة الشرعية التي تطبق -غالباً- على جريمة الإرهابيين هي عقوبة الحرابة، وقد يُستثنى منها حالات معينة يطبق عليها حد البغي.
- ٢٠- بينت: من هم أهل الاختصاص الذين يحق لهم شرعاً تقدير، وتقرير عقوبة مرتكبي الأعمال الإرهابية.
- ٢١- بينت مدى خطورة دعم الإرهاب وأنه فعل محرم في الإسلام، ووردت نصوص شرعية تحرمه غفل عنها كثير من العقلاء.
- ٢٢- بينت في المبحث السابق أن الشرع يحرم دعم الإرهاب، ويحرم مسانديه فوكان لزاماً أمام الوضع الشاذ الذي يسمح باستمرار الإرهاب: أن يُوضع داعموه تحت طائلة المحاسبة والعقاب على قدر.
- ٢٣- إن التغاضي عن دعم ومساندة الإرهاب سبب من أسباب انتشاره وإستمراره.

ثانياً: أهم التوصيات:

- ١- العمل على الحيلولة دون إنتشار المعتقدات والأفكار المتطرفة وتحصين المجتمع منها، وحماية النفوس من الجنوح إلى الأهواء والنزاعات الشاذة.
- ٢- استئصال الأفكار المتطرفة متى أمكن أو التضيق عليها إذا لم تتمكن من

استئصالها .

٣- إفساح المجال للأفكار المعتدلة والمتوازنة ذات السلوك
الوسطى، وتشجيعها .

٤- لزوم جماعة المسلمين وإمامهم .

٥- اجتناب الجدل المنهي عنه شرعاً .

٦- التصدي لأهل الأهواء والبدع - أولاً- بالنصيحة والأسلوب اللين الذي
يُحبب الرجوع إلى طريق الصواب، ويؤدي إلى تصحيح أفكارهم، وإذا لم
يفد ذلك فيسار إلى معاقبتهم .

٧- اعتاد جمهور الدعاة التركيز على مواجهة التفريط والتساهل في الدين
ولم يولوا إهتماماً لمكافحة الإفراط والغلو فيه، مع أنه في غاية الأهمية
والخطورة، وعلاجه أصعب بكثير من التفريط .

٨- إن إهمال التعليم الديني من قبل المؤسسات الرسمية في بعض
البلدان:فتح الباب أمام الجهلة والغلاة، وأنصاف المتعلمين؛لزرع
أفكارهم، والدعوة إلى تبني منهجهم .

٩- إن اختلال التوازن النفسي يدفع إلى الجنوح نحو التطرف بخلاف الاتزان
النفسي الذي يدفع غالباً إلى الطريق السوي، وسلوك منهج الوسطية .

١٠- أوصي متى أردنا حل مشكلة الإرهاب بمايلي:

(أ) تجفيف منابع التي تغذي الإرهاب .

(ب) توظيف الإعلام في مواجهة الإرهاب .

(ج) إفساح المجال للحوار الهادف مع الشواذ فكريا، لانتشالهم من
المعتقدات والأفكار المتطرفة؛ لأنه أنجح الوسائل وأيسرها، ويؤدي
إلى ما لا نؤدي إليه العقوبة .

(د) تضيق الخناق على داعمي ومساندي الإرهاب، ومعاقتهم كلاً على
حسب فعله، وما ينتج عنه من آثار .

(هـ) ترك لنا سلفنا الصالح تجربة ثرية في مجال الحوار يحسن الرجوع

إليها، مثل: حوار ابن عباس، وعلي ابن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مع الخوارج.

(و) الحزم في تطبيق العقوبة الشرعية على الإرهابيين.

١١- إن للأحكام الشرعية جدوى فعال لاستتصال الإرهاب من جذوره، وهي

الحل الأمثل والسليم الذي يؤدي إلى محاربة الجرائم بشتى

أنواعها، ويوفر الأمن والأمان للأفراد والمجتمعات.

١٢- إن استبدال العقوبات الشرعية بعقوبات وضعية يُجرى بعض المجرمين

على ارتكاب الجرائم، وبالتالي تزداد أعدادهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد

الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين. تم الانتهاء منه في فجر يوم

الثلاثاء الموافق ١٥/١٠/١٤٢٤هـ - ٩/١٢/٢٠٠٣م.

صفحة أبيض

التفجيرات والتهديدات الإرهابية أسبابها، آثارها، حكمها الشرعي، وسائل الوقاية منها

أ.د. حسين حامد حسان
أستاذ الشريعة والقانون المقارن - جامعة القاهرة

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد:

أعالج هذا الموضوع في مباحث خمسة:

أولها : تحديد المقصود بالتفجيرات والتهديدات الإرهابية

ثانيها : أسباب العنف ومبرراته لدى جماعات الإرهاب

ثالثها : آثار أعمال العنف (التفجيرات الإرهابية)

رابعها : الحكم الشرعي للأعمال الإرهابية

خامسها : وسائل علاج ظاهرة الإرهاب

وسوف أعرض لأسباب ظاهرة العنف وعمليات الإرهاب من وجهة نظر جماعات العنف ومنظمات الإرهاب وكما ظهرت في كتابات المراقبين والمحللين السياسيين والكتاب، وهذه الأسباب تشمل الظروف العالمية وواقع العلاقات الدولية، وتصرفات دول الاستعلاء، كما تشمل المبررات والذرائع التي تتذرع بها الجماعات التي تمارس العنف وتقوم بعمليات الإرهاب. وذكر سبب أو مبرر معين لا يعني بحال أن يكون الباحث موافقاً عليه، ولكن ذكره بأمانة يعين الباحث على تقديم العلاج. والله أسأل أن يوفق هذه الأمة إلى تحقيق آمالها واسترداد مجدها الضائع وعزها السليب، حتى تكون خير أمة أخرجت للناس.

صفحة بيضاء

المبحث الأول تحديد المقصود بالتفجيرات والتهديدات الإرهابية

يقصد بالتفجيرات والتهديدات الإرهابية محل البحث جميع صور العنف المنظم غير المشروع الذي تمارسه جماعات أو منظمات سرية، ويوجه إلى أرواح المدنيين الأبرياء دون تمييز والممتلكات الخاصة والمنشآت العامة بقصد تحقيق هدف معين سياسي أو ديني.

ويقصد بالعنف استخدام جميع وسائل القوة، كالقتل والجرح، وإتلاف الممتلكات وتفجير المنشآت، كالمدارس والمستشفيات ودور العبادة ومقار البعثات الدبلوماسية، والمنظمات الدولية، وتخریب البنية التحتية، كسفن الطرق والكباري والمصانع وخطوط الاتصالات والمواصلات ومحطات المياه والكهرباء، وخطف الطائرات وإسقاطها وتفجيرها، ووضع المتفجرات في أماكن التجمعات كالأسواق والمساجد والبنوك والشركات، والعربات المفخخة والعمليات الانتحارية، وكل وسائل التخويف والترجيع، وخطف الأفراد وتوقيفهم، وكل ما من شأنه الإخلال بالأمن وترويع الأمنين، وإظهار السلطة بمظهر العاجز عن المحافظة على أمن رعاياها أو المقيمين فيها من الأجانب. ويجب أن تتوفر في العنف محل البحث ما يلي:

١- أن يكون العنف منظماً، بان يتم وفق خطة مدروسة توزع أدوارها على منفذيها، وتختلف وسائل التنظيم ودرجاته ومستوى إحكامه، بحسب قوة هذه المنظمات، وقد يبلغ التنظيم مستوى تعجز أجهزة الأمن في الدول المتقدمة عن اكتشافه أو اختراقه أو حتى تعقب منفذيه بعد ارتكابه. ولا يهم عدد الجماعة أو أفراد التنظيم أو انتماءاتهم أو ثقافتهم أو جنسياتهم أو حتى أديانهم وعقائدهم، فقد يضم التنظيم أعضاء من عدة جنسيات تجمعهم مصلحة واحدة ويوحدتهم هدف معين، فهذه المنظمات

أخذت الصفة الدولية، من حيث جنسيات أعضائها وأماكن نشاطاتها، وصارت تعمل وفق شبكات علاقات فعالة قادرة على تمويل أنشطة المنظمات الإرهابية بانتظام. وقد تجد هذه الجماعات والمنظمات رغبة أكيدة في الإعلان عن مسئوليتها عن عمليات الإرهاب التي تنفذها.

٢- أن يكون العنف الذي تمارسه هذه المنظمات عملاً غير مشروع، بمعنى أنه يقع تحت طائلة القانون الجنائي، لأنه يستهدف أرواح المدنيين الأبرياء والممتلكات والمنشآت الخاصة والعامة. أما إذا كان هذه العنف عقوبة مشروعة على جريمة، أو مقاومة لعدو غاصب أو محتل، فإنه لا يعد إرهاباً، بل يكون دفاعاً مشروعاً، بل جهاداً مأجوراً.

٣- أن تكون الجماعات والمنظمات التي تمارس هذا العنف جماعات ومنظمات سرية، بمعنى أنها لا تعمل تحت مظلة القانون، وأعضاؤها غير معروفين، فليس لهذه المنظمات وجود قانوني بل هي خارجة على القانون، وجميع مخططات تعد في الخفاء ويتعذر على أجهزة الأمن اكتشاف هذه المخططات قبل وقوعها في كثير من الحالات.

٤- أن تكون للجماعة أو المنظمة التي تمارس الإرهاب هدف معين تسعى إلى تحقيقه، هذا الهدف يكون في الغالب سياسياً أو دينياً، وليس مجرد الحصول على المال، حتى لو أدى ذلك أحياناً إلى القتل والإتلاف، ولا يعد من الإرهاب قيام فرد أو عصابة بقتل شخص معين انتقاماً أو أخذاً بالثأر.

٥- أن يكون العنف موجهاً إلى أرواح المدنيين الأبرياء أو المنشآت المدنية الخاصة والعامة دون تمييز، وليس إلى أفراد محاربين أو محتلين ولا إلى أهداف عسكرية، ويستوي أن يكون من توجه إليه أعمال العنف مواطناً أو أجنبياً، مسلماً أو غير مسلم، ويستوي أن ترتكب عمليات الإرهاب داخل الدولة الإسلامية أو خارجها، ويستوي أن يكون مرتكب هذه العمليات مسلماً أو كافراً، فالإرهاب ليس قاصراً على المسلمين، بل لغير المسلمين فيه باع طويل وتاريخ عريق.

٦- أن تكون عمليات العنف المنظم موجهة إلى الكافة دون تمييز، أي إلى جمع من الناس غير معينين ولا مقصودين بأشخاصهم فإذا وجهت هذه العمليات إلى فرد محدد أو أفراد بأعيانهم، كعمليات الاغتيال الفردي المقصود بها الانتقام أو الأخذ بالثأر، فإنها لا تدخل في الإرهاب الذي نبحث فيه.

صفحة بيضاء

المبحث الثاني أسباب العنف (التفجيرات والتهديدات الإرهابية)

اخترت أن أطلق على موضوع البحث أسباب العنف، لأن التفجيرات والتهديدات الإرهابية قد تسمى جهاداً، إذا استخدمت في حرب مشروعة ضد المحاربين، أو في مقاومة الاحتلال، وقد تسمى إرهاباً إذا استخدمت ضد المدنيين الأبرياء في غير حالات الحرب المشروعة التي يعلنها ويقودها الإمام وفي غير حالات مقاومة الاحتلال، فبعض أنواع العنف نشاط مشروع وطاعة واجبة وبعضها معصية محرمة.

السبب الأول: الجهل والضلال وفقه السير والأحكام السلطانية (القانون الدولي العام والخاص والقانون الدستوري)

وهذا بدوره ناتج عن عدم تدريس هذا الفقه خصوصاً وفقه الإسلام عموماً في مؤسسات التعليم العامة، وعن ممارسة العمل السياسي القائم على أسس إسلامية وتدريب الشباب عليه، بالإضافة إلى تبني مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، وتحريم العمل السياسي على المؤسسات والجمعيات الأهلية والمدنية والاجتماعية والنقابات المهنية.

ومن مظاهر الجهل وسوء الفهم:

أولاً: أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي الحرب لا السلم:

ترى جماعات العنف ومنظمات الإرهاب أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي الحرب لا السلم والأمان، وأن مناط قتال الكافرين هو الكفر وليس العدوان، وأن الدنيا تنقسم إلى دارين دار إسلام، وهي التي يحكم فيها بشرع الله، ودار كفر، وهي التي لا يحكم فيها بشرع الله، وأن عصمة الدماء والأموال تثبت لأهل دار الإسلام دون غيرهم، وأن عهود المسلمين مع غيرهم غير ملزمة لهم إذا ما وجدوا في أنفسهم قدرة على قتال الكفار، وهي قضية ثار بشأنها جدل قديماً وحديثاً واختلف فيها نظر المفسرين وشرح الحديث

والفقهاء، ويترتب على الخلاف فيها الخلاف في استباحة دماء الكافرين وأموالهم في بلادهم أو في بلاد المسلمين، وفي أن العهود والمواثيق التي يوقعها المسلمون معهم ملزمة أو غير ملزمة للمسلمين إذا ما وجدوا بأنفسهم قدرة على قتال الكافرين؛ «حتى تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى ويكون الدين كله لله».

والفقه الذي يجيب على مثل هذه الأسئلة لا يدرس عادة في مؤسسات التعليم العام ويدرس بطريقة تقليدية لا ترتبط بالواقع المعاش في مؤسسات التعليم الديني، وهذا الفقه في نفس الوقت لا يمارس في العمل، وهناك مقولة شاعت في بعض بلاد المسلمين تنكر السياسة الشرعية والاهتمام بشئون الأمة العامة وتؤكد على الفصل بين الدين والسياسة، فلا سياسة في الدين ولا دين في السياسة، فضع بذلك الفقه السياسي أو شوهدت صورته، وفسدت السياسة بعد مروقتها من الدين، ثم تبع ذلك تحريم العمل السياسي على المؤسسات المدنية والاجتماعية والنقابات المهنية والجمعيات الدينية .

ثانياً: ترك تطبيق الشريعة والحكم بغير ما أنزل الله:

زعمت جماعات العنف ومنظمات الإرهاب أن ترك تطبيق الشريعة والحكم بغير ما أنزل الله يوجب الكفر والردة والخروج عن الملة، ولذا حكم أمراء هذه الجماعات بكفر الحاكم المسلم الذي يرفض تطبيق الشريعة الإسلامية ويتخلى عن الحكم بما أنزل الله، كما حكموا بكفر من عداهم من أفراد المجتمع لرضائهم بفعل الحاكم وعدم خروجهم عليه، ورتبوا على هذا الفهم الخاطيء تكفير السلطة الحاكمة، أو الحكومة، والمجتمع والدولة وغير ذلك من الشخصيات الاعتبارية، واستحلال دماء المخالفين لهم في هذا الفهم الخاطيء .

السبب الثاني: الاحتلال والظلم وسوء المعاملة والمعايير المزدوجة مع المسلمين

أولاً: الاحتلال والظلم وسوء معاملة المسلمين:

ترى بعض المنظمات التي تمارس العنف من موقف بعض الدول الأجنبية من المسلمين وقضاياهم العادلة مبرراً كافياً لأعمال العنف الذي تمارسه ضد رعايا هذه الدول، ويتمثل هذا الموقف في احتلال بلاد المسلمين، وهي أجزاء

عزيزة من دار الإسلام، وقتال أهلها وسفك دمائهم وتدمير منشاتهم وأملاكهم، ومناصرة ومؤازرة المعتدين عليهم، والمواقف الظالمة ضد قضاياهم المصيرية في المحافل الدولية، كما يتمثل في مخططاتهم الرامية إلى استئصال شأفة الإسلام والقضاء على المسلمين وقهرهم وإذلالهم، وقد طبقت جماعات العنف على هذه الأوضاع آيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبْعَ مَلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: ٢١٧]، قوله تعالى: ﴿قَدْ بَدَأَ الْبَغْضَاءَ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨].

ثانياً: المعايير المزدوجة:

دأبت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها على اتباع سياسة المعايير المزدوجة والكيل بمكيالين مع الدول الإسلامية والعربية في قضاياهم العادلة، وهذه بعض الأمثلة:

- ١- فالديمقراطية نظام مثالي ولكن بشرط ألا يؤدي تطبيقه إلى تطبيق إقامة الدولة الإسلامية ووصول الجماعات والأحزاب السياسية الإسلامية إلى الحكم كما حدث في الجزائر عند تقدم حزب إسلامي في الانتخابات وتركيا عندما حوكم أربكان على مجرد التفكير في تطبيق الشريعة الإسلامية أو تقارب تركيا مع العالم الإسلامي .
- ٢- وامتلاك السلاح النووي حق للدول القوية وهو جريمة تستوجب إعلان الحرب على المسلمين وسفك دمائهم وتخريب بلادهم وتحويلها إلى أكوام من الرماد إذا فكروا في امتلاكه أو ظن بهم ذلك، وذلك مثل قضية تخصيب اليورانيوم في إيران، واحتلال العراق لتوهم امتلاكه، مع أن إسرائيل تملك هذا السلاح .
- ٣- التدخل في الشؤون الداخلية للدول المستقلة لا يجوز، وهو يخالف

الشرعية الدولية ويناقض المعاهدات والأعراف الدولية وميثاق هيئة الأمم وقرارات مجلس الأمن، ولكن هذا التدخل مباح بل واجب وضرورة لا مفر منها في بلاد المسلمين، بحجج واهية ومبررات زائفة، كما حدث في احتلال أفغانستان والعراق والتهديد بحرب إيران وسوريا بمبررات واهية أو موهومة بل مخترعة تثير السخرية والاشمئزاز .

٤- احتلال قوات دولة لإقليم دولة أخرى مستقلة نقض للمواثيق والمعاهدات والأعراف الدولية وخروج على الشرعية الدولية وسلوك متخلف عفا عليه الزمن واستبدلت به الدول القوية أو مراكز النفوذ الدولية صوراً حديثة من الاستعمال السياسي والاقتصادي والثقافي الذي يعني السيطرة الكاملة وبسط النفوذ على مقدرات الشعوب المستعمرة وعمالتها وتبعيتها لهذه الدول، غير أن هذه القاعدة لا تطبق على احتلال بلاد المسلمين إذا ما اقتضت مصالح هذه الدول ذلك كما حدث في فلسطين والعراق وأفغانستان.

٥- العمالة والتجسس جريمة نكراء إلا إذا كان على المسلمين لصالح دول الاستعلاء .

٦- النزاعات الدولية تسوى بالطرق السلمية، ومع المسلمين تسوى بحد السيف وأسلحة الدمار الشامل التقليدية المحرمة دولياً والتي لا تبقى ولا تذر وتقضي على الأخضر واليابس. كما سوت أمريكا مشكلة امتلاك العراق لأسلحة الدمار الشامل بغزوه واحتلاله وتدميره وقتل آلاف المدنيين الأبرياء دون موافقة مجلس الأمن، وقد ثبت أنها تهمة موهومة.

٧- تنص المعاهدات والمواثيق الدولية على أن الأعمال الحربية لا توجه إلى المدنيين ولا إلى المنشآت المدنية، ولكن تدمير بلاد المسلمين وسفك دماء المدنيين الأبرياء من الأطفال والشيوخ والنساء والعجزة وتخريب وهدم المؤسسات المدنية والصحية وأماكن العبادة ودور العلم والأماكن التاريخية والسياحية، أمر محمود بحجج واهية، بل تثير السخرية، وهي تخليص

الشعوب من حكامها المستبدين وإهداء الديمقراطية لهذه الشعوب على طبق من ذهب، ولأنه يمنح هذه الشعوب فرصة لإعادة بناء ما خربته الحرب بأموالها بيد شركات أمريكية، بل إن قوات الاحتلال أكدت في تبجح عديم النظر أن هدف الاحتلال هو رد عوائد البترول العراقي الذي نهبه صدام حسين إلى العراقيين.

ثالثاً: تأكيد أن الاحتلال والمعايير المزدوجة هي السبب الرئيسي لظاهرة الإرهاب؛

وقد أكد ذلك كثير من الكتاب والمراقبين والمحللين السياسيين فقد جاء في مقالاتهم أن الاحتلال والمعايير المزدوجة التي تنتهجها الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل وحلفاؤهما في الشرق الأوسط بل في العالم كله هي المصدر الرئيسي، إن لم يكن المصدر الوحيد للإرهاب الدولي. وقد قرر هؤلاء أن الحملة الدولية ضد الإرهاب لن تنجح ما دام احتلال الأراضي العربية في فلسطين وسوريا ولبنان بل وفي العراق مستمراً، وما دامت القوى الفاعلة مستمرة في ارتكاب المظالم والاستخفاف بردود فعل الشعوب المحتلة المقهورة، وقد جاء في مقال بعنوان «قراءة في خطاب الرئيس مبارك، الاحتلال والمعايير المزدوجة المصدر: الرئيسي للإرهاب» بقلم الكاتب إبراهيم نافع بتاريخ الأحد ٢٤/١١/٢٠٠٣ مل يلي:

١- إن كلمات الرئيس مبارك الواضحة والحاسمة في شأن علاقة الاحتلال الأمريكي والإسرائيلي لأراض عربية بظاهرة الإرهاب الدولي تمثل أبغ رد على الذين يكابرون ويعاندون ويرفضون رؤية العلاقة الوثيقة بين الاحتلال والظلم وبين ظاهرة الإرهاب، فالمؤكد إن الاحتلال والظلم يولدان ظاهرة المقاومة ضد قوات الاحتلال، وهي ظاهرة مشروعة، بل وتحث عليها المواثيق الدولية التي ترفض ضم الأراضي بالقوة.

٢- إن الإرهاب الذي يعني ترويع الأمنين وتدمير حياتهم وممتلكاتهم ينطبق أو لا على ممارسات قوات الاحتلال الأمريكي التي قادت حروباً مدمرة على أراض إسلامية وعربية بمبررات واهية أو وهمية، وما زالت تسفك

دماء آلاف من المدنيين الآمنين بأحدث أسلحة الدمار المسموح منها والممنوع، فتنتهك بذلك قرارات الشرعية الدولية والمواثيق والأعراف الدولية والقانون الإنساني الدولي، غير آبهة بقرارات مجلس الأمن ونداء الدول والشعوب المحبة للسلام في العالم .

٣- إن الإرهاب الموجه ضد المدنيين الآمنين يظهر كذلك في صورة توظيف بعض المنظمات الإرهابية لظاهرة الاحتلال والظلم الذي تمارسه الولايات المتحدة وحلفاؤها واستخدامها ذريعة للقيام بعمليات إرهابية ضد المدنيين الآمنين في بلاد عربية وإسلامية، فيكون الاحتلال والعدوان والظلم هو السبب في حوادث الإرهاب التي ترتكب في هذه الدول أيضاً .

٤- إن منظمات الإرهاب تستخدم الاحتلال وممارساته غير الإنسانية، والظلم الذي ترتكبه قوات الاحتلال ذريعة للهجوم على نظم الحكم الوطنية في العالم العربي والإسلامي، بحجة أن هذه النظم تقاعست عن رد العدوان ومقاومة الظلم ومقاومة الاحتلال دفاعاً عن شرف وكرامة واستقلال أرض المسلمين، فتكون بذلك قد تركت الجهاد المشروع في حالة هو فيها فرض عين على العرب والمسلمين جميعاً، دولاً وشعوباً وجماعات، وأفراداً، فقد اجمع الفقهاء على أنه إذا احتل العدو جزءاً من دار الإسلام فقد وجب الجهاد على كل مسلم ومسلمة. وهو جهاد الدفع الذي لا خلاف في وجوبه، ومن هنا فقد رأينا هذه المنظمات تقوم بعمليات إرهابية ضد مدنيين أبرياء مسلمين وغير مسلمين في الوطن الذي تحمل جنسيته، بقصد إحراج هذه الحكومات وتعريضها في زعمها وإظهارها بمظهر العاجز عن حماية أمن مواطنيها والمقيمين على أرضها. وأحدث دليل على ذلك تفجيرات الرياض والمغرب واسطنبول التي راح ضحيتها المئات بل الآلاف من المدنيين الآمنين الذين لا ذنب لهم ولا جريمة ودون تفرقة بين المواطن منهم والأجنبي .

٥- وينتهي هذا المقال إلى أن الاحتلال والظلم والقهر الذي تمارسه الولايات

المتحدة الأمريكية وإسرائيل وحلفاؤهما في الشرق الأوسط، هو المصدر الرئيسي، إن لم يكن المصدر الوحيد للإرهاب الدولي بكل صوره، سواء ما كان منه ضد الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل وحلفائهما أو ضد البلاد العربية والإسلامية، وما عداه من أسباب إن هي إلا مجرد مبررات دينية وخلقية تقدمها المنظمات الإرهابية لتجد قبولاً وتأييداً لدى العام في الشعوب العربية والإسلامية ودول العالم الثالث الحر .

٦- لا شك أن الاحتلال يمثل الشرور وانه المسئول عن ظاهرة الإرهاب الدولي، ومن ثم فلا يمكن تصور سياسة ناجحة ضد الإرهاب الدولي، ومن ثم فلا يمكن تصور سياسة ناجحة ضد الإرهاب مع استمرار الاحتلال وازدواج المعايير، وبالتالي فإذا أرادت أمريكا وحلفاؤها وضع سياسة ناجحة لمحاربة الإرهاب فعليها أولاً أن تقوم بتصفية الاحتلال والتوقف عن الظلم والبغي على الشعوب العربية والإسلامية والعلو في الأرض بغير الحق وعدم التدخل في شئون الدول المستقلة وفرض سلطانها عليها والتخلي عن خطتها في السيطرة على مقدرات العالم وثرواته دون شريك.

٧- على قادة إسرائيل أن يتوقفوا عن سياسة الاصطياد في الماء العكر، ويكفوا عن تهيج وإثارة الإدارة الأمريكية لمواصلة الإصرار على إنكار العلاقة بين الاحتلال والظلم من جهة أخرى، فالعلاقة حقيقية وقائمة وقائمة وموجودة، وإذا رغبت إسرائيل في التمتع بالأمن والاستقرار فعليها إنهاء احتلال فلسطين والتخلي عن الأراضي العربية التي تحتلها في سوريا ولبنان، وعندها سيتوقف الإرهاب دون شك .

وجاء في مقال بعنوان (هل ينكشف المستور بقلم الكاتب جلال دويدار (الأخبار ٢٦/١١/٢٠٠٣)) «أن إفراط إسرائيل في استخدام القوة والظلم ضد الفلسطينيين هو أحد الأسباب الرئيسية، إن لم يكن السبب الوحيد وراء العداء العربي الإسلامي ضد الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك زيادة موجات العنف ضد المصالح الأمريكية والعالمية في العالم».

وجاء في مقابلة صحفية مع الرئيس المصري عقب صلاة عيد الفطر نقلتها جريدة الأهرام والأخبار بتاريخ ٢٦/١١/٢٠٠٣، «حذر الرئيس المصري من ازدياد حدة العمليات الإرهابية وانتشارها في العالم ما لم يتم وضع حد لما يجري في فلسطين والعراق، مؤكداً أن القوة لن تجدي نفعاً في وقف هذه العمليات، وأنها ستتوقف من خلال أفعال يلمسها الناس ويشعرون معها بالعدالة».

وفي مقال بعنوان (العراق - الحدث - السبب - الموقف) للكاتب عبد الله هدية أستاذ القانون والسياسة وعميد تجارة بور سعيد السابق نشرته الأهرام في عددها الصادر في ٢٦/١١/٢٠٠٣، أكد الكاتب على أثر غيبة الأمة العربية والإسلامية عن الوعي أمام احتلال العراق وعلاقته بالإرهاب، حيث يقول: «لم ترتفع مواقف حكومات الدول العربية والإسلامية إلى مستوى الحدث الخطير والذي يمثل حد الكارثة للامة العربية، ألا وهو الاحتلال الأجنبي لقلب هذه الأمة».

ومما يؤكد أن الاحتلال والمظالم التي ارتكبتها أمريكا وحليفاتها إسرائيل ومن ظاهرهما من الدول الأخرى هي السبب المباشر لظاهرة الإرهاب الدولي، ما جاء في جريدة الأخبار عدد ٢٥/١١/٢٠٠٣، تحت عنوان (مكافحة الإرهاب بالقضاء على أسبابه)، وهذه الأسباب تتمثل في احتلال الأرض العربية والإسلامية وسفك دماء أهلها وتدمير ممتلكاتهم، وفي الكلمة إشارة إلى ما رددته الجماهير في شوارع لندن تعليقا على زيارة الرئيس بوش وخطابه وطلبها منه عودته إلى بلاده، لأنه شخص غير مرغوب فيه، وقد تركزت هتافات المحتجين على أن بوش خطر على السلام الدولي، وأنه مجرم حرب وخارج على القانون والعدالة والشرعية الدولية، وقد صرخ بريطاني في وجه بوش أثناء المأدبة التي أقامتها له ملكة بريطانيا قائلاً له: أنت مجرم حرب، ثم ذكرت الكلمة أن حفل تكريم بليز لبوش تحول إلى محاكمة شعبية دولية ضاقت ذرعاً ببوش وسياساته في جميع أنحاء العالم .

وراجع أيضاً ما جاء في جريدة الأخبار بتاريخ ٢٥/١١/٢٠٠٣ تحت عنوان (أمريكا تحمل إسرائيل مسؤولية كراهيتها في العالم العربي والإسلامي فقد جاء فيه أن العدوان الإسرائيلي وقتل الفلسطينيين وتدمير ممتلكاتهم وهدم بيوتهم ساهم في انتشار ظاهرة الإرهاب، وهو مقاومة مشروعة).

وجاء في صحيفة ستار تيلجرام (منشور في جريدة الأخبار ٢٤/١١/٢٠٠٣) تحت عنوان (أمريكا تضع نفسها فوق كل قوانين العالم)، أن من أسباب الإرهاب وضع أمريكا نفسها فوق العالم كله واستباحة دماء وممتلكات من تتهمه بأنه يدعم الإرهاب أو يحرض عليه، وهي الخصم والحكم في توجيه التهمة وإثباتها والحكم على مرتكبها من الدول والشعوب المقهورة .

السبب الثالث: دور أجهزة الاستخبارات الأجنبية في انتشار موجة العنف والإرهاب:

١- الإرهاب ظاهرة دولية قديماً وحديثاً، وليست خاصة بالمسلمين، ولم يبتدعها أحد منهم، لذا فإن لصق ظاهرة الإرهاب بالإسلام والمسلمين جزء من مؤامرة ومكيدة تهدف إلى تشويه صورة الإسلام وتخويف العالم من أتباعه وإظهارهم بمظهر القتلة الدمويين أعداء الإنسانية وأنهم حرب على الحضارة الغربية، فإن تعايش الإسلام مع هذه الحضارة أمر غير متصور والبديل هو القضاء على الإسلام وحضارته وتخليص العالم من شرور المسلمين. وصدق الله العظيم إذ يقول: «قد بدت العداوة من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر».

٢- ثبت أن أجهزة الاستخبارات الأجنبية في الدول الفاعلة أو النافذة والتي نفضل تسميتها بالمستعالية وخصوصاً في أمريكا وإسرائيل هي التي تؤسس المنظمات الإرهابية وترعاها وتمولها وتجند لها العملاء وتخرق المنظمات الوطنية أو الإسلامية منها فتحول نشاطها لصالحها بدلاً من أن يكون ضدها، وفي المسلمين غفلة، ليست لهم خبرة

بألاعب السياسة وأجهزة المخابرات العريقة، وتعد إسرائيل قائدة ورائدة في هذا المجال، وهي تعمل لحسابها وهذه الدول الحليفة. وهذا مما أجمع عليه الكتاب والمراقبون والمحللون السياسيون وامتلتأت به الصحف المحلية والدولية ورددته وكالات الأنباء وبثته الإذاعات والقنوات الفضائية على العالم أجمع.

المبحث الثالث أثار أعمال العنف (التفجيرات والتهديدات الإرهابية)

من الحقائق المسلمة أن لاستخدام وسائل العنف وصور الإرهاب آثاراً ونتائج مدمرة، بالنسبة للفرد وللمجتمع والدولة وللأمة الإسلامية والعربية في مجموعها، بل وعلى الإسلام نفسه بصفة خاصة وقد أجمع الباحثون والكتاب والمراقبون والمحللون السياسيون على ذلك، وهذه الآثار قد تكون خسارة مادية، بشرية أو اقتصادية، وقد تكون خسارة معنوية ذات نتائج مادية بعيدة المدى.

وتتمثل الخسارة البشرية في ضحايا عمليات الإرهاب من المدنيين الآمنين، ويعدون بالمئات بل بالآلاف، وتتمثل الخسارة الاقتصادية في تفجير المنشآت وتدمير الممتلكات الخاصة والعامة، وتخريب البنية التحتية وتوهين اقتصاد البلاد التي تتكب بحوادث الإرهاب.

وتتمثل الآثار المعنوية في بث الرعب والفرع والخوف في نفوس المواطنين الأبرياء وانعدام الأمن والأمان والسلام بينهم، وتوفير الأمن أجل النعم التي امتن الله بها على عباده عندما جمع القرآن الكريم بين نعمة الأمن من الخوف ونعمة الإطعام من الجوع في سياق واحد فقال سبحانه ممتنا على قريش وطالبا منهم شكره بعبادته: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش]، وجمع سبحانه للمنكرين الجاحدين لأنعم الله بين عقوبة الخوف وعقوبة الجوع. فقال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢].

وهذه الآثار هي أشد آثار الإرهاب ضرراً بالأمة الإسلامية حيث أنها قد شوهدت صورة الإسلام السمح الذي ملأ الدنيا براً وعدلاً مع مخالفه وصان

كرامتهم وحمى حرياتهم وكفل لهم العيش الكريم في دار الإسلام، وصورت المسلمين على أنهم قتلة ودمويون وأعداء للإنسانية وخطر على الحضارة وحقوق الإنسان، وأنهم يتخذون من العنف والقوة والإرهاب بديلاً عن الحوار والحجة والدليل والبرهان، وأنهم يرفضون الآخر ولا يقبلون الرأي المخالف، وقد أدى هذا بدوره إلى إحياء فكرة انتشار الإسلام بالسيف والإكراه في الدين بعد موتها، ومكن أعداء الإسلام والحاقدين عليه من حشد الرأي العام العالمي ضدهم، ولا يخفى ما لهذا من آثار مدمرة وعواقب خطيرة تتمثل فيما يلي:

- ١- التضييق على أعضاء الجاليات الإسلامية التي تقيم في دول غير إسلامية وعزلهم سياسياً واجتماعياً والإضرار بهم اقتصادياً، سواء كان هؤلاء مواطنين في هذه الدول، أو وافدين إليها لدراسة أو تجارة أو سياحة أو سفارة أو مشاركة في المؤتمرات والمحافل الدولية، ولقد بلغ الأمر في بعض هذه البلاد إلى إلصاق التهم الباطلة بالمسلمين لتعاونهم مع ذويهم في بلد المولد وذلك لحملهم على قطع صلات الرحم مع أقربائهم وعدم مساعدتهم في تخفيف آثار المحن بسبب احتلال بلادهم .
- ٢- تعويق مسيرة الدعوة إلى الإسلام في العالم، وصد الناس عن الدخول فيه، فقد ثبت أن اتهام المسلمين بالإرهاب قد قوض جهود الدعاة إلى الإسلام في العالم بصفة عامة، وفي دول الغرب بصفة خاصة وأدى إلى توقف المد الإسلامي في دول كان المأمول أن تدخل شعوبها في دين الله أفواجا، أو أن تكون مناصرة للمسلمين متعاطفة مع قضاياهم العادلة.
- ٣- الإضرار بالعلاقات الاجتماعية والأسرية بين المسلمين المقيمين في الغرب وبين شعوب الدول التي يقيمون فيها بعد انتشار هذه العلاقات ونموها بالزواج المشترك والتجنس، ولا يخفى لهذه العلاقات من آثار بعيدة المدى على نشر الإسلام وزيادة أصدقائه والمدافعين عنه والحنين عليه .

٤- تقليل عدد المناصرين لقضايا الأمة الإسلامية والعربية الواقفين معها في المحافل الدولية، من الشعوب المحبة للسلام والمناصرة لقضايا التحرر الوطني والمناضلين من أجل نشر السلم والأمن الدوليين ودفع الظلم ورد العدوان عن الشعوب المستضعفة، ولقد رأينا ما للرأي العام العالمي من خطورة بالغة لصالح الشعوب العربية والإسلامية، وذلك في نتائج الاستفتاء الذي أجراه الاتحاد الأوروبي لتحديد اشد الدول تهديداً للسلام والأمن الدوليين، وقد أكدت نتيجة هذا الاستفتاء أن إسرائيل تتصد قائمة الدول الإرهابية الأولى في العالم، وأنها هي الدولة الأولى التي تشكل خطراً على السلام والأمن الدوليين، وتليها حليفاتها الولايات المتحدة الأمريكية، ثم تأتي في ذيل القائمة دول أخرى اهتمتها أمريكا بالإرهاب، وروجت لهذا الاتهام .

٥- ولقد كشف بعض الكتاب والمراقبين والمحللين السياسيين الغايات والمقاصد السيئة الخفية لأجهزة الاستخبارات في أمريكا وإسرائيل ومن يحالفهم ويظاھرهم في عدوانهم على المسلمين واحتلال بلادهم وسفك دمائهم وتتلخص هذه الغايات والمقاصد كما قلنا في تشويه صورة الإسلام ووصفه بالدين المتخلف عن ركب الحضارة والدموي الرافض للحوار المعادي لحقوق الإنسان، ولبادئ الحرية والديمقراطية والإخاء والمساواة. انظر للمقال الذي ورد في جريدة الأخبار للكاتب جلال دويدار بتاريخ ٢٤/١١/٢٠٠٣ .

٦- معاملة المسلمين بالمثل:

ومن الآثار المدمرة لإلصاق تهمة الإرهاب بالمسلمين، لإعلان بعض الجماعات الإسلامية مسئوليتها عن ارتكاب حوادث عنف، احتمال معاملة المسلمين المقيمين ببلاد غير إسلامية بالمثل، فإذا استحلت الجماعات الإسلامية دماء غير المسلمين وأموالهم ، فإن لغير المسلمين أن يستحلوا دماء وأموال المسلمين الذين يقيمون في بلادهم، أو حتى في بلاد المسلمين أنفسهم، معاملة لهم بالمثل وهذا إن حدث، لا قدر الله،

يكون كارثة دولية كبرى وخسارة لا تعوض بالنسبة للمسلمين، وبداية حرب إبادة مدمرة للمسلمين، وهي حرب غير متكافئة، لضعف المسلمين وتخلفهم اقتصاديا وعسكريا وعلميا، واعتمادهم على أعدائهم حتى في الحصول على قوتهم وعلى السلاح الذي يدافعون به عن أنفسهم، ومن الأصول الشرعية المقررة أن على المسلمين أن يعدوا لأعدائهم ما استطاعوا من قوة مرهبة قبل أن يدخلوا في معارك، وإلا كان دخولهم في هذه المعارك دون استعداد عملية انتحار بالنسبة لهم .

ولا يستبعد أن تعلن حرب الإبادة ضد المسلمين إذا كثرت أعمال الإرهاب التي تنسب إلى الجماعات الإسلامية ومكن لها وغذاها وشجع عليها وبررها الجاهلون بالإسلام من أنباء المسلمين والحاقدون عليه من غيرهم، وخططت لها ومولتها أجهزة الاستخبارات الأجنبية التي تكن العداء للمسلمين، وسوف يبرر لهذه الحرب بدعوى محاربة الإرهاب الدولي، وإذا حدث ذلك فإن الأمر يؤول إلى سفك دماء المسلمين واحتلال بلادهم، وتبرير تدميرها ومحو الإسلام من الوجود لا قدر الله، وهو أمر حدثنا عنه القرآن الكريم فقال: "ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا" وقال سبحانه: "ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم"، ولا يصعب في هذه الحالة أن يقدم أعداء الإسلام مبررات قانونية بل وخلقية وإنسانية لحربهم للإسلام وأهله دفاعا عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وهذه وإن كانت حجة زائفة إلا أنها قد تنطلي على المجتمع الدولي لوجود بذور كراهية الإسلام لدى بعض قياداته المؤثرة .

٧- عدم تحقيق مصلحة مشروعة:

إن العمليات الإرهابية على اختلاف وتعدد صورها وحجمها وأماكن حدوثها وأهدافها، والجهات التي توجه إليها أو تقصد بها، لم تحقق هدفا واحدا مما بشرت به قيادات الإرهاب لصالح الإسلام والشعوب

الإسلامية، بل جلبت عليها الاحتلال والخراب وادمار، ومحاصرة المسلمين والقعود لهم كل مرصد حتى انحسر المد الإسلامي في المحافل الدولية، وخسر عطف وتأييد بعض المنظمات والهيئات والمؤسسات العاملة في المحيط الدولي، بل خسر المسلمون مراكز قيادية في مجال العمل والتوظيف في القطاع العام والخاص في الغرب بصفة عامة وفي أمريكا وأوروبا بصفة خاصة .

ومن الأصول الكلية القطعية في الشريعة الإسلامية وجوب اعتبار المآل والحكم بناء عليه، وسد ذريعة المفسد والأضرار، ولو بترك الفعل المباح أو حتى الواجب في بعض الحالات، فما بالك بالمحرم في الأصل وهو الإرهاب وما يترتب عليه من عدوان على الأنفس والأموال. وقد امتنع النبي صلى الله عليه وسلم عن هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم وهو أمر واجب خشية ما قد يجره ذلك من مفسدة اتهام المسلمين بعدم احترام البيت مما يترتب عليه صد الناس عن الدخول في الدين الجديد . وقد نهى الله تعالى عن سب آلهة المشركين .

مع أن سبها غيرة وحمية للدين وهو أمر محمود، لما قد يترتب على ذلك من سب الله عز وجل وهو اشد مفسدة من ترك سب آلهة المشركين، ولا شك أن المفسد التي تترتب على عمليات الإرهاب من قتل الأبرياء وتدمير وتخريب الممتلكات الخاصة والعامة، وما يتبعه من إصاق تهمة الإرهاب بالمسلمين وآثاره المدمرة تكفي الإرهاب وتحريمه لهذه المفسد حتى على فرض انه من الجهاد المباح أو الواجب في الأوضاع الدولية القائمة، وضعف المسلمين وتفوق عدوهم عليهم في القدرات القتالية .

صفحة بيضاء

المبحث الرابع حكم الأعمال الإرهابية

نعرض في هذا المبحث أولاً بيان حكم أعمال العنف التي توجه إلى المدنيين الأبرياء من المسلمين وغيرهم، في بلاد المسلمين أو خارجها وذلك في مطلب أول، وثانياً مناقشة الشبه التي تعلق بها جماعات العنف ومنظمات الإرهاب في تبرير نشاطها المحرم والرد عليها. وذلك في مطلب ثان.

المطلب الأول: حكم أعمال العنف:

١- حرمة أعمال العنف:

الأعمال الإرهابية محرمة بعدة نصوص وجملة أدلة شرعية تقيد في مجموعها القطع، وذلك أنها تؤدي إلى مفاسد سفك الدماء وإتلاف الأموال، وتدمير الممتلكات والمنشآت، فهي عدوان على مصالح شرعية معتبرة، تدخل تحت حفظ النفس والمال، التي ثبت اعتبارها بطريق الاستقراء المفيد للقطع من أدلة الشريعة.

ومن جهة أخرى فإن أعمال العنف والإرهاب تعد في الظروف الدولية الحاضرة عدواناً ظاهراً على الدين، بإظهاره بصورة الدين الذي يستبيح حرمة الدماء والأموال، ويرفض مبادئ الحرية والديمقراطية والحوار، ولا يقبل حل المشاكل والنزاعات مع مخالفته بالطرق السلمية، كما يصور المسلمين على أنهم مارقون، خارجون عن النظام ودمويون ويشكلون خطراً على الأمن والسلم الدوليين، وعلى القيم الحضارية ومبادئ حقوق الإنسان، وهذا بدوره يقود إلى أضرار ومفاسد تتعكس على مصالح الأمة الإسلامية الأساسية، وتعوق دورها الرائد في نشر السلام والأمن وتبليغ رسالة الإسلام للناس، وحماية حقوق الإنسان، ويضر في نفس الوقت بعلاقات المسلمين

السياسية والاقتصادية والتجارية والثقافية والاجتماعية مع غيرهم من الشعوب، على النحو الذي قدمناه.

٢- التفرقة بين أعمال العنف والجهاد المشروع:

تجب التفرقة بين أعمال العنف التي تعد إرهاباً محرماً وتلك التي تهدف إلى دفع الظلم ورد العدوان والوقوف في وجه الغزو الأجنبي لبلاد المسلمين، وإلى مقاومة قوات الاحتلال، فهذه الأعمال تعد جهاداً في سبيل الله، وهو فريضة محكمة إذا وطئت أقدام الكفار أرض المسلمين، وقد أجمع المجتهدون على أن الجهاد يصير فرض عين على جميع المسلمين حكومات وجماعات وأفراداً إذا دخل العدو بلداً من بلاد الإسلام، ولم يكن في أهلها كفاية على طردهم ولا يقتصر الوجوب على أهل البلاد التي غزاها الكفار. ولا تبرأ ذمة المسلمين حتى يخرج آخر جندي محارب من دار الإسلام.

ومقاومة الغزو والاحتلال حق تقره المواثيق والمعاهدات والأعراف الدولية، وينص عليه ميثاق الأمم المتحدة، ويتفق مبدأ الشرعية الدولية الذي يحرم غزو أراضي الغير واحتلالها أو ضمها بالقوة ويمنح الشعب المحتل حق المقاومة مهما كانت الأسباب والمبررات التي يتذرع بها الغزاة المحتلون، كإسقاط نظام حكم مستبد، أو تحرير المسلمين من حكامهم وجلب الديمقراطية لهم، أو تمكينهم من استرداد ثرواتهم التي نهبها حكامهم، على النحو الذي بررت به الولايات المتحدة الأمريكية عدوانها على العراق واحتلاله وتدميره وسفك دماء أبنائه وإذلالهم.

والشريعة الإسلامية تضع قيوداً على استخدام العنف لمقاومة الاحتلال حتى في الحالات التي يعد فيها باعتبار هذا العنف جهاداً مشروعاً لدفع الظلم ورد العدوان ومقاومة الاحتلال، وتتمثل هذه القيود في الضوابط الشرعية للقتال المشروع ومنها:

(١) توجيه أعمال العنف والمقاومة لجيش العدو وقوات الاحتلال التي تؤيده

وتدعمه وتمكن لاحتلاله، وليس للمدنيين الأبرياء الذين لا يحملون السلاح ولا يدعمون المحتلين ولا يظهرونهم على المسلمين.

٢) توجيه أعمال العنف والمقاومة للأهداف العسكرية دون الأهداف المدنية التي لا تدعو إليها ضرورة القتال، كالمدارس والمستشفيات ودور العبادة، والمؤسسات الاقتصادية والأماكن التاريخية والسياحية، والمرافق العامة الضرورية كالمياه والكهرباء والطرق ووسائل الاتصالات والمواصلات .

هل تعد أعمال العنف التي يرتكبها المسلمون في البلاد الأجنبية إرهاباً محرماً؟

إن أعمال العنف التي توجه للمدنيين لا يجوز، لأنها عدوان على أرواح وممتلكات المدنيين الأبرياء، يستوي في ذلك أن تقع هذه الأعمال في بلاد المسلمين، ضد مسلمين أو غير مسلمين ، أو في بلاد غير المسلمين، إذ أن دماء وأموال غير المسلمين مصونة بالأمان، كما أن دماء وأموال المسلمين مصونة بالإيمان، سواء بسواء، في أي بقعة من بقاع العالم، وذلك بحكم المعاهدات والمواثيق الدولية التي وقعها المسلمون مع غيرهم، والمنظمات التي انضمو إليها، وهذه وتلك تقيم الأمان الدولي المتبادل بين أفراد العائلة الدولية، أضف إلى ذلك العلاقات التجارية والسياسية والدبلوماسية ونظام تأشيرات الدخول والإقامة التي تقطع بأن دماء وأموال رعايا أي دولة مصونة في إقليم أي دولة أخرى تمنحهم تأشيرات الدخول وحق الإقامة الدائمة أو المؤقتة. والمسلمون الذين يقيمون في بلاد الغرب، سواء الحاصل منهم على الجنسية وحق المواطنة، ومن يقيم إقامة مؤقتة لتجارة أو سياحة أو سفارة، أو لمهام علمية أو لعلاقات اجتماعية، ملتزمون بطاعة قوانين البلاد التي يزورونها أو يقيمون بها، بمقتضى عقد الأمان الذي دخلوا به إلى هذه البلاد، وبالتالي تكون دماء وأموال وحقوق ومصالح رعايا هذه الدول مصونة لا تمس وفاء بالعهد واحتراماً للمواثيق.

ولا خلاف في التزام المسلمين المقيمين في هذه البلاد بممارسة شعائر دينهم، والتقييد بأحكام هذا الدين، لأن عهدهم مع الله أكد وأسبق وأولى

بالوفاء، ودرساتير وقوانين الدول غير المسلمة تحمي حرية العقيدة وممارسة شعائر الأديان لمواطنيها ولجميع المقيمين فيها دون استثناء .

المطلب الثاني: رد الشبه التي تعلق بها جماعات العنف المنظم

نعرض في هذا المطلب الشبه التي بررت بها جماعات العنف عمليات الإرهاب التي تقوم بها في بلاد المسلمين وخارجها، ضد المسلمين وغيرهم، ثم نفند هذه الشبه ونثبت بطلانها. ولما كنا قد عرضنا هذه الشبه عند بيان أسباب الإرهاب فإننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى هذه الشبه دون تفصيل حتى نركز على ردها ودحضها. وأؤكد هنا أن الرد سوف يكون على الشبه الشرعية التي تتذرع بها جماعات العنف، وأما أسباب العنف الأخرى التي ترجع إلى الظروف الخارجية الدولية والمحلية، مثل موقف غير المسلمين من المسلمين وإتباعهم معهم معايير مزدوجة وعدوانهم واحتلالهم لبلاد المسلمين، وكذلك ما تدعيه جماعات الإرهاب على النظم الحاكمة، ودور أجهزة مخابرات الأعداء، فهذه كلها ظروف وأسباب ساعدت على ظهور واتساع ظاهرة الإرهاب، وهي لا تبرر أعمال الإرهاب بحال لان سفك الدماء بالجملة ودون تمييز ودون سبب شرعي وإتلاف وتدمير ممتلكات الغير محرم بأدلة قطعية.

أولاً: الشبه التي تعود إلى الجهل وسوء الفهم لفقهاء العلاقات الدولية

ونظام الحكم (السير والأحكام السلطانية):

(١) فقه السير أو فقه العلاقات الدولية هو الفقه الذي ينظم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في زمن السلم والحرب، أي علاقة المسلمين بغيرهم ويبين حكم المعاهدات والمواثيق التي تعقد بينهم، وفقه نظام الحكم أو الأحكام السلطانية هو الفقه الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكومين، أي علاقة الراعي بالرعية، ويحدد حقوق وواجبات كل منهما قبل الآخر، وفي الرعية مسلمون وذميون ومعهم معاهدون ومستأمنون

دخلوا بلاد المسلمين بأمان أو عهد، وكل من فقه السير والأحكام السلطانية فرع من فروع الفقه الإسلامي خصه الفقهاء بمؤلفات مستقلة لما له من أهمية بالغة في حياة الأمة الإسلامية.

وهذا النوع من الفقه قد أهمل حتى في مؤسسات التعليم الديني، ولم يحظ بالتطبيق العملي، ولا حتى بالطرح والعرض والمناقشة والحوار في وسائل الإعلام المتاحة للعامة، ولقد ترتب على إهمال هذين الفرعين غربة الأحكام الشرعية الخاصة بهما، وتصدى أمراء الجماعات الإسلامية للإفتاء فيها، وهم ليسوا أهلاً للبحث والنظر، فضلوا وأضلوا وألحقوا بالإسلام وأهله أضراراً بليغة قدمنا بعضاً منها.

وقد ساعد على هذا، بل أصرت عليه بعض النظم الإسلامية والعربية، فقد دأبت هذه النظم على الإعلان عن فصل الدين عن السياسة، دون تفرقة بين السياسة الشرعية العادلة والسياسة الوضعية التي لا تهتدي بمبادئ ومعايير وقيم الإسلام، ورفعت شعار "لا دين في السياسة ولا دين في السياسة ولا سياسة في الدين"، وحرمت العمل السياسي على المؤسسات والمنظمات والجمعيات المدنية، أي التي تقدم خدمات اجتماعية أو ثقافية أو صحية، وعلى النقابات والنوادي المهنية، بل وعلى الجمعيات الدينية. وقد قصرت هذه الأنظمة العمل السياسي على الأحزاب السياسية، التي لا تتدخل في أمور الدين، لأنه لا دين في السياسة على حد قولهم، وقادة هذه الأحزاب والمنتمون إليها علمانيون ينحصر ولاؤهم في الحزب وقياداته الموالية للنظام، وهذه لا تهتم كما قلنا بالقضايا الدينية ولا تتضمن برامجها الحزبية حل مشاكل المجتمع ومعالجة قضاياها على أسس إسلامية حفاظاً على الوحدة الوطنية في الدولة بين المسلمين وغيرهم كما يدعون.

وهذا السبب، أي الجهل والفهم الخاطئ بالسياسة الشرعية (التي تنظم علاقة الراعي بالرعية، مسلمين وغير مسلمين، ممن يتمتعون بحق المواطنة الكاملة، أو بحق الإقامة الدائمة أو المؤقتة)، وفقه السير (الذي يحكم العلاقة

بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، في وقت السلم والحرب)، هو الذي أوقع الجماعات والمنظمات الإرهابية في بعض الشبه الخاطئة، وسوف أعرض هذه الشبه ثم أرد عليها .

الشبه الأولى: أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب

ترى بعض جماعات العنف أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب لا السلم، وأن الكفر هو مناط قتال غير المسلمين لا العدوان، وأن الدنيا تنقسم إلى دار إسلام، ودار كفر أو حرب، وأن لدماء وأموال أهل دار الإسلام حرمة دون أهل دار الكفر والحرب، وأن المعاهدات والمواثيق التي يعقدها المسلمون مع غيرهم ليست ملزمة لهم مادام لهم قوة على قتال الكافرين. وقد تعلقت جماعات العنف والإرهاب بظاهر بعض الأدلة وسوف أعرض هذه الأدلة ثم أرد عليها .

ونظراً لأهمية هذه الشبهة فقد رأيت أن أفضل القول في عرضها، وفي الرد عليها، ثم أتبع ذلك ببيان التطبيق العلمي لمعاملة المسلمين لغيرهم في دار الإسلام وخارجها في زمن النبوة والخلفاء الراشدين ومن أتى بعدهم من الأئمة العدول، وذلك في مسائل ثلاث: أولها: عرض الشبهة وثانيها: الرد على الشبهة، وثالثها: نماذج من معاملة المسلمين لغيرهم .

المسألة الأولى - عرض الشبهة

الحرب هي الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم

تبنت جماعات العنف رأي بعض المفسرين وشرح الحديث والفقهاء قديماً وحديثاً، في أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي الحرب، وأن مناط قتال الكافرين هو الكفر وقووا ذلك برأي بعض من كتبوا في العلاقات الدولية في الإسلام حديثاً .

ومضمون هذا الرأي أن الجهاد فريضة محكمة ماضية إلى يوم القيامة، وأن على المسلمين أن يجاهدوا في سبيل الله حتى تكون كلمة الله هي العليا

وكلمة الذين كفروا السفلى، وذلك حسب إمكانات الدولة الإسلامية، لأنه لا تكليف إلا بمقدور، وحسب مصالحها العليا، ويترتب على ذلك أ الدولة الإسلامية لا تحتاج في قرار الحرب إلى مبررات شرعية، فوق ما تقتضيه مصلحتها، وفي حدود قدراتها وإمكاناتها. لأن ما جاء على الأصل لا يحتاج إلى دليل يجيزه أو مبرر يقتضيه، ومن جهة أخرى فإننا حسب هذا الرأي، لا نحتاج إلى دراسة هذه العلاقة في زمن الحرب، ولا إلى الضوابط والحدود والقيود التي وضعتها الشريعة الإسلامية للحرب في حالة وقوعها .

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بعموم وإطلاق بعض الآيات والأحاديث التي تأمر بقتال الكافرين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية وتنتهي عن موالاته الكافرين، وقد جاءت هذه الآيات والأحاديث عامة مطلقة في جميع الحالات، غير مقيدة بسبب معين أو علة خاصة، كرد العدوان أو دفع الأذى، ورأوا أن بعض هذه الآيات نسخت الآيات التي تحدد أهداف القتال وغاياته وأسبابه .

من هذه الآيات التي استدلو بها :

١- قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَامَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ واقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥]

٢- قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]

٣- قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٦]

وقد قال أصحاب هذا الرأي إن هذه الآيات قد جاءت عامة مطلقة لم تذكر سبباً ولا مبرراً للقتال سوى الشرك والكفر، وعدم الإيمان بالله واليوم الآخر، وعدم تحريم ما حرم الله ورسوله، وأنهم لا يدينون دين الحق، مما

يدل على وجوب قتال الكافرين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية إن كانوا من أهل الكتاب، وأن ما يعقد معهم من عهود لا يمنع المسلمين من قتالهم إذا كان لهم بهم قوة، وكانت مصلحة المسلمين في قتالهم. وقد أضافوا إلى ذلك القول بأن على المسلمين أن يمكنوا لعقيدة التوحيد ومنهج الإسلام في الأرض، إن لم يكن بالحجة والدليل والبرهان والحكمة والموعظة الحسنة، فبالقوة والرهبة وذلك لشرف الغاية ونبيل المقصد، إذ في انتشار هذا الدين والتمكين لشريعته صلاح البلاد وخير العباد. وهذا يتضمن القول بجواز الإكراه في الدين ونشر الإسلام بقوة السيف، واستباحة دماء المعاهدين والذميين والمستأمنين لوجود مناط القتال فيهم على الرغم من العهود التي وقعها المسلمون معهم وحقن دمائهم وحماية أموالهم .

وواضح أن الجماعات والمنظمات الإرهابية قد استفادت من هذا الرأي في تبرير ما تقوم به من عمليات العنف الذي تمارسه ضد غير المسلمين في البلاد الإسلامية أو في الخارج .

المسألة الثانية

الرد على هذه الشبهة

نظراً لأهمية هذه الشبهة في تكوين عقيدة وفكر جماعات العنف فسوف أعرض الرد عليها بإجمال، ثم أتبع ذلك بشيء من التفصيل بذكر أدلة جماعات العنف وتفصيل الرد عليها وإبطالها .

الموضوع الأول: الرد على هذه الشبهة جملة:

١- إن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم والأمان، وليس الحرب، ومناطق قتالهم هو عدوانهم وبغيهم وليس كفرهم وقد ثبت ذلك بأدلة شرعية معتبرة، وعلى ذلك فدماء وأموال غير المعتدين منهم مصنونة، كدماء وأموال المسلمين، فقد قرر فقهاء الشريعة أن الدماء والأموال تعصم وتصح بالإيمان بالنسبة للمسلمين، وبالأمان بالنسبة لغيرهم من المعاهدين والذميين والمستأمنين .

٢- وعلى فرض أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي الحرب وأن الكفر هو علة ومناط قتالهم واستباحة دمائهم وأموالهم، فإن هناك معاهدات ومواثيق روقعها المسلمون معهم، وهناك منظمات دولية لحفظ الأمن والسلام شارك المسلمون فيها غيرهم، وهذه وتلك تقرر أن العلاقة بين الدول الموقعة على هذه المعاهدات والمواثيق والمنضمة إلى تلك المنظمات هي علاقة أمان وسلام، وأن حل ما قد يثور من نزاعات بين هذه الدول يجب أن يكون بالطرق السلمية .

٣- ومن الثابت شرعاً بأدلة قطعية أن الوفاء بالعهود والمواثيق واجب، وأن نقضها، مع التزام العدو بها، حرام، وبذلك تكون دماء وأموال غير المسلمين من رعايا الدول المتعاهدة أعضاء هيئة الأمم، مصونة لا تمس . ولقد كان الإسلام فريداً في حسن معاملة هؤلاء وصيانة كرامتهم وحماية مصالحهم وحقوقهم وكفالة حرياتهم، ولقد ضرب المسلمون المثل الأعلى في البر والقسط إلى غير المسلمين الذين يقيمون بدار الإسلام أو يدخلونها لتجارة أو سياحة أو سفارة أو غيرها، كما سنرى عند عرض بعض هذه النماذج .

٤- وقد ردت جماعات العنف على وجوب الوفاء بالعهود وأنها تعصم دماء الكفار وأموالهم، بقولهم أن الدول التي توجه إليها أعمال العنف قد نقضت جميع العهود والمواثيق مع المسلمين وخرجت على الشرعية الدولية، وخالفت جميع الأعراف الدولية والقيم الخلقية، وبذلك تحقق في هذه الدول مناط القتال واستباحة الدماء والأموال وهو العدوان، وقد ثبت نقض هذه الدول للعهد والمواثيق الدولية باحتلال بلاد المسلمين، ومظاهرة عدوهم عليهم، واستحلال دماء الآلاف منهم وتخريب ديارهم دون حق نقضاً لجميع العهود والمواثيق الدولية، وخروجاً على الشرعية الدولية وميثاق الأمم المتحدة وقرارات مجلس الأمن، وعلى خلاف معارضة الدول والشعوب المحبة للسلام والرافضة للحرب واحتلال أرض الغير بالقوة، باعتبار ذلك أبشع صور الظلم والبغي والعدوان .

٥- ونحن نسلم بان الدول التي توجه إليها أعمال العنف قد نقضت العهود والمواثيق الدولية وخرجت على الشرعية الدولية وميثاق هيئة الأمم، ومارست كل صنوف العدوان والبغي وأشكال الظلم، باحتلال بلاد المسلمين، وحربهم دون سبب مشروع، واستحلال دمائهم وتدمير ممتلكاتهم ومنشآتهم، ومظاهرتهم ودعمهم ومساعدتهم لإسرائيل، وإن هذا العدوان يبيح قتالهم، غير أن قرار القتال يجب أن يصدر من ولي أمر المسلمين، وليس من أفراد الأمة، لأن ذلك من اختصاص ولي الأمر بمشاوره أهل الحل والعقد وبعد التأكد من قدرات المسلمين على شن مثل هذه الحرب ودراسة آثار إعلانها .

٦- ومن جهة أخرى فإنه يجب على ولي الأمر إذا قرر الدخول في حرب مع هذه الدول التي نقضت العهود وخرجت على الشرعية الدولية، أن ينبذ إلى هذه الدول عهودهم ويعلن الحرب عليهم، أو انه لم يفعل ذلك، ورأي بعض أفراد المسلمين أن يقوموا هم بأعمال جهادية ضدهم، فان هناك ضوابط وشروطا وضعتها الشريعة لعمليات القتال منها :

أولاً: توجيه الأعمال الحربية للمحاربين وحدهم، وهم أفراد الجيش النظامي أو الاحتياطي الذين يستدعون عند الحاجة، ولا يجوز توجيه هذه الأعمال إلى غير المحاربين هم من يطلق عليهم في القانون الدولي المدنيون، كالنساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين، والعجزة والعمال والفلاحين، وأهل المهن والحرب، وغيرهم من لا يقدر على حمل السلاح، أو لم يدرب على استعماله، أو لم يشارك في الأعمال الحربية وان حضر في أرض المعركة لتقديم خدمات طبية أو القيام بعمليات إنسانية. فهؤلاء لا يجوز قتلهم أو إلحاق الأذى بهم ولا استباحة أموالهم، والأدلة على ذلك كثيرة يأتي بيانها، والمشاهد والثابت أن المنظمات التي تمارس أعمال العنف توجه هذه الأعمال إلى المدنيين الأبرياء، دون تمييز بينهم بحسب الدين أو الجنس أو الجنسية . فليس هناك جهاد معلن من ولي الأمر، وليس هناك معركة بين المسلمين

وغيرهم، وبذلك تخرج هذه الأعمال عن الجهاد المشروع إلى الإرهاب المحرم بأدلة قطعية لا تحتمل التأويل .

ثانياً: أن الشريعة الإسلامية تمنع من تفجير الممتلكات دون ضرورة حربية، ومن هدم المنشآت المدنية التي لا يستخدمها العدو في أغراض قتالية، ذلك أن الجهاد ليس هدفه الانتقام، بل دفع العدوان ورد الظلم وحماية المقدسات، والضرورة تقدر بقدرها ولا تتجاوز حدها المشروع .

والمنشآت المدنية الاقتصادية، ودور العبادة، والمجمعات السكنية فتقتل من فيها من المدنيين الأبرياء، دون تفرقة بين الرجل والمرأة والكبير والصغير والمسلم وغير المسلم، والمواطن والأجنبي، وهذا إرهاب محرم وليس جهاداً مشروعاً باتفاق .

وإليك بعض النصوص الشرعية التي تؤكد على ضرورة التزام هذه الضوابط في الحرب المشروعة التي يقررها ويعلمها ولي الأمر:

أولاً: قرار القتال:

اتفق الفقهاء على أن ولي الأمر هو الذي يصدر قرار الحرب ويعين أمير الجيش وذلك بالتشاور مع أهل الحل والعقد، وذلك بعد التحقق من وجود حالة من الحالات التي يشرع فيها القتال، أي التي يتحقق فيها مناط حالة الضرورة التي تبررها .

ثانياً: إعلان الحرب ونبذ العهود قبل بدء الأعمال الحربية:

تقرر الشريعة الإسلامية أن على ولي الأمر الذي يريد قتال من تربطهم بالمسلمين معاهدات أن يعلن الحرب قبل بدء الأعمال الحربية، وذلك توكيماً للغدر والخيانة والأخذ على غرة. قال تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]. فقد عدت الآية بدء الأعمال سواء الحربية ضد من تربطهم بالمسلمين معاهدة، قبل إعلان الحرب ونبذ للمعاهدة، خيانة لا يحبها الله، ويعاقب عليها في الآخرة، وهكذا

نجد أن الشريعة الإسلامية قد سبقت القانون الدولي في تقرير هذا الضابط مع العلم بأن قواعد القانون الدولي الإسلامي تكاليف شرعية تحميها العقيدة ويحرسها الإيمان ويصونها الخوف من عقاب الله وذلك بخلاف قواعد القانون الدولي الوضعي فإنها شعارات لا تحظى بالتطبيق إلى على الدول الضعيفة. فمصالحه المسلمين والخوف من استعداد العدو لا تبرر الغدر والخيانة .

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤]، فهذه الآية توجب الوفاء بالعهد إلى مدته، طالما بقي العدو محافظاً على عهده دون نقض.

ثالثاً: توجيه الأعمال الحربية إلى المحاربين وحدهم:

تقرر قواعد القانون الدولي أن الأعمال العسكرية لا توجه إلا إلى المحاربين، وهم قوات الجيش النظامي وقوات الاحتياط، أما المدنيون من الدولة المحاربة فليسوا محاربين ولا يجوز التعرض لهم ولا توجيه الأعمال الحربية إليهم. وقد قررت الشريعة الإسلامية ذلك منذ أربعة عشر قرناً، فقد ذكر الفقهاء أن الأعمال الخربية لا توجه إلا للمحاربين، وأنه لا يجوز قتل غير المحاربين من الأطفال والنساء والشيوخ والعجزة والرهبان .

وتمنع قواعد القانون الدولي الإجهاز على الجرحى، وتعذيب الأسرى والتمثيل بهم أو قتلهم غيلة، كما تحرم استعمال الأسلحة التي تزيد في تعذيب العدو، وتسميم الآبار والأنهار والأطعمة، والتمثيل بجثث القتلى .

والشريعة الإسلامية قد حرمت ذلك كله، فقد نص الفقهاء على عدم جواز التعذيب العام، كالإغراق والإحراق والهدم ومنعت من قتل العدو صبراً، وحرمت التمثيل به .

ويقرر القانون الدولي معاملة الأسرى معاملة حسنة، ونهى عن إبدائهم، فلا يجوز قتلهم ولا جرحهم أو إساءة معاملتهم وصبرهم، والشريعة تحرص على كل هذا .

وإليك بعض الأدلة على ذلك:

أولاً: وصية الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه في عدم قتل غير المحاربين:

١- كان الرسول صلى الله عليه وسلم يوصي الجيش إذا خرج للجهاد فيقول: «انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين».

٢- أن مناط قتال الكافرين ليس كفرهم، ولا حملهم بقوة السلاح على الدخول في الإسلام أو ممارسة شعائره بل لعدوانهم على المسلمين وظلمهم لهم، وذلك باستقراء الأدلة من الكتاب والسنة وواقع الدول الإسلامية التي تكاد تفيد القطع بأن الجهاد وإن شرع لإعلاء كلمة الله وحتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، إلا أنه ليس لحمل المخالفين على الدخول في الإسلام بالإكراه وقوة السلاح، وليس لاحتلال أرض الغير واستغلال ثرواتهم، فإن الزكاة تجمع من أغنيائهم وترد على فقرائهم، وليس لبسط النفوذ والسلطان. فقد عرض على نبي الإسلام أن ينصب ملكاً فأبى، وعرض عليه أن تجمع له الأموال حتى يكون أغنى العرب فرفض وقال مقالته المشهورة: «والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه».

٣- أنه لا يجوز قتل غير المحارب: كالصبي والصغير والمجنون، والشيخ الفاني الذي لا يشارك برأي في الحرب ولا يعين عليها بخبراته وتجاربه، والمرأة المسالمة التي لا تشارك في الحرب مشاركة فعالة، ولا تقوم بأنشطة فاعلة أو مؤثرة كالتجسس وقيادة المركبات الحربية، ودليل عدم جواز قتل النساء من أهل الحرب، والشيوخ والصبيان والمجانين وأمثالهم، قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾. وهؤلاء لا يقاتلون ولا يعينون على القتال، فكان قتلهم عدواناً، وليس ذلك إحساناً، بل إفساداً، إذ ليس هناك فساد أعظم من قتل نفس بغير حق. والأحاديث في ذلك كثيرة.

ولقد استعظم رسول الله قتل امرأة وجدت بين قتلى المشركين بقوله: «ما كانت هذه لتقاتل، أدرك خالداً وقل له لا تقتلن ذرية ولا عسيفاً»، والذرية هم الأطفال الصغار، والعسيف هو الزجير الذي يستأجره العدو، قالصاحب السير الكبير(٣: ١٨٢): ولأن الكفر، وإن كان من أعظم الجنايات، فهو بين العبد وربه جل وعلا، وجزاء هذه الجناية يؤخر إلى دار الجزاء، فأما ما عمل في الدنيا فهو مشروع لمنفعة تعود على العباد، وذلك دفع فتنة القتال في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ وينعدم ذلك في حق من لا يقاتل، فإن قاتل واحد من هؤلاء فلا بأس بقتله، لأنهم باشروا السبب الذي به وجب قتالهم، وهو قتالهم لنا».

ثانياً: وصية الخلفاء الراشدين بعدم قتل غير المحاربين:

ولقد نفذ أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم ومن بعدهم هذه الوصية في حروبهم مع أعدائهم، رداً لعدوان هؤلاء الأعداء، وفتنتهم للمسلمين في دينهم ووقوفهم في وجه الدعوة الإسلامية، بإيذاء المعتقين لها لصددهم عنها .

وإليك بعض الوثائق التاريخية التي حكتها لنا كتب السيرة والمغازي:

١- وصية أبي بكر الصديق:

روى صاحب السير الكبير (٣/١٨٢) أن أبا بكر الصديق قال ليزيد بن أبي سفيان قائده على جيش بعثه إلى الشام: «إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له، وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرمياً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بغيراً إلا للمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تفرقنه، ولا تغلل ولا تجبن».

وفي رواية أخرى يقول أبو بكر لقواده يزيد بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة: «ولا تفرقن نخلاً، ولا تحرقنها، ولا تعقرن

بهيمة ولا شجرة ثمر، ولا تهدموا بيعة، ولا تقتلوا الولدان ولا الشيوخ ولا النساء، وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له».

وظاهر من هذه الوصية أن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم والأمان، وأن علة قتال الكافرين في زمن الحرب، تتمثل في دفع العدوان وأن هذا القتال قد أبيض استثناءً للضرورة، على خلاف الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم وهي الأمن والسلام والتعاون على حماية حقوق الإنسان ومنع العدوان عليه، وتحريم أسلحة الدمار الشامل للأنفس والأموال، كالإغراق والإحراق والهدم والتخريب وإتلاف الثروات. ولذلك امتنعت الأفعال التالية، لأن ضرورة الحرب لا تقتضيها، فليست مما يتحقق فيها منابإباحة القتال:

١- توجيه الأعمال الحربية إلى غير المحاربين، أي غير القادرين على القتال، أو بلغة القانون الدولي للمدنيين، وذلك كالنساء والصبيان وكبار السن والعجزة والمجانين، كما تقدم.

٢- توجيه الأعمال الحربية إلى رجال الدين الذين زعموا أنهم قد فرغوا أنفسهم لطاعة الله، ذلك أن هؤلاء لا يحاربون وإن حضروا في أرض المعركة ولم يشاركوا فيها، وذلك كرجال الدين الذين يعملون في فرقة التوجيه المعنوي في القوات المحاربة. وهذا هو الظاهر، وإلا فغير هؤلاء من أفراد الشعب المدنيين الذين لا يحاربون لا توجه الأعمال الحربية إليهم. وهؤلاء يختلفون عن المستشارين العسكريين الذين يوجهون المعارك ويرسمون خططها ويضعون استراتيجيتها، ولو كانوا لا يمارسون القتال بأنفسهم.

٣- إتلاف الممتلكات دون ضرورة حربية، وذلك مثل قطع الأشجار المثمرة، وتخريب العامر من المدن وهدم المنشآت العمرانية ورمي الأهداف المدنية التي لا يستخدمها العدو في أغراض قتالية، ذلك أن الجهاد ليس هدفه

الانتقام والإفساد، بل دفع العدوان وحماية حقوق الإنسان الأساسية وأهمها وفي مقدمتها حقه في التدين وحرية ممارسة شعائر العقيدة التي يختارها بمحض إرادته، ونصرة المظلومين والدفاع عن المضطهدين ولو كانوا من غير المسلمين، وفقاً لمبادئ حلف الفضول الذي شارك فيه الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وأبدى استعداداً للمشاركة فيه بعد البعثة، وكان هدف هذا الحلف هو نصرة الحق ودفع الظلم ورد الحقوق إلى أصحابها.

٤- إتلاف الثروة الزراعية، وذلك مثل قطع الأشجار والزروع والنخيل وتحريقها وإتلافها بأسلحة الدمار الشامل التي تهلك الحرث والنسل، وهي فساد بنص القرآن الكريم: "وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد".

٥- إتلاف الثروة الحيوانية، وذلك مثل عقر الإبل وذبح الأغنام والأبقار دون حاجة الجيش إلى أكلها. ومثل الثروة الحيوانية الثروة الداجنة، ويدخل في ذلك الحيوانات التي لا يؤكل لحمها وتعد ثروة حيوانية، فقد روي عن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها سأله الله عن قتله، قيل يارسول الله وما حقها؟ قال أن تذبحها فتأكلها، ولا تقطع رأسها فترمي بها». وروي عن سعيد بن جبير عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لعن الله من مثل بالحيوان» (السنن الكبرى ٨٦/٩).

والمقصود هو منع جميع أوجه التدمير والتخريب والإتلاف التي لا تبررها ضرورة الحرب، ذلك أن ضوابط العلاقة بين المسلمين وغيرهم في زمن الحرب هي الدفع، أي دفع العدوان الواقع أو المتوقع أو الذي على وشك الوقوع، حسب مجاري العادات وسوابق سلوك العدو مع المسلمين.

٦- هدم وإتلاف أماكن العبادة، ومثلها المنشآت الأثرية أو التاريخية، وأماكن العلاج ومؤسسات التعليم، ودور العجزة والمسنين وجميع المنشآت المدنية

التي لا يستخدمها العدو في التعبئة العسكرية، وكذلك ما لا يستخدم في المعركة من الطرق ووسائل النقل ومحطات المياه والغاز والكهرباء وغيرها، إذ الأصل حرمة هذه الممتلكات. كغيرها من أموال غير المسلمين بحكم البراءة الأصلية، أي الحماية التي أسبغها الله على الأنفس والأموال والأعراض، غير أن ضرورة الحرب لصد العدوان ودفع الظلم قد اقتضت إتلاف ما لا يتأتى الدفع إلا به، من قتل الأنفس وإتلاف الأموال، فبقي ما عداه على حكم المنع والتحريم، لأن الضرورة تقدر بقدرها، وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠] ولا يكون القتال في سبيل الله خالصاً إلا إذا كان وفق منهجه وحسب أحكامه وفي حدود هدفه، وفي ضوء ضوابط الإباحة الطارئة على التحريم الأصلي.

٧- عدم التعرض للفلاحين والأجراء:

فقد جاء في وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه لجنوده: «اتقوا الله في الفلاحين، فلا تقتلوهم إلا أن ينصبوا لكم الحرب» (السنن الكبرى ٧٧/٩)، والفلاحون طبقة من طبقات الشعب التي لم تعد للحرب، ولا تشارك فيه عادة، بل هم طبقة تشغل نفسها بالانتاج الزراعي، وقد يتوهم أنهم يقتلون حتى يتوقف الانتاج وتشل الحياة الاقتصادية وتحدث المجاعات، وتكون الإبادة بالجوع، غير أن هذا لا تقبله الشريعة بحال، لأن ضرورة الحرب لا تقتضي حرب التجويع وإتلاف البنية الأساسية للعدو، ومثل الفلاحين في ذلك طبقات الشعب المنتجة والعاملون في كافة مجالات الأنشطة الاقتصادية كالتجار والصناع الذين لا شأن لهم بالحرب، وليس لهم حضور في ميدان القتال.

ثانياً: حسن معاملة الأسرى:

لقد سبقت الشريعة الإسلامية كافة الدساتير الوضعية والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان، في معاملة الأسرى ورعايتهم وحمايتهم وعدم امتهان كرامتهم، ذلك أن تكريم الله للإنسان جاء بوصفه إنساناً بصرف النظر عن

دينه وعقيدته، ولونه ووطنه، وفي حالات الحرب والسلم، وقد نهى الإسلام عن المثلة وتجويع الأسرى وغير ذلك مما يتعلق بحماية الإنسان وإليك بعض ذلك:

١- صبر الأعداء: تمنع الشريعة الإسلامية من اتخاذ أسرى العدو هدفاً لتدريب جنود المسلمين على الرمي، وهو ما يسمى بالصبر، فلقد روي: «أن عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، وهو أمير على جيش في أرض الروم، أمر بصبر أربعة أعلاج من أسرى الروم، فرموا بالنبل حتى قتلوا، فلما سمع ذلك أبو أيوب قام فرعاً حتى جاء عبد الرحمن بن خالد فقال: أصبرتهم؟ لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صبر الدابة، وما أحب أن يكون لي كذا وكذا وإني صبرت دجاجة، فدعا عبد الرحمن بن خالد بغلمان له أربعة فأعتقهم مكانهم (السنن الكبرى ٩: ٧١)، فظاهر أن فعل القائد لا تقتضيه ضرورة ولا تدعو إليه شدة حاجة، وهو تعذيب لأسير عاجز عن القتال لا ضرر يتوقع منه .

٢- إحراق العدو بالنار: تمنع الشريعة الإسلامية من إحراق العدو بالنار وإن كان مستحقاً للقتل، لأن في الإحراق تعديباً فوق حاجة الدفاع، فهو انتقام، والحرب بقصد الانتقام ليست جهاداً في سبيل الله، بل في سبيل شفاء الغيظ بوسائل غير مشروعة.

فقد روي عن أبي هريرة قال: «بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعث وقال: إن وجدتم فلاناً وفلاناً، لرجلين من قريش فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أردنا الخروج، إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً بالنار، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما» (السنن الكبرى ٩/٧١، صحيح البخاري ٧٥، ٧).

ثالثاً: العلاقات الاقتصادية والتجارية مع العدو في زمن الحرب؛

إغاثة العدو في زمن المجاعة؛

لا تمنع الشريعة الإسلامية من إغاثة الأعداء ومد يد العون إليهم في

المحن والشدائد والنكبات والمجاعات المهلكة، إذا لم يكن في هذه الإغاثة ضرر ظاهر على المسلمين، يقول محمد بن الحسن: «الأولى للمسلم أن يحترز عن اكتساب سبب القوة لهم، إلا أنه لا بأس بذلك في الطعام والثياب ونحو ذلك»، كما روي أن ثمامة بن أثال الحنفي أسلم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقطع الميرة، أي الطعام عن أهل مكة، فكتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه أن يأذن له في حمل الطعام إليهم فأذن له في ذلك. وأهل مكة يومئذ كانوا حرباً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فعرفنا أنه لا بأس بذلك. وهذا لأن المسلمين يحتاجون إلى بعض ما في ديارهم من الأدوية والأمتعة، فإذا منعناهم ما في ديارنا فهم يمنعون ما في ديارهم (شرح الكبير ٣: ١٧٧).

الموضوع الثاني: الرد على الشبهة بالتفصيل

وردنا على هذه الشبهة تفصيلاً يتمثل فيما يلي:

أولاً: أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم والأمان؛

يرى بعض المفسرين وشراح الحديث والفقهاء القدامى والمحدثين، وجمهور من كتبوا في العلاقات الدولية في الإسلام مع المقارنة بقواعد القانون الدولي الحديث أن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم، بصفة عامة، هي السلم، وأن الحرب استثناء على هذا الأصل يحتاج إلى دليل. وهذا يعني أن القتال لا يباح إلا في حالات محددة على سبيل الحصر، وأنه لا يجوز الخروج على هذه الحالات، لأن الاستثناء لا يتوسع فيه وما جاء على خلاف الأصل لا يقاس عليه، ومن جهة ثانية فإن هذه الحالات تشكل مناط إباحة الحرب، فيجب مراعاة تحقق هذا النمط في كل حالة من الحالات التي تعلن فيها الدولة الحرب على الأعداء .

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة من الكتاب والسنة القولية والعملية، ومن هذه الأدلة:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] فهذه الآية تأمر بقتال الذين يقاتلون، وتؤكد أن هذا القتال يجب أن يكون في سبيل الله ووفق منهجه، وليس لهدف أو غرض آخر من أغراض الدنيا .

٢- قوله تعالى: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [التوبة: ١٣] فقد قررت هذه الآية المبدأ الذي يقوم عليه الجهاد الإسلامي، وهو رد العدوان، وقد بدأ كفار مكة به، حيث مارسوا كل وسائل القهر والتكيل والتعذيب والطرده، بل والقتل لكل من اعتنق الإسلام ومارس شعائره، مع أن هذه العقيدة وتلك الممارسة لا تشكل خطراً يهدد أمن أو سلامة المجتمع المشرك، وليس عدواناً على أرواح وأموال أفراد هذا المجتمع .

٣- قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٩٠] الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعٌ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٣٨ - ٤١] .

فهذه الآيات تؤكد أن المسلمين في حالة دفاع عن النفس، لرفع الظلم ورد العدوان، وأن هذا الإذن مصحوب بوعد الله لهم بالنصر، لأنه سبحانه ناصر للمظلومين، ويمكن لهم في الأرض ومهلك للظالمين .

وقد أشارت الآيات كذلك إلى أن الحرب ضرورة لحفظ حرية التدين وصيانة زماكن العبادة، ضد أولئك الذين لا يراعون حرمة لأماكن العبادة ولا لحرية التدين .

٤- قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١] وهذه الآية تؤكد أن الحرب ضرورة لدفع الظلم ورد العدوان، حتى لا تفسد الأرض وتهدر حقوق الإنسان .

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩١] فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٢] وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ

لَا تَكُونُ فِتْنَةً وَيَكُونِ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿البقرة: ١٩١ - ١٩٣﴾
فواضح من هذه الآيات أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، وأن قتال المسلمين للمشركين عند المسجد الحرام كان رداً على عدوانهم بقتالهم للمسلمين فيه، معاملة لهم بالمثل، وجزاء على ظلمهم، وأن الجهاد إنما يكون لدفع الفتنة وكفالة حرية العقيدة، وهي من أهم حقوق الإنسان. وانتهاء الأعداء في الآية قد يكون بإسلامهم، وقد يكون بعقد صلح معهم .

٦- قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿التوبة: ٤﴾. فهذه الآية توجب الوفاء بالعهود إلى نهاية مدتها مع الكفار الذين التزموا بهذه العهود فلم ينقضوها، واعتبرت الآية هذا الوفاء بالعهد من تقوى الله وعلامة على الخوف من عقابه. ولو كان الأصل في العلاقة هو الحرب، لما وجب الوفاء بالعهد بل جاز نقضه رجوعاً إلى الأصل وهو حالة الحرب. وقد استمرت الحرب بين المسلمين وكفار قريش حتى عقد صلح الحديبية بينهم في السنة السادسة من الهجرة، فتوقف القتال وعاد السلم والأمن، لأنه الأصل والحرب عارضة مؤقتة تنتهي بانتهاء أسبابها ومبرراتها .

٧- قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿التوبة: ٧﴾ ففي الآية دليل واضح أن الدولة الإسلامية ملتزمة بالاستقامة على العهد الذي عقدته مع عدوها، طالما أن هذا العدو قد استقام عليه، وهذا يقطع بأن الأصل في العلاقة هو السلم وأن الحرب استثناء على هذا الأصل، فإن انتهت بصلح وجب الوفاء به، لأنه الأصل في العلاقة .

٨- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿الأنفال: ٦١﴾. فالآية تدل على وجوب الجنوح إلى السلم وترك الحرب إذا جنح الكفار لذلك، ولو بقوا على كفرهم، لأن الآية لم تشترك في وجوب الجنوح إلى السلم ترك الكفر، بل الاستعداد للسلم فقط .

٩- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمَّ يِقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]. والسلم الصلح والسلام، والآية ظاهرة في أن لا سبيل ولا سلطان ولا مبرر للمسلمين في شن حرب على الكفار إذا اعتزلوا المسلمون ووقفوا على الحياد، ولم يقاتلوهم، وعرضوا السلام معهم.

ثانياً: رأينا في الموضوع:

١- إن استقراء نصوص الكتاب والسنة القولية والعملية يكاد يفيد القطع في أن الجهاد شرع لحكم ومصالح وأسباب ومبررات نصت عليها هذه النصوص، فدل ذلك على أن الأصل في العلاقة هو السلم، وأن دماء وأموال غير المسلمين مصونة لا تمس إلا في حالة الحرب المشروعة وإلا لما كانت هناك حاجة إلى اقتران آيات وأحاديث الجهاد والقتال بأسباب وعلل يجمعها مقاومة الظلم والبغي ورد العدوان الواقع أو المتوقع، وهو الذي دلت عليه حقائق تاريخ المشركين مع النبي صلى الله عليه وسلم في مكة، حتى أخرجوه وأصحابه منها، تاركين الديار والأموال، ثم لاحقوه بعد الهجرة وخططوا لقتاله والمهاجرين معه، والذين آووهم ونصروهم من الأنصار.

٢- والذي أراه مع كثيرين غيري ممن كتبوا في هذا الموضوع أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم، وأن الحرب أمر طارئ وضرورة اقتضاها دفع الظلم ورد العدوان.

٣- إن استقراء الآيات والأحاديث الواردة في الجهاد، يفيد القطع بأن قتال المسلمين لأعدائهم، لم يكن بسبب كفرهم أو لحملهم على قبول الإسلام والالتزام بمنهجه، بل كان رداً لعدوان واقع أو متوقع عليهم، ولا تكاد الآيات تأذن في القتال أو تأمر به أو تحث عليه إلا وتقدم على هذا الإذن أو الأمر أسباباً وعللاً تقطع بأن قتال المسلمين لغيرهم كان لهذه الأسباب وتلك العلل التي يجمعها دفع الظلم ومنع الفتنة في الدين ورد العدوان.

٤- وأما الآيات والأحاديث التي أمرت بالجهاد على سبيل العموم والإطلاق دون تخصيص أو تقييد بحالات العدوان أو الظلم أو فتنة المسلمين

في الدين، وهي قليلة، فإنها تحمل على الآيات التي جاءت مقيدة بأسباب ومبررات لهذا القتال، وتخص بتلك الآيات، من باب حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص جمعاً بين الأدلة.

وقد ادعى القائلون بأن أصل العلاقة هي الحرب أن الأدلة التي استدلوها بها قد نسخت أدلة المخالفين، والذي أراه مع كثير من الباحثين أن هذه الأدلة لم تنسخ لعدم ثبوت أدلة النسخ من جهة، ولأن بعض هذه الأدلة لا تقبل النسخ من جهة أخرى.

ثالثاً: آراء الفقهاء في أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم؛

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه أن جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والحنابلة يؤكدون (فتح القدير ٤: ٢٩١، المدونة ٣: ٦، رسالة القتال لابن تيمية ١١٦) إن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء على المسلمين وليس الكفر، فلا يقتل شخص لمجرد كفره إنما يقتل لاعتدائه وحربه للمسلمين، وقد رتبوا على ذلك عدم قتل من لا يقاتل من النساء والشيوخ والأطفال وغيرهم، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.. حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فقد دلت الآية على أن غاية القتال هي قبول أهل الكتاب عقد المواطنة الدائمة مع المسلمين، وذلك بمعاهدة تسمى اصطلاحاً بعقد الذمة الذي يمنح أهل الذمة بصفتهم مواطنين في الدولة الإسلامية ما للمسلمين ويفرض عليهم ما عليهم. ولو كانت علة القتال هي الكفر، لوجب قتالهم حتى يسلموا، ولما قبلت منهم الجزية وأقروا على دينهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (رسالة القتال ١٢٥) «وكانت سيرته صلى الله عليه وسلم أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله، أي سواء كان من مشركي العرب أم من غيرهم، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والفقهاء والمغازي تنطق بهذا، وهذا متواتر من سننه، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال».

ما ذكره الشافعي من أن علة القتال هي الكفر، وما رتبته على ذلك من جواز قتل غير المقاتلين استدلالاً بعموم وإطلاق بعض الآيات والأحاديث التي قدمناها كقوله تعالى: «اقتلوا المشركين»، قد رد عليه الجمهور بأدلة كثيرة تفيد في مجموعها القطع على عدم صحة اجتهاده في هذه القضية، إذ أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة، وكان يمكن أن يحكم فيهم بغير القتل ولو فعل لكان حكمه صحيحاً باعتبار أن حكم المحكم لازم.

وهناك نصوص قطعياً لا تقبل التأويل يرد بها على الشافعي مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]. يقول ابن تيمية: «إباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم» وقال تلميذه ابن القيم: «وفرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم، دون من لم يقاتلهم».

فهذا الموقف الدفاعي هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم ومنهجه الذي سار عليه الخلفاء من بعده، وما روى لنا التاريخ أن أصحابه والأئمة من بعده استباح دم أحد من الكفار في غير قتال مشروع .

أما دعوى نسخ آية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ وأمثالها من الآيات التي تجعل علة القتال هي العدوان فإنها عارية عن الدليل، إذ النسخ خلاف الأصل يحتاج إلى دليل يثبتته ولا دليل على النسخ بل ولا على التخصيص، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن دعوى النسخ تحتاج لدليل، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها، فأين النسخ» (رسالة القتال ١١٨) .

ومن جهة أخرى فإن بعض الأحكام التي قررتها هذه الآيات أحكام لا تقبل النسخ. فالنهي عن الاعتداء لا يقبل النسخ، لأن الاعتداء ظلم محرم في جميع الشرائع والديانات. وقد قال ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد إن هذه الآية محكمة. وروي عن أبي طلحة في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، «لا تقتلوا النساء والصبيان ولا الشيخ الكبير ولا من ألقى إليكم

السلم، فمن فعل ذلك فقد اعتدى» قال أبو جعفر النحاس وهذا أصح من السنة والنظر (الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس ٢٧، وتفسير القرطبي ٣٢٦: ٢، مشار إليه في آثار الحرب في الإسلام للدكتور وهبة الزحيلي ٩٤) .

ثم لو كانت هذه الآية وأمثالها من آيات منع الاعتداء منسوخة، لكان الإكراه على الدين جائزاً، والإكراه على الدين ممنوع باتفاق، لورود نص قرآني محكم في منع الإكراه في الدين وهو قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ ولأن الثابت بطريق القطع أن النبي صلى الله عليه وسلم أسر بعض المشركين فقتل بعضهم ومن على بعضهم وأخذ الفداء من البعض الآخر، ولو كان القتال من أجل الكفر وان الكفر هو مناط إباحة القتال لما من النبي صلى الله عليه وسلم على أحد ولا أخذ الفداء من أحد، ولأعمل السيف في كل أسير، ولكن الله سبحانه وتعالى يقول في الأسرى: ﴿إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤].

والخلاصة:

أنه لا حجة لجماعات العنف والإرهاب المنظم على استباحة دماء وأموال غير المسلمين بعلة كفرهم، بل إن أدلة الشريعة القطعية تجعل دماءهم وأموالهم مصونة تجرم المساس بها إلا في حرب مشروعة يعلنها ولي الأمر بمشاورة أهل الحل والعقد فعندئذ يباح قتل من يقاتل ويحمل السيف دون غيره من المدنيين والنساء والشيوخ والأطفال، وكل من يقوم بخدمات إنسانية، وفي هذه الحرب لا يجوز قطع الشجر ولا هدم المباني ولا عقر الإبل ولا ذبح الشياه، ولا توجيه الأعمال الحربية إلى المنشآت المدنية أو السياحية والتاريخية ولا أماكن العبادة ولا المرافق العامة .

المسألة الثالثة: نماذج من معاملة المسلمين لغيرهم

١- روى أبو داود بسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ألا

من ظلم، معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقتة، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة»^(١) .

وروى أبو يوسف في "الخراج" عن حصين بن عمرو بن ميمون عن عمر رضى الله عنه أنه قال: «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفوا فوق طاقتهم»^(٢).
هذه نماذج لعدل الإسلام وبره مع رعاياه من أهل الذمة ومع المعاهدين، فكيف يتصور لهذا الدين أن دماء هؤلاء ويستحل أموالهم .

٢- ومما يؤكد عناية الإسلام بغير المسلمين ودعوته إلى برهم والعدل معهم قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨].
فالإسلام يوجب على اتباعه أن يبروا غير المسلمين، وان يعدلوا معهم، لأنهم وان خالفوهم في العقيدة فانهم لا يقاتلونهم في الدين ولا يخرجونهم من ديارهم .

ويؤكد الله عز وجل دعوة المسلمين إلى العدل مع مخالفيهم في الدين فيقول سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، أي لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل معهم، وحفظ دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وأداء حقوقهم، وحسن عشرتهم .

٣- ولقد تواترت وصايا رسول الرحمة صلى الله عليه وسلم بأهل الذمة والمعاهدين والمستأمنين، وتكررت أوامره بالإحسان إليهم والبر بهم، وتكررت نواهيته عن إبدائهم وظلمهم، وسلب حقوقهم والافتئات على حرياتهم. يقول عليه الصلاة والسلام: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقتة أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة»^(٣). وهذه ابلغ

(١) سنن أبي داود، كتاب الخراج، حديث رقم (٣٠٥٢).

(٢) أبي يوسف الخراج ص ١٣٦، وأبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال ص ١٢٧.

(٣) سنن أبي داود، كتاب الخراج، حديث رقم (٣٠٥٢).

صيغة في النهي، فقد اشتمل الحديث على التهديد والوعيد لمن يظلم غير المسلم أو يكلفه فوق طاقته، أو يسلبه حقاً من حقوقه، أو يعتدي على حرمة من الحرمات التي حماها الإسلام.

٤- ويقول عليه الصلاة والسلام: «من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»^(١).

٥- وقد جاء بعهد النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران: «ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أنفسهم، وملتهم، وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم، وشاهدهم، وبيعتهم، وصلواتهم، لا يغيروا أسقفان أسقفية، ولا راهباً عن رهبانيتها، ولا واقفاً عن وقفانيتها، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس ربا ولا دم جاهلية، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين لنجران، ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه برئية، ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي أبداً حتى يأتي الله بأمره، إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم»^(٢).

وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم آخر» إعلان لمبدأ شخصية الجريمة والعقوبة الذي لم تعرفه الدساتير الوضعية إلا بعد مجيء الإسلام بما يزيد على ألف عام، ومضمون هذا المبدأ أن الشخص لا يسأل إلا عن فعله، ولا يعاقب إلا على جرمه. ولقد جاء هذا المبدأ في القرآن الكريم في عبارات قاطعة ونصوص واضحة قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وغير المسلم نفس من النفوس فلا تكلف فوق طاقتها، ولا يؤخذ واحد بجريرة غيره، وهذا يقطع بحرمة سفك دم غير المسلمين وتخريب

(١) أخرجه الطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٣٧٠/٨).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٢٨٧، ٢٨٨/١)، وأبو عبيد: الأموال ص ١٨٢.

ممتلكاتهم بجريرة دولته أو حكومته إذا لم يكن في صفوف المحاربين. بل إن حوادث العنف والأبرياء ومنهم النساء والأطفال.

٦- وهذه بعض الوقائع التاريخية التي تعد بحق من أخطر الوثائق السياسية في تاريخ الإسلام المشرق، وأقواها دلالة على ما حققه الإسلام من عدالة ورحمة، وما قدمه من بر وإحسان للشعوب التي خضعت لحكمه وعاشت في ظله الوارف، بمقتضى عقود الذمة وعهود الأمان، مما يقطع جميع الحجج والمبررات التي تتعلق بها جماعات العنف ومنظمات الإرهاب.

٧- روى أبو عبيد في «الأموال»: عن جسر أبي جعفر قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة - قرئ علينا بالبصرة - وفيه «انظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه، وضعفت قونه، وولت عنه المكاسب، فاجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه، وذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين عمر مرّ بشيخ من أهل الذمة يسأل عن أبواب الناس، فقال: ما أنصفناك، إن كنا أخذنا منك الجزية في شبابتك ثم ضيعناك في كبرك، قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه»^(١).

إن هذا دليل قاطع على صيانة الإسلام لكرامة غير المسلمين وضمان مستوى كريم من العيش لهم وحماية حقوقهم وحررياتهم، وأهمها الحق في الحياة وصيانة المال فكيف ينسب إلى الإسلام استباحة دمائهم وممتلكاتهم.

وإذا كان هذا هو الحكم في تضييع أهل الذمة وعدم أنصافهم فما بالك بتضييع أهل الأيمان في الدولة الإسلامية؟ وقتلهم في حوادث الإرهاب قتلا جماعيا، وتدمير ممتلكاتهم، وكيف يتصور عاقل مع ذلك أن الإسلام يحل دماء غير المسلمين وأموالهم دون حق وفي غير ساحات القتال المشروع؟ وهذه وثيقة من الوثائق السياسية تؤكد صحة ما نقول وتقطع ببطلان دعاوى جماعات الإرهاب: روى أبو يوسف في «الخراج»: أن خالد بن الوليد

(١) أبو عبيد: الأموال ص ٤٨ .

رضى الله عنه عقد معاهدة صلح مع أهل الحيرة من بلاد العراق بعد أن ظفر بهم ونصره الله عليهم، فكان مما جاء في هذه المعاهدة: «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام»^(١).

تلك هي كفالة الإسلام لأهل الذمة والمعاهدين والمستأمنين وغيرهم ممن رغبوا في البقاء على دينهم والإقامة في دار الإسلام، إنها أول كفالة تقررها دولة غالبية لشعب مغلوب لا يملك من أمره شيئاً، فكيف يتصور أن هذا الإسلام نفسه يبيح سفك دمائهم وتدمير ممتلكاتهم وتخريب منشأتهم؟ أن على الجماعات التي تنتهج العنف أن تراقب الله في هذا الدين وأن تحسن عرض حقائق الإسلام حتى يدخل الناس في دين الله أفواجا، وهل يكون عرض هذا الدين بقتل المعاهدين أهل الذمة ومن منحوا الأمان؟ إن حوادث العنف والإرهاب والقتل التي توجه إلى غير المسلمين في غير حالات الحرب المشروعة، فوق أنها مخالفة لشرع الله، تسيء إلى الإسلام وأهله، وتثير الحقد والعداوة في صدور غير المسلمين وتصد الناس عن الدخول في الإسلام والوقوف منه موقف العداء.

٩- ولقد عاش أهل الذمة والمستأمنون والمعاهدون من اليهود والنصارى في داخل الدولة الإسلامية ينعمون بحرية في الدين وصيانة للكرامة وحفظ للدماء والأموال والأغراض لم يعرف لها التاريخ مثيلاً، فلم يتعرض لهم أحد من حكام المسلمين وولاتهم في أمور دينهم بسوء، ولم يثبت في التاريخ الإسلام أن مسلماً استباح معاهد أو مستأمن قط، بل طبق المسلمون معهم ذلك المبدأ المشهور «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». ولقد أكدت عهود الرسول صلى الله عليه وسلم ووصاياه هذه الحقيقة، فقد جاء في عهده لأهل نجران في اليمن: «ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على

(١) أبو يوسف: الخراج ص (١٥٦، ١٥٥).

أنفسهم، وملتهم، وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم، وشاهدهم، وبيعهم، وصلواتهم، لا يغيروا أسقفا عن أسقفية، ولا راهباً عن رهبانيتها، ولا واقفاً عن وقفانيتها»^(١).

١٠- وجاء في عهده صلى الله عليه وسلم لليهود حين قدم المدينة: «وان يهود بني عوف ومواليهم وأنفسهم أمة من المؤمنين، لليهود دينهم، وللمؤمنين دينهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يرتغ إلا نفسه وأهل بيته»^(٢).

١١- ولقد أعطى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أماناً لأهل إيلياء جاء فيه: «أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم»^(٣).

١٢- وصالح خالد بن الوليد زهل الحيرة: «على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وعلى أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من دليل أو نهار إلا في أوقات الصوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم»^(٤).

١٣- وجاء في صلح عمرو بن العاص لأقباط مصر: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم، لا يدخل عليهم شئ من ذلك ولا ينتقص»^(٥).

ولقد كان المسلمون على مدى التاريخ خير من وفي بدمته، وصان عهده مع المخالفين لهم في الدين، ولم يحدثنا التاريخ عن واقعة واحدة نقض فيها المسلمون عهودهم أو غدروا بأهل ذمتهم، على عكس ما فعل الصليبيون عندما تمكنوا من المسلمين فلم يرقبوا فيهم إلا ولا ذمة، عاهدوا فغدروا، وكان الغدر لهم ديناً وخلقاً، وقصة دخولهم للأندلس وقتل المسلمين وحرقتهم فيها وطردتهم منها بالملايين أكبر شاهد وأقوى دليل على أن أعداءنا لا يعرفون للأديان حرمة ولا للإنسان كرامة.

(١) الفروق (١٥/٣، ١٤)

(٢-٣) روضة الطالبين (٣٢١/١٠)

(٤) المغني (١٣٥/١٣)

(٥) البيان والتحصيل (٨٠/١٢).

الشبهة الثانية:

لقد بررت جماعات العنف المنظم نشاطها الإرهابي ضد المدنيين الأبرياء في البلاد العربية والإسلامية وخارجها، بأنها تمارس نوعاً من الجهاد المشروع، بناء على أن الأنظمة والحكومات العربية والإسلامية ترفض الحكم بما أنزل الله، وتستبدل بالشريعة الإسلامية قوانين وأنظمة ونظريات ومبادئ من صنع البشر، فيدخلون تحت قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ورتبوا على ذلك تكفير الحاكم والمحكومين والمجتمع، عدا من يؤمن بفكرهم ويعمل تحت رايته. وبنوا على هذا التكفير استباحة دماء وأموال الحكام وكل من يرضى بكفرهم ويعاونهم عليه ولا يأخذ على أيديهم لحملهم شرع الله.

الرد على هذه الشبهة:

وهذا زعم باطل لا يسنده دليل وذلك لما يأتي:

أولاً: التكفير لا يكون إلا بثبوت سبب مكفر مجمع عليه يحكم به القضاء:

١- تكفير المسلم لا يكون إلا بسبب مكفر، أي تصرف قولي أو فعلي لا يحتمل غير الكفر، بأدلة قطعية.

٢- أن يثبت ارتكاب المتهم بالكفر للسبب المكفر بأدلة إثبات شرعية واستمراره على هذا السبب حتى لحظة صدور الحكم عليه بالتكفير، أي لم يعلن رجوعه عنه وثبوته منه.

٣- عدم وجود موانع تمنع من الحكم عليه بالكفر، مع اعتبار السبب مكفراً، كالجهل والإكراه والخطأ وغير ذلك من الأعذار الشرعية (أسباب الإباحة وموانع المسؤولية وموانع العقاب بلغة القانون الوضعي) وذلك على النحو الذي انتفت الموانع من ترتب حكم السبب عليه شرعاً.

٤- أن يصدر بالتكفير حكم حاكم شرعي بعد قيام الأدلة والحجج لديه على

وقوع الفعل المفكر من المتهم بالكفر، وعدم وجود الموانع، واستمراره عليه حتى أدلة قاطعة على صحة هذه الدعوى.

٥- لا يحكم بالكفر على الشخصيات الاعتبارية كالدولة والمجتمع والحكومة والنظام والشعب لأنها ليست محلاً للتكليف، وإنما محل التكليف هو الشخص الطبيعي، فالحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، أي الأشخاص الطبيعيين.

ثانياً: مجر ترك الحكم بالشرعية ليس كضراً؛

إن ترك الحاكم لتطبيق الشريعة لا يعد بذاته كضراً، طالما كان هذا الحاكم معتقداً بأن هذه الشرعية من عند الله، وأنها واجبة التطبيق، وأنها الحق ولا حق في غيرها، وأنها العدل ولا عدل فيما سواها من القوانين الوضعية، وأنها تحقق المصلحة ولا مصلحة فيما ناقضها، والحكم الذي ذكره يصدق على الحاكم الذي ينكر أن الشريعة من عند الله، أو يزعم أن تطبيقها لا يقيم العدل، ولا يحقق المصلحة ولا يلبي الحاجة، لأن مثل هذا الحاكم يكون قد أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، وليس هناك من ينكر ذلك من حكام المسلمين فيما أعلم، وكل ما يمكن نسبته إلى بعضهم هو دعوى أن المجتمع لم يتهياً بعد لتطبيق الشريعة.

ثالثاً: الحكم بالكفر من اختصاص القضاء؛

وعلى كل حال فإن الحكم بكفر الحاكم أو غيره لا يترك لهذه الجماعات، بل يحكم به القضاء الشرعي، بناء على أدلة شرعية توجبه، وإذا قيل بجواز تصدي هذه الجماعات للحكم على الحاكم ومعاونيه بالكفر، كانت هذه الجماعات سلطة اتهام وسلطة تحقيق وسلطة قضاء وسلطة تنفيذ للحكم الذي تصدره في الوقت وهذا لا تجيزه الشريعة ولم يقل به مجتهد قط، وكيف نتصور مجتمعاً إسلامياً متحضراً يمنع كل فرد أو جماعة فيه حق اتهام غيره بالكفر، ثم يمنحه سلطة التحقيق معه، والحكم عليه، ثم يفوضه في تنفيذ هذا الحكم، وهو هنا عقوبة الردة وهي القتل.

وعلى كل حال فإن الجماعات الإرهابية قد مارست أعمال العنف مع حكومات إسلامية كالمملكة العربية السعودية التي تعلن تطبيق الشريعة الإسلامية، وتبذل قصارى جهدها في نفاذها، فلم تكف هذه الجماعات عن ارتكاب عمليات إرهابية على أرضها، ثم إن أعمال العنف تؤدي بحياة الأبرياء وممتلكاتهم ممن لم يثبت شرعا التعرف على عقائدهم وتصرفاتهم أو التحقيق معهم في شأن الأعمال المكفرة المسندة إليهم، والأصل فيهم الإيمان، ما لم يثبت صدور تصرف عنهم يحكم على صاحبه بالكفر بأدلة شرعية قاطعة، وبينه شرعية على وقوع هذا التصرف من المتهم بالكفر، ولم يكن هناك احتمال وجود موانع كالجهل والإكراه والخطأ والنسيان، فضلاً عن أنه لم يحكم بالردة قاض في حوادث التفجير على من ذهبوا ضحية التفجيرات من المدنيين الأبرياء .

هذا وإن التاريخ يعيد نفسه فقد تداعت علينا الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها، وليس ذلك من قلة في العدد ولا نقص في العتاد والعدد ولكن لحب الدنيا وكراهية الموت، فقد استحلّت أمريكا وإسرائيل وحلفاؤهما احتلال بلاد المسلمين وسفك دمائهم وتدمير منشآتهم في أفغانستان وفلسطين والعراق بحجج واهية ومبررات موهومة، بل كاذبة وتشير السخرية والاشمئزاز، وعلى المسلمين أن يردوا هذا العدوان وأن يقاوموا هذا الغزو بنفس ضوابط الشريعة الإسلامية في عدم قتل غير المقاتلين مع المدنيين الأبرياء، وعدم اللجوء إلى أعمال العنف والتفجير التي لا يميز الأعداء المحتلين مع المواطنين المدنيين من النساء والشيوخ والأطفال .

صفحة بيضاء

المبحث الخامس
وسائل علاج ظاهرة الإرهاب

هنا صفحة ص ٦٣ ناقصة من الأصل

ولا شك أن سياسة بوش أثارت مشاعر حقد وعداء للولايات المتحدة لم يسبق أن رصدها التاريخ من قبل. ويؤكد كثير من المحللين أنه لم يحدث أن نجح رئيس أمريكي قبل بوش أن يحشد هذا القدر من الكراهية للسياسة الأمريكية بسبب سياسة الكيل بمكيالين والانحياز الأعمى لإسرائيل. فكيف ينسجم هذا الوضع مع دعوى نشر الديمقراطية والسلام الدولي؟

وقد كان أفضل تعليق على خطاب بوش خروج الآلاف إلى شوارع لندن لمطالبة بوش بالعودة إلى بلاده لأنه شخص غير مرغوب به، وتركزت هتافات المحتجين على أن بوش خطر على السلام الدولي وأنه مجرم حرب يعتقد أنه خارج نطاق القانون والعدالة والشرعية الدولية"

٣- وقد حذر الرئيس المصري حسني مبارك في مقابلة مع الصحفيين بعد صلاة عيد الفطر من ازدياد حدة العمليات الإرهابية وانتشارها ما لم يتم وضع حد لما يجري في فلسطين والعراق مؤكداً أن القوة وحدها لن تجدي نفعاً في وقف هذه العمليات، وإنما ستتوقف من خلال أفعال يلمسها الناس ويشعرون بالعدالة ومنع الظلم الذي يتمثل في احتلال ديار العرب والمسلمين.

وسوف أخص وسائل علاج ظاهرة الإرهاب بتتبع أسبابه

وبيان كيفية القضاء عليها، وذلك على النحو التالي:

أولاً: عدم جدوى استخدام القوة في وقف الإرهاب

لا خلاف في أن القوة وحدها لا تكفي في القضاء على ظاهرة العنف أو وقف العمليات الإرهابية، إذ أن يمارسون الإرهاب يعشقون الموت ويزعمون أنه في سبيل الله، فهم يفجرون أنفسهم ويتنافسون على نيل الشهادة، فكيف يمنع أمثال هؤلاء من القيام بالإرهاب بعقوبة السجن أو الإعدام، والسجن في نظرهم خلوة، والنفي سياحة، والموت في سبيل الله أحلى أمانيتهم.

بقي الحديث عن القوة تتحدث عنها الولايات المتحدة وحلفاؤها لمكافحة الإرهاب، وهي احتلال بلاد المسلمين وسفك دماء المدنيين الأبرياء وتدمير الممتلكات بحجة القضاء على الإرهاب، كما فعلت في أفغانستان بحجة أن

فيها أسامة بن لادن الذي يقود الإرهاب، كما فعلت بالعراق، لأن صدام حسين الذي يدعم الإرهاب، أم زادت حدتها وقويت شوكتها ؟ والجواب أنها استفلحت واستعصت على الحل.

بل إن كثيراً من المحللين يصفون ما تقوم به أمريكا وحلفاؤها بإرهاب الدولة وأنه السبب الحقيقي وراء انتشار واستعمال ظاهرة الإرهاب في العالم ذلك أن إرهاب الدولة أشد وأعتى من إرهاب الجماعات والمنظمات لما للدولة من إمكانات تفوق إمكانات هذه الجماعات والمنظمات .

ثانياً: العناية بتعليم ونشر فقه السياسة الشرعية والعلاقات الدولية:

الجهل والفهم الخاطئ لفقه السياسة الشرعية والعلاقات الدولية من أهم أسباب العنف المنظم وعمليات الإرهاب ضد غير المسلمين في بلادهم أو في البلاد الإسلامية، لذا كان علاج هذا السبب يكمن في تدريس هذا الفقه ونشره وإذاعته في وسائل الإعلام، والتخلي عن مبدأ الفصل بين الدين والسياسة وتحريم العمل السياسي على المنظمات والجمعيات الخيرية والاتحادات والنقابات المهنية، وإعادة النظر في قوانين الأحزاب السياسية والجمعيات والمنظمات المدنية والمهنية يوفق بين الدين والسياسة وتجب العناية بوجه خاص بموضوع العلاقة بين المسلمين وغيرهم، نظراً لما لهذه القضية من تأثير خطير في صياغة فكر جماعات الإرهاب، وذلك على مستوى مؤسسات التعليم ووسائل الإعلام وبقية مؤسسات الدولة المدنية والسياسية والمهنية .

ثالثاً: نشر منهج الإسلام:

١- والتركيز على نشر منهج الإسلام وفي الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ونبذ العنف واستخدام القوة وإقناع المخالفين بالدليل والحجة والبرهان وتوجيه النصح للحكومة في استخدام الحوار مع أعضاء هذه الجماعات، باعتبار انحرافهم الفكري ولجوئهم إلى العنف مسئولية الدولة ومؤسسات

التعليم والإعلام والدعوة والتوجيه، بديلاً عن السجون والمعتقلات ونصب المشانق وسل السيوف، فهذه كلها لا تغير عقيدة الذين يفضلون الموت على الحياة، ولا تقضي على ظاهرة الإرهاب .

٢- عقد حوار مع الجمعيات والمنظمات التي تجنح إلى استخدام وسائل العنف والإرهاب لإقناعهم ببطلان منهجهم في سفك الدماء وتدمير الممتلكات .

رابعاً؛ وتحتاج قضية التكفير كذلك إلى مزيد من العناية، لما لها من أهمية بالغة لا تقل عن أهمية قضية حكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم لدى جماعات العنف. ذلك أن الفهم الخاطئ لهذه القضية سول لهذه الجماعات استباحة دماء المسلمين وأموالهم، كما أن الفهم الخاطئ لقضية العلاقة بين المسلمين وغيرهم حملهم على سفك دماء غير المسلمين وتدمير ممتلكاتهم في بلادهم أو داخل بلاد المسلمين. فهاتان القضيتان تشكلان الأساس الديني والخلقي وراء ظاهرة العنف لدى الجماعات التي تنتسب إلى الإسلام، وهما السلاح الذي يستخدمه أمراء هذه الجماعات في تجنيد الشباب ودفعهم لارتكاب عمليات الإرهاب طمعاً في رضا الله والجنة ونيل درجة الشهادة في سبيل الله على حد زعمهم. ولذا فإن استخدام القوة الزائدة من جانب الدولة وفرض عقوبات استثنائية خارج أحكام القانون أو تشديد العقوبات النافذة لا يجدي نفعاً فيمن هدفه الموت لا الحياة .

خامساً؛ تخلي الدول المستعيلة مثل أمريكا وإسرائيل وحلفائهما عن سياسة البطش واستخدام القوة والعلو في الأرض بغير الحق، واحتلال الشعوب وسفك دماء الأبرياء وتدمير الممتلكات بحجج واهية أو موهومة، فذلك هو إرهاب الدولة، وهو أشد خطراً وأبعد أثراً من إرهاب الجماعات والمنظمات، لما تملكه الدولة من إمكانات لا تقارن بها إمكانات جماعات الإرهاب، بل إن المراقبين والمحللين السياسيين يرجعون ظاهرة العنف والإرهاب في العالم إلى ما تقوم به أمريكا وحلفائها من إرهاب ضد الشعوب

المقهورة واحتلال أراضي الغير بالقوة ونقض العهود والمواثيق وعدم احترام الشرعية الدولية وحقوق الإنسان، فكيف تتصدى دولة تمارس جميع صور الإرهاب إلى محاربة إرهاب جماعات مقهورة تدافع عن حرية وكرامة شعوبها بتفجير أجسادها أمام من يقهرها ويذلها بالقنابل والطائرات ويحاصرها براً وجواً وبحراً، ويجرب فيها جميع أنواع أسلحة الدمار التي تقضي على حياة الإنسان والحيوان وتدمير الأراضي والمباني والممتلكات. وإن كانت هذه الجماعات قد أخطأت الطريق ولم تلتزم بأحكام وقيم وأخلاق الإسلام مع مخالفته، والفرق بين المعتدين المحتلين والمدنيين الأبرياء بنسف مجتمعات ومنشآت تضم مواطنين وأجانب دون تمييز .

سادساً؛ الإصلاح السياسي لتعميق قضية الشورى والديمقراطية وإشراك الشعب في الحكم وتحمل تبعاته، وحل مشاكل المجتمع، مع السماح بهامش أكبر من الحريات العامة، وقبول الآخر، وعدم الضيق بالرأي المخالف واستبدال الحوار الهادف البناء باستخدام العنف والقوة، وفتح السجون والمعتقلات ونصب المشانق، فالعقائد لا تغيرها القوة وحدها، وخصوصاً مع من يرى الموت راحة من كل شر، وأقرب طريق إلى مرضاة الله، وكيف يتصور أن يخوف من يرى في تفجير نفسه وقيادة عربية مفخخة، بالسجن أو الإعدام وهو يعتقد أن سجنه خلوة وإعدامه شهادة. إن هذه مهمة العلماء والمصلحون والخبراء بعلوم النفس والاجتماع المطلعون على فكر ونشاط جماعات الإرهاب والذين يستخدمون قوة الدليل والحجج والبرهان.

سابعاً؛ إعادة صياغة النظام الاجتماعي ومؤسساته المدنية على أساس منهج الإسلام وقيمه ومبادئه، مع ضمان مستوى لائق للمعيشة لجميع أفراد المجتمع، مسلمين وغيرهم. تطبيقاً للمبدأ الشرعي الذي يفرض على الدولة توفير حد الكفاية لكل من يقيم بدار الإسلام، ولو كان من غير المسلمين من مال الزكاة، ومن غيرها إذا لم تكف الزكاة لذلك، وتوفير فرصة عمل لكل قادر على العمل واستخدام الزكاة وموارد الصدقات في توفير وسيلة إنتاج

لكل قادر عليه وذلك ك شراء آلات الحرفة وأدوات الصنعة ورأس مال التجارة، وأرض الزراعة بدلاً من صرفها كصداقات جارية وإحياء سنة الرسول صلى الله عليه وسلم المتمثلة في خطبته الشهيرة: «ألا ولى لنا منكم عملاً فلم تكن له زوجة، فليتخذ زوجة ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكناً، وومن لم يكن له خادم، أي واحتاج إلى الخدمة لكبر أو مرض، فليتخذ خادماً، فمن اتخذ سوى ذلك كنزاً أو إبلاً جاء به يوم القيامة غالاً أو سارقاً».

ثامناً: إصلاح نظام التعليم ومنع ازدواجيته:

إن إصلاح نظام التعليم يشكل أهم وسيلة للقضاء على ظاهرة العنف والإرهاب بل على جميع صور الانحراف العقدي والفكري والأخلاقي، فظاهرة العنف والإرهاب ظهرت ونمت وترعرعت في ظل نظام التعليم الحالي ومؤسساته بل إن قيادات وأعضاء جماعات العنف والإرهاب قد تخرجت من هذه المؤسسات وهذا أكبر شاهد على فساد هذه النظم ووجوب إعادة صياغتها على أساس منهج الإسلام في التعليم، وهذا المنهج يقوم على منع ازدواجية التعليم في البلد الإسلامي الواحد، فهذه جامعة إسلامية وهذه جامعة مدنية، وتوحيد التعليم على الأسس التالية:

١- تدريس المواد الشرعية مع المواد المدنية في مراحل التعليم المختلفة، مع مراعاة المستوى التعليمي في كل مرحلة، بحيث يتم في مراحل التعليم المختلفة قبل الجامعي معرفة فرض العين من العلوم الشرعية، وهي ما لا تصح العقيدة أو العبادة أو المعاملة إلا به، وما يفرق به المسلم بين الحلال والحرام، وما يستطيع الدفاع به عن عقيدته ومنهجه .

٢- يكون التخصص على مستوى الجامعة بحيث تكون هناك كليات وأقسام جامعية للتخصص الدقيق في علوم الشريعة لتخريج العالم المتخصص تخصصاً دقيقاً في هذه العلوم، وهو من قبيل فرض الكفاية إذا تخصص فيه قوم سقط عن الباقيين، ويستمر الطالب في هذه المراحل حتى يبلغ درجة الاجتهاد في الفرع الذي تخصص فيه، وتكون هناك كليات وأقسام

للعلوم المدنية التي تعد فرض كفاية، وهي جميع العلوم والمعارف الأخرى كالتب والطب والهندسة والزراعة والآداب وغيرها، والتبحر في هذه العلوم مطلوب شرعاً تنفيذاً للأمر بإعداد القوة، إذ أن قوة العلم تأتي في مقدمة القوة المأمور بها.

٣- ويجب أن يراعى في إصلاح نظام التعليم معطيات العصر مع التركيز في العلوم الشرعية على الفروع التي أهملت مثل الفقه السياسي أو فقه العلاقات الدولية والتركيز في فروع العلوم الأخرى على العلوم التطبيقية والتكنولوجيا الحديثة حتى يتمكن المسلمون من ملاحقة التطوير وتعويض ما فات الأمة في هذا المجال .

تاسعاً: إصلاح الأوضاع الاقتصادية في الدول العربية والإسلامية، والعناية بخطط التنمية الشاملة لزيادة إنتاج السلع والخدمات، ومراعاة التوزيع العادل للثروة والإنتاج، والقضاء على مشكلة البطالة والفقير، وتوفير فرص عمل مناسبة لكل خريجي الجامعات وغيرهم من ذوي المؤهلات .

وموضوع إصلاح الأوضاع الاقتصادية متشعب الجوانب ولا يناقش في ورقة كهذه، ولا بد أن يتولاه الخبراء، غير أن بعض جماعات العنف قد دأبت على تبرير أعمال العنف ومحاربة الحكومات لسوء الأداء الاقتصادي وتدني معدلات التنمية والإنتاج، وما ترتب على ذلك من مشكلات البطالة والفقير وعدم توفير حد الكفاية بل حتى حد الكفاف لطبقات الشعب العاملة .

عاشراً: إعادة هيكلة أجهزة الاستخبارات في الدول العربية والإسلامية حتى تكون قادرة على كشف خطط الأعداء وتجنيدهم للشباب المسلم في أعمال الإرهاب. فقد ثبت أن أجهزة مخابرات أمريكا وإسرائيل وحلفاءهما قد جندت بعض جماعات ومنظمات الإرهاب للعمل لصالحها، وقد جاء ذلك صراحة في عدة مقالات، فقد نشرت جريدة الأخبار بتاريخ ٢٤/١١/٢٠٠٣م مقالاً بعنوان (مصادر تركية تكشف مفاجأة مذهلة: الموساد وراء تفجيرات اسطنبول) جاء فيه: «كشفت صحيفة (يني شفق) الناطقة باسم حزب العدالة

والتمية الحاكم في تركيا عن مفاجأة تشير لعلاقة جهاز المخابرات الإسرائيلي الموساد بموجات التفجير الانتحائية التي شهدتها اسطنبول وأسفرت عن سقوط ٥٤ قتيلًا، وأوضحت الصحيفة أن التحقيقات أوضحت أن منظمة (التكفير) هي التي نفذت العمليتين الانتحاريتين أمام المعبد اليهوديين في اسطنبول أضافت أن جهاز الموساد هو الذي قام بتأسيس هذه المنظمة السرية في تركيا».



رابطة العالم الإسلامي

المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السابعة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين

١٩ - ٢٤ شوال ١٤٢٤ هـ

١٣ - ١٨ ديسمبر ٢٠٠٣ م

المجلد الثاني



الموضوع الثاني

حكم التورق كما تجريره المصارف في الوقت الحاضر
وتحتة سبعة بحوث:

البحث الأول: حكم التورق، كما تجريره المصارف الإسلامية في
الوقت الحاضر

عبد الله بن سليمان المنيع

البحث الثاني: أحكام التورق، وتطبيقاته المصرفية

محمد تقي العثماني

البحث الثالث: حكم التورق، كما تجريره المصارف في الوقت الحاضر
أ.د. الصديق محمد الأمين الضيرير

البحث الرابع: العينة والتورق، والتورق المصرفي

د. علي السالوس

البحث الخامس: التورق، كما تجريره المصارف في الوقت الحاضر
د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيد

البحث السادس: التورق.. والتورق المنظم

سامي بن إبراهيم السويلم

البحث السابع: التورق، كما تجريره المصارف (دراسة فقهية اقتصادية)
د. محمد العلي القرني

أبيض

حكم التورق كما تجرّيه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر

أعد البحث :
عبدالله بن سليمان المنيع
عضو هيئة كبار العلماء

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، والشكر لله الذي أكمل لنا ديننا، وأتم علينا نعمته، ورضي لنا الإسلام ديناً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. أما بعد:

فهذا بحث في حكم التورق كما تجريه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر ويشتمل على العناصر التالية:

- ١- مفهوم التورق والفرق بينه وبين المصطلحات ذات الصلة - العينة - .
- ٢- حكم التورق في الاجتهاد القديم والمعاصر، الفردي والجماعي.
- ٣- حاجة الحياة الاقتصادية المعاصرة إلى السيولة وأثرها في حكم التورق جوازاً أو توسعاً.
- ٤- التواطؤ - التفاهم - على التورق في معاملة واحدة، أو معاملة تالية لإطفاء مديونية معاملة سابقة مماثلة وأثره في حكمه.
- ٥- التفاهم على عملية جديدة كالمضاربة بين البائع بالأجل والمتورق لاستخدام حصيلة التورق وأثره في حكمه.
- ٦- توكيل عميل للمصرف الإسلامي بالبيع النهائي - بيع التورق - .
- ٧- التورق بالبيع لمن ابتاع منه البائع بالأجل وأثره على مفهومه وحكمه.

تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي:

- ١- الآليات العملية للتورق ومدى انضباطها.
- ٢- التورق في مرابحات السلع الدولية مع المؤسسات المالية.
- ٣- التورق عند تعذر التمويل بصيغة أخرى.
- ٤- التورق لتمكين العملاء في سداد مديونياتهم لدى المصارف التقليدية للانتقال منها إلى التعامل مع المصارف الإسلامية.
- ٥- التورق لتشجيع العملاء على الاستثمار لدى المصارف الإسلامية في الصناديق الاستثمارية وغيرها.

- ٦- التورق كصيغة تمويل عامة تقوم إلى جانب الصيغ الأخرى.
- ٧- أثر التوسع في التورق على الصيغ الأخرى من حيث الاستخدام والابتكار.
- ٨- أثر التوسع في التورق على فلسفة المصارف الإسلامية ومستقبلها.
- ٩- حقيقة التورق الذي تجرّيه المصارف حديثاً.
- ١٠- أوجه الشبه والاختلاف بين التورق لدى المصارف وبين التورق لدى الفقهاء.
- ١١- هل اتفاق المصرف سابقاً مع طرف ثالث لإعادة شراء السلعة بثمن أقل من ثمن بيعها على العميل بطريق التورق وبنسبة محددة سابقاً يعد من قبيل التواطؤ الذي منعه الفقهاء.
- ١٢- هل شراء السلعة دون الرغبة فيها ودون معرفتها بل الغرض من ذلك الحصول على النقد فقط يعد ذلك من قبيل الحيل المحرمة أو العينة.
- ١٣- هل توكل المصرف بالبيع للمتورق والتزامه بوجود مشتر نهائي للسلعة بثمن معين وضمانه للشراء بهذا الثمن يمثل فرقاً مؤثراً بين التورق الجائز والتورق الذي تمارسه المصارف.
- ١٤- هل الآثار الناجمة عن توسع المصارف في التمويل بالتورق من قبيل زيادة الديون الاستهلاكية وضعف الفارق بين العمل المصرفي الإسلامي وعمل المصارف الربوية وطغيان هذا العقد على العقود المشاركة وتحمل المخاطر يمكن أن يؤدي إلى منع هذا العقد حتى لو كان مباحاً من حيث الأصل.
- أسأل الله أن يمدني بعونه ورعايته وتوفيقيه والفهم في خصائص هذا البحث وعناصره فهو حسبي فنعم المولى ونعم النصير.

١- مفهوم التورق والفرق بينه وبين العينة:

التورق طلب الورق، ومثله في الطلب التفقه والتعلم والترفق، والورق هو النقد من الفضة.

قال في تاج العروس: الورق الدراهم المضروبة كما في الصحاح وقال أبو عبيدة: الورق الفضة كانت مضروبة كالدراهم أو لا ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ١٩] «أي بدراهمكم» أ. هـ. فأصل التورق طلب النقود من الفضة، ثم تحول المفهوم إلى طلب النقد سواء أكان فضة أم كان ذهباً أم كان عملة ورقية، فبقي أصل اللفظ، وصار التوسع في مدلوله تبعاً للتوسع في مفهوم النقد.

أما المفهوم الاصطلاحي: فهو تصرف المحتاج للنقد تصرفاً يبعده من الصيغ الربوية، ويمكنه من تغطية حاجته النقدية وذلك بأن يشتري سلعة قيمتها مقاربة لمقدار حاجته النقدية مع زيادة في ثمنها لقاء تأجيل دفع قيمتها، ثم يقوم ببيعها بثمن حال ليغطي بذلك الثمن حاجتها القائمة، وبشرط ألا يبيعها على من اشتراها منه.

وقد عرفه مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في قراره الخامس في دورتها الخامسة عشرة المنعقدة ابتداءً من يوم السبت ١١ رجب ١٤١٩ هـ بقوله «إن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيع المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد «الورق» أ. هـ.

ولم يُعرف التورق في الاصطلاح الفقهي بهذا الاسم إلا عند الحنابلة قال في كشاف القناع للبهوتي: «ولو احتاج إنسان إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين مثلاً فلا بأس بذلك نص عليه وهي أي هذه المسألة تسمى مسألة التورق من الورق وهي الفضة^(١) أ. هـ. وأما لدى المذاهب الأخرى فتبحث مسألة التورق في مسألة العينة ويسميه الشافعية بالزرنقة.

والفرق بين التورق والعينة هو إن بيع العينة هو أن يشتري محتاج النقد

(١) الجزء الثالث، ص ١٨٦.

سلعة من أحد الناس بثمان مؤجل ثم يبيعه بثمان حال أقل من ثمنها المؤجل على من اشتراها منه، وسميت بالعينة؛ لأن عين السلعة التي باعها رجعت إليه بعينها فهي محرمة؛ لأنه يغلب على الظن أنها اتخذت حيلة للتوصل إلى الربا فصارت بذلك محرمة لدى كثير من أهل العلم.

وأما التورق فهو أن يشتري محتاج النقد سلعة من أحد الناس بثمان مؤجل ثم يبيعه بثمان حال الغالب أنه أقل من ثمنها المؤجل وذلك على غير من اشتراها منه لينتفي بذلك غلبة الظن بالتحليل بهذا البيع إلى الربا فصار بذلك بيعاً صحيحاً جائزاً حيث إن السلعة لم تعد إلى بائعها وإنما اشتراها طرف ثالث.

٢- حكم التورق؛

اختلف العلماء رحمهم الله في حكم التورق فذهب جمهورهم إلى جوازه لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] ووجه الاستدلال بذلك أن الله تعالى أحل جميع صور البيع إلا ما دل دليل على تحريمه حيث جاءت الآية الكريمة بلفظ العموم في كلمة البيع - وأحل الله البيع - والعموم في ذلك مستفاد من الألف واللام الدالة على استغراق جميع أنواع البيع وصيغه إلا ما دل الدليل على تخصيصه من العموم بتحريم أو كراهة.

والتورق من البيوع المشمولة بالعموم في الحل فيبقى على أصل الإباحة والحل وأنه نوع من البيوع المباحة بنص الآية الكريمة، إذ لا دليل على تحريمه من نص صريح من كتاب الله تعالى، ولا من سنة رسوله محمد ﷺ، ولا من عمل الصحابة رضي الله عنهم.

كما استدلوا على الإباحة والجواز بما في الصحيحين وغيرهما عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً من خيبر فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله ﷺ: أكل تمر خيبر هكذا؟ قال: لا والله يا رسول الله إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل بع الجمع بالدرهم. ثم ابتع بالدرهم جنيباً.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث إجازة هذا المخرج للابتعاد بواسطته عن حقيقة الربا وصورتها إلى طريقة ليس فيها قصد الربا ولا صورته وإنما هي عقد بيع صحيح مشتمل على تحقق شروط البيع وأركانه وانتفاء أسباب بطلانه أو فساده ولم يكن قصدُ الحصول على التمر الجنيب والأخذُ بالمخرج إلى ذلك مانعاً من اعتبار الإجراء الذي وجه إليه رسول الله ﷺ فدل ذلك على جواز البيوع التي يتوصل بها إلى تحقيق المطالب والغايات من البيوع إذا كانت بصيغ شرعية بعيدة عن صيغ الربا وصوره ولو كان الغرض منها الحصول على السيولة للحاجة إليها .

كما استدلوا على جواز ذلك بما أخذ به جمهور أهل العلم من أن الأصل في المعاملات الحلّ، وأن الأصل في العقود والشروط الإباحة، إلا ما دل الدليل على حرمة ومما يدخل في ذلك بيوع التورق وهذا يعني أن القائل بجواز التورق لا يطالب بدليل على قوله؛ لأن الأصل معه، وإنما المطالب بالدليل من يقول بحرمة التورق؛ حيث إنه يقول بخلاف الأصل فعليه الدليل على تخصيص عموم الجواز بالتحريم .

وقد قال بجوازه مجموعة من أهل العلم .

قال في الإنصاف: «وهو المذهب وعليه الأصحاب»^(١) . أ . هـ .

وقال في الروض المربع: «ومن احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بأكثر ليتوسع بثمنه فلا بأس وتسمى مسألة التورق»^(٢) . أ . هـ .

وقال في كشاف القناع: «ولو احتاج إنسان إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين مثلاً فلا بأس بذلك نص عليه وهي أي هذه المسألة تسمى مسألة التورق من الورق وهي الفضة»^(٣) . أ . هـ . وصدر بجوازه قرار مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة ابتداءً من يوم السبت ١١ رجب ١٤١٩ هـ جاء فيه ما نصه: «إن بيع التورق هذا جائز شرعاً وبه قال العلماء؛ لأن الأصل في البيوع الإباحة لقوله

(١) الجزء الرابع، ص ٢٣٧ .

(٢) الجزء الرابع، ص ٣٨٨ مع حاشية ابن القاسم .

(٣) الجزء الثالث، ص ١٨٦ .

تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ولم يظهر في هذا البيع ربا لا قصدا ولا صورة ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين أو زواج أو غيره. أ. هـ.

- وجاء فيه - جواز هذا البيع مشروط بأنه لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول لا مباشرة ولا بواسطة فإن فعل فقد وقع في بيع العينة المحرم شرعاً لاشتماله على حيلة الربا فصار عقداً محرماً. أ. هـ.

وصدر بجوازه فتوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء في المملكة العربية السعودية - وبعد أن ذكر في الفتوى صورة المسألة - جاء فيها ما نصه: وهذا العمل لأبأس به عند جمهور العلماء» أ. هـ. وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية ما نصه: «جمهور العلماء على إباحته سواءً من سماه تورقاً وهم الحنابلة، أو لم يسمه بهذا الاسم وهم من عدا الحنابلة لعموم قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ولقوله ﷺ لعامله على خيبر: (بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيباً)

ولأنه لم يظهر فيه قصد الربا ولا صورته وكرهه عمر بن عبدالعزيز ومحمد بن الحسن الشيباني. وقال ابن الهمام: هو خلاف الأولى. واختار تحريمه ابن تيمية وابن القيم لأنه بيع المضطر والمذهب عند الحنابلة بإباحته» أ. هـ.

وقال شيخنا الشيخ محمد بن إبراهيم المفتي العام للمملكة رحمه الله جواباً منه لمن سألته عن حكم التورق قال: «هذه المسألة تسمى مسألة التورق والمشهور من المذهب جوازها - ثم قال بعد أن ذكر خلاف من خالف في الجواز - والمشهور من المذهب جوازها وهو الصواب^(١) أ. هـ.

وقال شيخنا الشيخ عبدالعزيز بن باز المفتي العام للمملكة رحمه الله قال ذلك في مجموع فتاواه الجزء التاسع ص ٥٠ - ٥١ ما نصه: لكن إذا كان مقصود المشتري لكيس السكر ونحوه بيعه والانتفاع بثمنه، وليس مقصوده

(١) فتاوى ورسائل: الجزء السابع ص ٦١ .

الانتفاع بالسلعة نفسها، فهذه المعاملة تسمى مسألة (التورق) ويسمى بعضها بعض العامة (الوعدة) وقد اختلف العلماء في جوازها على قولين: أحدهما: أنها ممنوعة أو مكروهة؛ لأن المقصود منها شراء دراهم بدراهم وإنما السلعة المبيعة واسطة غير مقصودة.

والقول الثاني: للعلماء جواز هذه المعاملة لمسيس الحاجة إليها؛ لأنه ليس كل أحد اشتدت حاجته إلى النقد يجد من يقرضه بدون ربا؛ ولدخولها في عموم قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وقوله تعالى ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مَّسْمُومٍ فَكُتِبَ لَهُ﴾، ولأن الأصل في الشرع حلُّ جميع المعاملات إلا ما قام الدليل على منعه، ولا نعلم حجة شرعية تمنع هذه المعاملة. وأما تعليل من منعها أو كرهها بكون المقصود منها هو النقد، فليس ذلك موجباً لتحريمها ولا لكراهتها؛ لأن مقصود التجار غالباً في المعاملات هو تحصيل نقود أكثر بنقود أقل والسلع المبيعة هي الواسطة في ذلك، وإنما يمنع مثل هذا العقد إذا كان البيع والشراء من شخص واحد كمسألة العينة. فإن ذلك يتخذ حيلة على الربا. أ. هـ ثم قال: أما مسألة التورق التي يسميها بعض الناس الوعدة فهي معاملة أخرى، ليس من جنس مسألة العينة؛ لأن المشتري فيها اشترى السلعة من شخص إلى أجل وباعها من آخر نقداً من أجل حاجته للنقد وليس في ذلك حيلة على الربا؛ لأن المشتري غير البائع. أ. هـ. وقال في الجزء التاسع عشر من مجموع الفتاوى ص ٩٩ ما نصه: أما إذا كان المشتري اشترى السلعة إلى أجل ليبيعه بنقد بسبب حاجته إلى النقد في قضاء الدين أو لتعمير مسكن أو للتزوج ونحو ذلك فهذه المعاملة إذا كانت من المشتري بهذا القصد ففي جوازها خلاف بين العلماء. وتسمى عند الفقهاء (التورق) ويسمى بعضها بعض العامة (الوعدة) والأرجح فيها الجواز وهو الذي نفتي به؛ لعموم الأدلة السابقة، ولأن الأصل في المعاملة الجواز والإباحة إلا ما خصه الدليل بالمنع ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك كثيراً؛ لأن المحتاج في الأغلب لا يجد من يساعده في قضاء حاجته بالتبرع ولا بالقرض

فحينئذ تشتد حاجته إلى هذه المعاملة حتى يتخلص مما قد شق عليه في قضاء دين ونحو. أه. وقال في موضع آخر من مجموع الفتاوى الجزء التاسع عشر ص ٢٤٥ - ٢٤٦ في فتواه في التفريق بين صور من الربا ومن ذلك العينة ومسألة التورق قال: وأما مسألة التورق فليست من هذا الباب وهي أخذ سلعة بدراهم إلى أجل ثم يبيعهها هو بنقد في يومه أو غده أو بعد ذلك على غير من اشتراها منه. والصواب حلُّها لعموم الأدلة ولما فيها من التفريغ والتيسير وقضاء الحاجة الحاضرة. أما من باعها على من اشتراها منه فهذا لا يجوز بل هو من أعمال الربا وتسمى مسألة العينة وهي محرمة لأنها تحيل على الربا وهو بيع جنس بجنسه متفاضلاً نسيئة أو نقداً. وأما التورق فلا بأس به كما تقدم وهو شراء سلعة من طعام أو سيارة أو أرض أو غير ذلك بدراهم معدودة إلى أجل معلوم ثم يبيعهها على غير من اشتراها منه بنقد ليقضي حاجته من زواج أو غيره. أه.

وذهب بعض أهل العلم إلى أن التورق لا يجوز؛ لأن القصد من التعامل به الحصول على النقد حيث إنه يؤول إلى شراء دراهم بدراهم زائدة وأن السلعة واسطة غير مقصودة.

وممن قال بعدم جوازه: عمر بن عبدالعزيز، ومحمد بن الحسن الشيباني، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية نقلاً من الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله فيما جاء في فتواه: «إذا لم يكن للمشتري حاجة في السلعة، بل حاجته إلى الذهب أو الورق فيشتري السلعة ليبيعهها بالعين الذي احتاج إليها، فإن أعاد السلعة إلى البائع فهو الذي لا شك في تحريمه، وإن باعها لغيره بيعاً تاماً ولم تُعدَّ إلى الأول بحال فقد اختلف السلف في كراهته ويسمونه التورق. وكان عمر بن عبدالعزيز يكرهه ويقول: التورق أخو الربا، وإياس بن معاوية يرخص فيه، وعن الإمام أحمد روايتان» أ. ه.

وقال رحمه الله في موضع آخر: «وعن أحمد فيه روايتان. وأشار في رواية إلى أنه مضطر وكان شيخنا رحمه الله - يعني شيخ الإسلام

ابن تيمية - يمنع من مسألة التورق وروجع فيه مراراً وأنا حاضر فلم يرخص فيها وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه»^(١). أ. هـ.

ويستخلص من حجج القائلين بتحريم التورق ما يلي:

أولاً: إنه مسلك اضطراري لا يأخذ به إلا مكره عليه، أو مضطر إليه وقد نهى رسول ﷺ عن بيع المضطر. رواه أبو داود.

ثانياً: حقيقته وأيلولته إلى الربا حيث إن غرض طرفي التعامل به الحصول على نقد بنقد زائد مؤجل والسلعة بين النقدين وسيلة لا غاية فهو منطبق على قول بعض الفقهاء درهم بدرهمين بينهما حريرة.

ثالثاً: إن الغرض من التعامل به الحصول على النقد والسلعة وسيلة وليست غاية.

فهو يشبه العينة التي قال جمهور أهل العمل بتحريمها حيث إن الرضى والوسيلة إلى الحصول على النقد فيهما واحدة.

ويمكن مناقشة هذه الحجج والرد عليها بما يلي:

أولاً: القول بأن التورق لا يأخذ به إلا مضطر وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر قول فيه نظر ولا تظهر وجاهة الاستدلال عليه بحديث النهي عن بيع المضطر؛ لأن الاستدلال به استدلال في غير محله؛ حيث إن حقيقة التورق ظهور الرغبة من صاحبها في الحصول على نقد يغطي به حاجته إليه سواء أكانت الحاجة مما تقتضيها مصلحته في الاكتساب أم مما تقتضيها حاجته في شؤون حياته من شراء مسكن أو سيارة أو زواج أو غير ذلك وهذا لا يعد اضطراراً إلى الحصول على النقد وإنما هي الرغبة في الحصول عليه لتغطية الحاجة به، والرغبة حاجة وليست ضرورة، وحصوله على النقد لا يتصور إلا بإحدى طرق أربع وهي:

(١) إعلام الموقعين: الجزء الثالث، ص ٢٢ .

(أ) حصوله على من يهب له ذلك المبلغ. والحصول عليه بهذه الطريقة أمر مستبعد في الغالب.

(ب) وجود من يقرضه ذلك المبلغ قرضاً حسناً وهذا كذلك غير متيسر في الغالب لا سيما إذا كان محتاجاً إلى مبلغ كبير لتوسيع نشاطه التجاري أو لمضاعفة نشاطه الصناعي أو الزراعي أو نحو ذلك.

(ج) لجوؤه إلى المصارف الربوية لأخذ حاجته من النقود بالتعامل الربوي وهذا محرم ولا يجوز.

(د) تحصيله حاجته من النقود بطريقة بيع التورق وهذا أمر متيسر وقد قال جمهور أهل العلم بجوازه ولم نر أحداً منهم قال بتقييد الجواز بحاجة ملحة أو اضطرار أو تخصيصه لفئة معينة دون الأخرى أو لأحوال خاصة فرغبته في الحصول على المبلغ حاجة وليست ضرورة فلا يشمل النهي عن بيع المضطر. وفي نفس الأمر بالرجوع إلى شرح هذا الحديث لم نر أحداً منهم ذكر أن بيع التورق من بيوع الاضطرار، وأن النهي يشمل، فسقط بهذا القول بأن بيع التورق من بيوع الاضطرار المنهي عنها.

ثانياً: القول بأن حقيقة التورق أيلوته إلى الربا حيث إن غرض طرفي التعامل الحصول على نقد بنقد مؤجل والسلعة واسطة بين النقدين وهو منطبق على قول بعض أهل العلم: درهم بدرهمين وبينهما حريرة.

هذا القول فيه نظر ولو أردنا أن نطبق حال من احتاج إلى نقد وسلك في سبيل تحصيله مسالك الحصول عليه من بيوع المراجعة أو المشاركة المتناقضة، أو بيوع السلم، أو غير ذلك من وسائل الحصول على الاستزادة من النقود مما هو جائز شرعاً لقلنا بمنع ذلك؛ لأن قصده الحصول على النقد بواسطة شراء السلع ثم بيعها.

وهذا لا يقول به أحد، ثم إن تطبيق بيع التورق على مسألة: درهم بدرهمين وبينهما حريرة تطبيق مع الفارق ذلك أن الحريرة لا تساوي قيمتها

الدرهم الزائد وإنما جيء بها للتحليل، أما التورق فالراغب في النقد يشتري سلعة بثمن مؤجل هو مثل الذي تباع به على آخر بيعاً مؤجلاً، ثم إن مشتريها يبيعه في السوق بثمن مثلها حالاً بهذا الفرق بين المسألتين.

ثالثاً: أما القول بأن الغرض من التعامل بالتورق الحصول على النقد. والسلعة وسيلة وليست غاية. فهو يشبه العينة التي قال الجمهور بتحريمها، فلا يخفى أن جميع وسائل التجارة من بيع وشراء ومشاركة ومرايحة وغير ذلك من آليات الاستثمار الرضى من استخدامها وممارسة التجارة عن طريقها الحصول على النقود والاستزادة منها وجميع هذه الآليات وسيلة ذلك، كما لا يخفى أن التورق يختلف عن العينة حيث إن العينة معناها رجوع السلعة إلى من باعها حيث إنه لم يبعها إلا باعتبار رجوعها إليه وحصوله على رغبته في أن تكون المائة مائة وعشرين مثلاً دون فوات سلعته عليه، فضلاً عن أن هاتين البيعتين - بيعة البائع على المشتري، وبيعة المشتري على البائع - بيعتان في بيعة واحدة وقد نهى ﷺ عن بيعتين في بيعة واحدة وفسرها بعض المحققين من أهل العلم ومنهم ابن القيم - رحمه الله - بأنها العينة بخلاف التورق، فإن السلعة التي باعها البائع على الراغب في الشراء تورقاً لن ترجع للبائع حيث إن شرط بيع التورق ألا يبيع المشتري السلعة على من باعها عليه فإن باعها عليه فهي العينة المحرمة.

فلم يبق من حجج القول بتحريم التورق إلا القصد - قصد المشتري النقد دون السلعة - وهذا القصد لا يعتبر سبباً في القول بالتحريم فقد وجه ﷺ عامله لتحقيق قصد الحصول على الجنيب من التمر بأن يبيع الجمع ويشترى بثمنه جنيباً ولم يكن هذا القصد مانعاً من صحة هذا التصرف والأخذ بهذا المخرج الصحيح للحصول على تحقق الرغبة وقد وجد من بعض فقهاء عصرنا هاجسٌ ويظهر لي أنه هاجسٌ وسواسٍ وإن اعتقد أهله أنه هاجس تقوى وورع.

فما هو المحذور من توسع البنوك الإسلامية في ممارسة الاستثمار عن

طريق بيع التورق، والحال أنها بيوع تُوفّر لذوي الحاجات بها تأمين حاجاتهم من النقود، وتقيهم من بلاوي الربا ومضاعفاته، وتيسر لهم الحصول على ما يحتاجونه من سلع ومنافع وخدمات وهم بذلك في الغالب يختارون التورق طريقاً للحصول على النقد بمحض الإرادة والاختيار، لا على سبيل الاضطرار. وإني لأعجب حتى نهاية العجب من قول بعضهم: إن قلنا بجواز بيع التورق للأفراد ومن الأفراد لتغطية حاجاتهم فلن نقول بذلك للبنوك لأن ذلك هو غايتهم من تكثير نقودهم وليس لهم غاية في السلع وتداولها.

والرد على هؤلاء أليست البنوك شخصيات اعتبارية لها حكم الأشخاص الطبيعيين في مخاطبتهم بأحكام الإسلام في المعاملات المالية؟ والإسلام لا ينظر في تشريعاته من وجود وحظر واستحباب وكراهة وإباحة إلى الأشخاص فيفرق بينهم في الحكم فهذا يجوز له ما لا يجوز لأخيه وهذا يحرم عليه ما يصح لأخيه وإنما أحكامه مبنية من حيث الحظر والإباحة والتصحيح والبطالان على وجود مقتضى الحكم فإن كانت المصالح غالبية كان الحكم بالإباحة أو الاستحباب أو الوجوب وإن كانت المضار غالبية كان الحكم بالحظر ومتى كان الحكم جائزاً فهو في حق الأفراد والجماعات بغض النظر عن حال من تعلق به الحكم وقد صحت مجموعة من المعاملات بين المسلمين وغيرهم ولم يكن اختلاف المتعاملين في العقيدة أو الدين أو الاتجاه أو المسلك سبباً في تغيير الحكم من جواز إلى حظر أو من صحة إلى فساد أو بطلان مادام الحكم متفقاً مع أصول الإسلام وقواعده ونصوصه.

فالتورق مادام جائزاً في حكم الأفراد لتغطية حاجاتهم من النقود فلماذا لا يجوز في حق البنوك والمؤسسات المالية؟ بل قد يكون جوازه في حق البنوك والمؤسسات المالية أكد لأنه بديل عن الربا الذي هو محل نشاطهم ومثار قلق بعضهم من ممارسته وتشوفهم إلى بديل عنه.

وفي نفس الأمر بيع التورق بيع صحيح مستكمل جميع أركانه وشروطه ومنتهية عنه أسباب فساده أو بطلانه.

والقول بأن غرض البنوك منه تحصيل النقود وتتميتها وليس لهم غرض في السلع وتداولها يُردّ عليه بأن طريق بيوع التورق هو شراء السلع وبيعها واستقرار أثمانها في الذمم دون زيادة عليها بعد إبرام العقود بها .
ويمكن أن يُردّ على هذا القول أيضاً بما جاء في فتوى سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله بجواز بيع التورق من قوله: وأما تعليل من منعها أو كرهها بكون المقصود منها هو النقد، فليس ذلك موجباً لتحريمها ولا لكرهاتها؛ لأن مقصود التجار غالباً في المعاملات هو تحصيل نقود أكثر بنقود أقل والسلع المباعة هي الوساطة في ذلك وإنما يمنع مثل هذا العقد إذا كان البيع والشراء من شخص واحد كمسألة العينة. أهـ. مجموع فتاوى ج ١٩ ص ٥٠.

الترجيح:

الذي يظهر لي - والله أعلم - جواز بيع التورق لعموم قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ولأن العين المشتراة لم ترجع إلى البائع الأول حتى يقال بأنه يشبه العينة أو هو العينة وكذلك فإن الحاجة تقتضيه؛ حيث إن محتاج النقد لا يستطيع تأمين حاجته في الغالب إلا بإحدى طرق أربع:
أحدها: الاقتراض من غيره قرضاً حسناً وهذا الغالب عدم تيسره، فإن تيسر القرض الحسن لبعض الناس فغالبيهم لا يتيسر له ذلك.
الثانية: أن يقترض قرضاً ربوياً وهذا ممنوع بإجماع أهل العلم ممن يعتد بقوله.

الثالثة: الحصول على ذلك بطريقة الهبة وهذه كالطريقة الأولى، الغالب عدم تيسرها، فإن تيسرت لبعض الناس وما أقلهم فغالبيهم لا تتيسر له.

الرابعة: الحصول على النقد بطريقة بيوع التورق.

ونظراً إلى أن بيع التورق بيع صحيح حيث تتحقق فيه شروط البيع، وأركانه، واعتبار صحته، وانتفاء موانعه، فليس القصد منه الربا، ولا أنه صورة من صوره، ولأنه يغطي حاجة يقتضيها عنصر التيسير والسماحة فهو

بدل شرعي عن التمويلات الربوية المحرمة. ولأن الأصل في المعاملات الإباحة فلا يحرم منها إلا ما دل الدليل على تحريمه ولا دليل على ذلك. ولانتفاء النص من الكتاب والسنة أو عمل الصحابة رضوان الله عليهم على تحريمه. وما ذكره القائلون بتحريمه فقد تقدمت مناقشته والإجابة عنه بما أسقط الاستدلال به على التحريم، أو الكراهة والله تعالى أعلم.

٣- حاجة الحياة الاقتصادية المعاصرة إلى السيولة وأثرها في حكم التورق جوازاً أو توسعاً؛

لاشك أن الحياة الاقتصادية بوضعها المعاصر والمتجدد تقتضي الحصول على السيولة الكافية لمتطلبات السوق والعمل والإنتاج. ولا يخفى أن الحاجة إلى السيولة لتغطية متطلبات الاقتضاء الاقتصادي المعاصر ليست كالحاجة إليها فيما مضى من حيث الحجم ومن حيث الطلب ومن حيث تتابع وتطور المستجدات، وقد أوجدت الحاجة إلى السيولة مؤسسات مالية نشاطها الأساسي توفير السيولة لمريديها بأي صيغة من صيغ التعامل، والغالب أن تكون صيغة ربوية وقد تحرّج من الأخذ بهذه الصيغة الربوية كثير من أهل التقوى والصلاح والإيمان بالله رباً ومشرعاً ومحاسباً سواء أكان ذلك التحرّج من الأخذ أم من المعطى- المقرض أو المقرض- فنشأت المؤسسات الإسلامية المالية، وقامت بإيجاد صيغ للتمويل وباستخدام صيغ أخرى معرفة لدى فقهاءنا الأقدمين ومنها بيع التورق فاتجه إليه مجموعة من الأفراد والشركات والمؤسسات واستعاضوا به عن القروض الربوية.

ولاشك أن هذه الصيغة غطت الكثير من الاحتياج ووفرت السيولة الكافية بطريقة شرعية تتصف بالحل والإباحة على سبيل الجواز الاختياري لا على سبيل الجواز الاضطراري فالحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن نعبد الله والدين الذين كفروا بالعدل والقناعات العقلية وبالاستقصاء والشمول بما في أصوله وقواعده من حل لكل مشكلة في كل زمان ومكان.

٤- التواطؤ على التورق في معاملة واحدة أو في معاملة تالية لإطفاء مديونية سابقة مماثلة وأثره في الحكم.

لعل المفهوم من التواطؤ على التورق في معاملة واحدة أن يشتري أحد الناس سلعة من آخر بثمن مؤجل لغرض بيعها والانتفاع بثمنها دون أن يكون له غرض في سداد مديونية عليه لمن باعه فإذا كان هذا هو المفهوم فلا يظهر لي مانع من إجازة هذا البيع ولو كان غرض المشتري الانتفاع بالثمن ولكن بشرط ألا يبيع السلعة على من باعه إياها بحيث تكون من بيوع العينة. وسواء أكان ذلك عن طريق تواطؤ بين الطرفين وذلك بإفصاح المشتري عن رغبته إلى البائع للانتفاع بثمن ما اشتراه منه أو لم يكن عن طريق تواطؤ. حيث إن هذا البيع لا يخرج عن مسمى البيع الحلال لانتفاء القصد والتحيل به إلى الربا ولانتفاء صورة الربا في ذلك. وأما إذا كان الغرض من التورق إطفاء مديونية سابقة للبائع على المشتري فهذا ما يسمى بقلب الدين على المدين وقد أفتى مجموعة من أهل العلم بمنع ذلك لما يفضي إليه من نتيجة ما يفضي إليه المسلك الجاهلي من أخذهم بمقتضى: أتربي أم تقضي؟

ولما في ذلك من مخالفة صريحة لأمر الله بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] فالأمر في الإنظار يقتضي الوجوب. وممن قال بمنع ذلك مجموعة من علماء السلف ومنهم الإمام مالك رحمه الله. فقد سئل الشيخ عبد الله أبا بطين مفتي الديار النجدية في وقته عن حكم قلب الدين فأجاب بإجابات متعددة ومن إجاباته رحمه الله مانصه: ونذكر لكم صورة من صور قلب الدين ذكرها الإمام مالك في الموطأ يفعلها بعض الناس إذا صار له على آخر مائة مثلاً وطلبها منه قال: ما عندي نقد لكن بعني سلعة بثمن مؤجل كما يقول بعضهم العشر اثني عشر فيبيعه سلعة بمائة وعشرين مؤجلة تساوي مائة نقداً ثم يبيعه المشتري ويعطيه ثمنها مائة.

قال مالك رحمه الله : في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل فإذا حلت قال الذي عليه الدين بعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً

بمائة وخمسين إلى أجل . قال مالك: هذا بيع لا يصلح ولم يزل أهل العلم ينهون عنه .

قال إنما كره ذلك لأنه إنما يعطيه ثمن ما باعه بعينه ويؤخر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذي ذكره له آخر مدة ويزداد عليه خمسين ديناراً في تأخيره عنه . فهذا مكروه ولا يصلح وهو يشبه حديث زيد بن أسلم في بيع أهل الجاهلية أنهم كانوا إذا حلت ديونهم قالوا للذي عليه الدين : «إما أن تقضي وإما أن تربى . فإن قضى أخذوا وإلا زادوهم في حقوقهم وزادوهم في الأجل» . أ هـ

ثم ذكر الشيخ عبد الله أبابطين: «أن السلف يعبرون كثيراً بالكراهية فيما هو محرم عندهم»^(١) أ هـ

وقد قال بمثل هذا القول مجموعة من علماء نجد وغيرهم لما يترتب على ذلك من أيلولة هذه الصورة إلى ربا الجاهلية المشتمل على الظلم والعدوان واستغلال الاضطرار والإكراه والضعف ويمكن أن يخص هذا الحكم بقلب الدين على المدين المعسر .

أما إذا كان الدين على مليء إلا أنه في حاجة إلى الاستزادة من التمويل لتوسيع نشاطة الاستثماري فهذه الحال محل نظر واجتهاد . وقد أجاز هذه الصورة مجموعة من الهيئات الرقابية الشرعية للمؤسسات المالية لانتفاء المحاذير الشرعية من الاضطرار واستغلال الضعف والحاجة ولانتفاء صورة الربا وحقيقته .

٥- التفاهم على عملية جديدة كالمضاربة بين البائع بالأجل والمتورق لاستخدام حصيلة التورق وأثر ذلك على جواز التورق .

صورة هذا التفاهم أن يرغب أحد الناس الدخول مع مضارب في مضاربة إلا أنه ليس لديه مبلغ ليضارب به فيطلب من المضارب أن يبيعه سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعه المشتري بثمن حال على غير البائع - المضارب -

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية: الجزء الخامس، ص ٦٨ .

ثم يعطيه ثمنها ليكون رأس مال مضاربة معه. هذه الصورة لا يظهر لي فيها ما يؤثر على جواز التورق لهذا الغرض لانتهاء المحاذير الشرعية من أيلولتها إلى الربا إذ لا إكراه ولا اضطرار ولا استغلال ضعف أو حاجة وإنما تستخدم هذه الصورة على سبيل الاختيار واعتبار المصلحة. والناس أحرار في مسالكهم فيما يتعلق بتحقيق مصالحهم إذا لم يكن في ذلك مخالفة شرعية لنص أو إجماع.

٦- توكيل العميل للمصرف الإسلامي بالبيع النهائي.

بيع التورق:

لا يخفى أن الأصل في الوكالة الجواز وحيث إن العميل قد ملك السلعة التي اشتراها لغرض التورق ملكاً تاماً فله حق التصرف فيها. إما باستخدامها أو بمباشرته ببيعها أو بتوكيل البنك الذي اشتراها منه لبيوعها له أو بتوكيل من شاء غير البنك على بيعها وعليه فلا يظهر لي مانع من جواز توكيل العميل البنك في بيعه السلعة ولا محذور في ذلك شرعاً غير أنه يجب ألا تباع السلعة على من اشتراها المتورق منه لكون ذلك من بيوع العينة المحرمة. ومن باب الاحتياط وسد الباب على التواطؤ بين البنك ومن اشترى السلعة منه فلا ينبغي للبنك بصفته وكيلاً للمتورق أن يبيع السلعة على من اشتراها منه.

٧- التورق بالبيع لمن ابتاع من البائع بالأجل وأثره على مفهومه وحكمه.

هذه الصورة مثالها أن يشتري زيد من الناس سيارة بثمن معين يجري سداده للبائع خالد، ثم يبيع زيد هذه السيارة على بكر بثمن مؤجل وعلى سبيل التورق، ثم يبيع بكر هذه السيارة على خالد البائع الأول بحيث ترجع السيارة إلى بائعها الأول خالد هذه الصورة لا يظهر لي مانع من جوازها وليست من بيوع العينة حيث إن بيع العينة أن ترجع السلعة إلى بائعها بالأجل ببيع حال من قبل مشتريها منه بالأجل. وليس لهذه الصورة المذكورة أعلاه

والتي هي مسألتنا أثر على صحة التورق بالتعامل بها إلا أن يكون هناك تواطؤ واشتراط من قبل البائع الأول على طرفي بيع التورق أن تعاد إليه سلعته التي باعها على سبيل الشراء فهذا محل نظر واشتباه في أن تكون المعاملة من صور العينة وأن السلعة اتخذت وسيلة لتحقيق المديونية بما يشبه الربا فأرى منعها لذلك.

وهناك مجموعة استفسارات على تطبيقات التورق واستخدامه في العمل المصرفي منها ما يلي:

١- الآليات العملية للتورق ومدى انضباطها:

سبق وأن ظهر لنا من تعريف التورق بأنه صورة يتوصل بها إلى الحصول على سيولة تغطي الحاجة إليها سواء أكانت الحاجة من فرد أم من مؤسسة أم من شركة وذلك عن طريق الشراء بالآجل والبيع بالعاجل مع شرط عدم البيع على البائع الأول لئلا تعود إليه سلعته فتكون من بيوع العينة المحرمة. وعليه فلا يظهر لي أن للتورق آليات يحتاج الأمر فيها إلى الانضباط وإنما هو صورة واحدة يكون أطرافها أفراداً أو مؤسسات وقد تكون الحاجة إليه ملجئة كالأضرار لسداد مديونية سابقة، وقد تكون الحاجة إليه اختيارية غير ملجئة كالحاجة إلى الاستزادة من السيولة للتوسع في استخدامها وقد سبق فيما مضى في البحث أن تحدثنا عن هذه الأحوال وحكمها وأثرها على جواز بيع التورق.

٢- التورق في مرابحات السلع الدولية مع المؤسسات المالية:

لا يخفى أن التورق وسيلة شرعية للحصول على السيولة المطلوبة بصيغة بعيدة عن التسهيلات الربوية ، ولعل المقصود بالتورق في المرابحات أن يكون البيع بالآجل على سبيل المرابحة بحيث يشتري طالب التمويل البضاعة بما قامت به من ثمن وبزيادة ربح يتفق عليه بين الطرفين ثم يبيعهها مشتريها بثمن حال على غير من اشتراها منه ليستفيد من ثمنها .

هذا النوع من التورق لا يظهر فيه مانع من اعتباره وجوازه سواء أكان على مستوى فردي أم على مستوى محلي أو دولي وسواء أكان ذلك بين

الأفراد أم كان بين المؤسسات المالية إذا كان البيع مما توافرت فيه أسباب اعتباره من أركان البيع وشروطه وانتفاء أسباب بطلانه أو فساده.

٣- حكم التورق عند تعذر التمويل بصيغة شرعية أخرى؛

من المعلوم أن التورق صيغة شرعية بديلة عن الاقتراض من البنوك بفائدة وهي صيغة يتحقق بواسطتها الحصول على التسهيلات النقدية، ومن المعلوم أيضاً أن للتمويل صيغاً شرعية متعددة تغطي الحاجة إليه مثل عقود المشاركات والتأجير وبيع التورق فأى صيغة من هذه الصيغ الشرعية يجوز التمويل عن طريقها وليست أى صيغة من هذه الصيغ أولى من الأخرى بل كل صيغة يجوز التعامل بها وفق ما تقتضيه مصلحة طالب التمويل. وبهذا لا يظهر لي القول بأن التورق بديل عن صيغ شرعية متعذرة وإنما هو قرين لصيغ شرعية معتبرة ومتيسرة.

٤- حكم التورق لتمكين العملاء من سداد مديونياتهم لدى المصارف التقليدية والانتقال إلى التعامل مع المصارف الإسلامية؛

الذي يظهر لي أن هذا التورق من صور قلب الدين وقد سبق في البحث الحديث عن حكم قلب الدين وأنه لا يجوز إذا كان المدين معسراً ولكن نظراً إلى أن القصد من ذلك هو التحول من التعامل مع البنوك الربوية إلى البنوك الإسلامية وأن في الأخذ بالتورق طريقاً للتخلص من هذه البنوك الربوية ومديونياتها فقد لا يظهر لي مانع من الأخذ بالتورق للتخلص من هذه الديون الربوية والتمكن من الانتقال عنها إلى المؤسسات الإسلامية وقد يكون من تبرير ذلك الأخذ بقاعدة : ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما.

٥- حكم التورق لتشجيع العملاء على الاستثمار لدى المصارف الإسلامية؛

لا يظهر لي ما يؤثر على جواز التورق لتشجيع العملاء على الاستثمار في الصناديق الاستثمارية الإسلامية لانتفاء المانع الشرعي من ذلك حيث إن الهدف من التورق تحقيق المصلحة بحيث يتوفر لطالب التورق السيولة التي يستطيع استثمارها دون أن يكون وراء ذلك إكراه أو اضطرار أو استغلال لضعف أو حاجة.

٦- التورق كصيغة تمويل عامة تقوم إلى جانب الصيغ الأخرى:

سبق الحديث عن هذا العنصر وأن التورق صيغة من صيغ التمويل والحصول على السيولة ذات الاحتياج وأنه جائز إلا أن يستخدم لقلب الدين على المدين المعسر فهذا لا يجوز لتعارضه مع الأمر بإنظار المعسر إلى ميسرة قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ .

٧- أثر التورق والتوسع في الأخذ به على الصيغ الأخرى من حيث الاستخدام والابتكار:

الواقع أن التورق يعتبر من صيغ الاستثمار من حيث قدرته على التمكين من توفير السيولة وقد يكون التورق بطريقة المراجعة، وقد يكون بطريقة المساومة، إلا أنه صيغة شرعية استطاع به أهل الصلاح والتقوى أن يجدوا فيه بديلاً عن القروض الربوية وقد كان للأخذ به أثر محسوس على تقلص القروض الربوية سواء أكانت قروضاً شخصية أم كانت قروض شركات أو مؤسسات، وقد كان البنك الأهلي السعودي من أول من توسع في استخدامه بصفته وسيلة تمويل وتسهيل وذلك في برنامجه المعروف بـ(تيسير الأهلي) فكان لاستخدامه أثر كبير في تقلص القروض الربوية في البنك حيث انحسرت نسبة نشاطها بمقارنتها بنسبة استخدام التورق إلى ٣٠٪ واستحوذ التورق على ٧٠٪ وبزيادة مستمرة.

أما صيغ الاستثمار الأخرى من مراجعة أو مشاركة أو عقود سلم أو استصناع أو غير ذلك من الصيغ الشرعية مما يتعلق بالنشاط الاستثماري فليس لبيع التورق أثر على هذه الصيغ حيث إنها صيغ توفر لأصحابها ما يريدونه من التورق نفسه وقد يكون لإيثارها على التورق أهداف الاشتراك في مخاطر الاستثمار على سبيل المشاركة أو القدرة على التوسع في الاستثمار.

ولهذا لا يظهر لي أن للتورق آثاراً على هذه الصيغ لا في الحال ولا في المستقبل وإنما أثره منحصر على القروض الربوية بتقليصها أو القضاء عليها إن شاء الله.

٨- أثر التوسع في التورق على فلسفة المصارف الإسلامية ومستقبلها.

لعل الحديث عن الفقرة السابقة قد تناول هذه الفقرة بشيء من الإجمال . وبسط ذلك أن المصارف الإسلامية تقوم على تحريك الأسواق التجارية بتقليب السلع وتوفيرها والمساهمة في إنتاجها مشاركة أو تمويلاً أو استقلالاً . ومن المعلوم أن النقد عنصر هذه الفلسفة وأساس اعتبارها . والتورق وسيلة من وسائل توفير النقد وتحصيله تحقيقاً للفلسفة الاقتصادية للمصارف الإسلامية .

ومن المعلوم أيضاً أن المصارف الإسلامية كانت في موقف عائق لقدرتها على الانطلاق بقوة لمزاحمة نشاط المصارف التقليدية فجاء التورق محطماً هذا العائق ليكون للمصارف الإسلامية القدرة على المزاحمة بل التفوق على نشاط المصارف التقليدية ذلك أن المجتمعات الإسلامية ذات إيمان بالله يدعوها إلى التطلع إلى تعامل إسلامي يبعدها عن آفات الربا وآثامه ظهر هذا جلياً في تجربة البنك الأهلي السعودي في برنامجه الاستثماري (تيسير الأهلي) حيث استحوذت ببيع التورق على نسبة كبيرة من القروض الشخصية لدى القسم الربوي في البنك . وكان لتجربة البنك الأهلي في التوسع بالأخذ ببيع التورق زيادة للمصارف الأخرى فأتجهت إلى الأخذ به بصفته صيغة استثمارية للمصارف الإسلامية ووسيلة مباحة لتحصيل السيولة النقدية لمجموعة من شرائح المجتمع الإسلامي حسب الاحتياج .

٩- حقيقة التورق التي تجريه المصارف حديثاً:

بحكم مراقبتنا ومتابعتنا وتوجيهاتنا للمصارف الإسلامية التي نحن هيئات شرعية لها والتي تمارس بيع التورق ضمن آليات الاستثمار لم نجد فرقاً بين ما تجريه المصارف الإسلامية وبين ما هو معروف لدى الفقهاء فهم حينما يأتهم عميلهم ويطلب منهم شراء سلعة معينة بمبلغ معين قدر حاجته من النقود يبيعون عليه تلك السلعة بثمن مؤجل حسب الاتفاق بينهما في مقدار الثمن والأجل ثم بعد ذلك يبيعها أو بتوكيله غير البنك على بيعها مع التقيد بشرط عدم بيعها على البنك الذي باعها على عميله هذه الطريقة هي طريقة الأخذ ببيع التورق في القديم والحديث .

١٠- أوجه الشبه بين التورق قديما وحديثا

الواقع أنه ليس هناك اختلاف بين التورق في القديم والحديث . بل إن التورق هو التورق قديما وحديثا وليس قسمين ولا نوعين وإنما التورق لدى المصارف الإسلامية هو التورق المعروف لدى فقهاء المسلمين ممن ذكروه في كتبهم وذكروا جوازه بشرط ألا تعود السلعة إلى بائعها الأول عن طريق شرائه إياها فتصير بذلك العينة المحرمة.

١١- هل اتفاق المصرف مع طرف ثالث - مسبقا - لإعادة شراء السلعة بثمن أقل من ثمن بيعها على العميل بطريق التورق وبنسبة محدودة سابقا يعد من قبيل التواطؤ الذي منعه الفقهاء ؟

لا يخفى أنه يشترط لصحة بيع التورق ألا تعاد السلعة من مشتريها تورقا إلى بائعها بالأجل وذلك بثمن عاجل حيث يتحول البيع إلى بيع عينة. والمشهور لدى جمهور أهل العلم أن بيع العينة باطل لأنه حيلة إلى الربا حيث إن السلعة لم تكن مقصودة وقد عادت إلى مالكها الأول بعد أن تحقق المطلوب وهو معاوضة مبلغ حَالٍ بمبلغ مؤجل وقد اتخذت السلعة بينهما حيلة للتوصل إلى هذه المعاوضة فهو بيع صوري باطل وسواء أكان الشرط بائعها تورقا أم إلى بائعها على بائعها تورقا فالمال واحد في أن السلعة اتخذت حيلة لتتمام المعاوضة بين النقود الحالية والنقود المؤجلة وبالزيادة المطلوبة.

لأن مشتري السلعة تورقا ملزم بإعادة بيعها على من كانت بيده وذلك بنقص عن قيمتها التي اشترت منه بها .

وعليه فإذا تم التواطؤ بين الثلاثة على رجوع السلعة إلى الطرف الثالث بثمن أقل مما باعها به فالذي يظهر لي أن هذه صورة من صور العينة المحرمة.

١٢- هل شراء السلعة دون الرغبة فيها ودون معرفتها بل العرض من ذلك الحصول على ثمنها فقط يعد من قبيل العينة ؟

التورق لا يشترط لصحته الرغبة في السلعة التي يشتريها طالب التورق فهو يشتريها للحصول على ثمنها بعد بيعه إياها ليسد بها حاجته من النقد .

وأما شراء السلعة دون رؤيتها أو حصوله على وصفها وصفا تنتفي معه الجهالة فهو شراء باطل لأن من شروط البيع أن يكون المبيع معلوما للمشتري برؤية أو بصفة تنتفي معها الجهالة فإذا فقد هذا الشرط بطل البيع.

١٣- هل توكيل المشتري - تورقا - المصرف ببيع سلعته التي اشتراها منه جائز وهل يجوز إذا التزم المصرف لعميله بوجود مشتر لسلعة بثمن معين وضمن له ذلك ؟

توكيل المشتري - العميل - المصرف ليبيع له السلعة التي اشتراها منه بسعر سوقها وبشرط ألا يبيعهها المصرف على نفسه أو على أي فرع أو جهة من فروعها أو أقسامه أو جهاته جائز حيث إن مشتري السلعة من البنك حرٌّ في تصرفه في سلعته باستخدامها أو بيعه إياها مباشرة أو عن طريق التوكيل.

وأما أن يلتزم المصرف لعميله ببيع السلعة بثمن معين ويضمن له ذلك فهذا مما يحتاج إلى مزيد من التأمل والنظر والأقرب منعه لوجود الاشتباه في صحته .

١٤ - هل يمكن أن تكون إتاحة الضرض للأفراد ببرامج التورق من قبيل إرهابهم في الديون للحصول على المتطلبات الكمالية على سبيل الاستهلاك أو الاقتناء وبالتالي منعه لذلك؟

لقد أعطى الله عباده عقولا يستطيعون بها تمييز ما ينفعهم مما يضرهم ويستطيعون بها القدرة على الأخذ بأسباب تحصيل مصالحهم والابتعاد عما يضرهم ومن كان ذا عقل قاصر عن القدرة على ذلك فالشارع الحكيم يلزم بإقامة الولاية عليه في أمواله وتصرفاته. ومن كان ذا أهلية شرعية تمكنه من حسن التصرف في أمواله وتصرفاته لا يجوز الحجر عليه بما يقيد حريته ولا التأثير عليه بما يضره عن رغبته إلا على سبيل النصح والمشورة. وعليه فلا تظهر وجاهة قول من قال بمنع التورق لأنه يحفز إلى كثرة الديون على المستهلكين فالإنسان على نفسه بصيرة. فطالما أنه أهل للتصرف فحجب أمور مباحة عنه خشية أن يتجاوز الحد في استخدامه غير وجيه.

١٥ - هل ضعف الفارق بين العمل المصرفي الإسلامي وعمل المصارف الربوية وطغيان عقود التورق على عقود المشاركة وتحمل المخاطر في بيوع المرابحات وعقود السلم والاستصناع يؤثر على القول بجواز التورق وإن كان الأصل جوازه.

القول بضعف الفارق بين المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية في الأخذ ببيوع التورق من قبل المصارف الإسلامية والأخذ بالقروض من المصارف التقليدية قول يذكر بقول كفار قريش حينما جاء تحريم الربا فقالوا: إنما البيع مثل الربا. فرد الله عليهم بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فالأخذ ببيوع التورق أمر أباحه جمهور أهل العلم ومحققوهم فهو بيع صحيح مستوف متطلبات جوازه وصحته من شروط وأركان وانتفاء لأسباب فساده أو بطلانه فهو بيع صحيح جاء النص من كتاب الله تعالى بإباحته لدخوله في عموم صور البيع الحلال. وأما القروض المبنية على الزيادة الربوية فهو تعامل ربوي حرام لا يجوز مقارنته بالبيوع الشرعية ومنها بيوع التورق. واتفاق التعاملين بيوع التورق والاقتراض بالفائدة في نتيجة الحصول على السيولة المطلوبة لا يعني اتفاقهما في الحكم ولا ضعف الفرق بينهما. فبينهما من الفرق ما بين الحلال والحرام. وقد تكرر في هذا البحث الحديث عن التورق وحقيقته واعتباره بيعا صحيحا قال بجوازه جمهور أهل العلم كما تكررت المقارنة بينه وبين التعامل الربوي عن طريق الاقتراض بفائدة ربوية وتبين لدى من كان له أدنى نظر أن المقارنة بينهما كمن يقارن بين الحق والباطل والحلال والحرام.

وأما القول بأن بيوع التورق ستطغى على عقود المشاركات والمرابحات والعقود الأخرى للاستثمار المبنية على عنصر المخاطرة. فهذا القول لا يبرر التوجه نحو القول بحرمة التورق أو كراهته طالما أنه عقد مستكمل جميع ما يتعلق بجوازه وصحته. ولا يخفى أن عنصر المخاطرة موجود في بيوع التورق فالمتورق حينما يشتري السلعة تكون في عهده وضمانه حتى تنتقل من يده إلى يد أخرى ولا يقال بأنه لم يتسلم السلعة حتى تكون في ضمانه فهو حينما وكل البنك في بيع السلعة فإن هذا التوكيل يعني أنه تسلم السلعة حكما وصارت أمانة في يد وكيله - البنك - فلو حصل على السلعة تلف كلي أو جزئي قبل

بيعها من غير أن يكون من الوكيل سبب في ذلك فتلفها على مالکها فهذا نوع من المخاطر على السلعة وخلاصة القول إن التورق يعتبر آلية ذات أثر فعّال في سبيل تحقيق الفلسفة الاقتصادية لتوفير النقد وتحصيله وهو في نفس الأمر صيغة شرعية مؤفّرة القدرة على الانطلاق بالاستثمارات الإسلامية إلى ما فيه تحقيق مصالح الكسب والنماء للمدخرات النقدية من أفراد ومؤسسات كما أنه صيغة بديلة عن إصدار السندات الربوية حيث تتحقق بالتورق تغطية الحاجة إلى السيولة النقدية وبصيغة شرعية تنفي معها المحاذير الشرعية في إصدار السندات وتبادلها وبه تطيب نفوس كثير من أهل التورع والتقوى في جمعهم بين تحصيل السيولة بطريقة لا إثم فيها ولا عدوان وبين تمكنهم من الدخول بما توفره لهم بيوع التورق من سيولة يستطيعون بها المشاركة في الاستثمار والتجارة أو تغطية حاجاتهم المختلفة.

هذا ما تيسر إعدادة والله المستعان وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أعد هذا البحث

عبدالله بن سليمان المنيع

عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية

حرر في ١٥ / ٣ / ١٤٢٤هـ

مراجع البحث:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- تفسير ابن كثير.
- ٣- صحيح البخاري وشرحه فتح الباري.
- ٤- مسند الامام أحمد.
- ٥- سنن أبي داود ومعه تهذيب السنن لابن القيم.
- ٦- موطأ الإمام مالك.
- ٧- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف.
- ٨- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- ٩- إعلام المعوقين عن رب العالمين.
- ١٠- الدرر السنية في الأجوبة النجدية.
- ١١- فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن ابراهيم رحمه الله.
- ١٢- فتاوى اللجنة الدائمة.
- ١٣- الاختيارات الجليلة في المسائل الخلافية للشيخ عبدالله البسام.
- ١٤- الموسوعة الفقهية الكويتية.
- ١٥- بحث في التورق لفضيلة الدكتور علي محمد القره داغي.
- ١٦- تاج العروس.
- ١٧- لسان العرب.

أحكام التورق وتطبيقاته المصرفية

إعداد

محمد تقي العثماني
نائب رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي ١٤
ورئيس مجلس المعايير الشرعية
للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين
وعضو المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم الأنبياء وأشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإن هذه عجالة أردت فيها أن أجمع أحكام التورق وصوره العلمية التي تُطبَّق أو يُقترح تطبيقها في المؤسسات المالية الإسلامية، وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقني للسداد والصواب، ويعصمني من الزلل والخطل، وإنه جلّ ذكره هو الموفق والمعين.

معنى التورق في اللغة والاصطلاح:

التورق مأخوذ من الورق، بفتح الواو وكسر الراء، وهي الدراهم المضروبة، وكذلك الرقة (بكسر الراء وتخفيف القاف) وقال أبو عبيدة: الورق الفضة، كانت مضروبة كدراهم أو لا^(١).

ولا توجد في اللغة كلمة التورق، والأفعال المشتقة من الورق التي ذكرها أهل اللغة تنحصر في الإيراق والاستيراق، فيقال: أورق الرجل إذا كثر ماله: ويقال: المستورق للذي يطلب الورق. ولعلّ الفقهاء وضعوا اصطلاح التورق لمن يتكلّف الحصول على الورق.

والتورق في اصطلاح الفقهاء: أن يشتري المرء سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً لغير البائع بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد^(٢).

ولم ترد التسمية بهذا المصطلح إلا عند فقهاء الحنابلة، يقول الإمام شمس الدين بن مفلح رحمه الله تعالى:

(١) لسان العرب، لابن منظور ١٠: ٣٧٥ طبع قم، إيران ١٤٠٥هـ.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٤: ١٧٤.

«ولو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائتين فلا بأس، نص عليه وهو التورق»^(١).

وقد ذكر العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى قولاً عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى: «التورق آخية الربا»^(٢).

فإن ثبت هذا القول من عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى بهذا اللفظ (فإني لم أجده في كتب الأحاديث المسندة) فإنه يدل على أن الكلمة مستعملة في هذا المعنى منذ القرن الأول.

والغريب أن أهل اللغة، حتى الذين ألفوا في مصطلحات الفقهاء مثل الفيومي، والمطرزي وغيرهما، لم يذكروا هذه الكلمة، وإنما ذكر الفيومي رحمه الله تعالى صورة التورق وسماها عينة^(٣)، وعلى هذا جرى جمهور الفقهاء غير الحنابلة، فذكروه كصورة من صور العينة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والفرق بين العينة و التورق - على اصطلاح الحنابلة - أن العينة: أن يبيع سلعة نسيئة، ثم يشتريها البائع نفسه بثمن حال أقل منه.

أما التورق فالمشتري فيه ليس البائع نفسه، وإنما يبيع فيه المشتري الأول السلعة إلى طرف ثالث لا علاقة له بالبائع الأول.

فالعينة ترجع فيها السلعة إلى البائع الأول، و التورق ليس فيه رجوع السلعة إلى البائع الأول، وإنما هو تصرف المشتري فيما ملكه ببيعه في السوق بثمن حال ليحصل على نقد، غير أن الذين ذكروه في جملة صورة العينة، إنما نظروا إلى أنه يشارك العينة في أمور:

الأول: أن البائع يبيع السلعة في كليهما نسيئة بأكثر من الثمن الحال في السوق.

والثاني: أن مقصود المشتري فيهما هو الحصول على نقد.

والثالث: أن كلا منهما اتخذ حيلة أو مخرجاً لتفادي الوقوع في

الإقراض الربوي.

(١) الفروع لابن مفلح، ١٤: ١٧١.

(٢) تهذيب السنن لأبي داود ٥: ١٠٨. والآخية: العروة في طرف الحبل تربط به الدابة، يعني أن التورق يجر إلى الربا.

(٣) المصباح المنير للفيومي ٢: ٤٤١.

حكم التورق عند الفقهاء:

أما حكم التورق عند فقهاء الحنابلة، فالذي يظهر من مراجعة كتبهم أنه وإن كان هناك قولان للإمام أحمد، أحدهما الكراهة، ولكن المختار عندهم جوازه. فذكر ابن مفلح القولين حيث قال:

«ولو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائتين فلا بأس به، نصَّ عليه، وهي التورق. وعنه: يكره، وحرَّمه شيخنا»^(١).

وكذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى:

«ولو كان مقصود المشتري الدرهم وابتاع السلعة إلى أجل لبييعها ويأخذ ثمنها، فهذا يسمى التورق، ففي كراهته عن أحمد روايتان»^(٢).

لكن قال المرادوي رحمه الله تعالى:

«لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين فلا بأس، نصَّ عليه، وهو المذهب، وعليه الأصحاب، وهي مسألة التورق»^(٣).

فذكر المرادوي رحمه الله تعالى أن المذهب جوازه، وعليه معظم أصحاب الحنابلة، ولذا قال البهوتي رحمه الله تعالى: «ومن احتاج لنقد، فاشترى ما يساوي ألفاً بأكثر ليتوسَّع بثمنه فلا بأس نصاً»^(٤).

وقال في الكشاف:

«ولو احتاج إنسان إلى نقد، فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين فلا بأس بذلك، نصَّ عليه، وهي أن هذه المسألة تسمى مسألة التورق»^(٥).

ولم يذكر البهوتي خلافاً لأن الجواز هو المعتمد في المذهب، وهو الذي يظهر من كلام ابن قدامة رحمه الله تعالى، فإنه وإن لم يذكر مسألة التورق

(١) الفروع، لابن مفلح ٤: ١٧١.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩: ٣٠.

(٣) الإنصاف للمرادوي ٤: ٣٣٧ دار التراث العربي سنة ١٤٠٠هـ.

(٤) شرح منتهى الإرادات ٢: ١٥٨ طبع دار الفكر.

(٥) كشاف القناع ٣: ١٥٧ مطبعة الحكومة بمكة سنة ١٢٩٤هـ.

صراحة، ولكن أشار إليها في أثناء كلامه على العينة، فذكر أن العينة الممنوعة هي أن يشتري البائع نفسه السلعة التي باعها نسيئة، ثم قال: «وفي كل موضع قلنا لا يجوز له أن يشتري، لا يجوز ذلك لو كيّله لأنه قائم مقامه، ويجوز لغيره من الناس، سواء كان أباه أو ابنه أو غيرهما، لأنه غير البائع اشترى بنسيئة، أشبه الأجنبي»^(١).

وهذا يدل على أنه إن كان المشتري الثاني أجنبياً عن البائع الأول، فهو جائز، والمفروض في مسألة التورق ذلك.

فالظاهر أن المذهب المختار عند الحنابلة الجواز، ولكن مال العلامة ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن قيم الجوزية رحمهما الله تعالى إلى المنع، فقال ابن تيمية رحمه الله تعالى، وهو يتحدث عن الأنواع المختلفة للشراء:

والثالث: أن لا يكون مقصوده لا هذا ولا هذا، (يعني ليس مقصود المشتري الانتفاع بالسلعة، ولا الاتجار فيها) بل مقصوده دراهم لحاجته إليها، وقد تعذّر عليه أن يستسلف قرضاً، أو سلماً، فيشتري سلعة ليبيعها ويأخذ ثمنها، فهذا هو التورق، وهو مكروه في أظهر قولي العلماء، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد^(٢).

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى:

"فإن قيل: فما تقولون إذا لم تعد السلعة إليه، بل رجعت إلى ثالث، هل تسمون ذلك عينة؟ قيل: هذه مسألة التورق، لأن المقصود منها الورق، وقد نص أحمد في رواية أبي داود على أنها من العينة، وأطلق عليها اسمها، وقد اختلف السلف في كراهيتها، فكان عمر بن عبد العزيز يكرهها، وكان يقول "التورق أخية الربا" ورخص فيها إياس بن معاوية. وعن أحمد فيها روايتان منصوصتان، وعلل الكراهة في إحداهما بأنه يبيع مضطراً. وقد روى أبو داود عن علي: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المضطر»...

(١) المغني لابن قدامة ٤: ٤٦ دار الكتب العلمية ببيروت.

(٢) فتاوى ابن تيمية ٢٩: ٤٤٢.

فأحمد رحمه الله تعالى أشار إلى أن العينة إنما تقع من رجل مضطّر إلى نقد، لأن الموسر يضمنُّ عليه بالقرض فيضطر إلى أن يشتري منه سلعة ثم يبيعها، فإن اشتراها منه بائعها كانت عينة، وإن باعها من غيره فهي التورق، ومقصوده في الموضوعين: «الضمن، فقد حصل في ذمته ثمن مؤجل مقابل لثمن حال أنقص منه، ولا معنى للربا إلا هذا، لكنه ربا بسلم، لم يحصل له مقصوده إلا بمشقة ولو لم يقصده كان ربا بسهولة»^(١).

مذهب الشافعية:

أما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فقد صرح بجواز ما يسمّى عينة عند الجمهور، وهو أن يشتري البائع نفسه السلعة من المشتري بثمن أقل، وقد أيد جواز العينة الصريحة بقوة في كتابه (الأم) ثم قال: «وإذا كانت هذه السلعة لي كسائر مالي، لم لا أبيع ملكي بما شئت وشاء المشتري»^(٢).

وقد أطل الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في التدليل على جواز العينة ولم يذكر فيه أي كراهة^(٣)، وعلى ذلك مشى المتقدمون من الشافعية، فذكروا جوازها بدون كراهة، فقال البغوي رحمه الله: «إذا باع شيئاً إلى أجل وسلم، ثم اشتراه قبل حلول الأجل يجوز، سواء اشتراه بمثل ما باع أو أقل أو بأكثر كما يجوز بعد حلول الأجل»^(٤).

وقد بالغ الإمام الماوردي رحمه الله تعالى في مناقشة من يقول بمنع العينة وردَّ على من استدل على ذلك بحديث عائشة وزيد بن أرقم رضي الله عنهما، وقال في الأخير:

«وأما الجواب عن قولهم إنه ذريعة إلى الربا الحرام فغلط، بل هو سبب

(١) تهذيب السنن لابن القيم ١٠٨:٥ و ١٠٩ طبع المكتبة الأثرية بباكستان.

(٢) مختصر المزني.

(٣) كتاب الأم، بيع الأجل ٧٨:٢ مكتبة الكليات الأزهرية ٦: ٢٤٩ وما بعده في طبعة دار فتيبة.

(٤) التهذيب للبغوي ٣: ٤٨٩.

يمنع من الربا الحرام، وما منع من الحرام كان ندباً».

واستدل على ذلك بحديث تمر خيبر^(١).

وكذلك أطلق الإمام النووي رحمه الله الجواز فقال:

«ليس من المناهي بيع العينة... وهو أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل ويسلمه إليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً، ... سواء صارت العينة عادة له غالبية في البلد، أم لا. هذا هو الصحيح المعروف في كتب الأصحاب. وأفتى الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني والشيخ أبو محمد بأنه إذا صار عادة له صار البيع الثاني كالمشروط في الأول، فيبطلان جميعاً»^(٢).

ولكن ذكر بعض المتأخرين من الشافعية الكراهة مع صحة العقد، فقال القاضي زكريا الأنصاري رحمه الله تعالى:

«ويكره بيع العينة... لما فيها من الاستظهار على ذي الحاجة، وهي أن يبيعه عيناً بثمن كثير مؤجل ويسلمها له ثم يشتريها منه بنقد يسير... فيصح ذلك، ولو صار عادة له غالبية»^(٣).

وكذلك ذكر الشريبي الخطيب والرملي رحمهما الله تعالى في شرحيهما على المنهاج أن العينة من جملة البيوع المكروهة^(٤).

أما التورق فلم يذكره، لا استقلالاً ولا كصورة من صور العينة، ولكن الظاهر أنهم حيث أجازوا للبائع الأول أن يشتري السلعة بنقد أقل، فالبيع إلى أجنبي أولى بالجواز، بل إن الإمام الشافعي رحمه الله ذكر جواز هذه الصورة كمسألة متفق عليها بينه وبين مانعي العينة، وألزمهم بها، فقال وهو يناقشهم: «قيل: أفحرامٌ عليه أن يبيع ماله بنقد، وإن كان اشتراه إلى أجل؟ فإن

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٥: ٢٨٧ إلى ٢٩٠ مكتبة دار الباز مكة المكرمة.

(٢) روضة الطالبين للنووي ٣: ٤١٦ و ٤١٧.

(٣) أسنى المطالب للأنصاري ٤: ١٠٤.

(٤) مغني المحتاج ٢: ٩٣ دار إحياء التراث ببيروت، ونهاية المحتاج ٢: ٤٦٠ نفس المطبع.

قال: لا، إذا باعه من غيره قيل: فمن حرّمه منه؟^(١).

ولذلك قال الفيومي رحمه الله في العينة:

«وذلك حرام إذا اشترط المشتري على البائع يشتريها منه بثمن معلوم، فإن لم يكن بينهما شرط، فأجازها الشافعي لوقوع العقد سالمًا من المفسدات، ومنعها بعض المتقدمين وكان يقول: هي أخت للربا. فلو باعها المشتري من غير بائعها في المجلس فهي عينة أيضاً لكنها جائزة باتفاق»^(٢).

مذهب المالكية:

أما المالكية، فما سمّاه الشافعية والحنابلة عينة يدرجونه تحت بيوع الآجال التي ظاهرها الجواز لكنها تؤدي إلى الممنوع^(٣) ومذهبهم في منعه أشدّ المذاهب، فإنهم يوجبون فسخ مثل هذا البيع ما دامت السلعة قائمة^(٤) ولكنهم لم يدرجوا صورة التورق في عداد هذه البيوع الممنوعة، وإنما يظهر من كلامهم أن التورق جائز عندهم، يقول ابن رشد يرحمه الله:

«وسئل مالك عن رجل ممن يعين يبيع السلعة من الرجل بثمن إلى أجل، فإذا قبضها منه ابتاعها منه رجل حاضر كان قاعداً معها فباعها منه، ثم إن الذي باعها الأول اشتراها منه بعد، وذلك في موضع واحد، قال: لا خير في هذا، وراه كأنه محلل فيما بينهما»^(٥).

وبهذا يظهر أن مالكا رحمه الله تعالى إنما منع هذه الصورة لكون الرجل الثالث اتّخذ محللاً للبائع الأول، ولولا أنه باع السلعة إلى البائع الأول، لجاز العقد عنده، وقال في موضع آخر: «قال عيسى: وسمعت ابن القاسم

(١) الأم، للشافعي ٦: ٢٥٠ دار قتيبة.

(٢) المصباح المنير للفيومي ٢: ٤٤١.

(٣) والعينة في اصطلاحهم تعامل آخر يشابه المراجعة للأمر بالشراء التي تتعامل به المصارف الإسلامية اليوم.

(٤) قال ابن رشد: "فإذا باع الرجل سلعة بثمن إلى أجل ثم ابتاعها منه بأقل من ذلك الثمن نقداً، فسخت البيعتان جميعاً عند ابن الماحيشون، وهو الصحيح في النظر" (المقدمات الممهدة لابن رشد ٢: ٥٣ دار الغرب الإسلامي).

(٥) البيان والتحصيل لابن رشد ٧: ٨٩، دار الغرب الإسلامي.

وسئل عن رجل اشترى من رجل سلعة بثمن إلى أجل، ثم إن البائع أمر رجلاً أن يشتري له سلعة بنقد ودفح إليه دنائره فاشتراها المأمور من المشتري بثمن أقل من الثمن الذي كان ابتاعها به المشتري، وقد علم المأمور أن الأمر باعها منه أو لم يعلم وقد فاتت السلعة، قال: لا خير فيه»^(١).

ولذلك ذكر الدسوقي رحمه الله تعالى أن شروط بيوع الآجال المتطرق إليها التهمة خمسة، وذكر منها:

«أن يكون البائع ثانياً هو المشتري أولاً، أو من تنزل منزلته، والبائع أولاً هو المشتري ثانياً، أو من تنزل منزلته»^(٢).

وقال القرافي رحمه الله تعالى:

«إنا إنما نمنع أن يكون العقد الثاني من البائع الأول»^(٣).

فالظاهر أن التورق جائز عندهم بدون كراهة، والله سبحانه أعلم.

مذهب الحنفية:

أما الحنفية فمعظمهم سمو التورق عينة، ثم منهم من ذهب إلى كراهته، مثل الإمام محمد رحمه الله تعالى، ومنهم من قال بالجواز، مثل الإمام أبي يوسف وغيره. قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى:

«وذكر عن الشعبي أنه كان يكره أن يقول الرجل للرجل: أقرضني، فيقول: لا حتى أبيعك. وإنما أراد بهذا إثبات كراهية العينة، وهو أن يبيعه ما يساوي عشرة بخمسة عشر، ليبيعه المستقرض بعشرة، فيحصل للمقرض زيادة، وهذا في معنى قرض جر منفعة، والإقراض مندوب إليه في الشرع، والغرر حرام، إلا أن البخلاء من الناس تطرقوا بهذا إلى الامتناع مما يدنو

(١) البيان والتحصيل ٧: ١٧٦.

(٢) الدسوقي على الشرح الكبير ٢: ٧٧ دار الفكر.

(٣) الفروق للقرافي ٣: ٣٦٨.

إليه، والإقدام على ما نهوا عنه من الغرر»^(١).

وقال الحصكفي رحمه الله تعالى في تفسير بيع العينة:

«أي بيع العين بالربح نسيئة لبيعها المستقرض بأقل، ليقضي دينه، اخترعه أكلة الربا، وهو مكروه مذموم شرعاً لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض».

وقال ابن عابدين تحته:

«قوله (وهو مكروه) أي عند محمد، وبه جزم في الهداية. قال في الفتح: وقال أبو يوسف: لا يكره هذا البيع، لأنه فعله كثيرٌ من الصحابة وحمدوا على ذلك ولم يعدوه من الربا، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره، وقال محمد: هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا»^(٢).

وذكر في الفتاوى الهندية عن المحيط أن المشايخ اختلفوا في تفسير العينة التي ورد النهي عنها، فالتفسير الذي حُكي عن بعض المشايخ هو عين ما يُسمى التورق عند الحنابلة، فقالوا:

فيبيعه المقرض منه باثني عشر درهماً، ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين بهذه التجارة، ويحصل للمستقرض قرض عشرة».

«وقال بعضهم: تفسيرها أن يدخلها بينهما ثالثاً، فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهماً ويسلم إليه، ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي أدخله بينهما بعشرة ويسلم الثوب إليه. ثم إن الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب، وهو المقرض بعشرة ويسلم الثوب إليه ويأخذ منه العشرة، ويدفعها إلى طالب القرض، فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم، ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهماً، كذا في المحيط. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى: العينة جائزة مأجور من عمل بها. كذا في مختار الفتاوى»^(٣).

(١) المسبوط للسرخسي ١٤: ٣٦، دار المعرفة ببيروت.

(٢) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٤: ٣١٠ كتاب الكفالة، مطلب بيع العينة.

(٣) الفتاوى الهندية ٣: ٢٠٨ مكتبة ماجد كونتة.

وإن ابن الهمام رحمه الله تعالى وافق بين قولي الكراهة والجواز، فحمل الجواز على الصورة الأولى، وهي التورق، وحمل الكراهة على الصورة الثانية، وهي العينة عند جمهور الفقهاء. فقال رحمه الله تعالى:

«ثم الذي يقع في قلبي أن ما يخرج الدافع إن فعلت صورة يعود فيها إليه هو أو بعضه، كعود الثوب أو الحرير... فمكروه، وإلا فلا كراهة إلاّ خلاف الأولى على بعض الاحتمالات، كأن يحتاج المديون، فيأبى المسؤول أن يقرضه، بل أن يبيع ما يساوي عشرة بخمسة عشر إلى أجل، فيشتريه المديون ويبيعه في السوق بعشر حالّة، ولا بأس في هذا، فإنّ الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غير واجب عليه دائماً، بل هو مندوب، فإن تركه لمجرد رغبة عنه إلى زيادة الدنيا فمكروه، أو لعارض يُعذر به فلا، وإنما يُعرف ذلك في خصوصيات المواد، وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يُسمّى بيع العينة، لأنه من العين المسترجعة، لا العين مطلقاً^(١)، وإلا فكل بيع بيع العينة»^(٢).

وما ذكره ابن الهمام رحمه الله وجيه جداً، ولذلك اختاره كثير من الحنفية وأفتوا به، قال العيني في البناية:

«إن الكراهة في هذا البيع حصلت من المجموع، فإنّ الإعراض عن الإقراض ليس بمكروه، والبخل الحاصل من طلب الربح في التجارات كذلك، وإلا لكانت المراجعة مكروهة»^(٣).

وقال ابن عابدين بعد ذكر رأي ابن الهمام رحمه الله تعالى:

«وأقره في البحر والنهر والشرنبلالية، وهو ظاهر، وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف، وحمل قول محمد

(١) هذا مبني على أن الحنفية عرفوا العينة ببيع العين بالربح نسيئة كما في الدر المختار، فيقول ابن الهمام رحمه الله: إن العينة المذمومة لا يتحقق ببيع العين بالربح مطلقاً وإنما تتحقق إذا عادت العين إلى البائع، حتى يثبت أن البائع إنما اتخذ العين حيلة مصطنعة، وإلا فالمقصود الزيادة مع بقاء العين عنده.

(٢) فتح القدير ٦: ٢٢٤ المكتبة الرشيدية، كوتة.

(٣) ذكره في البحر الرائق ٦: ٣٩٥ بيروت ١٤١٨هـ وأقره.

والحديث على صورة العود»^(١).

وإن قول أبي السعود رحمه الله تعالى في حمل قول محمد على الصور التي تعود فيها السلعة إلى البائع الأول، مؤيد بما ذكره قاضي خان رحمه الله حيث قال:

«وحيلة أخرى أن يبيع المقرض من المستقرض سلعة بثمن مؤجل ويدفع السلعة إلى المستقرض، ثم إن المستقرض يبيعها من غيره بأقل مما اشترى، ثم ذلك الغير يبيعها من المقرض بما اشترى لتصل السلعة إليه بعينها، ويأخذ الثمن ويدفعه إلى المستقرض، فيصل المستقرض إلى القرض ويحصل الربح للمقرض، وهذه الحيلة هي العينة التي ذكرها محمد رحمه الله تعالى»^(٢).

ومعروف أن قاضي خان من متقني المشايخ الحنفية، توفي في القرن السادس فهو أعلم بأقوال أئمة الحنفية.

فظهر بهذا أن الصور التي كرهها الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى هي العينة التي ترجع فيها السلعة إلى البائع الأول نفسه، أما ما يُسمى بالتورق عند الحنابلة، والذي يشتري فيه الرجل سلعة إلى أجل، ثم يبيعها في السوق ليحصل على نقد أقل، فلم يكرهه أحد من الحنفية، وأجازها ابن الهمام، والعيني، وابن نجيم، وصاحب النهر، والشرنبلالي، وأبو السعود، وارتضاه ابن عابدين رحمهم الله تعالى. وهو الذي يظهر من قول قاضي خان رحمه الله، حيث إنه لم يذكر التورق في جملة الحيل التي يلجأ إليها الناس فراراً من الربا، وقصر قول الكراهة المنسوب إلى الإمام محمد رحمه الله على الصور التي ترجع فيها السلعة إلى البائع.

خلاصة أقوال الفقهاء:

وعلى ضوء ما سردنا من نصوص الفقهاء من المذاهب الأربعة، يتلخص أن المختار في جميع هذه المذاهب جواز التورق، غير أنه يوجد عند الحنابلة

(١) ابن عابدين ٤ : ٣١١ (وهذه المسألة مذكورة في جميع كتب الحنفية السابقة في كتاب الكفالة).

(٢) فتاوى قاضي خان بهامش الهندي ٢ : ٢٧٩.

والحنفية قول بالكراهة.

فالكراهة رواية عن الإمام أحمد واختارها الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم الله تعالى، وكذلك ذكر الكراهة بعض المتأخرين من الحنفية مثل الحصكفي، صاحب الدر المختار، وحمل عليه قول الإمام محمد رحمه الله تعالى. أما المالكية فلم أجد عندهم ذكر التورق صراحة، ولكنهم اشتروا لكراهة العينة أن تُباع السلعة إلى البائع الأول فخرج منها التورق، وكذلك لا يوجد ذكر صريح للتورق في كتب الشافعية، ولكنهم أكثر الناس توسعاً في إجازة العينة، وإن كان المتأخرون منهم مثل الرملي والشربيني الخطيب رحمهما الله تعالى جزموا بكراهة العينة، ولكنهم لم يذكروا التورق في عداد صور العينة والبيوع المكروهة.

والظاهر أن ما ذكره العلامة ابن الهمام رحمه الله تعالى من اقتصار الكراهة على الصور التي ترجع فيها السلعة إلى البائع الأول هو الصواب، لأن الاحتيال في تلك الصور واضح، فإن السلعة كلما رجعت إلى البائع الأول بتدبير من المتعاقدين، وكان دافع الثمن الأقل، وأخذ الثمن الأكثر عند الأجل واحداً، تبين أن بيع السلعة غير حقيقي، وإنما احتال البائع بوساطة هذا البيع الصوري المحض أن يحصل على نقد أكثر نسيئة بنقد أقل معجل، وهذا هو معنى الربا.

أما التورق فدور البائع الأول فيه لا يتجاوز من أنه يبيع سلعته إلى أجل بثمن أكثر من ثمن السوق، وهو عقد مشروع عند جمهور الفقهاء، ثم لا علاقة له بما يفعل المشتري بالسلعة بعد الشراء، لأنه لا يبيعها إليه مرة أخرى، وإنما يبيعها في السوق. وإن الذي يشتريها من المشتري الأول هو الذي يدفع إليه الثمن الأقل، والذي يدفع إليه المشتري الأول الثمن الآجل هو البائع الأول. فكان دافع الثمن الأقل غير آخذ الثمن الأكثر الآجل، والربا إنما يتحقق إذا كان دافع الأقل وآخذ الأكثر واحداً، فإذا اختلف الدافع والآخذ اختلافاً حقيقياً، اندفعت شبهة الربا.

والذين كرهوا التورق إنما كرهوه من حيث أن النتيجة الأخيرة للعملية أن المشتري الأول يبقى بنقدٍ أقلّ، في حين أن في ذمته ديناً أكثر منه، ولكن هذه النتيجة لو حصلت بعقود كلها مشروعة، والذي أخذ منه الأقلّ غير من التزم له له الأكثر فلا مانع من هذه العملية، وإنه يشابه ما أجازهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما:

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر، فجاءه بتمرٍ جنيب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكلّ تمرٍ خيبر هكذا؟ قال: لا والله يا رسول الله! إنا لناخذ الصّاع من هذا بالصّاعين، والصّاعين بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً»^(١).

فنتيجة العملية التي اقترحها رسول الله صلى الله عليه وسلم نفس نتيجة شراء الصّاع بالصّاعين، حيث إن صاحب الجمع يعطى الصّاعين، ويأخذ صاعاً من جنيب، ولكن أجازهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم لكون هذه النتيجة حصلت بعقودين مستقلين مشروعين لا علاقة لواحد منهما بالآخر، والظاهر أن مشتري الصّاعين بالدرهم غير بائع الصّاع من الجنيب، فتبيّن أن كون مجرد النتيجة النهائية مثل ما ينتج من عقد الربا لا يحرم العملية، ما دامت النتيجة حصلت بعقود حقيقية مشروعة.

ولذلك لا يوجد هناك نص يمنع التورق، وإدراجه في عداد العينة لا مستند له، فإنه لا يوجد تفسير العينة في حديث أو أثر إلا في أثر لعائشة رضي الله عنها، أخرجهُ عبد الرزاق والدارقطني والبيهقي رحمهم الله تعالى، وإليكم نص رواية عبد الرزاق:

«أخبرنا معمر والثوري عن أبي إسحاق، عن امرأته أنها دخلت على عائشة رضي الله عنها نسوة، فسألته امرأة فقالت: يا أم المؤمنين كانت لي جارية، فبعتها من زيد بن أرقم بثمان مائة إلى أجل، ثم اشتريتها منه بست

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه.

مائة، فنقدته الست مائة، وكتبت عليه ثمان مائة، فقالت عائشة: بئس والله ما اشتريت! وبئس والله ما اشترى! أخبرني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب»^(١).

وهذه الصورة إنما شنت عليها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها من حيث إن الجارية رجعت إلى بائعتها، وبقي لها ربح مائتين مؤجلتين. ولو كان زيد بن أرقم رضي الله عنه باعها في السوق بست مائة للحصول على النقد، فالظاهر أن العملية لم تكن لتدخل تحت إنكار أم المؤمنين رضي الله عنها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

حقيقة التورق الذي أجازته الفقهاء:

وحاصل ما ذكرنا فيما سبق أن التورق عملية جائزة في نفسها، وغاية ما في الباب - كما قال ابن الهمام رحمه الله - أنه خلاف الأولى إن كان البائع يعلم أن المشتري محتاج إلى نقود لأغراضه الشخصية ولا يشتري السلعة بثمن غالٍ إلا بسبب حاجته إليها.

فلو كان في مكنة البائع أن يقرضه النقود التي يحتاج إليها، فلا شك أنه الأفضل والأكثر أجراً، فترك الإقراض في هذه الحالة واللجوء إلى بيع السلعة بثمن أكثر خلاف الأفضل، وكلما كانت حاجة المشتري إلى النقود أشد لأغراضه الشخصية، ازدادت فضيلة الإقراض، وابتعد التورق من المروءة بتلك النسبة، ولكن لا سبيل إلى القول بأنه يجب عليه الإقراض إلا إذا كان المشتري بلغ حالة المخمصة أو الاضطرار، فإن لمثل هذه الحالة أحكاماً خاصة ربما يجب فيها على المرء أن يهب أو يتصدق ما يحتاج إليه، فضلاً من أن يقرضه.

وكذلك إن كان البائع يعرف أن المشتري المتورق يحتاج إلى سيولة نقدية لأغراضه التجارية، ومقصوده من الحصول على التمويل، فالأفضل للبائع أن

(١) مصنف عبد الرزاق ٨: ١٨٤ و ١٨٥ رقم ١٤٨١٢، وأعله البعض بجهالة امرأة أبي إسحاق، ولكن قال الزيلعي: "بل هي امرأة جلييلة القدر ذكرها ابن سعد في الطبقات" (نصب الراية ٤: ١٥)

يعقد معه الشركة أو المضاربة لكونهما طريقيين مفضلين للتمويل، فالعدول عنهما إلى التورق خلاف الأولى كلما كان الطريق المفضل ميسراً، ولكن لا سبيل إلى القول بأنه يجب عليه أن يعقد معه الشركة أو المضاربة، ولا يدخل في التورق.

ولكن ما ذكرنا من جواز التورق عند جمهور الفقهاء إنما يتأتى في التورق الذي هو عبارة عن عمليتين بسيطتين، إحداها شراء السلعة بالأجل، وثانيتهما بيعها في السوق عاجلاً، والتورق الذي تصوّره الفقهاء وحكموا بجوازه هو أن السلعة موجودة عند البائع مملوكة له ملكاً حقيقياً، ثم تنتقل ملكيتها إلى المشتري بحكم البيع الحقيقي الذي تتبعه جميع أحكام البيع. ولكن إذا اقترنت بهذه العملية ملابسات أخرى، فلا يبعد أن يتغير الحكم، إما إلى عدم الجواز بتاتاً، أو إلى الكراهة، أو إلى ازدياد بعدها عن العمليات المفضّلة.

وما وصلنا إليه من حكم التورق وحقيقة جوازه عين ما قرره المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة بمكة المكرمة (في قرارها الخامس) ونصّ القرار على ما يأتي:

أولاً: أن بيع التورق: هو شراء سلعة في حوزة البائع ومملكه بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق).

ثانياً: إن بيع التورق هذا جائز شرعاً، وبه قال جمهور العلماء، لأن الأصل في البيوع الإباحة، لقول الله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ولم يظهر في هذا البيع ربا، لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين، أو زواج، أو غيرهما.

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فإن فعل، فقد وقعا في بيع العينة المحرم شرعاً، لاشتماله على حيلة الربا، فصار عقداً محرماً.

رابعاً: إن المجلس - وهو يقرر ذلك - يوصي المسلمين بالعمل بما شرعه الله سبحانه لعباده من القرض الحسن من طيب أموالهم، طيبة به نفوسهم، ابتغاء مرضاة الله، لا يتبعه من ولا أذى، وهو من أجل أنواع الإنفاق في سبيل الله تعالى، لما فيه من التعاون والتعاطف، والتراحم بين المسلمين، وتفريج كرباتهم، وسد حاجاتهم، وإنقاذهم من الإثقال بالديون، والوقوع في المعاملات المحرمة، وإن النصوص الشرعية في ثواب الإقراض الحسن والحث عليه كثيرة لا تحصى، كما يتعين على المستقرض التحلي بالوفاء، وحسن القضاء، وعدم المماطلة^(١).

ومن تأمل هذا القرار اتضح له أن الجواز مشروط بأن تكون السلعة في حوزة البائع وأن لا تقترن مع التورق ملاسبات أخرى، كما أن الفقرة الرابعة من القرار تؤكد فضيلة القرض الحسن، وأنه أفضل وأولى من التورق. وبعد معرفة الحكم الشرعي للتورق وتمهيد هذه المبادئ، ننتقل الآن إلى التورق الذي تطبّقه المصارف الإسلامية اليوم في عمليات التمويل.

التطبيقات المصرفية المعاصرة للتورق:

حيث إن عدة من الجامعات والندوات الفقهية اتفقت على جواز التورق، فإن المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية بدأت تطبّقه في عمليات التمويل، ونسبة استخدام أداة التورق متزايدة في أوساط هذه المؤسسات مما يستدعي وقفة لأهل العلم المعتنين بتطبيق الأحكام الشرعية بجميع لوازمها والاحتراز عما يترتب على سوء استخدامها من مفسد.

ونريد هنا التنبيه على بعض النقاط التي يجب أخذها في عين الاعتبار من الناحية التطبيقية:

١- التوسع في عمليات التورق:

لا شك أن التورق حيلة مشروعة ومخرج جائز للحصول على النقود،

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ص ٣٢١ و ٣٢٢ رابطة العالم الإسلامي ١٤٢١هـ.

ولكنها بالرغم من كونها جائزة، لا تخرج من كونها حيلة ومخرجاً، والحيل والمخارج إنما وضعت للخروج من مأزق عند الحاجات الحقيقية على مستوى الأفراد، أو على مستوى المؤسسات أحياناً، وإنها لا تصلح لأن تكون هي النشاط الأساسي لمؤسسات تجارية كبيرة، ولا لأن تمثل نظام الاقتصاد الذي تهدف إليه الشريعة الغراء، فالتوسع في هذه الحيل والمخارج على مستوى المؤسسات المالية الكبيرة يُعرقل المسير الطبيعي للاقتصاد الإسلامي، فإنه كلما توسعت هذه المؤسسات في مثل هذه الحيل والمخارج، ضاق النطاق على النشاطات الاقتصادية التي تحث عليها الشريعة، والتي تُمهّد السبيل إلى إنشاء مجتمع اقتصادي مطلوب.

فالطريق الأمثل للتمويلات التجارية - في الشريعة الغراء - هو التمويل على أساس الشركة والمضاربة، فإنه هو الذي يضمن التوزيع العادل للثروة فيما بين أبناء الشعب، ويوجه فيضان المال من الأثرياء الكبار إلى العامة من الناس. فالتوسع في عمليات المراجعة، والتورق، وأمثالهما، وخاصة إذا كان تقويم هذه العمليات على أساس المؤشر الربوي يُضيّق المجال لعمليات الشركة والمضاربة، ويُشجّع العقلية الربوية التي تهدف إلى الاسترباح دون تحمل أي خطر، ولا تُحدث أي تغيير جذري في النظام الرأسمالي السائد اليوم. وإن المجمع والندوات الفقهية، وهيئات الرقابة الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية أفتت بجواز المراجعة للأمر بالشراء والتورق وما إلى ذلك من المخارج الشرعية نظراً إلى الظروف المحيطة بالمصارف الإسلامية عند بدء إنشائها.

إنها بدأت تعمل في سوق مكتظة بالعمليات الربوية البحتة، وكان من العسير جداً أن تتمخض نشاطاتها في التمويل على أساس الشركة والمضاربة، فأبيح لها أن تلجأ إلى مثل هذه العمليات، لتتمكن من اتخاذ خطواتها المبدئية للفرار عن الربا الصراح، وتُمكن عامة المسلمين من الاستفادة بقنوات تمويلية لا تدخل في الحرام البيّن.

ولكن لم يكن في حسابان الفقهاء الذين أجازوا هذه العمليات أن تجلس هذه المؤسسات مقتتعة بهذه المخارج إلى أمد لا نهاية له، وتتخذها هي الهدف المنشود من وراء إنشاء المصارف الإسلامية والنشاط الأساسي الذي يدور حوله ربح تعاملاتهم إلى الأبد.

ولقد مضت الآن على إنشاء المؤسسات الإسلامية أكثر من ثلاثين عاماً، وقد تزايد في هذه المدة عددها وكبر حجمها، وكثر عدد المتعاملين معها، فحان الآن لهيئات الرقابة الشرعية لهذه المؤسسات أن تؤكد على التقليل من عمليات المراجعة والتورق، والإكثار من العمليات المفضلة من الشركة والمضاربة، وأن تكون نسب العمليات المختلفة من إجمالي تعاملاتها تحت رقابة دائمة، حتى تتقدم المصارف الإسلامية إلى مقاصد التشريع الإسلامي، وتمثل الاقتصاد الإسلامي بصورته المتكاملة النيرة، دون أن تبرز أمام العالم كشركات متمحضة للمخارج والحيل، فإن ذلك يسبب سمعة سيئة، ليس لهذه المؤسسات فحسب، بل للاقتصاد الإسلامي الذي تمتلئه.

وقد يُقترح على أساس سد الذرائع أن تُمنع المصارف الإسلامية من ممارسات التورق بتاتا، ومن هنا جاء السؤال التالي من قبل الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي:

«هل الآثار الناتجة عن توسع المصارف في التمويل بالتورق من نحو زيادة الديون الاستهلاكية، وضعف الفارق بين العمل المصرفي الإسلامي وعمل... المصارف الربوية، وطغيان هذا العقد على عقود المشاركة وتحمل المخاطر يمكن أن تؤدي إلى منع هذا العقد حتى ولو كان مباحاً من حيث الأصل؟»

والجواب على هذا السؤال في نظري أن إطلاق المنع في هذه المرحلة الابتدائية يمكن أن يُسبب مشاكل عملية في بعض الحالات التي يُحتاج فيها إلى التورق احتياجاً حقيقياً، ولكن يجب أن تُشدد هيئات الرقابة الشرعية في رقابتها على مثل هذه العمليات من جهتين:

الجهة الأولى: أن لا تسمح بمثل هذه العمليات إلا في حاجات حقيقية، وأن تؤكد على المؤسسات الإسلامية أن تقلل نسبتها من مجموع ممارساتها. الجهة الثانية: أن يكون التورق خالياً عن الملابس الأخرى التي تخرجه من حدّ الجواز، أو تزيده كراهة، أو تجعله عملية صوريّة فقط، ونشير إلى بعض هذه الملابس فيما يأتي:

١- توكيل المتورق بشراء السلعة للبائع:

ذكرنا في ما سبق أن التورق الذي تصوّره الفقهاء والذي حكموا بجوازه يتكوّن من عقدين بسيطين:

الأول أن يبيع البائع سلعة هي في ملكه وحوزته بيعاً مؤجلاً إلى المتورق. والثاني: أن يبيع المتورق هذه السلعة إلى طرف ثالث لا علاقة له بالبائع الأول. ولكن كثيراً من المصارف والمؤسسات تضيف إليه عقداً آخر، وهو التوكيل. فمثلاً إذا طلب أحد عملاء المصرف التمويل على أساس التورق، فإن المصرف لا يبيع سلعة موجودة في ملكه، وإنما يحتاج إلى أن يشتريها من السوق، فإن كان المصرف يشتريها بنفسه عن طريق أحد موظفيه، فهذا يمكن أن يكون مقبولاً، ولكن المصرف لا يشتريها بنفسه في كثير من الأحوال، وإنما يوكل العميل المتورق نفسه أن يشتريها من السوق نيابة عن المصرف، ثم إن المتورق يشتريها من المصرف أصالة بثمن آجل، ثم يبيعها إلى طرف ثالث. والعادة المتبعة في كثير من المصارف هي أن المصرف لا يدفع الثمن إلى البائع الأصلي، وإنما يدفع الثمن إلى المتورق بصفة كونه وكيلاً له بالشراء.

ومن أجل إضافة هذا التوكيل إلى التورق، تصبح العملية تشابه التوكيل الربوي، فإن المتورق يأخذ من المصرف المبلغ الأقل، ويدفع إليه المبلغ الأكثر عند حلول الأجل، وإن كان أخذه للمبلغ الأقل إنما يقع بصفته وكيلاً بالشراء، وليس كمستقرض، ولكن هذا الفرق الدقيق لا يُبعد العملية عن مشابهة التمويل الربوي، وإن هذا التوكيل قد يجعل العقد محظوراً، وقد تجعله مكروهاً.

فإن اشترى المتورق البضاعة نيابة عن المصرف، ثم اشتراه لنفسه بدون أن يرجع إلى المصرف ويُنشئ معه البيع بعقد مستقل، فإن هذه العملية لا تجوز أصلاً، لأن الوكيل لا يتولى طرفي البيع، ولأنه يجب الفصل بين الضمانين في البضاعة.

وأما إذا رجع الوكيل المتورق إلى المصرف بعد شراء البضاعة، ثم عقد معه البيع بإيجاب وقبول، فالعقد ليس باطلاً، ولكنه لا يخلو من كراهة، لأنه يُقرب العقد إلى الصورية.

وينبغي لهيئات الرقابة أن تمنع مثل هذا التوكيل، حتى تعود عمليات التورق إلى أصلها.

٢- توكيل المتورق البائع ببيع البضاعة في السوق:

وهناك صورة أخرى للتوكيل، وهي أن المشتري المتورق بعد شراء البضاعة من البائع يوكل نفس البائع أن يبيع البضاعة في السوق نيابة عن المتورق.

مثلاً: إذا أراد زيد أن يطلب التمويل من مصرف فإنه يشتري بضاعة من المصرف بثمن آجل، ثم يوكل المصرف نفسه بأن يقوم ببيعها في السوق نيابة عنه، وإن المصرف بعد ما يبيع البضاعة إلى طرف ثالث فإنه يتسلم الثمن من المشتري ويدفعه إلى زيد، ثم يسدّد زيد الثمن الآجل الزائد عند حلول الأجل.

وإن هذا التوكيل إن كان مشروطاً في البيع الأول، بأن زيداً اشترى البضاعة من المصرف بشرط أن يقوم ببيعها في السوق، فإن هذا العقد فاسد، لأنه بيع بشرط التوكيل، ومثل ذلك العقد المشروط فاسد عند جمهور الفقهاء.

أما إذا كان عقد البيع خالياً من هذا الشرط، ثم وكلّ زيد المصرف بعقد مستقل، فليس العقد فاسداً، ولكنه لا يخلو من كراهة، وذلك لأن المصرف هو الذي يدفع المبلغ الأقل إلى زيد (بصفته وكيلاً بالبيع) وهو الذي يأخذ المبلغ الأكثر عند حلول الأجل، وإن كان الأخذ والعطاء بصفتين مختلفتين وبعقدين

مستقلين مما يخرج العملية من الربا الصريح، ولكن هذا الفرق الدقيق لا يبعده من مشابهة التمويل الربوي. وفي كثير من الأحوال لا يتمثل هذا الفرق الدقيق إلا في صورة توقيع على الأوراق ليس له كبير أثر في عالم الواقع.

٣- التورق عن طريق سوق السلع العالمية؛

كثيراً ما تُمارس المصارف الإسلامية التورق عن طريق البورصات العالمية التي تتعامل في السلع لأن هذه البورصات أخصر طريق لإجراء البياعات السريعة، تقع فيها آلاف البياعات في دقائق معدودة عن طريق الحاسب الآلي.

والطريق المتبع لإجراء التورق عن طريق هذه البورصات أن المصرف يتفاهم مع أحد السماسرة الذين يتعاملون فيها، أنه يشتري للمصرف سلعة عالمية، ثم يقوم ببيعها إلى طرف ثالث كلما طلب منه المصرف ذلك، فإذا طلب أحد عملاء المصرف التمويل على أساس التورق، فإن المصرف يطلب من سمساره أن يشتري له سلعة من بورصة السلع العالمية، ثم إن المصرف يبيعها إلى المتورق بثمن آجل، ثم يأمر سمساره أن يبيعها بثمن عاجل نيابة عن المتورق، وهكذا يحصل المتورق على سيولة نقدية في صورة هذا الثمن العاجل.

وإن آلية التورق عن طريق البورصات العالمية تتمثل في الشكل التالي:



فبييع البائع الأصلي السلعة بواسطة السّمسار إلى المصرف، ويدفع إليه المصرف الثمن العاجل وهو ألف دولار، ثم يبيعه المصرف إلى المتورق بألف ومائة دولار آجلة، ثم يبيع المتورق السلعة بواسطة السّمسار إلى المشتري النهائي الذي يدفع إليه ألف دولار عاجلة، فيحصل المتورق على سيولة مقدارها ألف دولار ويدفع إلى المصرف ألف ومائة دولار عند حلول الأجل.

وإذا تأملنا في هذه العملية، فإنها تحتاج إلى عدّة وقفات من الناحية الشرعية، لا بدّ من النظر والتحوط فيها:

١- إن بورصات السّلع العالمية تجري فيها بيوع كثيرة ليست حقيقية، لا تُسَلَّم فيها السّلع إلى المشتري، وإنما تُدرج بيوع كثيرة متعاقبة على الحاسب الآلي، ثم تقع التصفية على أساس فروع الأسعار، فمنها ما هي بيوع مستقبلية (Futures) وهي ممنوعة شرعاً، ومنها ما هي بيوع حائلة، ولكنها لا تُراعى فيها الشروط الشرعية من تعيّن المبيع وإفرازه عن غير المبيع، ومن كون المبيع في ملك البائع وجوزته، وإنما تقع البيوع المتعددة بتبادل الأوراق، وهي في كثير من الأحيان لا تُمثّل بضاعة معينة، وإنما تمثّل حق الحامل في

تسَلَّم كمية من المخازن التي تُودع فيها آلاف الأطنان من نفس السلعة، والكمية التي تمثله هذه الأوراق غير متميزة عن الكمية الباقية، فلا تأتي الكمية المشتراة في ضمان المشتري، ويبيعه المشتري إلى آخر قبل أن تتميز وتُضمن من قبل المشتري، فيقع فيها محذور ربح ما لم يُضمن.

وإن البيع الحقيقي الشرعي لا يتحقق في هذه البورصات إلا إذا كان هناك اهتمام بالغ من قبل المتعامل فيها بالالتزام بالشروط الشرعية تحت مراقبة فقهاء متخصصين في هذا المجال، ولا يتيسر ذلك غالباً إلا بوضع طريق خاص وصياغة عقود جديدة من قبل الهيئات الشرعية، والتفاوض مع السماسرة والمتعاملين في هذا السوق لكي يلتزموا بالشروط الشرعية.

فما لم يتحقق هذا الاهتمام البالغ، لا يجوز التعامل في بورصات السلع العالمية، لا للتورق ولا لغرض آخر.

٢- لو فرضنا أن آلية التعامل في البورصات قد تم تخطيطها بكل حزم واحتياط ليكون البيع حقيقياً ملتزماً بالشروط الشرعية، ثم اتخذت عملية التورق الشكل الذي شرحناه فيما سبق، فإنه لا بد أن تأتي البضاعة في حوزة المتورق بعد شرائه إياها من المصرف، وقبل أن يبيعها إلى المشتري النهائي، فيتحقق منه قبضها، إما بنفسه وإما عن طريق وكيل له، ولا يجوز أن يكون المصرف هو الوكيل للمتورق بالقبض، فإن المصرف هو البائع، فلا بد من أن تخرج السلعة من حوزته وضمانها إلى حوزة المشتري أو وكيله الذي هو غير البائع.

٣- ولئن فرضنا أن وكيل المشتري هو السمسار، فهو الذي يقبض السلعة من المصرف نيابة عن المشتري، ثم يبيعها إلى المشتري النهائي، فإن المشكلة هاهنا أن ذلك السمسار نفسه هو الوكيل للمصرف أيضاً. فهو يشتري السلعة من البائع الأصلي نيابة عن المصرف ويقبضها نيابة عنه، ويبيعها إلى المتورق، فهو في حكم المصرف من حيث كونه وكيلاً له، فلا يصح أن يكون وكيلاً للمشتري بالقبض.

ولا مساع للخروج من ذلك إلا بأن تقع من المصرف تخلية السلعة للمتورق بعد ما يتم شراء السلعة من البائع الأصلي، فإذا تحققت التخلية التي هي في حكم القبض خرجت السلعة من ضمان المصرف، ويمكن الآن أن يُوكّل المتورق المصرف أو السمسار ببيعها إلى المشتري النهائي. فإن اشترط التوكيل عند الشراء فسد العقد كما أسلفنا، وإن عقد التوكيل قبل التخلية، فإنه لا يجوز لكون السلعة في ضمان المصرف حينئذٍ.

ولا شك أن الالتزام بهذه الآلية في بيوع السلع الدولية السريعة من الصعوبة بمكان.

والطريق الثاني أن يكون السمسار الذي يقبض السلعة نيابة عن المتورق وبيعها وكيلاً له، غير السمسار الذي اشترى البضاعة للمصرف، فيكون هناك سمساران، أحدهما وكيل للمصرف، والآخر وكيل للمتورق، وبما أن الطريق الأول في صورة وحدة السمسار صعب تنفيذه، بل لا يكاد يتحقق مهما وقعت الدقة في المراقبة، فهذا الطريق الثاني هو المتعين، ولا ينبغي أن يُسمح بالطريق الأول من قبل الهيئات الشرعية.

٤- ثم إن البيوع في نظام البورصات الجديد إنما تتم عن طريق الحاسب الآلي، ولم يتحقق لي حتى الآن أن مجرد ظهور اسم المشتري على شاشة الحاسوب ينقل الملك ويتحقق القبض وينقل الضمان إليه، ويجب أن تكون العقود الجارية عن طريق الحاسوب موضوع دراسة مستقلة في ضوء القوانين والأعراف قبل الحكم عليها بالجواز وعدمه.

٥- كل ما ذكرنا من الشروط الشرعية فيما سبق، إنما هي شروط للحكم بصحة العقد، أما من ناحية السياسة الشرعية، فقد رأينا أن الطُرق المتبعة في المصارف الإسلامية ليست على سذاجة التورق الذي تصوّره الفقهاء، فلو كان ذلك التورق الساذج خلاف الأولى، فما بالك بهذه الصور المعقّدة التي أضيفت إليها عدة عقود يصعب تنفيذ شروطها الشرعية في مجال العمل المصرفي السريع؟

وهذا يؤكد ما ذكرنا من ضرورة الامتناع عن التوسُّع في استخدام التورق في الأعمال المصرفية وقصره على حاجات الأفراد الحقيقية، وإجراؤه بطريقه اللّازم لصحة العقود، والله سبحانه وتعالى وليّ التوفيق وهو المستعان وصلى الله تعالى على نبينا الكريم وعلى آله وأصحابه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

خلاصة البحث:

- ١- التورق أن يشتري الرجل سلعة بثمن مؤجل أكثر، ويبيعها من شخص ثالث بثمن عاجل أقل، فيحصل على نقود ليسد بها حاجته.
- ٢- الفرق بين التورق والعينة أن المتورق يبيع السلعة من شخص ثالث، والعينة أن تباع السلعة إلى البائع الأول نفسه.
- ٣- في جواز التورق روايتان عن الإمام أحمد بن حنبل، أظهرهما الجواز، وبه أخذ المحققون من الحنابلة، وذهب الإمام ابن تيمية وتلميذه الحافظ ابن القيم رحمهما الله إلى عدم جوازه.
- ٤- التورق جائز حسب قوانين الشافعية، حيث أنهم أجازوا العينة الصريحة، فالتورق أولى بالجواز.
- ٥- المالكية شددوا في حرمة العينة، ولكنهم اشترطوا لتحقيق العينة أن ترجع السلعة إلى البائع الأول، فلو لم ترجع إليه، وإنما باعها المشتري من ثالث، فلا حرمة.
- ٦- بعض المتأخرين من الحنفية اعتبروا التورق عينة فذهبوا إلى كراهتها، ولكن المختار قول الإمام ابن الهمام رحمه الله أن العينة إنما تتحقق إن رجعت السلعة إلى البائع الأول، أما إذا باعها المشتري في السوق فهو جائز بلا كراهة، لكنه خلاف الأولى، وهذا القول اختاره جمهور الحنفية.
- ٧- وعلى أساس القول المختار في المذاهب الأربعة، فإن التورق جائز، لكن القرض بدون فائدة) أفضل منه.
- ٨- هذا إذا كان التورق لم يقترن بملاسات أخرى.
- ٩- فإن وكل المصرف المتورق نفسه بشراء البضاعة نيابة عنه، ثم الشراء لنفسه فهذا غير جائز، لأن الوكيل لا يتولى طرفي البيع. أما إذا وكله للشراء فقط، ثم إنه اشتراها من المصرف بعقد مستقل بإيجاب وقبول، فهذا العقد صحيح، ولكن لا يخلو من كراهة.
- ١٠- إن وكل المتورق المصرف ببيع السلعة إلى ثالث نيابة عن المتورق، فإن كان التوكيل مشروطاً في عقد البيع فإنه عقد فاسد لا يجوز، وإن لم يشترط التوكيل في البيع، وإنما وكله بعد إتمام الشراء، فإن العقد صحيح، ولكنه لا يخلو من كراهة.
- ١١- التورق عن طريق بورصات السلع الدولية معرض لفساد العقد في كثير من الأحوال، لفقدان الشروط الشرعية لصحة العقد.
- ١٢- لئن استوفيت الشروط الشرعية المفصلة في البحث، فإنه يصح العقد، ولكنه لا يُنصح بالتوسع في مثل هذه العمليات نظراً إلى المفاصد المحتملة.

Summary

- 1- Tawarrug is an arrangement whereby a person, in need of liquidity, purchases a commodity from a seller on credit at a higher price. The person who acquires liquidity in this way is called “Mutawrriq”
- 2- The difference between “inah” and “tawarrug” is that a “Mutawrriq” sells the commodity to a third party, while in “inah” the buyer resells it to the same seller from whom he had bought the commodity.
- 3- There are two versions reported from Imam Ahmed Ibn Hanbal about the permissibility of “tawarrug” :majority of the Hanbali jurists has preferred the version according to which “tawarrug” is permissible. However, Ibn Taimiyyah and Ibn Qayyim have held “tawarrug” as impermissible.
- 4- The Safi'I jurists have allowed “Inah” and therefor is seems that “tawarrug” is permissible with them with greater force.
- 5- Maliki jurists are very strict about “inah”, but it appears from their books that they do not see a problem in “tawarrug”.
- 6- Some Hanafi jurists of later days have held that “tawarrug” is “Inah”, hence makrooh, But majority of the Hanafi jurists have preferred the view of Ibn-Ul-Humam that “inah” is restricted to the situation where the commodity comes back to the original seller. But where the commodity is sold in the market, the transactions are valid and permissible. However lending money (without interest) is more preferable.
- 7- Thus the preferred view in all the four schools of Islamic figh is that “tawarrug” is permissible. However, lending (without interest) is more advisable.
- 8- This is position with regard to the original concept of “tawarrug”, but the ruling may change if the transaction is infiltrated by some other elements.
- 9- If the bank appoint the “Mutawrriq” himself as its agent to purchase the commodoty on behalf of the bank, then to sell it to himself, this trans-

action is invalid. However, if the bank appoints him as an agent only for the purchase of commodity on behalf of the bank, then once it is purchased, the bank itself sells it to him through a proper contract with offer and acceptance, the transaction is valid, but not advisable.

10- If the “Mutawarriq” after purchasing the commodity from the bank, appoints the bank his agent to sell it in the market and this agency is stipulated in the contract of sale as a condition, the transaction is not valid. However, if the agency was not a condition in the sale contract, and it has been affected after unconditioned sale, the transaction is valid, but not advisable.

11- If “tawarrug” is carried out through the international commodity exchange, it is vulnerable to many violations of Shariah, because many conditions of a valid Islamic sale may be lacking.

12- However, If all the conditions of a valid sale, fully discussed in the proper, are properly observed, the transaction may be valid, but its extensive use is not advisable.

المصادر

- الأنصاري: زكريا بن محمد سنة ٩٢٦هـ، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ.
- البخاري: محمد بن إسماعيل سنة ٢٥٦هـ الجامع الصحيح، دار ابن كثير بيروت، الطبعة الرابعة سنة ١٤١٠هـ.
- البغوي: الحسين بن مسعود سنة ٥١٠هـ التهذيب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ.
- البهوتي: منصور بن يونس ١٠٥١هـ
- (أ) شرح منتهى الإرادات، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ
- (ب) كشف القناع عن متن الإقناع، مطبعة الحكومة مكة المكرمة ١٣٩٤هـ.
- جماعة من علماء الهند: الفتاوى الهندية، مكتبة ماجد كونتة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- جماعة العلماء: الموسوعة الفقهية الكويتية، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
- الدسوقي: محمد بن أحمد ١٢٣٠هـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
- الزليعي: عبد الله بن يوسف ٧٦٢هـ نصب الراية لأحاديث الهداية، المجلس العالمي سورت بالهند، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ.
- السرخسي: محمد بن أحمد ٣٨٣هـ المبسوط، دار المعرفة - بيروت ١١٤هـ.
- الشافعي: محمد بن إدريس ٢٠٣هـ الأم
- (أ) دار قتيبة بيروت، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٦هـ
- (ب) مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.
- الشربيني: محمد بن أحمد ٩٧٧هـ مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
- الصنعاني: عبد الرزاق بن همام المصنف لعبد الرزاق، المجلس العالمي سورت بالهند، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ.
- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر ١٢٥٢هـ رد المحتار على الدر المختار، إيج. إيم. سعيد كومبني - كراتشي ١٤٠٦هـ.

الفيومي: أحمد بن محمد ٧٢٠هـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية
- بيروت.

قاضي خان: حسين بن منصور ٥٩٢ الفتاوى، المطبع العالي للمنشي نولكشور لكهنو
بالهند، بدون تاريخ.

ابن قدامة: عبد الله بن أحمد ٦٢٠هـ المغني، دار الكتب العربي - بيروت ١٣٩٢هـ.

المقرافي: أحمد بن إدريس ٢٨٤هـ، الفروق، دار المعرفة - بيروت بدون تاريخ.

ابن القيم: محمد بن أبي بكر ٧٥١هـ تهذيب السنن، المكتبة الأثرية - باكستان، الطبعة
الثانية ١٣٩٩هـ.

المجمع الفقهي الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي، رابطة العالم الإسلامي ١٤٢٢هـ.

الماوردي: علي بن محمد ٤٥٠هـ الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، دار الكتب العلمية
- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

المرداوي: علي بن سليمان ٨٨٥هـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء
التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.

ابن مفلح: محمد بن مفلح ٧٦٣هـ الفروع في الفقه الحنبلي، عالم الكتب بيروت، الطبعة
الرابعة ١٤٠٥هـ.

ابن منظور: محمد بن مكرم ٧١١هـ لسان العرب، قم - إيران ١٤٠٥هـ.

ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم ٩٧٠هـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب
العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

النووي: يحيى بن شرف ٦٧٦هـ روضة الطالبين، المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة
الثانية ١٤٠٥هـ.

ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد ٨٦١هـ، فتح القدير، مكتبة رشيدية كونتة، بدون
تاريخ.

حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر

إعداد

أ.د. الصديق محمد الأمين الضرير

أستاذ الشريعة الإسلامية
بجامعة الخرطوم - كلية القانون

صفحه أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر

أقدمه^(١) إلى المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة في دورته السابعة عشرة، بناء على طلب من الأمانة العامة للمجمع.
والله أسأل أن يوفقني إلى الصواب، وأن يجنبني مواطن الزلل إنه سميع مجيب.

سيكون بحثي لهذا الموضوع محصوراً في المسائل التالية:

- المسألة الأولى - ما المراد بالتورق؟
- المسألة الثانية - ما المراد بالتورق المصرفي؟
- المسألة الثالثة - ما المراد بالعينة؟
- المسألة الرابعة - الحكم الفقهي للعينة.
- المسألة الخامسة - الحكم الفقهي للتورق.
- المسألة السادسة - الحكم الفقهي للتورق المصرفي.
- المسألة السابعة - التورق المصرفي ليس بديلاً للتمويل النقدي.

(١) كتب هذا البحث تحت عنوان : التورق المصرفي (الرأي الفقهي) لندوة البركة للإفتاء الإسلامي الرابعة والعشرين التي ستقام في شهر رمضان ١٤٢٤هـ - أكتوبر ٢٠٠٣ إن شاء الله .

المسألة الأولى : ما المراد بالتورق؟

الورق بكسر الراء^(١) المال من الدراهم، واستورق الرجل أي طلب الورق فهو مستورق^(٢).

والتورق في اصطلاح الفقهاء كما يفهم من الذين تحدثوا عنه^(٣) هو: أن يشتري الرجل السلعة نسيئةً ويبيعهها نقداً لغير بائعها. وعرفه مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة عشرة بالآتي: بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيعه المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق).

فالعناصر الأساسية للتورق ثلاثة:

(أ) شراء السلعة نسيئة .

(ب) بيعها نقداً .

(ج) بيعها لغير بائعها .

المسألة الثانية ما المراد بالتورق المصرفي؟

تحصلت على بيان لحقيقة التورق المصرفي من خمسة مصارف هي: -

- ١- البنك الاهلي التجاري - تيسير الأهلي .
- ٢- البنك العربي الوطني - التورق المبارك .
- ٣- البنك السعودي الأمريكي - تورق الخير .
- ٤- البنك السعودي البريطاني - مال + توفير النقد بمفهوم التورق الخدمات المصرفية الإسلامية .

(١) في الورق ثلاث لغات (ورق) و (ورق) و (ورق) - المصباح المنير ، ومختار الصحاح .

(٢) لسان العرب ، وأساس البلاغة ٤٩٦ .

(٣) تحدث ابن تيمية عن التورق في مجموع الفتاوى ج ٢٩ / ص ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ وابن القيم في إعلام الموقعين ١٨٢/٣ وورد ذكره في الإقناع مع كشاف القناع ١٨٦/٣ والفروع ١٧١/٤ ولم أجده في غيرها .

٥- مصرف أبوظبي الإسلامي

١- البنك الأهلي التجاري: تيسير الأهلي أول تمويل نقدي إسلامي

تيسير الأهلي عبارة عن أداة مالية إسلامية جديدة يقدمها البنك الأهلي التجاري لعملائه الراغبين في الحصول على التمويل النقدي عن طريق شراء سلعة أو مجموعة من السلع من سوق السلع الدولية، تتسم أسعارها بتحركات محدودة تجنباً لمخاطر تقلبات الأسعار بالنسبة للبنك والعميل معاً، وكذلك إعادة بيع هذه السلع بعد أن يملكها العميل، وكالة عنه لطرف ثالث.

هذا المنتج يلبي احتياجات شريحة عريضة من عملاء البنك الأهلي التجاري الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية تعتمد على فقه بيع التورق (التورق صيغة جائزة وقد أشار بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة)، والتورق هو شراء سلعة تكون في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل ثم يبيعه المشتري لغير البائع بثمن معجل لغرض الحصول على النقد، والتورق جائز عند جمهور العلماء، هذا وقد صدرت فتوى هيئة الرقابة الشرعية بالبنك الأهلي التجاري بجواز منتج تيسير الأهلي وآليته^(١).

٢- البنك العربي الوطني: التورق المبارك

قال الأستاذ عبد اللطيف بن حمد الجبر رئيس مجلس الإدارة عن الخدمات والمنتجات المتوافقة مع الشريعة الإسلامية:

طرح البنك برنامجه الجديد التورق المبارك لتقديم بدائل تمويلية ضمن باقة التمويل الشخصي في إطار متوافق مع الشريعة الإسلامية، ويستفيد من هذا البرنامج موظفو القطاعين الحكومي والخاص، والمتقاعدون الذين

(١) الملحق (١).

يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية تعتمد على مبدأ التورق المجاز شرعاً، والمعتمد من الهيئة الشرعية للبنك.

وجاء في موضع آخر: تمويل التورق المبارك

احصل في حسابك على السيولة التي تحتاجها وانعم براحة البال مع تمويل التورق من البنك العربي الوطني المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، يشتري الشخص المتورق سلعة من السلع المطلوبة والدرجة في السوق عن طريق البنك ثم يوكل البنك لبيع السلعة، وفقاً لبيع التورق المجاز شرعاً، يسهل البنك ويسرع في عمليتي الشراء والبيع كي تتم فوراً دون عناء أو تكلفة تذكر، ثم يودع المبلغ في حسابه، وقد يصل مبلغ التورق إلى مليون ريال سعودي يمكنك تسديده للبنك في أقساط شهرية حتى ٨٤ قسطاً.

تمويل التورق يلبي حاجتك للسيولة عندما تحتاجها لتتعم براحة البال في ظل توافقه مع الشريعة الإسلامية^(١).

٣- البنك السعودي الأمريكي: تورق الخير

أحصل على السيولة ٠٠٠٠٠٠٠ بكل يسر وسهولة

يوفر لك النقد - مجاز شرعاً

موافقة فورية عبر الهاتف - تمويل إضافي

الآن يوفر لك سامبا السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال تورق الخير بصيغته التمويلية المجازة شرعاً عن طريق شراء سلعة بالتقسيط، ومن ثم بيعها نقداً إلى طرف ثالث لحساب العميل إذا رغب في ذلك. حصل على التمويل الذي تحتاجه نقداً حتى ٢٤ ضعفاً لدخلك الشهري، وسدد على أقساط شهرية تصل إلى ٨٤ قسطاً^(٢).

(١) الملحق (٢).

(٢) الملحق (٣).

٤- البنك السعودي البريطاني؛ مال

الخدمات المصرفية الإسلامية - توفير النقد بمفهوم التورق
" مال " من الأمانة في البنك السعودي يمكنك من الحصول على
السيولة النقدية لتلبية احتياجاتك مهما كانت.

يعمل مال بمفهوم التورق المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية حيث
يقوم البنك بشراء وامتلاك سلعة من السوق الدولي، وغالباً ما تكون معدن
(هكذا) ثم يبيعها البنك عليك بريح معلوم، وبعد امتلاكك للسلعة تقوم
بإصدار وكالة للخزينة ببيع تلك السلعة.

وقد يصل الحد الأقصى للشراء إلى ٧٥٠,٠٠٠ ريال، فترة سداد قد
تصل إلى ٨٤ قسطاً شهرياً^(١).

٥- مصرف أبوظبي الإسلامي - في مرابحات السلع الدولية؛

إذا كان لدى المصرف الإسلامي سيولة: يشتري سلعاً، أصالة أو
بتوكيل البنك^(٢) المتعامل معه ثم يبيعها لهذا البنك بالمرابحة مؤجلة الثمن
الذي يقوم بدوره ببيع ما اشتراه بثمن حال.

إذا أراد المصرف سيولة، أو كانت لدى البنك الآخر سيولة يريد
توظيفها: يشتري البنك سلعاً، أصالة أو بتوكيل المصرف الإسلامي^(٣)، ثم
يبيعها للمصرف بالمرابحة مؤجلة الثمن، وبعد ذلك يبيع المصرف ما اشتراه
بثمن حال.

- في معاملات الأفراد

يستخدم التورق عادة في حالتين:

● توفير السيولة للعملاء الراغبين في سداد مديونياتهم لدى البنوك الربوية،

(١) الملحق (٤).

(٢) و (٣) إذا اشتراها بتوكيل من البنك فكيف يبيعها له ؟

والتعامل مع المصرف الإسلامي.

- تمويل العملاء - المشروعات - إذا كان من المتعذر تمويلهم بصيغة أخرى، وعدم تمويلهم بهذه الصيغة سيحملهم على اللجوء إلى البنوك الربوية.

والآلية المعروفة لهذا التمويل

- أن يشتري المصرف سلعةً دولية بالبلغ الذي يحتاجه العميل.
- ثم يقوم المصرف ببيع هذه السلع المشتراه إلى العميل بالمرابحة مؤجلة الثمن.
- وبعد أن يمتلك العميل السلع يبيعها بثمن حال، ويتم البيع عن طريق المصرف، (أي بتوكيل المصرف بالبيع).
- ويراعي هنا أن يكون البيع النهائي إلى غير الجهة التي اشترى منها المصرف ابتداءً.
- توكيل المصرف بالبيع النهائي يمكن أن يتم ابتداءً، أي في بداية العملية، وبوثيقة مستقلة.
- لتثبيت الثمن، بين الشراء الأول والبيع النهائي، يؤخذ وعد بالشراء من المشتري النهائي بشراء السلعة نفسها بالثمن الذي اشترى به^(١).
- تتفق هذه المصارف الخمسة في أن عملية التورق المصرفي التي تمارسها هي (تمويل نقدي) والتمويل النقدي الذي تمارسه البنوك التقليدية هو القرض بفائدة.

والآلية التي يعمل بها التورق المصرفي هي:

- (أ) - يحدد العميل المبلغ الذي يطلبه للبنك.
- (ب) يشتري البنك سلعة من السلع الدولية بالبلغ الذي حدده العميل.
- (ج) يبيع البنك السلعة للعميل مرابحة بثمن مؤجل.

(١) الملحق (٥).

(د) يوكل العميل البنك في بيع السلعة التي اشتراها منه إلى طرف ثالث غير الذي اشتراها البنك منه بثمن نقداً أقل من الثمن الذي اشتراها العميل به .

(هـ) يأخذ البنك وعداً من المشتري بشراء السلعة بالثمن الذي اشتراها البنك به .

(و) يضع البنك ثمن الشراء في حساب العميل، ويقيد عليه ثمن السلعة التي باعها له بالآجل ويربح الفرق بين السعرين نظير الآجل .

يلحظ أن كل البنوك التي ذكرتها لم تقل في بيانها إن المستورق يتسلم السلعة التي يشتريها منها، وإنما اكتفت بقول " يملكها " وهذا يعني أن البنك يبيع السلعة التي اشترى منها قبل أن يتسلمها المشتري، وهذا غير جائز عند جمهور الفقهاء .

المسألة الثالثة : ما المراد بالعينة ؟

وردت كلمة « عينة » في حديث ابن عمر، وهذا نصه :

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذنان البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم. رواه أحمد وأبو داود، ولفظه: إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذنان البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم^(١).

اختلف الفقهاء في المراد ببيع العينة، والتعريف المتفق عليه هو أن يبيع الرجل السلعة نسيئة، ثم يشتريها بأقل مما باعها به نقداً^(٢). وهذا المعنى للعينة هو الوارد في حديث عائشة، ونصه :

«عن ابن إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة فدخلت

(١) منتقى الأخبار مع نيل الاوطار ٢١٩/٥ الحديث مختلف في صحته .

(٢) المغنى من الشرح الكبير ٢٥٩/٤ وفتاوى ابن تيمية ٤٤٦/٢٩ وابن عابدين ٢٨٧/٤ .

معها أم ولد زيد بن أرقم فقالت يا أم المؤمنين إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته منه بستمائة نقداً، فقالت لها عائشة بئس ما اشتريت، وبئس ما شريت، أبلغني زيداً أن جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بطل إلا أن يتوب». رواه الدارقطني^(١).

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن المالكية يعرفون العينة تعريفاً يختلف اختلافاً كلياً عن هذا التعريف، فهي عندهم: بيع من طلبت منه سلعة للشراء، وليست عنده، لطالبها بعد شرائها لنفسه من آخر^(٢).

أما العينة بالمعنى الوارد في الحديث فيذكرها المالكية في بيوع الآجال، ويعرفون بيوع الآجال بأنها " بيع المشتري ما اشتراه بالأجل لبائعه أو لوكيله نقداً^(٣)، وهو تعريف العينة نفسه عند غيرهم.

المسألة الرابعة: الحكم الفقهي لبيع العينة

بيع العينة لا يجوز عند جمهور الفقهاء، منهم: الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وعدد من الصحابة والتابعين.

١- الحنفية

قال المرغيناني:

(ومن اشترى جارية بألف درهم حالة أو نسيئة فقبضها، ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل أن ينقد الثمن الأول لا يجوز البيع الثاني).

وقال الكمال شارحاً كلام المرغيناني

(قوله ومن باع جارية بألف درهم حالة أو نسيئة، فقبضها، ثم باعها من

(١) منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٢١٨/٥ قال الشوكاني عن هذا الحديث روي عن الشافعي أنه لا يصح. وقال أيضاً: الصورة المذكورة هي صورة بيع العينة.

(٢) الشرح الصغير مع الصاوي ١٢٩/٣، وهذا هو بيع المربحة للأمر بالشراء المعروف في المصارف، الإسلامية، وهو بيع جائز عند المالكية بتفصيلات وشروط خاصة.

(٣) الشرح الصغير ١١٦/٣.

البائع قبل نقد الثمن) بمثل الثمن أو أكثر جاز، وإن باعها من البائع بأقل لا يجوز عندنا^(١).

لم ترد كلمة العينة في كلام المرغيناني والكمال، ولكن المعاملة هي بيع العينة الذي بينته سابقاً، وقد قرر الكمال عدم جوازه عند الحنفية، ولم يذكر فيه خلافاً بينهم هنا، واستدل بحديث عائشة^(٢) وحديث ابن عمر بأن الثمن لم يدخل في ضمان البائع لعدم القبض^(٣).

ولكن المرغيناني والكمال ذكرا في موضع آخر صوراً متعددة للعينة، بعضها يتفق مع تعريف التورق، ولكن الكمال قال في آخر حديثه «وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع عينة» وقال الكمال بعد ذكر الصور المختلفة: وقالوا هذا البيع مكروه لقوله صلى الله عليه وسلم إذا تبايعتم بالعينة ٠٠٠ الخ

وقال أبو يوسف لا يكره هذا البيع، لأنه فعله كثير من الصحابة، وحمدوا على ذلك، ولم يعدوه من الربا.

وقال محمد رحمه الله هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا، وقد ذمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إذا تبايعتم بالعينة ٠٠٠ الخ^(٤).

وذكر ابن عابدين هذا الاختلاف بين أئمة الحنفية، وأن السيد أبا السعود حمل قول أبي يوسف على عدم عود السلعة إلى بائعها، وقول محمد على عودها^(٥) وهذا يعني أن الحكم الذي ذكره أبو يوسف خاص بالتورق، والحكم الذي ذكره محمد خاص بالعينة على المعنى الذي سرت عليه في

(١) فتح القدير ٢٠٧/٥ قال الكمال ويقولنا قال مالك وأحمد.

(٢) قال البارتي عن هذا الحديث: قال حدثنا أبو حنيفة يرفعه إلى عائشة رضي الله عنها ٢٠٨/٥، وكتب الكمال صفحة كاملة عن هذا الحديث يثبت فيها صحته ٢٠٩/٥، وانظر الحديث في ص ٨ وكلام الشوكاني عنه.

(٣) فتح القدير ٢٠٧/٥.

(٤) فتح القدير ٤٢٥/٥.

(٥) رد المحتار ٣٨٧/٤.

التفرقة بين العينة والتورق، وإن كان الحنفية لم ترد عندهم كلمة التورق، فتحصل من هذا أن العينة لا تجوز عند أئمة الحنفية الثلاثة.

المالكية:

لا يجوز بيع العينة عند المالكية، يقول الدردير عن بيوع الآجال: «وهو بيع ظاهره الجواز لكنه يؤدي إلى ممنوع فيمنع ولو لم يقصد فيه التوصل إلى الممنوع، سداً للذريعة التي هي من قواعد المذهب، والحاصل أن ما أدى إلى الواجب واجب، وما أدى إلى الحرام حرام، ولو لم يقصد الحرام، فيمنع من البيوع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل، كبيع أدى إلى سلف بمنفعة، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ثم يشتريها بخمسة نقداً فقد آل الأمر إلى رجوع السلعة، وقد دفع قليلاً عاد إليه كثيراً^(١).

ويقول ابن رشد: من باع شيئاً إلى أجل ثم اشتراه قبل الأجل نقداً بأقل من الثمن فعند مالك وجمهور أهل المدينة أن ذلك لا يجوز...، ووجه منعه تهمة أن يكون إنما قصد دفع دنانير في أكثر منها إلى أجل، وهو الربا المنهي عنه فزورا لذلك هذه الصورة ليتوصلا بها إلى الحرام، مثل أن يقول قائل لآخر: أسلفني عشرة دنانير إلى شهر، وأرد إليك عشرين ديناراً، فيقول هذا لا يجوز، ولكن أبيع منك هذا الحمار بعشرين إلى شهر ثم أشتريه منك بعشرة نقداً.. ومن الحجة لمن رأى هذا الرأي حديث أبي العالية عن عائشة^(٢).

الشافعية:

فقهاء المذاهب الثلاثة الذين تحدثوا عن حكم العينة يذكرون أن الشافعي يجيز العينة.

يقول المرغيناني بعدما بين مذهب الحنفية: وقال الشافعي رحمه الله

(١) الشرح الصغير مع حاشية الصاوي ١١٦/٣ .

(٢) بداية المجتهد ٢٤٢/٢ .

يجوز، لان الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء،
وصار كما لو باع بمثل الثمن الأول أو بالزيادة أو بالعرض^(١).

ويقول ابن رشد بعدما بين مذهب مالك: وقال الشافعي يجوز^(٢).

ويقول ابن قدامة بعدما قرر مذهب الحنابلة^(٣): وأجازة الشافعي؛ لأنه
ثمن يجوز بيعها به من غير بائعها فجاز من بائعها كما لو باعها بمثل ثمنها.
وهذا الذي قرره فقهاء المذاهب الثلاثة مأخوذ من كلام الشافعي في
الأم في باب بيع الآجال:

قال الشافعي: وأصل ما ذهب إليه من ذهب في بيوع الآجال أنهم رووا
عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة^(٤).. ثم علق الشافعي على الحديث
بقوله: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتاً عنها عابت عليها بيعاً إلى العطاء،
لأنه أجل غير معلوم وهذا مما لا نجيزه^(٥) لا أنها عابت عليها ما اشترته
بنقد وقد باعته إلى أجل، ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم في شئ فقال بعضهم فيه شيئاً، وقال بعضهم بخلافه كان أصل ما
نذهب إليه أن نأخذ بقول من معه القياس، والذي معه القياس زيد بن
أرقم^(٦) و أفاض الشافعي في بيان كون القياس مع زيد، ثم قرر المسألة على
النحو التالي:

فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضه، وكان الثمن إلى أجل
فلا بأس أن يبتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما
اشتراه به، أو بدين كذلك أو عرض^(٧).

(١) البداية مع فتح القدير ٢٠٨/٥.

(٢) بداية المجتهد ٢٤٢/٢ وانظر ص ١٢ .

(٣) انظر ص ١٧ والمغنى ٢٥٧/٤.

(٤) انظر حديث عائشة ص ٨.

(٥) رد الكمال هذا بأن عائشة تجيز البيع إلى العطاء فتح القدير ٢٠٩/٥.

(٦) الأم ٦٨/٣ و ٦٩.

(٧) المصدر السابق ٦٩/٣.

وقرر الشافعي قبل هذا مذهبه في مثل هذه المعاملة فقال:
أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة
ولابعداء بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت
النية لو أظهرت كانت تفسد البيع^(١).
ولم يذكر الشافعي حديث ابن عمر ولا كلمة «العينة» ولعل الحديث لم
يبلغه.

حكم العينة عند فقهاء الشافعية

وردت كلمة العينة في كتب الشافعية، نذكر منها ما جاء في ثلاثة منها:
قال النووي في روضة الطالبين:

ليس من المناهي بيع العينة، وهو أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل ويسلمه
إليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً، وكذا يجوز أن
يبيع بثمن نقد، ويشتري بأكثر منه إلى أجل، سواء قبض الثمن الأول أم لا،
وسواء صارت العينة عادة له غالبية في البلد أم لا، هذا هو الصحيح المعروف
في كتب الأصحاب، وأفتى أبو إسحاق الإسفرايني والشيخ أبو محمد بأنه
إذا صار عادة له صار البيع الثاني مشروطاً في الأول فيبطلان^(٢).

وقال ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج

وقد يكره كبيع العينة، ووافقه الشرواني وابن قاسم على القول
بالكراهة، وعرف العينة بمثل ما عرفها النووي^(٣).

وقال الرملي في نهاية المحتاج:

البيع قد يكره كبيع العينة وعرفها الشبراملسي بمثل ما عرفها به

(١) الأم ٦٥/٣.

(٢) روضة الطالبين ٤١٦/٣ و ٤١٧.

(٣) تحفة المحتاج ٢٢٢/٤.

النووي أيضاً^(١).

يتضح من هذه النقول عن الإمام الشافعي وفقهاء الشافعية أن الشافعي يجيز بيع العينة، ولو كانت عادة لمن يتعامل بها ما لم تظهر نية المتبايعين التي يترتب عليها بطلان البيع.

ويقرر النووي أن الصحيح المعروف في كتب الأصحاب جواز العينة ولو صارت العينة عادة لمن يتعامل بها غالبية في البلد، وهذا متفق مع قول الشافعي غير أنه لم يتعرض لظهور النية وعدم ظهورها.

أما أبو إسحاق الإسفراييني والشيخ أبو محمد فقد أفتيا بأن العينة إذا صارت عادة للمتعامل بها لا يجوز؛ لأن البيع الثاني يصير مشروطاً في البيع الأول فيبطلان.

وهذه الفتوى تبدو مخالفة لرأي الشافعي، ولكن العلة التي أبطل بها الشيخان البيعين تبطل البيع عند الشافعي لو تحققت^(٢).

وقال ابن حجر الهيثمي، والشرواني، وابن القاسم، والرملي، والشبراملسي، بيع العينة مكروه.

هذا هو تحرير رأي الإمام الشافعي وفقهاء الشافعية.

الحنابلة

بيع العينة لا يجوز عند الحنابلة قال الخرقي «ومن باع سلعة بنسيئة لم يجز له أن يشتريها بأقل مما باعها به»^(٣).

واستدل ابن قدامة على عدم الجواز بحديث عائشة وبحديث ابن عمر، وبأن ذلك ذريعة إلى الربا، فإنه يدخل السلعة ليستبيع بيع ألف بخمسمائة

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٤٦٠/٣.

(٢) يقول الشافعي من ضمن استدلاله على جواز العينة : ليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل ألا ترى أنه كان للمشتري البيعة الأولى إن كانت أمة أن يصيبها أو يهبها أو يبيعه ممن شاء غير بيعه بأقل أو أكثر مما اشتراها به نسيئة ٠٠٠ الام ٦٩/٣.

(٣) متن الخرقي مع المغني ٢٥٦/٤.

إلى أجل معلوم، والذرائع معتبرة، وبما روي عن ابن عباس في مثل هذه المسألة أنه قال: أرى مائة بخمسين بينهما حريرة.

وقال ابن قدامة إن عدم الجواز هو رأي أكثر أهل العلم، وروي ذلك عن ابن عباس، وعائشة، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، والنخعي، وبه قال أبو الزناد، وربيعه، وعبد العزيز ابن أبي سلمة، والنووي، والأوزاعي، ومالك، وإسحاق، وأصحاب الرأي^(١).

الظاهرية

يجوز عند الظاهرية بيع العينة ما لم يكن عن شرط في العقد، وإن كانت التسمية لم ترد عند ابن حزم.

يقول ابن حزم:

مسألة ومن باع سلعة بثمن مسمى حالة أو إلى أجل مسمى قريباً أو بعيداً فله أن يبتاع تلك السلعة من الذي باعها منه بثمن مثل الذي باعها منه، وبأكثر منه، وبأقل حالا وإلى أجل مسمى، أقرب من الذي باعها منه إليه، أو أبعد ومثله، كل ذلك حلال لا كراهية في شئ منه ما لم يكن ذلك عن شرط مذكور في نفس العقد، فإن كان عن شرط فهو حرام مفسوخ ابداً. وهو قول الشافعي، وأبي سليمان، وأصحابهما.

برهان ذلك قول الله تعالى (واحل الله البيع) وقوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم)^(٢) ثم ذكر ابن حزم رأي أبي حنيفة ومالك وما احتجابه ورده، وقال عن حديث عائشة إنه خرافة مكذوبة^(٣) ولم يذكر حديث ابن عمر.

(١) المغني مع الشرح الكبير ٢٥٧/٤.

(٢) المحلى ٥٧/٩ المسألة ١٥٥٨.

(٣) المصدر السابق ٦١/٩.

المسألة الخامسة الحكم الفقهي للتورق

التورق بالمعنى الذي ذكرته^(١) جائز عند الأئمة الأربعة، وعند الظاهرية^(٢) من ذكره منهم بالاسم ومن ذكره بالمعنى، وكرهه ابن تيمية، ونسب كراهته إلى عمر بن عبد العزيز وطائفة من أهل المدينة من المالكية وغيرهم، وقال إنه إحدى الروايتين عن أحمد، وقال إن عمر بن عبد العزيز قال «التورق آخية الربا» أي أصل الربا^(٣).

وقال ابن القيم عن بيع العينة والتورق في الكلام عن الحيل وتحريمها:

إن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضمن بها عليه الموسر بالقرض حتى يربح عليه في المائة ما أحب، وهذا المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينهما فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون وأخفها التورق، وقد كرهه عمر بن عبد العزيز وقال هو آخية الربا، وعن أحمد فيه روايتان، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مضطر، وهذا من فقهه رضي الله عنه قال: فإن هذا لا يدخل فيه إلا مضطر، وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق، وروجع فيها مراراً وأنا حاضر فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، والشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه^(٤).

وأرى أن حكم التورق يختلف باختلاف صورته والكيفية التي يتم بها على النحو التالي:

الصورة الأولى: يكون الشخص فيها في حاجة إلى نقود ولا يجد من

(١) انظر ص ٢ .

(٢) فتح القدير ٤٢٥/٥ والشرح الصغير ١١٦/٣ والأم للشافعي ٦٩/٣ وكشاف القناع ٨٦/٣ والمحلّى ٥٧/٩ .

(٣) مجموع الفتاوى ٢٩/٣٠/٣٠٢/٤٣١/٤٤٢/٤٤٧ .

(٤) إعلام الموقعين ١٨٢/٣ .

يقرضه، أو لا يريد أن يطلب من أحد قرضاً، فيشتري سلعة نسيئة، ويبيعها من غير البائع من غير أن يعلم أحد بنيته وحاجته إلى النقود. هذه الصورة لا أظن أحداً ينازع في جوازها.

الصورة الثانية: أن يطلب المستورق القرض من تاجر فيقول له التاجر ليس عندي نقود، ولكن أبيعك هذه السلعة نسيئة إلى سنة لتبيعها في السوق، ويبيعه السلعة بسعرها نقداً في السوق من غير زيادة نظير الأجل. هذه الصورة جائزة كالصورة الأولى سواء باعها المتورق بما اشتراها به أو بأكثر أو بأقل، ويوجر التاجر البائع على فعله إن شاء الله.

الصورة الثالثة: مثل الصورة الثانية، ولكن التاجر يبيع المستورق السلعة بأكثر من ثمنها في السوق نظير الأجل.

هذه الصورة هي التي يصح أن تكون محل خلاف، ولعلها هي التي يتحدث عنها ابن تيمية وابن القيم، واعتبرها الإمام أحمد من بيع المضطر.

وقد ذكر الحنفية هذه الصورة من بين صور العينة، يقول ابن عابدين اختلف المشايخ في تعريف العينة التي ورد النهي عنها: قال بعضهم تفسيرها أن يأتي الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض في الإقراض طمعاً في فضل لا يناله بالقرض، فيقول لا أقرضك ولكن أبيعك هذا الثوب إن شئت باثني عشر درهماً، وقيمته في السوق عشرة لتبيعه في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه كذلك فيحصل لرب الثوب درهمان وللمشتري قرض عشرة^(١).

قال المرغيناني: «وهو مكروه؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض» وقال الكمال: لا بأس في هذا فإن الاجل قابله قسط من الثمن والقرض غير واجب عليه دائماً بل هو مندوب^(٢).

(١) ابن عابدين ٣٣٨/٤ وانظر أيضاً ٢٨٧/٤ والهداية مع فتح القدير ٤٢٤/٥.

(٢) فتح القدير ٤٢٥/٥.

هذا وقد صدر قرار بجواز التورق من المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي هذا نصه:

القرار الخامس

بشأن حكم بيع التورق

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه، وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١١ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٣١/١٠/١٩٩٨م قد نظر في موضوع حكم بيع التورق، وبعد التداول والمناقشة والرجوع إلى الأدلة والقواعد الشرعية، وكلام العلماء في هذه المسألة قرر المجلس ما يلي:

أولاً: أن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيعه المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق).

ثانياً: أن بيع التورق هذا جائز شرعاً، وبه قال جمهور العلماء؛ لأن الأصل في البيوع الإباحة لقول تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) ولم يظهر في هذا البيع ربا لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين، أو زواج، أو غيرهما.

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن 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؛ لاشتماله على حيلة الربا فصار عقداً محرماً.

رابعاً: إن المجلس - وهو يقرر ذلك - يوصي المسلمين بالعمل بما شرعه الله سبحانه لعباده من القرض الحسن من طيب أموالهم طيبة بها نفوسهم

ابتغاء مرضاة الله ، لا يتبعه مَنْ ولا أذى، وهو من أجل أنواع الإنفاق في سبيل الله تعالى؛ لما فيه من التعاون والتعاطف والتراحم بين المسلمين، وتفريج كرباتهم وسد حاجتهم، وإنقاذهم من الإثقال بالديون، والوقوع في المعاملات الربوية، وإن النصوص الشرعية في ثواب القرض الحسن والحث عليه كثيرة لا تحفى. كما يتعين على المستقرض التحلي بالوفاء وحسن القضاء وعدم المماطلة. وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

المسألة السادسة الحكم الفقهي للتورق المصرفي

التورق المصرفي المبين في المسألة الثالثة لا يجوز شرعاً عند جميع الفقهاء؛ لما يأتي:

١- لا يدخل في أي صورة من صور التورق الفقهي الثلاثة التي بينها سابقاً^(١).

أما عدم دخوله في الصورة الأولى والصورة الثانية المتفق على جوازهما فلا يحتاج إلى بيان، وأما عدم دخوله في الصورة الثالثة التي أجازها جمهور الفقهاء فلأنه وإن كان متفقاً معها في شراء المتورق السلعة نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً إلا أنه مختلف عنها في اشتراط أن تباع السلعة بالثمن الذي اشتراها به المصرف، أي بأقل مما اشتراها به المستورق، وأن يتولى هذا البيع المصرف الذي اشترى منه لمن يشاء بتوكيل من المستورق، في حين إنه في التورق الفقهي المستورق هو الذي يتولى بيع السلعة التي اشتراها، ولا دخل للبائع، وقد يبيع المستورق السلعة بأقل مما اشتراها به، أو بمثله أو بأكثر منه.

٢- يدخل التورق المصرفي في بيع العينة الذي منعه جمهور الفقهاء؛ لأن المصرف هو الذي يبيع السلعة للمتورق نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً، وهو

(١) انظر ص ٢٠ .

الذي يتولى بيعها لمن يشاء نقداً وبأقل من ثمنها الذي باعها هو به، فلا فرق بين هذا وما لو اشتراها المصرف لنفسه، فالمصرف يتولى كل شئ في التورق المصرفي، وليس على المستورق سوى بيان مبلغ التمويل.

٣- لا يدخل التورق المصرفي في بيع العينة الذي أجازته الشافعي؛ لأن الشافعي يشترط ألا يكون هناك ارتباط بين البيعتين: البيعة التي بالأجل والبيعة التي بالنقد^(١) وألا تظهر نية الحصول على النقد، وكلا الشرطين غير متحقق في التورق المصرفي، فالارتباط بين البيعتين منصوص عليه في العقد، فالمصرف هو الذي يبيع السلعة نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً، ويشترط على المستورق أن يوكله في بيعها نقداً بأقل مما باعها له به نسيئة ويسلمه الثمن، ويلتزم المصرف بهذا، ولولا التزام المصرف ببيع السلعة نقداً و تسليمه الثمن ما قبل المستورق شراء السلعة من المصرف بأكثر من ثمنها نقداً.

أما نية الحصول على النقد فظاهرة بل هي مصرح بها.

فالبنك الأهلي التجاري يقول: تيسير الأهلي أول تمويل نقدي إسلامي. **والبنك العربي الوطني يقول:** ويستفيد من التورق المبارك الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية ويقول: حصل في حسابك على السيولة التي تحتاجها وانعم براحة البال مع تمويل التورق من البنك العربي الوطني.

والبنك السعودي الأمريكي يقول: حصل على السيولة بكل يسر وسهولة ويقول: يوفر لك سامبا السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال تورق الخير.

ويقول البنك السعودي البريطاني: مال يمكنك من الحصول على السيولة النقدية لتلبية احتياجاتك مهما كانت.

(١) انظر هامش ص ١٦ .

ويقول مصرف أبوظبي الإسلامي: يستخدم التورق عادة في حالتين:
(أ) توفير السيولة للعملاء الراغبين في سداد مديونياتهم لدى البنوك الربوية.

(ب) تمويل العملاء - المشروعات. إذا كان من المتعذر تمويلهم بصيغة أخرى.

واضح من هذه العبارات أن المستورق لا رغبة له في شراء سلعة، ولا في بيعها، وإنما رغبته في السيولة، وإنما اتخذت السلعة وسيلة للوصول إلى السيولة، وهذا لا يجيزه أحد من الفقهاء.

يقول الشوكاني: إذا كان المقصود من العينة التحيل لأخذ النقد في الحال ورد أكثر منه بعد أيام فلا شك أن ذلك من المحرم الذي لا ينفع في تحيله الحيل الباطلة.

٤- لا يدخل التورق المصرفي في بيع العينة الذي أجازاه ابن حزم؛ لأن ابن حزم يجيز بيع العينة الذي لا شرط فيه، وفي التورق المصرفي أكثر من شرط: فيه شرط شراء المستورق السلعة من المصرف بأكثر من ثمنها الذي يشتريها المصرف به، وفيه شرط بيعها بأقل من الثمن الذي اشتراها المستورق به، وفيه شرط توكيل المستورق المصرف في بيعها، وشرط واحد من هذه الشروط يكفي لجعل التورق المصرفي حراماً مفسوخاً أبداً عند ابن حزم.

المسألة السابعة : التورق

المصرفي ليس بديلاً للتمويل النقدي

التورق المصرفي هذا المعتمد على بيع المرابحة ليس بديلاً للتمويل النقدي - القرض بفائدة - وإنما هو شبيه به، ومثيل له، والبديل الحقيقي للتمويل النقدي هو المضاربة التي يكون فيها المصرف رب مال، وطالب

التمويل مضارباً ولكي تتضح هذه الحقيقة أسوق إليكم المثال التالي:
ثلاثة تجار أخذ التاجر الأول قرضاً مقداره مائة بريح عشرة من
مصرف تقليدي، واشترى التاجر الثاني سلعة ثمنها مائة بمائة وعشرة نسيئة
من مصرف إسلامي، ووكل المصرف في بيعها بمائة نقداً ففعل وسلمه المائة.
وأخذ التاجر الثالث مائة من مصرف إسلامي يضارب بها، والربح
بينهما مناصفة.

فإذا أراد كل واحد من هؤلاء التجار الثلاثة أن يربح خمسة من تجارته
بالمائة التي أخذها كل واحد منهم من بنك، فإن التاجر الأول المرابي لا بد له
من أن يبيع ما يشتريه بالمائة بمائة وخمسة عشر لكي يربح خمسة، وكذلك
أخوه المستورق، أما التاجر الثالث المضارب فيمكنه أن يبيع بمائة وعشرة
فقط، فيربح عشرة يعطي منها المصرف خمسة، ويأخذ هو خمسة، ويستفيد
الجمهور بالخمسة التي يأخذها المرابون وأشباههم.

إن عملية التورق المصرفي هذه أيها الأخوة هي استحلال للربا باسم
البيع الذي أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم في قوله **يأتي على الناس
زمان يستحلون الربا بالبيع**^(١) ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٢١ شعبان ١٤٢٤هـ

١٧ أكتوبر ٢٠٠٣م

الصديق محمد الأمين الضير

أستاذ الشريعة الإسلامية

جامعة الخرطوم كلية القانون

(١) هذا الحديث وإن كان مرسلًا فإنه صالح للاعتضاد به بالاتفاق وله من المسندات ما يشهد له نيل الأوطار
٢٢٠/٥.

صفحه أبيض

ملحق رقم (١) : أول تمويل نقدي إسلامي

تيسير الأهلي عبارة عن أداة مالية إسلامية جديدة يقدمها البنك الأهلي التجاري لعلائه الراغبين في الحصول على التمويل النقدي عن طريق شراء سلعة أو مجموعة من السلع من سوق السلع الدولية تتسم أسعارها بتحركات محدودة تجنباً لمخاطر تقلبات الأسعار بالنسبة للبنك والعميل معاً، وكذلك إعادة بيع هذه السلع بعد أن يملكها العميل وكالةً عنه لطرف ثالث.

هذا المنتج يلبي احتياجات شريحة عريضة من عملاء البنك الأهلي التجاري الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية تعتمد على فقه بيع التورق (التورق صيغة جائزة وقد أشار بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة). والتورق هو شراء سلعة تكون في حوزة البائع بثمن معجل لغرض الحصول على النقد. والتورق جائز عند جمهور العلماء. هذا وقد صدرت فتوى هيئة الرقابة الشرعية بالبنك الأهلي التجاري بجواز منتج «تيسير الأهلي واليئة».

ملحق رقم (٢) :

احصل في حسابك على السيولة النقدية التي تحتاجها خلال ٤٨ ساعة وانعم براحة البال والاطمئنان مع التورق المبارك من البنك العربي الوطني المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

يشترى الشخص المتورق سلعة التورق من السلع المطلوبة والدرجة في السوق عن طريق البنك ثم يوكل البنك لبيع التورق المجاز شرعاً. يسهلّ البنك ويسرّع عمليتي البيع والشراء، كي تتم فوراً دون عناء أو تكلفة تذكر، ثم يودع المبلغ في حسابه. وقد يصل مبلغ التورق إلى مليون ريال سعودي، يمكنك تسديده في أقساط شهرية حتى ٨٤ شهراً.

التورق المبارك يلبي حاجتك للسيولة عندما تحتاجها ويزودك بمجموعة من الخدمات المصرفية الإسلامية المطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية.

اتصل الآن بهاتف العربي على الرقم (٨٠٠١٢٤٤٠٤٠) ليقوم مندوب مبيعاتنا بزيارتك، أو قم بزيارة أقرب فرع للبنك العربي الوطني، للتقدم بطلبك.

Now you can get the cash you need within 48 hours and enjoy peace of mind, from Sharia compliant Al Tawaruq Al Mubarak at arab national bank. Heres how the system works: When you buy Al Tawaruq commodities through the bank, you automatically authorize the bank to sell it on your behalf for cash.

The commodities are sold at q prevailing market prices, on the spot and cash proceeds are then deposited in your account.

The transaction is quick, easy and low cost. AlTawar Al Mubarak con offer you a loan of up to one million di Riyals, which you repay on easy installment basis of up to 84 months.

Al Tawaruq Al Mubarak satisfies your need for cash a comprehensive package of Sharia compliant products through Al Hissb Al Mubarak

To qualify, you should be 22 years of age or above and you need to be employed for at least 2 years in government need to be employed for at least 2 years in government service or with a leading private organization. Your gross salary should be SR 3,000 or more if you are a government employee and SR 4,000 or more if you are in privte rmployment.

Call us on 800 124 4040 to arrange a meeting with one of our sales ex-

ecutives or visit your nearest ANB branch, to discuss AlTawaruq Al Mubaraq today.

التورق المبارك
راحة واطمئنان

أجازته
الهيئة
الشرعية

سيولة نقدية في حسابك خلال ٤٨ ساعة

البنك العربي الوطني
arab national bank
حلول مالية للحياة أفضل

Al Tawaruq Al Mubarak
Cash in your account within 48 hours

Approved by
Shari'a
Committee

Peace of Mind

البنك العربي الوطني
arab national bank
Financial solutions for a better life

■ صورة من الأصل ■

التقويم المبارك

السادة/ المبتدع العربي الوطني المحترمين
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
الرجاء التكرم بالموافقة على شراء السلعة (السلع) المذكورة أدناه وفقاً للشروط والمواصفات الآتية:
1- أن يكون عند التورق المبارك الإسلامي.
2- السداد مني على أقساط شهرية متساوية مقدارها حسب ما نتفق عليه معكم
وضمن عند التورق المبارك الإسلامي.
3- تعيين هامش ربحي يمتدح معين على كامل قيمة البضاعة مع تكلفتها عليكم.
4- دفعة أولى كضمان جديده مني للشراء مقدارها () ريال.

٥- دفع ١٥٠٠ ريال رسوم إيداعه لعملاء البنك، وللمتقنين ١٢٠٠ ريال
٦- أستطيع تقديم الضمانات الآتية:
 تحويل الراتب
 مكافأة نهاية الخدمة
 أخرى (حدد):
٧- مواصفات السلعة (السلع) التي أطلب شراؤها كما يلي:
نحاس أو نونك أو النيويم

١- الاسم الأول: _____ اسم الأب: _____ اسم المولد: _____ تاريخ الميلاد: _____
2- العنوان البريدي: _____ المدينة: _____ الرمز البريدي: _____ رقم هاتف المنزل: _____ جوال/موبايل: _____
3- الحالة الاجتماعية: أعزب متزوج آخرى
الجنسية: _____
4- عنوان السكن في المنطقة العربية السعودية: _____
5- المنطقة: _____ الشارع: _____ رقم التينة: _____ رقم المنزل: _____
6- ملكة مسخرة عن طريق جهة العمل
إيجار
7- التعليم: بكالوريوس دكتوراه
 الثانوية العامة درجة الماجستير

٨- جهة العمل: قطاع عام قطاع خاص
تاريخ التوظيف: _____ إبتداء العقد: _____
9- رقم هاتف العمل/التجوية: _____
10- الجنس الوطني: _____ المدينة: _____ الرمز البريدي: _____
11- اسم المدير المباشر: _____ اسم رئيس المالية: _____

12- إجمالي الراتب الشهري: _____
13- هل لديك بطاقات ائتمانية؟ (فيزا، ماستر كارد، أميركان إكسپرس)
14- هل لديك بطاقات ائتمانية؟ (فيزا، ماستر كارد، أميركان إكسپرس)
15- هل تملك سيارة؟ لا نعم
16- هل تتعامل مع بنك آخر؟ لا نعم
17- إذا نعم، اسم البنك: _____ رقم الحساب: _____

18- تاريخ صرف الراتب: _____
19- هل تتعامل مع بنك آخر؟ لا نعم
20- إذا نعم، اسم البنك: _____ رقم الحساب: _____

21- عدد الأقساط الشهرية (عدد المقعد): _____
22- القيمة الأساسية للسلعة (السلع): _____

23- متى تود استلام كسب الحساب الشهري:
 الأسبوع الأول من الشهر الأسبوع الثاني من الشهر الأسبوع الثالث من الشهر الأسبوع الرابع من الشهر

24- الاسم كما تريد أن يظهر على البطاقة باللغة الإنجليزية: _____

25- أريد التورق المبارك الإسلامي الوطني بطلب تسريته وفقاً لصفحة التورق المبارك وبطاقة الائتمان المبارك، وبهذا أقدم ضمان المعلومات الواردة أعلاه صحيحة، وأنا عاشر غير ذلك ويكون كامل مبلغ التسريته ضمن معلوماتها طبقاً وضمن الوفاء وأية رسوم أو مصاريف أخرى مستحقة للتورق، كما أقدم ضماناً بأنني لن أغير بطرا على البيانات أعلاه، ولا سأقوم بالتراجع التسريته، وأصبح البنك حق التأكد من صحة المعلومات وإيداعها معي في جهات أخرى. كما أوافق على أن تتم تسوية أي نزاع ينشأ فيما يتعلق بموضوع هذا العقد عن طريق إحداهما إلى لجنة دائمة في حال عدم التزامي بسداد الأقساط المستحقة أن يعطين البنك بحسب الإجراءات الخاصة بإضافة اسمي في قائمة العملاء المحظور التعامل معهم والمداولة بين البنوك (C-Eat) حسيماً هو مفصل في عند التورق. يحفظ البنك بعهده بعدم توضيح سبب قبول أو رفض هذا الطلب.

26- التاريخ: _____
27- رقم العقد: _____
28- اسم وطبيعة عمل البنك في الصرح: _____

■ صورة من الأصل ■

ملحق رقم (٣) :

احصل على السيولة ... بكل يسر وسهولة

- يوفر لك النقد
- مجاز شرعاً
- موافقة فورية عبر الهاتف
- تمويل إضافي

الآن يوفر لك سامبا السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال توريق الخير بصيغته التمويلية المجازة شرعاً عن طريق شراء سلعة بالتقسيط، ومن ثم بيعها نقداً إلى طرف ثالث لحساب العميل إذا رغب في ذلك.

احصل على التمويل الذي تحتاجه نقداً حتى ٢٤ ضعفاً لدخلك الشهري، وسدد على أقساط شهرية تصل إلى ٨٤ قسطاً. فإذا كنت موظفاً لسنة أو أكثر لدى جهة عملك الحالية، ودخلك لا يقل عن ٣,٠٠٠ ريال، وعمرك لا يقل عن ٢٢ عاماً، فأنت مؤهل للحصول على توريق الخير.

اتصل على ٨٠٠١٢٤١٠١٠ واحصل على موافقة فورية

ملحق رقم (٤) :



✦ فتسرة مسداد قسده تحصل إلى 84 قسماً شهرياً.

✦ لا داعي لتقديم كفيل.

ولا يتطلب الأمر سوى،

✦ أن تكون موظفاً في الجهة التي تعمل بها لفترة لا تقل عن سنة.

✦ أن يكون راتبك الشهري الأساسي 3,000 ريال سعودي أو أكثر.

تقدم الآن يطلب

مال لدى

أقرب فرع من

شروع البنك

السعودي البريطاني. ولزيد

من المعلومات، يرجى الاتصال بمركز

خدمة العملاء على الهاتف:

800 124 8888

www.sabb.com

مال من الأمانة في البنك السعودي البريطاني يمكنك من الحصول على السيولة النقدية لتلبية احتياجاتك مهما كانت.

يسهل مال بعضه التورق للتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية. حيث يقوم البنك بشراء وامتلاك سلعة من

السوق الدولي وغالباً

مسا تكون

معدن ثم

يبيعها البنك

عشيك بريح

معلوم إلى أجل

سليم. وبعد امتلاكك

السلعة، تقوم بإصدار وكالة

لتأجير بيع تلك السلعة.

سرايا مال،

قد يصل الحد الأقصى للشراء إلى

750,000 ريال سعودي.

■ صورة من الأصل ■

ملحق رقم (٥) :

مصرف أبو ظبي الإسلامي

بعض تطبيقات التورق

في المصارف الإسلامية

- في مرابحات السلع الدولية:

إذا كان لدى المصرف الإسلامي سيولة: يشتري سلعاً، أصالة أو بتوكيل البنك المتعامل معه، ثم يبيعها لهذا البنك بالمرابحة مؤجلة الثمن، الذي يقوم بدوره ببيع ما اشتراه بثمنٍ حالٍ.

إذا أراد المصرف سيولة، أو كانت لدى البنك الآخر سيولة يريد توظيفها: يشتري البنك سلعاً، أصالة أو بتوكيل المصرف الإسلامي، ثم يبيعها للمصرف بالمرابحة مؤجلة الثمن، وبعد ذلك يبيع المصرف ما اشتراه بثمنٍ حالٍ.

- في معاملات الأفراد:

يستخدم التورق عادة في حالتين:

● توفير السيولة للعملاء الراغبين في سداد مديونياتهم لدى البنوك الربوية، والتعامل مع المصرف الإسلامي.

● تمويل العملاء- المشروعات - إذا كان من المتعذر تمويلهم بصيغة أخرى، وعدم تمويلهم هذه الصيغة سيحملهم على اللجوء إلى البنوك الربوية.

والآلية المعروفة لهذا التمويل:

- أن يشتري المصرف سلعاً دولية بالمبلغ الذي يحتاجه العميل.

- ثم يقوم المصرف ببيع هذه السلع المشتراة إلى العميل بالمرابحة مؤجلة الثمن.

- وبعد أن يتملك العميل السلعة يبيعها بثمنٍ حالٍ، ويتم البيع عن طريق المصرف (أي بتوكيل المصرف بالبيع).
- ويُراعى هنا أن يكون البيع النهائي إلى غير الجهة التي اشترى منها المصرف ابتداءً.
- توكيل المصرف بالبيع النهائي يمكن أن يتمَّ ابتداءً، أي في بداية العملية، وبوثيقة مستقلة.
- لتثبيت الثمن، بين الشراء الأول والبيع النهائي، يؤخذ وعدٌ بالشراء من المشتري النهائي بشراء السلعة نفسها بالثمن الذي اشترى به.

العينة والتورق، والتورق المصرفي

بقلم
الدكتور/ علي السالسوس

صفحة أبيض

مقدمة:

الحمد لله كما ينبغي لجلال وجهه وعز سلطانه ، والصلاة والسلام على خير الرسل، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين .
وبعد : شاع في عصرنا أن العينة هي الشراء بثمن مؤجل، ويقوم المشتري ببيع ما اشتراه للبائع نفسه بثمن أقل نقدا، فإن باع لغير البائع فليس من العينة وإنما هو تورق .

وعلمت منذ عدة سنوات أن سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله رحمة واسعة- أفتى بحل التورق، فشددت الرحال إليه ، وتحدثت معه في هذا الموضوع ، ومما ذكرته لفضيلته ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تحريم التورق .

ثم فوجئت بعد ذلك بقرار المجمع الموقر بأن التورق جائز شرعا ، وبه قال جمهور العلماء . فتحدثت مع سعادة الأمين العام بضرورة إعادة النظر في هذا القرار ، وبحث الموضوع من جديد ؛ فيبدو أن الأبحاث التي قدمت للمجمع آنذاك لم تكن دقيقة ، ولم يحضر تلك الدورة إلا تسعة فقط من أصحاب الفضيلة أعضاء المجمع ، وما ثبت عن الإمامين مالك وأحمد وغيرهما من جمهور العلماء هو عدم جواز التورق وليس الجواز .

والتورق بهذا المعنى هو العينة عند الأئمة الأربعة ، ومن جاء بعدهم ببضعة قرون، ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية هو أول من ذكر هذا التورق ، ثم جاء في أقوال الحنابلة من بعده .

ولقد سعدت عندما تلقيت الدعوة الكريمة من فضيلة أمين عام المجمع لبحث موضوع التورق ، فرأيت أن يكون العنوان هو " العينة والتورق ، والتورق المصرفي " .

وقسمت الموضوع إلى سبعة مباحث:

المبحث الأول: العينة والتورق في اللغة .

المبحث الثاني: العينة والتورق عند الحنفية .

- . المبحث الثالث: العينة والتورق عند المالكية .
- . المبحث الرابع: العينة والتورق عند الشافعية .
- . المبحث الخامس: العينة والتورق عند الحنابلة .
- . المبحث السادس: التورق المصرفي .
- . المبحث السابع: المناقشة والترجيح .
- . وبعد ذلك جاءت الخاتمة ونتائج البحث .

نسأل الله عز وجل أن يرينا الحلال حلالا ويرزقنا اتباعه ، والحرام

حراما ويرزقنا اجتنابه .

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات : ١٨٠ - ١٨٢]

المبحث الأول العينة والتورق في اللغة

جاء في لسان العرب في مادة (عين) :
اعتان الرجل : إذا اشترى الشيء بنسيئة ، وعيّن التاجر : أخذ بالعينة أو أعطى بها . والعينة : الربا ، والسلف ، وإذا باع من رجل سلعة بثمن معلوم إلى أجل معلوم ، ثم اشتراها منه بأقل من الثمن الذي باعها به .
وسميت عينة لحصول النقد لطالب العينة ، وذلك أن العينة اشتقاقها من العين ، وهو النقد الحاضر ويحصل له من فوره ، والمشتري إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه معجلة .
ومثل هذا جاء في القاموس المحيط .
وفى أساس البلاغة : تعين الرجل واعتان عينة : أي استلف سلفا ، وباعه بعينة : أي بنسيئة ؛ لأنها زيادة . وعن ابن دريد : لأنها بيع العين بالدين .
وفى مختار الصحاح : العينة : السلف ، واعتان الرجل : اشترى بنسيئة .
وجاء تحت مادة (زرنق) :
الزرنقة : العينة ، وبه فسر بعضهم قول علي رضوان الله عليه : « لا أدع الحج ولو تزرنقت » ؛ أي ولو أخذت الزاد بالعينة .
والعينة : أن يشتري الشيء بأكثر من ثمنه إلى أجل ، ثم يبيعه منه أو من غيره بأقل مما اشتراه ، كأنه معرب زرنقة ؛ أي ليس الذهب معي .
وتحت مادة (زرنق) أيضا قال ابن الأثير في كتابه « النهاية في غريب الحديث والأثر » (٣٠٢/٢ : ٣٠١) :
(زرنق) في حديث علي رضي الله عنه : « لا أدع الحج ولو تزرنقت » .
وفى رواية : « ولو أن أتزرنق » ؛ أي ولو استقيت على الزرنوق بالأجرة ، وهي آلة معروفة من الآلات التي يستقى بها من الآبار . وقيل أراد من الزرنقة ، وهي العينة ، وذلك بأن يشتري الشيء بأكثر من ثمنه إلى أجل ثم يبيعه منه

أو من غيره بأقل مما اشتراه ، كأنه معرب زَرْنَه : أي ليس الذهب معي .
ومنه الحديث : «كانت عائشة تأخذ الزرنقة»؛ أي العينة .
ومنه حديث ابن المبارك : «لا بأس بالزرنقة» .
وفى المجموع المغيـث في غريب القرآن والحديث ، جاء تحت مادة (زرنق)
ما يأتي:

في حديث عن ابن المبارك قال : «لا بأس بالزرنقة» .
الزرنقة : العينة ، وهو أن يشتري الشيء بأكثر من ثمنه إلى أجل .
وفى لسان العرب تحت مادة «ورق» :
الورق : من أوراق الشجر والكتاب ، الواحدة ورقة .
وقد ورقت الشجرة توريقا وأورقت إيراقا : أخرجت ورقها .
والرقة : أول خروج الصليان والنصي والطريفة رطبا .
والرقة أيضا : رقة الكلاً : إذا خرج له ورق .
وتورقت الناقة : إذا رعت الرقة .
والورق والورق والورق والرقة : الدراهم .
وفى الصحاح : الورق : الدراهم المضروبة ، وكذلك الرقة .
وفى الحديث في الزكاة : «في الرقة ربع العشر» .
وفى حديث آخر : «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ، فهاتوا
صدقة الرقة»؛ يريد الفضة والدراهم المضروبة منها .
والمستورق : الذي يطلب الورق .
ومثل هذا جاء في القاموس المحيط ، وأساس البلاغة .
ومثل هذا أيضا في مختار الصحاح عن : الورق ، والورق ، والرقة .

تعقيب

شاع في عصرنا أن العينة هي أن يشتري بثمان مؤجل ، ثم يبيع المشتري ما اشتراه للبائع نفسه بأقل منه نقدا . وأن المشتري إذا باع ما اشتراه نسيئة بثمان أقل نقدا لغير البائع الذى اشترى منه فهو تورق .

فمن أين جاءت هذه التسمية وهذه التفرقة ؟

ما نقلته آنفا من كتب اللغة ، وما قرأته لغيري من نقول من كتب اللغة ، لم يرد فيه التورق بهذا المعنى !

وإنما هذا المعنى يدخل ضمن العينة أو الزرنقة ، وهذا واضح كما جاء في اللسان وفى النهاية " ثم يبيعه منه أو من غيره " (١) .

ومن معاني العينة أو الزرنقة الشراء بنسيئة ، أو الشراء بنسيئة مع زيادة الثمن، وذلك دون بيع ما اشتراه .

ويحمل على هذا المعنى قول أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : " لا أدع الحج ولو تزرنقت " ؛ أي ولو أخذت الزاد بالعينة ؛ أي بالأجل ؛ فهو يشتري الزاد ليحج وليس ليبيعه .

وكذلك ما نسب لأم المؤمنين السيدة عائشة رضى الله عنها أنها كانت تأخذ الزرنقة ، وقول ابن المبارك: " لا بأس بالزرنقة " .

كما جاء فى المجموع المغيث ؛ حيث جاء تفسير الزرنقة بعد ذكر قول ابن المبارك . ومما ذكر من معاني العينة أيضا : الربا والسلف .

(١) و سيأتي هذا المعنى أيضا في أقوال الإمامين مالك وأحمد وغيرهما ، مما يثبت خطأ ما جاء عن التورق في الموسوعة الفقهية الكويتية ، وسيأتي لهذا مزيد بيان عند التعقيب في المبحث الخامس ، والمبحث السابع .

ايض

المبحث الثاني العينة والتورق عند الحنفية

قال المرغيناني: (ومن اشترى جارية بألف درهم حائلة أو نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل أن ينقد الثمن الأول لا يجوز البيع الثاني). وقال الشافعي رحمه الله : يجوز؛ لأن الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء ، وصار كمن باع بمثل الثمن الأول ، أو بالزيادة أو بالعرض .

ولنا قول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما اشترت بثمانمائة : بئس ما شريت واشتريت ، أبلغني زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله - إن لم يتب ، ولأن الثمن لم يدخل في ضمانه فإذا وصل إليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمسمائة، وذلك بلا عوض، بخلاف ما إذا باع بالعرض؛ لأن الفضل إنما يظهر عند المجانسة^(١).

وقال ابن الهمام في شرحه:

إن باعها من البائع بأقل لا يجوز عندنا ، وبقولنا قال مالك وأحمد .

وقال في التعليق على الخبر:

لا يقال إن قول عائشة وردها لجهالة الأجل وهو البيع إلى العطاء ؛ فإن عائشة كانت ترى جواز الأجل إلى العطاء ، ذكره في الأسرار وغيره . والذي عقل من معنى النهي أنه استريح ما ليس في ضمانه ، ونهى رسول الله _ عن ربح ما لم يضمن، وهذا لأن الثمن لا يدخل في ضمانه قبل القبض ، فإذا عاد إليه الملك الذي زال عنه بعينه وبقي له بعض الثمن فهو ربح حصل لا على ضمانه من جهة من باعه ، وهذا لا يوجد فيما إذا اشتراه بمثل الثمن أو أكثر ، فبطل إلحاق الشافعي بذلك . وقد أورد عليه تجويز كون إنكار عائشة

(١) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٦/٦٨ : ٦٩ .

لوقوع البيع الثاني قبل قبض المبيع، إذ القبض لم يذكر في الحديث ، قلنا : لا يصح هذا؛ لأنها ذمته لأجل الربا بقريئة تلاوة آية الربا، وليس في بيع المبيع قبل القبض ربا. ولا يخفى ضعف هذا الجواب؛ لأن تلاوة الآية ظاهر في كونها لاشتمالها على قبول التوبة جوابا لقول المرأة : أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل ؟ كان هذا مع التوبة فتلت آية ظاهرة في قبول التوبة وإن كان سوقها في القرآن في الربا (١) .

وقال الكرلاني في الكفاية :

فأتاها زيد بن أرقم معذرا ، فتلت قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] .

فهذا الوعيد الشديد دليل على فساد هذا العقد ، وإلحاق هذا الوعيد لهذا الصنع لا يهتدي إليه العقل؛ إذ شيء من المعاصي دون الكفر لا يبطل شيئا من الطاعات إلا أن يثبت شيء من ذلك بالوحي ، فدل على أنها قالتها سماعا ، واعتذار زيد إليها دليل على ذلك؛ لأن في المجتهدات كان يخالف بعضهم بعضا وما كان يعتذر أحدهم إلى صاحبه فيها ، ولا يقال إنما ألحقت الوعيد به للأجل إلى العطاء؛ لأننا نقول إن مذهب عائشة رضي الله عنها جواز البيع إلى العطاء ، ولأنها قد كرهت العقد الثاني بقولها : بس ما شريت ، وليس فيه هذا المعنى ، وإنما ذمت البيع الأول وإن كان جائزا عندها؛ لأنه صار ذريعة إلى البيع الثاني الذي هو موسوم بالفساد ؛ وهذا كما يقول لصاحبه بس البيع الذي أوقعك في هذا الفساد وإن كان البيع جائزا . فإن قيل : يحتتمل أنها ذمت البيع الأول لفساده بجهالة الأجل، وأنها رجعت عن تجويز البيع إلى العطاء .

والبيع الثاني لأنه بيع المبيع قبل القبض إذ القبض لم يذكر في الحديث ؟ قلنا : الرجوع لم يثبت ، وإنما ذمت البيع الثاني لأجل الربا حتى تلت عليه آية الربا ، وليس في بيع المبيع قبل القبض الربا (٢) .

(١) شرح فتح القدير ٧١/٦ ، وبين صحة الخبر ، ورد على القائلين بضعفه : انظر ٧٠/٦ : ٧١ .

(٢) انظر المرجع المذكور مع المرجع السابق ٧٠:٦٩/٦

وقال الكاساني:

إذا باع رجل شيئاً نقداً أو نسيئةً وقبضه المشتري ولم ينقد ثمنه لا يجوز لبائعه أن يشتريه من مشتريه بأقل من ثمنه الذي باعه منه عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله يجوز .

«وجه» قوله: أن هذا بيع استجمع شرائط جوازه وخلا عن الشروط المفسدة إياه ، فلا معنى للحكم بفساده ، كما إذا اشتراه بعد نقد الثمن. ولنا ما روي أن امرأة جاءت إلى سيدتنا عائشة رضي الله عنها وقالت : إني ابتعت خادماً من زيد بن أرقم بثمانمائة، ثم بعته منه بستمائة . فقالت سيدتنا عائشة رضي الله عنها: بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ، أبلغني زيدا أن الله تعالى قد أبطل جهاده مع رسول الله - إن لم يتب. «ووجه» الاستدلال به من وجهين : أحدهما أنها ألحقت بزید وعيدا لا يوقف عليه بالرأي وهو بطلان الطاعة بما سوى الردة ، فالظاهر أنها قالتها سماعاً من رسول الله _ . ولا يلتحق الوعيد إلا بمباشرة المعصية ، فدل على فساد البيع، لأن البيع الفاسد معصية، والثاني : أنها رضي الله عنها سمت ذلك بيع سوء وشراء سوء ، والفساد هو الذي يوصف بذلك لا الصحيح ، ولأن في هذا البيع شبهة الربا؛ لأن الثمن الثاني يصير قصاصاً بالثمن الأول فبقي من الثمن الأول زيادة لا يقابلها عوض في عقد المعاوضة ، وهو تفسير الربا ، إلا أن الزيادة ثبتت بمجموع العقدین ، فكان الثابت بأحدهما شبهة الربا، والشبهة في هذا الباب ملحقة بالحقيقة بخلاف ما إذا نقد الثمن ؛ لأن المقاصة لا تتحقق بعد الثمن فلا تتمكن الشبهة بالعقد^(١).

وقال الحصكفي : تذنيب في بيع العينة ، ويأتي في الكفالة.

فقال ابن عابدين :

مطلب في بيع العينة

قوله : (في بيع العينة) اختلف المشايخ في تفسير العينة التي ورد

(١) انظر بدائع الصنائع ٥ / ١٩٨ : ١٩٩ .

النهي عنها . قال بعضهم : تفسيرها أن يأتي الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض في الإقراض طمعا في فضل لا يناله بالقرض ، فيقول : لا أقرضك ولكن أبيعك هذا الثوب إن شئت باثني عشر درهما وقيمته في السوق عشرة لبيعه في السوق بعشرة ، فيرضى به المقرض فيبيعه كذلك ، فيحصل لرب الثوب درهمان ، وللمشتري قرض عشرة . وقال بعضهم : هي أن يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المقرض باثني عشر درهما ويسلمه إليه ، ثم يبيعه المقرض من الثالث بعشرة ويسلمه إليه ، ثم يبيعه الثالث من صاحبه وهو المقرض بعشرة ويسلمه إليه ، ويأخذ منه العشرة ويدفعها للمقرض ، فيحصل للمقرض عشرة ولصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما .

وعن أبي يوسف : العينة جائزة مأجور من عمل بها .

وقال محمد : هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ، ذميم اخترعه أكلة الربا . وقال عليه الصلاة والسلام : «إذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم»^(١) .

وفى الكفالة قال الحصكفي :

أمر الأصيل كفيله ببيع العينة ؛ أي بيع العين بالربح نسيئة لبيعتها المقرض بأقل ليقضي دينه . اخترعه أكلة الربا ، وهو مكروه مذموم شرعا ؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض^(٢) .

وفى شرح قول الحصكفي قال ابن عابدين :

مطلب : بيع العينة

قوله : (أمر كفيله ببيع العينة) بكسر العين المهملة وهي السلف ، يقال : باعه بعينة: أي نسيئة . مغرب . وفى المصباح : وقيل لهذا البيع عينة ، لأن مشتري السلعة إلى أجل يأخذ بدلها عينا : أي نقدا حاضراً أ . هـ : أي قال

(١) انظر رد المحتار على الدر المختار ٧ / ٥٤١ : ٥٤٢ .

(٢) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ٧ / ٦١٢ : ٦١٤ .

الأصيل للكفيل : اشتر من الناس نوعا من الأقمشة ثم بعه ، فما ربحه البائع منك وخسرته أنت فعلي ، فيأتي إلى تاجر فيطلب منه القرض ويطلب التاجر منه الربح ويخاف من الربا فيبيعه التاجر ثوبا يساوي عشرة مثالا بخمسة عشر نسيئة ، فيبيعه هو في السوق بعشرة فيحصل له العشرة ويجب عليه للبائع خمسة عشر إلى أجل ، أو يقرضه خمسة عشر درهما ثم يبيعه المقرض ثوبا يساوي عشرة بخمسة عشر فيأخذ الدراهم التي أقرضه على أنها ثمن الثوب فيبقى عليه الخمسة عشر قرضا . درر . ومن صورها : أن يعود الثوب إليه كما إذا اشتراه التاجر في الصورة الأولى من المشتري الثاني، ودفع الثمن إليه ليدفعه إلى المشتري الأول ، وإنما لم يشتريه من المشتري الأول تحرزا عن شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن . قوله : (أي بيع العين بالربح) أي بثمان زائد نسيئة : أي إلى أجل ، وهذا تفسير للمراد من بيع العينة في العرف بالنظر إلى جانب البائع ، فالمعنى أمر كفيله بأن يباشر عقد هذا البيع مع البائع بأن يشتري منه العين على هذا الوجه ؛ لأن الكفيل مأمور بشراء العينة لا ببيعها ، وأما بيعه بعد ذلك لما اشتراه فليس على وجه العينة؛ لأنه، يبيعه حائلة بدون ربح . قوله : (وهو مكروه) أي عند محمد ، وبه جزم في الهداية . قال في الفتح : وقال أبو يوسف : لا يكره هذا البيع؛ لأنه فعله كثير من الصحابة وحمدوا على ذلك ولم يعدوه من الربا ، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره ، وقال محمد : هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا ، وقد ذمهم رسول الله - فقال : «إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر ذلتم وظهر عليكم عدوكم» أي اشتغلتم بالحرث عن الجهاد . وفي رواية «سَلَطَ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ» . وقيل : إياك والعينة فإنها العينة .

ثم قال في الفتح ما حاصله : إن الذي يقع في قلبي أنه إن فعلت صورة يعود فيها إلى البائع جميع ما أخرجته أو بعضه كعود الثوب إليه في الصورة المارة، وكعود الخمسة في صورة إقراض الخمسة عشر فيكره : يعني تحريما،

فإن لم يعد كما إذا باعه المديون في السوق فلا كراهة فيه ، بل خلاف الأولى، فإن الأجل قابله قسط من الثمن ، والقرض غير واجب عليه دائماً بل هو مندوب ، وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة؛ لأنه من العين المسترجعة لا العين مطلقاً ، وإلا فكل بيع بيع العينة. أ هـ . وأقره في البحر والنهر والشربلالية، وهو ظاهر ، وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف ، وحمل قول محمد والحديث على صورة العود^(١) .

(١) انظر حاشية ابن عابدين رد المحتار ٧ / ٦١٢ : ٦١٤ .

تعقيب

لم ترد كلمة التورق عند الحنفية ، وإن وجدنا معناها يدخل تحت العينة كما رأينا من قبل في اللغة ، وفي بعض الكتب هنا .

ومن النقول السابقة نجد الحديث عن العينة بالبيع إلى البائع نفسه دون إشارة إلى معنى التورق في أكثر من كتاب ، كما نجد الحديث عن العينة ، ومنها معنى التورق في أكثر من كتاب أيضا .

وبين ابن عابدين اختلاف المشايخ ؛ أي مشايخ الحنفية . في تفسير العينة التي ورد النهي عنها ، وأول معنى ذكره هو معنى التورق .

وقول أبي يوسف في بيع العين بالربح : «لا يكره هذا البيع لأنه فعله كثير من الصحابة، وحمدوا على ذلك ولم يعدوه من الربا ، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره»، وقوله : «العينة جائزة مأجور من عمل بها»، هذان القولان يدلان على أنه قصد بالعينة البيع الآجل وليس التورق ؛ فهذا هو ما تعامل به الصحابة الكرام ، وتعامل الصحابة مع عبارته «مأجور من عمل بها» لا تدل على البيع الآجل فقط ؛ بل على البيع الآجل مع سماحة البائع ، والتيسير على المشتري .

وقول محمد : «هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ، ذميم اخترعه أكلة الربا»، ذكر هذا القول لا يدل على بيان مجرد المنع ، وإنما التخليط فيه .

والجزم بالمنع في الهداية ، وقول الحصكفي في شرح قول التمرتاشي : «بيع العينة ؛ أي بيع العين بالربح نسيئة لبيعها المستقرض بأقل ليقضى دينه، اخترعه أكلة الربا ، وهو مكروه مذموم شرعا؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة القرض»، هذا كله دون ذكر أن الإمام أبا حنيفة أجازها، لعله يرجح أن هذا هو رأي الإمام . وما ذكره في الفتح : «إذا باعه المديون في السوق فلا كراهة فيه ، بل خلاف الأولى» يدل على أنه رأى شخصي له؛ لقوله في بداية

حديثه: «إن الذي يقع في قلبي ...» ولم يذكر أيضا أن الإمام أبا حنيفة أجازَه ، أو جعله خلاف الأولى ، وهذا يزيد من ترجيح أن الإمام يرى المنع ، دون أن يرد عنه تغليظ فيه كما ورد عن صاحبه محمد .
ليس من المستبعد إذن أن يقال: بأن الراجع من المذهب الحنفي عدم جواز التورق، والله عز وجل هو الأعلم.

المبحث الثالث العينة والتورق عند المالكية

جاء في كتاب الأجل من المدونة الكبرى:

عن ابن عباس أنه قال في الرجل يبيع الحريرة إلى أجل فكره ذلك أن يشتريها نقدا ؛ يعني بدون ما باعها به .

(قال) وأخبرني ابن وهب ، عن جرير بن حازم ، عن أبي إسحاق الهمداني ، عن أم يونس ، أن عائشة زوج النبي ﷺ ، قالت لها أم محبة «أم ولد» لزيد بن الأرقم الأنصاري : يا أم المؤمنين ، أتعرفين زيد بن الأرقم؟ قالت : نعم . قالت : فإني بعته عبدا إلى العطاء بثمانمائة ، فاحتاج إلى ثمنه فاشتريته منه قبل الأجل بستمائة . فقالت : بئس ما شريت وبئس ما اشتريت . أبلغني زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب . قالت : فقلت : أفرأيت إن تركت المائتين وأخذت الستمائة ؟ قالت : فنعم «من جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف»^(١) .

وفى الموطأ قال مالك : في الرجل يبيع من الرجل الجارية بمائة دينار إلى أجل ، ثم يشتريها بأكثر من ذلك الثمن الذي باعها به إلى أبعد من ذلك الأجل ، الذي باعها إليه : إن ذلك لا يصلح ، وتفسير ما كره من ذلك ، أن يبيع الرجل الجارية إلى أجل ، ثم يبتاعها إلى أجل أبعد منه ، يبيعها بثلاثين دينارا إلى شهر ، ثم يبتاعها بستين دينارا إلى سنة ، أو إلى نصف سنة ، فصار أن رجعت إليه سلعته بعينها ، وأعطاه صاحبه ثلاثين دينارا ، إلى شهر ؛ بستين دينارا إلى سنة ، أو إلى نصف سنة . فهذا لا ينبغي .

وعقب على هذا ابن عبد البر فقال : حكم هذا عنده إذا باع السلعة بثمن إلى أجل ، ثم اشتراها إلى أبعد من ذلك الأجل بأكثر من ذلك الثمن ،

(١) انظر المدونة ٤ / ١١٨ : ١١٩ .

كحكمن من باعها إلى أجل بثمان ، ثم ابتاعها بالنقد بأقل من ذلك؛ لأنه في كلا الوجهين ترجع إليه سلعته بعينها، ويحصل بيده دراهم ، أو ذهب ، بأكثر منها إلى أجل ، وهذا هو الربا ، لا شك فيه لمن قصده .
ثم قال : والذي ذهب إليه مالك في هذا الباب هو قول جمهور أهل المدينة (١).

وفى مقدمات ابن رشد جاء ما يأتي «تحت كتاب بيع الأجل» .
قال رضي الله عنه : أصل ما بني عليه هذا الكتاب الحكم بالذرائع ، ومذهب مالك رحمه الله القضاء بها والمنع منها ، وهي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور : ومن ذلك البيوع التي ظاهرها الصحة ويتوصل بها إلى إستباحة الربا ؛ وذلك مثل أن يبيع الرجل سلعة من رجل بمائة إلى أجل ثم يبتاعها بخمسين نقداً فيكونان قد توصلا بما أظهره من البيع الصحيح إلى سلف خمسين ديناراً في مائة إلى أجل ، وذلك حرام لا يحل ولا يجوز (٢) .
وفيه أيضاً :

وذلك أن يبيع الرجل من أهل العينة طعاماً أو غيره بثمان إلى أجل ، ثم يستروضه المبتاع من الثمن فيضع عنه . فإن مالكاً وغيره من أهل العلم كرهوا ذلك؛ لأنه إنما يبيعه على المراوضة فإنما يضع عنه ويرده إلى ما كان راوضه عليه ، فصار البيع الذي عقده تحليلاً للربا الذي عقده .

وتفسير هذا أن يأتي الرجل إلى الرجل من أهل العينة فيقول له : أسلفني ذهباً في أكثر منها إلى أجل ، فيقول له : أسلفك درهماً في اثنين إلى أجل . فيقول : لا أعطيك في الدرهم إلا درهماً وربعاً ، فيتراوضان ويتفقان على أن يربح منه في الدرهم نصف درهم . ثم يقول له : هذا لا يحل ولكن عندي سلعة قيمتها مائة درهم أبيعها منك بمائة وخمسين إلى شهر

(١) راجع الاستذكار ١٩/٢٠ : ٢١ .

(٢) المقدمات الممهدة ٥٢٤/٢ .

فتبيعها أنت بمائة فيتم لك مرادك ، فيرضى بذلك ويأخذ السلعة منه ويبيعها بثمانين ، ثم يرجع إليه فيقول له : إني قد وضعت في السلعة وضیعة كثيرة فحط عني من المائة وخمسين ما يجب للعشرين التي وضعتها في السلعة، فيضع عنه ثلاثين تتميماً للمراوضة التي عقدا بيعهما عليها ، فيؤول أمرهما إلى أن أسلم إليه ثمانين في مائة وعشرين . فهذا وجه كراهية مالك رحمه الله للوضیعة في هذه المسألة . وبالله سبحانه وتعالى التوفيق (١).

وجاء في الخرشي على مختصر خليل:

قال ابن حبيب : إذا اشترى طعاما أو غيره على أن ينقد بعض ثمنه ويؤخر بعضه لأجل ، فإن كان اشتراه ليبيعه كله لحاجته بثمانه فلا خير فيه وهو قول مالك .

وجاء بعد ذلك:

وكره أن يقول الرجل لمن سأله سلف ثمانين بمائة : لا يحل لي أن أعطيك ثمانين في مائة ، ولكن هذه سلعة قيمتها ثمانون، خذ مني بمائة ما أي سلعة إذا قومت كانت بثمانين(٢).

ومما جاء في فتاوى ابن رشد:

وتعرف الفساد فيما لا يجوز منها بأن تنظر إلى ما خرج عن يد كل واحد منهما وما يرجع إليه، فتجد المكروه قد وقع بينهما فيتهما على القصد إليه والاستحلال له بما أظهرها من البيعتين الصحيحتين في الظاهر ، هذا إذا كان الطعام الذي يشتريه من صفة الطعام الذي باع ، فإن كان من غير صفته فله حكم غير هذا . وحكم العروض في ذلك حكم الطعام إذا لم يرغب عليه ، فأحرى المسائل التي لا تجوز من الستة والثلاثين مسألة المتفرغة فيما اشترى بالنقد وإلى الأجل.

الأولى: أن يشتري منه مثل الطعام بعد أن غاب عليه بأقل من الثمن

(١) المرجع السابق ٥٢٦/٢ .

(٢) راجع قول ابن حبيب وما جاء بعده في الكتاب المذكور ١٠٦/٥ .

نقداً، مثال ذلك أن يبيع منه عشرة أرادب بعشرة دراهم إلى أجل ، ثم يشتري منه بعد أن غاب على الطعام عشرة أرادب من صفة طعامه بخمسة دراهم نقداً ، فهذا لا يجوز ، وتدخله الزيادة في السلف ، وبيع دراهم وطعام نقداً بدراهم أكثر منها إلى أجل ، وطعام معجل؛ لأن الأمر آل بينهما إلى أن البائع الأول دفع إلى المبتاع الأول خمسة دراهم نقداً ، ويأخذ منه عشرة دراهم عند الأجل ، وأسلفه أيضاً عشرة أرادب قبضها منه بعد أن غاب عليها ، وانتفع بها .

والثانية: أن يشتري منه طعامه بعينه قبل أن يغيب عليه بأقل من الثمن نقداً ، فهذا لا يجوز أيضاً ، ويدخله تسليم دراهم في أكثر منها إلى أجل؛ لأن الأمر آل بينهما إلى أن دفع البائع الأول إلى المبتاع خمسة دراهم في عشرة إلى أجل ، ورجع إليه طعامه بعينه فكان لغواً^(١) .

وقال الدردير:

فصل في بيان حكم بيوع الأجال:

وهو بيع المشتري ما اشتراه لبائعه أو لوكيله لأجل .

وهو بيع ظاهره الجواز ، لكنه قد يؤدي إلى ممنوع ؛ فيمتنع ولو لم يقصد فيه التوصل إلى الممنوع ، سداً للذريعة التي هي من قواعد المذهب .
والحاصل أن ما أدى إلى الواجب واجب ، وما أدى إلى الحرام حرام ولو لم يقصد الحرام ، كما أن ما أدى إلى الجائز جائز كما في بعض مسائل هذا الباب ولذا قال :

(يُمْنَعُ) من البيوع (ما أدى لِمَنْوَعٍ يَكْثُرُ قَصْدُهُ) : للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل .

(كَسَلَفَ بِمَنْفَعَةٍ) : أي كبيع أدى إلى ذلك ؛ كبيعة سلعة بعشرة لأجل ثم يشتريها بخمسة نقداً أو إلى أجل أقل فقد آل الأمر إلى رجوع السلعة لربها

(١) الكتاب المذكور ٣٨٨/١ .

وقد دفع قليلا عاد إليه كثيراً^(١).

وقال ابن شاس تحت باب «في الفساد من جهة تطرق التهمة إلى المتعاضين»:

في الفساد من جهة تطرق التهمة إلى المتعاضين بأنهما قصدا إظهار فعل ما يجوز ليتوصلا به إلى ما لا يجوز ، وتذرعا بشيء جائز في الظاهر إلى باطن ممنوع في الشريعة ، حسماً للذريعة وحماية لها . وقد أجمعت الأمة على جواز كل واحد من البيع والسلف بانفراده ، وعلى المنع من جمعهما ولا سبب إلا الحماية . وذلك أن الأغراض لو صحت لأفرد كل واحد منهما . فلما جمعا اتهم المتبايعان أن يقصدا الزيادة في سلف ، فإذا كان البائع هو المسلف فكأنه أخذ الثمن في مقابلة السلعة والانتفاع بالسلف . وإذا كان المبتاع هو المسلف فكأنه أخذ السلعة بما دفعه من الثمن وبالانتفاع بالسلف ، وهذا إنما اعتبر اتهاماً لا تحقيقاً ، فإذا منع الجمع بين جائزين محاذرة من الوقوع في الممنوع أو التطرق إليه فلذلك تحمى الذرائع مما نذكره بعد وحاذرة من الوقوع في الممنوع أو التطرق إليه . إذا ثبت هذا فلا يختلف المذهب في مراعاة ذلك وفسخ العقد إذا كان مما يكثر القصد إليه وتظهر التهمة عليه ؛ كبيع وسلف أو سلف جر منفعة . فإن بعدت التهمة بعض البعد وأمكن القصد إليها كشيء تختلف العوائد في القصد إليه ، كدفع الأكثر مما فيه الضمان وأخذ الأقل منه إلى أجل ، فهذا فيه قولان مشهوران .

فأما مع ظهور ما يبرئ من التهمة جملة لكن فيه صورة المتهم عليه وهو من جنسه، كما لو تصور العين بالعين غير يداً بيد ، لكن تظهر البراءة من التهمة بتعجيل الأكثر وتأجيل ما هو دونه ، فذلك جائز لأن المعول على التهمة وقد فقدت .

وقيل : لا يجوز نظراً إلى حماية الباب جملة .

(١) الشرح الصغير ١١٦/٢ : ١١٧ .

وأصل هذا الباب - وهو المعروف عند أهل المذهب ببيع الآجال - اعتبار ما خرج من اليد وما رجع إليها ، فإن جاز التعامل عليه مضى وإلا بطل . فإذا كان المبيع ثوباً مثلاً أو غيره فاجعله ملغى كأنه لم يقع فيه عقد أولاً ولا آخرأً ولا تبدل فيه الملك ، واعتبر ما خرج من اليد خروجاً مستقراً ، انتقل الملك به ، وما عاد إليها وقابل أحدهما بالآخر ، فإن وجدت في ذلك وجهاً محرماً أو أقرأً بأنهما عقداً عليه لفسخت عقدهما ، فامتنع من هذا البيع؛ لما تقدم من وجوب حماية الذرائع ، وإن لم تجد أجزت البياعات ، ثم تتهم مع إظهار القصد إلى المباح وتمنع إن ظهر القصد إليه حماية أو توسلاً أو غيرهما إلى الحرام^(١) .

وتحدث الشاطبي عن مقاصد المكلف فقال:

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع . ولأن المكلف خلق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة - هذا محصول العبادة - فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة . وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات^(٢) .

ثم قال:

كل 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) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة ٤٤١/٢ - ٤٤٢ .

(٢) الموافقات ٣٢١/٢ .

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة .

وأما أن مَنْ ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليها أوجه^(١) .

وأخذ يذكر هذه الأوجه .

وقال عن الذرائع :

الذرائع حَكَمَهَا مالك في أكثر أبواب الفقه ؛ لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة ، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة ؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً ، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل ؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء ، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة .

ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضاً ؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز ، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى ، فكل عقدة منهما لها مآلها ، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة ، فلا مانع على هذا ؛ إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير ، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع .

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق ، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سباً في سب الله ، عملاً بمقتضى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسِبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسِبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام - ١٠٨] وأشبه ذلك من المسائل

(١) المرجع السابق .

التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال ، إلا أنه لا يَتَّهَم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع . ومالك يَتَّهَم بسبب ظهور فعل اللغو ، وهو دال على القصد إلى الممنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة (١) .

وفي موضع آخر قال الشاطبي:

قوله عليه الصلاة والسلام: «بع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جَنِيب» فالقصد ببيع الجمع بالدراهم ، التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع، لكن على وجه مباح . ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين؛ إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل: إن هذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا ؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام: «منها» ما يُسَدُّ باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكسب أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي الساب ، فإنه عدُّ في الحديث سباً من الساب لأبوي نفسه ، وحضر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها ، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها .

«ومنها» ما لا يُسَدُّ باتفاق؛ كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده ، بل كسائر التجارات، فإن مقصودها الذي أبيعته له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها . «ومنها» ما هو مختلف فيه (٢) .

وتحدث عن الحيل فقال:

حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي

(١) المرجع نفسه ٤/٢٠٠ : ٢٠١ .

(٢) راجع الموافقات ٢/٣٩٠ .

وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر . فمآل العمل فيها خرمُ قواعد الشريعة في الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية .

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطللة لإيجاب الزكاة ، كإنفاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم ؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع؛ لأنه عناد للشارع، كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً ، ولا يقول بهذا واحد منهم .

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرها إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل^(١) .

(١) انظر المرجع السابق ٢٠١/٤ : ٢٠٢ .

تعليق

لم يأت في أقوال المالكية أي ذكر لجواز ما عرف بالتورق، بل جاء النص على المنع ، ويتضح هذا جليا فيما نقل من الخرشي على مختصر خليل ، ومن المقدمات الممهديات لابن رشد الجد .
وكلام الشاطبي نعود إليه في المبحث الأخير في المناقشة والترجيح .

المبحث الرابع العينة والتورق عند الشافعية

في «باب بيع الآجال» من كتاب الأم جاء ما يأتي:
(قال الشافعي) : وأصل ما ذهب إليه من ذهب في بيوع الآجال أنهم
رووا عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة أو سمعت امرأة أبي السفر
تروي عن عائشة أن امرأة سألتها عن بيع باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا
إلى العطاء ، ثم اشترته منه بأقل من ذلك نقداً ، فقالت عائشة: بئس ما
اشتريت وبئس ما ابتعت، أخبرني زيد بن أرقم أن الله عز وجل قد أبطل
جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب. (قال الشافعي): قد تكون عائشة لو
كان هذا ثابتاً عنها عابت عليها بيعاً إلى العطاء؛ لأنه أجل غير معلوم ، وهذا
مما لا نجيزه لا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد وقد باعته إلى أجل .
ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء فقال
بعضهم فيه شيئاً وقال بعضهم بخلافه كان أصل ما نذهب إليه أنا نأخذ
بقول الذي معه القياس. والذي معه القياس زيد بن أرقم . وجملة هذا أنا لا
نثبت مثله على عائشة ، ومع أن زيد بن أرقم لا يبيع إلا ما يراه حلالاً ولا
يبتاع مثله ، فلو أن رجلاً باع شيئاً أو ابتاعه نراه نحن محرماً وهو يراه حلالاً
لم نزع أن الله يحبط من عمله شيئاً . فإن قال قائل : فمن أين القياس مع
قول زيد ؟ قلت: أرايت البيعة الأولى أليس قد ثبت بها عليه الثمن تاماً ؟ فإن
قال : بلى ، قيل : أفرأيت البيعة الثانية أهي الأولى ؟ فإن قال : لا . قيل:
أفحرام عليه أن يبيع ماله بنقد وإن كان اشتراه إلى أجل ؟ فإن قال : لا إذا
باعه من غيره . قيل : فمن حرمه منه ؟ فإن قال : كأنها رجعت إليه السلعة
أو اشترى شيئاً ديناً بأقل منه نقداً . قيل : إذا قلت كان لما ليس هو بكائن لم
ينبغي لأحد أن يقبله منك ، أرايت لو كانت المسألة بحالها فكان باعها بمائة

دينار دينا واشتراها بمائة أو بمائتين نقدا ؟ فإن قال : جائز ، قيل : فلا بد أن تكون أخطأت كان ثم أوهنا ؛ لأنه لا يجوز له أن يشتري منه مائة دينار دينا بمائتي دينار نقدا . فإن قلت إنما اشتريت منه السلعة ، قيل فهكذا كان ينبغي أن تقول أولاً ، ولا تقول : كان لما ليس هو بكائن .

أرأيت البيعة الآخرة بالنقد لو انتقضت أليس ترد السلعة ويكون الدين ثابتا كما هو ، فتعلم أن هذه بيعة غير تلك البيعة ؟ فإن قلت : إنما اتهمته ، قلنا : هو أقل تهمة على ماله منك فلا تركز عليه إن كان خطأ ، ثم تحرم عليه ما أحل الله له ؛ لأن الله عز وجل أحل البيع وحرم الربا ، وهذا بيع وليس بربا . فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضها وكان الثمن إلى أجل فلا بأس أن يبتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراها به أو بدين كذلك أو عرض من العروض ساوى العرض ما شاء أن يساوي ، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل^(١) .

انتهى كلام الإمام الشافعي ، وهو لا يحتاج إلى توضيح هنا ، ولكن نعود إليه في المناقشة والترجيح في المبحث الأخير إن شاء الله تعالى .

(١) راجع الأم للإمام الشافعي ٦٨/٣ : ٦٩ .

المبحث الخامس العينة والتورق عند الحنابلة

فى كتاب مسائل الإمام أحمد لأبي داود (صاحب السنن) تحت «باب فى العينة»^(١) جاء ما يأتى :

قال (أي أبو داود) : سمعت أحمد سئل عن الرجل يبيع المتاع فيجئته الرجل يطلب المتاع بنسيئة فيقول : أبيعك بد هشازده وده داوزده^(٢) ، قال : لا يعجبني أن يكون بيعه كله هذا فى العينة .

قلت: يقال لها عينة وإن لم يرجع إليه؟

قال: نعم ... وإن كان لا يريد بيع المتاع الذى يشتري منك فهو أهون ، وإن كان يريد بيعه فهي العينة .

وقال ابن قدامة:

من باع سلعة بثمن مؤجل ، ثم اشتراها بأقل منه نقداً ، لم يجز في قول أكثر أهل العلم. روي ذلك عن ابن عباس ، وعائشة ، والحسن ، وابن سيرين ، والشَّعبي ، والنَّخعي. وبه قال أبو الزناد ، وربيعة ، وعبدالعزیز بن أبي سلمة ، والثوري ، والأوزاعي ، ومالك ، وإسحاق ، وأصحاب الرأي . وأجازه الشافعي؛ لأنه ثمن يجوز أن يبيعها به من غير بائعها ، فجاز من بائعها ، كما لو باعها بمثل ثمنها .

ولنا، ما روى غندر ، عن شعبة ، عن أبي إسحاق السبيعي ، عن امرأته العالية بنت أيفع بن شرحبيل ، أنها قالت : دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها ، فقالت أم ولد زيد بن أرقم : إنني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء ، ثم اشتريته منه بستمائة درهم ، فقالت لها : بئس ما شريت ، وبئس ما اشتريت ، أبلغني زيد بن أرقم :

(١) انظر ص ١٩٢ .

(٢) كلمات فارسية ، و (ده) معناها عشرة ، وشازده ستة عشر ، وداوزده اثنا عشر ، أى البيع بهذه الزيادة .

أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوبَ . رواه الإمام أحمد ، وسعيد بن منصور . والظاهر ، أنها لا تقول مثل هذا التغليظ ، وتقدم عليه ، إلا بتوقيف سمعته من رسول الله _ ، فجرى مجرى روايتها ذلك عنه ، ولأن ذلك ذريعة إلى الربا ، فإنه يدخل السلعة ، ليستبيح بيع ألف بخمسائة إلى أجل معلوم . وكذلك روي عن ابن عباس في مثل هذه المسألة أنه قال : أرى مائة بخمسين بينهما حريرة . يعني خرقة حرير جعلها في بيعهما . والذرائع معتبرة لما قدمناه ، فأما بيعها بمثل الثمن ، أو أكثر ، فيجوز ؛ لأنه لا يكون ذريعة . وهذا إذا كانت السلعة لم تنقص عن حالة البيع ، فإن نقصت ، مثل أن تخرق الثوب ، أو بليَ جاز له شراؤها بما شاء ؛ لأن نقص الثمن لنقص المبيع ، لا للتوسل إلى الربا . وإن نقص سعرها ، أو زاد لذلك ، أو لمعنى حدث فيها ، لم يجز بيعها بأقل من ثمنها ، كما لو كانت بحالها . نص أحمد على هذا كله .

وإن اشتراها بعرض ، أو كان بيعها الأول بعرض ، فاشترها بنقد ، جاز . وبه قال أبو حنيفة . ولا نعلم فيه خلافاً ؛ لأن التحريم إنما كان لشبهة الربا ، ولا رباً بين الأثمان والعروض . فأما إن باعها بنقد ، ثم اشتراها بنقد آخر ، مثل أن يبيعها بمائتي درهم ، ثم اشتراها بعشرة دنانير ، فقال أصحابنا : يجوز ؛ لأنهما جنسان لا يحرم التفاضل بينهما . فجاز ، كما لو اشتراها بعرض ، أو بمثل الثمن . وقال أبو حنيفة : لا يجوز استحساناً ؛ لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية ، ولأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا ، فأشبهه ما لو باعها بجنس الثمن الأول . وهذا أصح . إن شاء الله تعالى . وهذه المسألة تسمى مسألة العينة .

وقد روى أبو داود ، بإسناده عن ابن عمر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إذا تبايعتم بالعينة ، وأخذتم أذناب البقر ، ورضيتم بالزرع ، وتركتم الجهاد ، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم» . هذا وعيد يدل على التحريم .

وقد روي عن أحمد أنه قال: العينة أن يكون عند الرجل المتاع ، فلا يبيعه إلا بنسيئة. فإن باعه بنقد ونسيئة فلا بأس. وقال : أكره للرجل أن لا يكون له تجارة غير العينة، لا يبيع بنقد .

وقال ابن عقيل: إنما كره النسيئة لمضارعتها الربا ، فإن الغالب أن البائع بنسيئة يقصد الزيادة بالأجل .

ويجوز أن تكون العينة اسماً لهذه المسألة وللبيع بنسيئة جميعاً ، لكن البيع بنسيئة ليس بمحرم اتفاقاً ، ولا يكره ، إلا أن لا يكون له تجارة غيره^(١).

وتحدث شيخ الإسلام ابن تيمية عن الحيل الربوية ، ومما قاله :

ومن ذرائع ذلك : مسألة العينة وهو أن يبيعه سلعة إلى أجل ، ثم يبتاعها منه بأقل من ذلك ، فهذا مع التواطؤ يبطل البيعين؛ لأنها حيلة .

_ وقد روى أحمد وأبو داود بإسنادين جيدين عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايعتم بالعينة ، واتبعتم أذناب البقر، وتركتم الجهاد في سبيل الله : أرسل الله عليكم ذلاً لا يرفعه عنكم حتى تراجعوا دينكم» وإن لم يتواطأ فإنهما يبطلان البيع الثاني سداً للذريعة ، ولو كانت عكس مسألة العينة من غير تطواطؤ: ففيه روايتان عن أحمد ، وهو أن يبيعه حالاً، ثم يبتاع منه بأكثر مؤجلاً ، وأما مع التواطؤ فربما محتال عليه .

ولو كان مقصود المشتري الدراهم وابتاع السلعة إلى أجل ليبيعهها ويأخذ ثمنها . فهذا يسمى: التورق ، ففي كراهته عن أحمد روايتان . والكراهة قول عمر بن عبدالعزيز ومالك ، بخلاف المشتري الذي غرضه التجارة ، أو غرضه الانتفاع أو القنية ، فهذا يجوز شراؤه إلى أجل بالاتفاق .

ففي الجملة: أهل المدينة وفقهاء الحديث مانعون من أنواع الربا منعاً محكماً ، مراعون لمقصود الشريعة وأصولها . وقولهم في ذلك هو الذي يؤثر مثله عن الصحابة، وتدلل عليه معاني الكتاب والسنة^(١) .

(١) انظر المغنى ٦/٢٦٠ : ٢٦٣ .

(٢) مجموع الفتاوى ٢٩/٣٠ - ٣١ .

وقد فصل تلميذه العلامة ابن القيم القول في العينة والتورق وأثبت هنا ما قاله بتمامه: قال عن العينة:

روى محمد بن عبدالله الحافظ المعروف بمطين في كتاب البيوع له عن أنس أنه سئل عن العينة ، فقال : إن الله لا يخدع ، هذا ما حرم الله ورسوله .

وروى أيضاً في كتبه عن ابن عباس قال : اتقوا هذه العينة ، لا تبع دراهم بدراهم وبينهما حريرة .

وفي رواية أن رجلاً باع من رجل حريرة بمائة ، ثم اشتراها بخمسين ، فسئل ابن عباس عن ذلك ، فقال : دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينهما حريرة . وسئل ابن عباس عن العينة - يعني بيع الحريرة - فقال : إن الله لا يخدع ، هذا مما حرم الله ورسوله ، وروى ابن بطة بإسناده إلى الأوزاعي قال : قال رسول الله ﷺ : «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع» ، يعني العينة ، وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد .

قال الإمام أحمد : حدثنا محمد بن جعفر ، ثنا شعبة ، عن أبي إسحاق السبيعي ، عن امرأته : أنها دخلت على عائشة - وهي وأم ولد زيد بن أرقم ، وامرأة أخرى - فقال لها أم ولد زيد : إني بعث من زيد غلاماً بثمانمائة نسيئة ، واشتريته بستمائة نقداً ، فقالت : أبلغني زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ ، إلا أن يتوب ، بئسما شريت ، وبئسما اشتريت .

رواه الإمام أحمد وعمل به . وهذا حديث فيه شعبة ، وإذا كان شعبة في حديث فاشدد يدك به ، فمن جعل شعبة بينه وبين الله ، فقد استوثق لدينه . وأيضاً فهذه امرأة أبي إسحاق السبيعي - وهو أحد أئمة الإسلام الكبار - وهو أعلم بامرأته وبعدها ، فلم يكن ليروي عنها سنة يحرم بها على الأمة وهي عنده غير ثقة ، ولا يتكلم فيها بكلمة ، بل يجابها في دين الله ، هذا لا يظن بمن هو دون أبي إسحاق .

وأيضاً فإن هذه امرأة من التابعين قد دخلت على عائشة وسمعت منها وروت عنها، ولا يعرف أحد قدح فيها بكلمة ، وأيضاً فإن الكذب والفسق لم يكن ظاهراً في التابعين بحيث ترد روايتهم.

وأيضاً فإن هذه المرأة معروفة ، واسمها العالية ، وهي جدة إسرائيل : كما رواه حرب من حديث إسرائيل : حدثني أبو إسحاق عن جدته العالية - يعني جدة إسرائيل - فإنه إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق ، والعالية امرأة أبي إسحاق، وجده يونس ، وقد حملا عنها هذه السنة ، وإسرائيل أعلم بجدته وأبو إسحاق أعلم بامرأته.

وأيضاً فلم يعرف أحد قط من التابعين أنكر على العالية هذا الحديث ولا قدح فيها من أجله ، ويستحيل في العادة أن تروي حديثاً باطلاً ويشتهر في الأمة ولا ينكره عليها منكر.

وأيضاً فلو لم يأت في هذه المسألة أثر لكان محض القياس ومصالح العباد وحكمة الشريعة تحريمها أعظم من تحريم الربا ، فإنها ربا مستحل بأدنى الحيل. وأيضاً فإن في الحديث قصة ، وعند الحفاظ إذا كان فيه قصة دلهم على أنه محفوظ ، قال أبو إسحاق : حدثتني امرأتي العالية ، قالت : «دخلت على عائشة في نسوة، فقالت : ما حاجتكن ؟ فكان أول من سألها أم محبة ، فقالت: يا أم المؤمنين هل تعرفين زيد بن أرقم ؟ قالت : نعم . قالت: فإني بعته جارية لي بثمانمائة درهم إلى العطاء ، وإنه أراد بيعها ، فابتعتها منه بستمائة درهم نقداً ، فأقبلت عليها وهي غضبي، فقالت : بئسما شريت ، وبئسما اشتريت ، أبلغني زيدا أنه قد أبطل جهاده إلا أن يتوب». وأفحمت صاحبتنا، فلم تكلم طويلاً ، ثم إنها سهل عليها فقالت : «يا أم المؤمنين ، رأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي؟» فتلت عليها : ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وأيضاً فهذا الحديث إذا انضم إلى تلك الأحاديث والآثار أفادت بمجموعها الظن الغالب إن لم تفد اليقين.

وكذلك فإن آثار الصحابة كما تقدم موافقة لهذا الحديث ، مشتقة منه مفسرة له . كما أنه لا يليق بالشرعية الكاملة التي لعنت آكل الربا وموكله وبالغت في تحريمه ، وأذنت صاحبه بحرب من الله ورسوله ، أن تبيحه بأدنى الحيل مع استواء المفسدة . ولولا أن عند أم المؤمنين رضى الله عنها علماً من رسول الله _ لا تستريب فيه ولا تشك به بتحريم مسألة العينة لما أقدمت على الحكم بإبطال جهاد رجل من الصحابة باجتهادها ، لاسيما إن كانت قصدت أن العمل يبطل بالردة ، واستحلال الربا ردة ، ولكن عذر زيد أنه لم يعلم أن هذا محرم ، كما عذر ابن عباس بإباحته بيع الدرهم بالدرهمين ، وإن لم يكن قصدها هذا ، بل قصدت أن هذا من الكبائر التي تقاوم إثمها ثواب الجهاد ، ويصير بمنزلة من عمل حسنة وسيئة بقدرها فكأنه لم يعمل شيئاً ، ولو كان هذا اجتهاداً منها لم تمنع زيدا منه ، ولم تحكم ببطلان جهاده ، ولم تدعه إلى التوبة؛ فإن الاجتهاد لا يحرم بالاجتهاد ، ولا يحكم ببطلان عمل المسلم المجتهد بمخالفته لاجتهاد نظيره ، والصحابة - ولا سيما أم المؤمنين - أعلم بالله ورسوله وأفقه في دينه من ذلك .

وأيضاً فإن الصحابة كعائشة وابن عباس وأنس أفتوا بتحريم مسألة العينة ، وغلظوا فيها هذا التخليط في أوقات ووقائع مختلفة ، فلم يجئ عن واحد من الصحابة ولا التابعين الرخصة في ذلك ، فيكون إجماعاً .
فإن قيل ؛ فزيد بن أرقم قد خالف عائشة ومن ذكرتم ، فغاية الأمر أنها مسألة ذات قولين للصحابة ، وهي مما يسوغ فيها الاجتهاد .

قيل : لم يقل زيد قط إن هذا حلال ، ولا أفتى به يوماً ما ، ومذهب الرجل لا يؤخذ من فعله ، إذ لعله فعله ناسياً أو ذاهلاً ، أو غير متأمل ولا ناظر أو متأولاً ، أو ذنباً يستغفر الله منه ويتوب ، أو يصر عليه وله حسنات تقاومه فلا يؤثر شيئاً ، قال بعض السلف : العلم علم الرواية ، يعني أن يقول: رأيت فلاناً يفعل كذا وكذا ، إذ لعله قد فعله ساهياً ، وقال إياس بن معاوية : لا تنظر إلى عمل الفقيه ، ولكن سله يصدقك ، ولم يذكر عن زيد

أنه أقام على هذه المسألة بعد إنكار عائشة ، وكثيراً ما يفعل الرجل الكبير الشيء مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة فإذا نبه انتبه ، وإذا كان الفعل محتملاً لهذه الوجوه وغيرها لم يجز أن يقدم على الحكم ، ولم يجز أن يقال : مذهب زيد بن أرقم جواز العينة ، لا سيما وأم ولده قد دخلت على عائشة تستفتيها فأفتتها بأخذ رأس مالها ، وهذا كله يدل على أنهما لم يكونا جازمين بصحة العقد وجوازه وأنه مما أباحه الله ورسوله .

وأيضاً فبيع العينة إنما يقع غالباً من مضطر إليها ، وإلا فالمستغني عنها لا يشغل ذمته بألف وخمسمائة في مقابلة ألف بلا ضرورة وحاجة تدعو إلى ذلك .

وقد روى أبو داود من حديث علي : «نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر ، وبيع الغرر ، وبيع الثمرة قبل أن تدرك» .

وفي مسند الإمام أحمد عنه قال : «سيأتي على الناس زمان عضوض يعرض الموسر على ما في يديه ، ولم يؤثر بذلك . قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وينهر الأشرار ، ويستدل الأ خيار ، ويباع المضطرون ، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر ، وعن بيع الغرر ، وبيع الثمر قبل أن يطعم .

وله شاهد من حديث حذيفة عن النبي _ ، رواه سعيد عن هشيم عن كوثر بن حكيم عن مكحول : بلغني عن حذيفة أنه حدث عن رسول الله ﷺ : «إن بعد زمانكم هذا زماناً عضوضاً ، يعرض الموسر على ما في يديه ، ولم يؤثر بذلك قال الله تعالى : ﴿ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ [سبأ: ٣٩] ، وينهر شرار خلق الله ، يبائعون كل مضطر ، ألا إن بيع المضطر حرام ، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخونه ، إن كان عندك خير فعد به على أخيك ، ولا تزده هلاكاً إلى هلاكه» .

وهذا من دلائل النبوة ، فإن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضمن بها عليه الموسر بالقرض حتى يربح عليه في المائة ما أحب . ا . هـ .

هذا حديث ابن القيم عن العينة . وانتقل بعد هذا للحديث عن التورق فقال : وهذا المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة ، وإن باعها لغيره فهو التورق ، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينهما فهو محلل الربا ، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها : التورق ، وقد كرهه عمر بن عبدالعزيز وقال: هو أخية الربا .

وعن أحمد فيه روايتان ، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مضطر ، وهذا من فقهه رضي الله عنه ، قال : فإن هذا لا يدخل فيه إلا مضطر ، وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق ، وروجع فيها مراراً وأنا حاضر ، فلم يرخص فيها وقال : المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها ، والشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه . ١ . هـ .

وفي موضع آخر ذكر ابن القيم صوراً يخالف فيها الظاهر القصد ، ويحكم فيها بالقصد لا بالظاهر مثل: أن يحلف الرجل على شيء في الظاهر، وقصدُه ونيتُه خلاف ما حلف عليه ، وهو غير مظلوم ، فهذا لا ينفعه ظاهرُ لفظه ، ويكون يمينه على ما يصدقه عليه صاحبه اعتباراً بمقصده ونيتِه .

ومثل: إذا اشترى أو استأجر مكرهاً لم يصح ، وإن كان في الظاهر قد حصل صورة العقد لعدم قصدِه وإرادته .

ثم قال:

فدل على أن القصدَ روحُ العقد ومصحَّحه ومبطلُه ، فاعتبار القصد في العقود أولى من اعتبار الألفاظ ، فإن الألفاظ مقصودة لغيرها ، ومقاصد العقود ، هي التي تراد لأجلها ، فإذا أُلغيت واعتبرت الألفاظ التي لا تراد لنفسها ، كان هذا إلغاءً لما يجب اعتباره، واعتباراً لما قد يسوغ إلغاؤه . وكيف يقدر اعتبارُ اللفظ الذي قد ظهر كل الظهور أن المراد خلافه ، بل قد يقطع بذلك على المعنى الذي قد ظهر ، بل قد يتيقن أنه المراد ، وكيف

ينكر على أهل الظاهر من يسلك هذا ، وهل ذلك إلا من إيراد الظاهرية ، فإن أهل الظاهر تمسكوا بألفاظ النصوص ، وأجروها على ظواهرها حيث لا يحصل القطع بأن المراد خلافها ، أنتم تمسكتم بظواهر ألفاظ غير المعصومين ، حيث يقع القطع بأن المراد خلافها ، فأهل الظاهر أعذر منكم بكثير ، وكلُّ شبهة تمسكتم بها في تسويغ ذلك ، فأدلة الظاهرية في تمسكهم بظواهر النصوص أقوى وأصح .

والله تعالى يحب الإنصاف ، بل هو أفضل حليّة تحلى بها الرجل خصوصاً من نصب نفسه حكماً بين الأقوال والمذاهب ، وقد قال تعالى لرسوله ﷺ ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾ [الشورى: ١٥] فورثة الرسول منصبهم العدل بين الطوائف ، وألا يميل أحدهم مع قريبه وذوى مذهبه ، وطائفته ومتبوعه ، بل يكون الحق مطلوبه ، يسير بسيره ، وينزل بنزوله ، ويدين بدين العدل والإنصاف ، ويحكم الحجة ، وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، فهو العلم الذى قد شمر إليه ، ومطلوبه الذى يحوم تطلبه عليه ، لا يثني عنانه عنه عدلٌ عاذلٌ ، ولا تأخذه فيه لومة لائم ، ولا يصد عنه قول قائل ، ومن تدبر مصادر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها ، بل جرت على غير قصد منه كالتائم والناسي والسكران والجاهل والمكره والمخطئ من شدة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم ، ولم يكفر من قال من شدة فرحه براحلته بعد يأسه منها : اللَّهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ ، فكيف يعتبر الألفاظ التي يقطع بأن مراد قائلها خلافها ، ولهذا المعنى ردُّ شهادة المنافقين ووصفهم بالخداع والكذب والاستهزاء ، وذمهم على أنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، وأن بواطنهم تخالف ظواهرهم ، وذم تعالى من يقول ما لا يفعل ، وأخبر أن ذلك من أكبر المقت عندة ، ولعن اليهود ، إذ توسلوا بصورة عقد البيع ، على ما حرّمه عليهم إلى أكل ثمنه ، وجعل أكل ثمنه لما كان هو المقصود بمنزلة أكله في نفسه .

وقد لعن رسول الله ﷺ في الخمر عاصرها ومعتصرها ، ومن المعلوم أن العاصر إنما عصر عنباً ، ولكن لما كانت نيته إنما هي تحصيل الخمر ، لم ينفعه ظاهرُ عصره ، ولم يعصمه من اللعنة لباطن قصده ومراده ، فعلم أن الاعتبارَ في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر أفعالها وأفعالها .

ومن لم يراعِ القُصُودَ في العقود ، وجرى مع ظواهرها ، يلزمه أن لا يلعن العاصرَ ، وأن يجوزَ له عصرَ العنبِ لكل أحد ، وإن ظهر أن قصده الخمر ، وأن يقضى له بالأجرة لعدم تأثير القصد في العقد عنده ، ولقد صرحوا بذلك ، وجوزوا له العصر ، وقضوا له بالأجرة ، وقد روي في أثر مرفوع من حديث أبي بُرَيْدَةَ عن أبيه: «من حبس العنب أيام القطاف ، حتى يبيعه من يهودي أو نصراني ، أو من يتخذه خمراً ، فقد تقحّم النار على بصيرة» ذكره عبدالله بن بطة ، ومن لم يراعِ القصد في العقد لم ير بذلك بأساً .

وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها: أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات . فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً ، وصحيحاً أو فاسداً ، وطاعة أو معصية ، وكما أن القصد في العبادة يجعلها واجبةً أو مستحبةً أو محرمةً أو صحيحةً أو فاسدة .

ثم قال : ودلائل هذه القاعدة تقوت الحصر⁽¹⁾ .

(1) راجع أعلام الموفقين ١٢٣/٣ - ١٢٥ .

تعليق:

ما سمعه الإمام أبو داود من الإمام أحمد يدل على أن ما عرف بعد ذلك بالتورق عده عينة ، يشمله الحديث الشريف في النهي عن العينة ، الذي رواه في المسند ، وعمل به .

ومما اعتبر عينة عند الإمام أحمد عدم البيع إلا بنسيئة كما جاء في المغني، وفيه : أكره للرجل أن لا يكون له تجارة غير العينة ؛ لا يبيع بنقد . وكلمة تورق لم أجدها عند ابن قدامة ، ولا عند من سبقه ، بل لم أجدها عند أحد قبل شيخ الإسلام ابن تيمية ، فذكر التورق وأكد تحريمه ، ومثله تلميذه ابن القيم باعتباره من الحيل الربوية .

ولم أجد أحدا من الباحثين ذكر لفظ التورق بمعناه المعروف في عصرنا نقلاً عن أحد قبل ابن تيمية .

والموسوعة الفقهية الكويتية - على غير عاداتها - لم تكن دقيقة في نسبة التورق إلى المذهب الحنبلي ، لا إلى ابن تيمية ومن جاء بعده . ومراجعتها كلها ليس منها أي مرجع قبل ابن تيمية ؛ فأقدم مرجع عندها بعد ابن القيم هو كتاب الفروع لأبي عبدالله محمد بن مفلح ، المتوفى سنة ٧٦٣هـ؛ أي بعد ابن تيمية بخمس وثلاثين سنة . ولم يكن عند وفاة ابن تيمية قد بلغ عشرين سنة ، وإن كان أحد تلامذته .

ومن مراجع الموسوعة المذكورة كشاف القناع ، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي ، المتوفى سنة ١٠٥١هـ .

ومن كتب الحنابلة التي ذكرت لفظ التورق كتاب مطالب أولي النهى لمصطفى السيوطي الرحبياني ، المتوفى سنة ١٢٤٣هـ .

وهو في شرح غاية المنتهى لمرعي الكرمي ، المتوفى سنة ١٠٣٣هـ .

وللأسف إن معظم الباحثين في التورق نقلوا عن هذه الموسوعة ، ووقعوا فيما وقعت فيه من أخطاء .

ويبدو أن من كتب للموسوعة عن التورق ، ومن راجع ، أرادوا أن يبيحوا التورق ، ولذلك لم يذكروا ما نقلته عن رأي الإمام مالك ، والإمام أحمد ، وما جاء في كتب الحنفية من المنع ، وإنما جاء في الموسوعة عن حكم التورق ما يأتي: جمهور العلماء على إباحته - سواء من سماه تورقا وهم الحنابلة ، أو من لم يسمه بهذا الاسم وهم من عدا الحنابلة؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ، ولقوله ﷺ لعامله على خيبر . «بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيباً» ولأنه لم يظهر فيه قصد الربا ولا صورته، وكرهه عمر بن عبدالعزيز، ومحمد بن الحسن الشيباني.

وقال ابن الهمام : هو خلاف الأولى.

واختار تحريمه ابن تيمية وابن القيم؛ لأنه بيع المضطر ، والمذهب عند الحنابلة إباحته . ١٠ هـ .^(١)

وبمراجعة ما نقلته من كتب المذاهب ، والربط بين التورق والربا وليس المضطر فقط ، وقول الشاطبي في حديث : «بع الجمع». كل هذه النقول تثبت أن ما جاء في الموسوعة الكويتية غير صحيح ، بل إن ابن تيمية ذكر التورق في حديثه عن الحيل الربوية ، وقال ابن القيم : وكان شيخنا - أي ابن تيمية - رحمه الله يمنع من مسألة التورق ، وروجع فيها مرارا وأنا حاضر ، فلم يرخص فيها ، وقال : «المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها ، والشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه».

فأين ما جاء في الموسوعة من هذا النص الظاهر الواضح الجلي؟! وإن كنت لا أريد أن أتهم المسئولين عما جاء في الموسوعة فإنني أقول : إن هذه زلة من زلاتها القليلة التي لا تعبر عن طبيعة منهجها ، ولعلها تستطيع أن تتدارك هذا، وتصحح أخطاءها . ولعل ما جاء في هذا البحث ينبه من نقل عنها، والله سبحانه وتعالى هو الأعلم والمستعان.

(١) راجع كلمة تورق في الكتاب المذكور ١٤٧/١٤ : ١٤٨ .

المبحث السادس التورق المصرفي

انتشرت عمليات التورق في عصرنا بشكل غير مسبوق ، وكان للفتوى التي أصدرها مجمع الفقه برابطة العالم الإسلامي دور كبير في هذا الانتشار ، وعلى الأخص أنه نسب إباحة التورق لجمهور العلماء، لأن الأصل في البيوع الإباحة ، وقرر أنه لم يظهر في هذا البيع ربا لا قصدا ولا صورة . وبذلك وجدنا كثيرا من المسلمين لا يتأثمون ولا يتخرجون عند التعامل بالتورق حتى في غير الحاجة فضلا عن الضرورة.

ثم فوجئنا ببعض البنوك الإسلامية ، أو المسماة بالإسلامية ، تستند أساسا إلى هذه الفتوى ، في تطبيق أداة تمويلية جديدة تعرف بالتورق المصرفي ، فما حقيقة هذا التورق؟ وكيف يطبق؟

اطلعت على نشرة تعريفية أصدرها البنك الأهلي التجاري بالسعودية (الخدمات المصرفية الإسلامية) ، ووصلني بحث عن تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي للدكتور موسى آدم عيسى الذي يعمل بالإدارة التي أصدرت النشرة . ووجدت في البحث ما يغني عن النشرة تماما ، ولذلك رأيت الاكتفاء بهذا البحث، والذي يعيننا منه هو بيان التطبيقات العملية للتورق من خلال المصارف .

تحدث السيد الباحث عن ثلاثة نماذج يجري تطبيقها كليا من خلال

الجهاز المصرفي:

النموذج الأول:

وهو التورق في مرابحات السلع الدولية مع المؤسسات المالية فقال:

أدى انتشار المصارف الإسلامية في دول الخليج العربي إلى بروز إشكالية تتمثل في فائض السيولة الكبير لدى هذه المصارف ، وعدم وجود الفرص التمويلية المربحة في الداخل ، خاصة في ظل المنافسة القوية التي

تجدها المصارف الإسلامية من المصارف التقليدية الربوية . أدى كل ذلك بالمصارف الإسلامية إلى ابتكار صيغ وآليات جديدة ربطتها بسوق السلع الدولية ، وفي المقابل وجدت بعض المؤسسات المالية الدولية فرصاً حقيقية للتمويل من خلال المصارف الإسلامية وفق شروط ميسرة نسبياً مقارنة بالشروط التي تفرضها عليها البنوك الدولية من ناحية هامش الربح المطلوب (كلفة التمويل) ، وفي بعض الأحيان فيما يتعلق بشروط السداد .

وحيث إن رغبة المؤسسات المالية الدولية الفعلية بالطبع هي الحصول على السيولة ، وحيث إن المصارف الإسلامية لا تستطيع أن تقدم لها تلك السيولة بصورة مباشرة ، لذا فقد طورت المصارف الإسلامية آليات مرابحات السلع الدولية التي تنتهي بالتورق .

ومرابحات السلع الدولية تتم وفق إجراءات متقاربة في المصارف الإسلامية وذلك على النحو الآتي:

أولاً : يوقع المصرف الإسلامي والمؤسسة الراغبة في التمويل اتفاقية استثمار يتم فيها تحديد الجوانب التالية:

- ١- الرغبة المتبادلة للطرفين في الدخول في عمليات المتاجرة في السلع .
- ٢- تحديد نوعية السلع التي يتم التعامل فيها ، وفي هذا الصدد يتم استثناء السلع المحرمة كالخمر والخنزير والمخدرات ، وكذلك يتم استثناء الذهب والفضة والعملات النقدية لعدم جواز بيعها بالأجل .
- ٣- تحديد المقصود بالمصطلحات المستخدمة في الاتفاقية مثل مصطلح المرابحة والإيجاب والقبول وتاريخ الدفع وثمان الشراء وثمان البيع وتاريخ استحقاق الثمن إلخ .
- ٤- تعيين المؤسسة الراغبة في التمويل وكيلاً عن المصرف الإسلامي المستثمر، ويتولى جميع الأعمال المتعلقة بالتفاوض وشراء السلعة من مالکها ودفع الثمن نيابة عن المصرف الإسلامي ، على أن يتم بيع السلعة إما للوكيل نفسه أو إلى طرف ثالث ، ويقع على الوكيل الالتزام بتسديد

التمن للمصرف الإسلامي إذا كان الوكيل مشترياً للبضاعة ، أو تحصيله من المشتري إذا تم بيع السلعة لطرف ثالث.

٥- تحديد الآلية التي تتم من خلال عملية الشراء والبيع ، وتتلخص هذه الآلية في الآتي:

● يتم التفاهم الأولي عبر الهاتف ، ثم يرسل الوكيل فاكساً (فاكس الإيجاب Offer Fax) يعرض فيه على المصرف الإسلامي سلعة يشتريها المصرف الإسلامي. ويتضمن ذلك العرض معلومات أساسية عن السلعة المطلوب شراؤها : وصفها ، والكمية المطلوبة ، وسعر الوحدة منها ، وسعر الشراء ، وتاريخ تسديد ثمن الشراء.

ويتضمن العرض في الوقت نفسه رغبة الوكيل في شراء السلعة لنفسه أو لجهة أخرى ، ويحدد ثمن البيع ومقدار الربح الذي يستحقه البنك وتاريخ تسديد الثمن.

● موافقة المصرف الإسلامي على العرض المرسل عبر الفاكس والمتضمن قبوله شراء البضاعة من الجهة المحددة (البائع) بالتمن المحدد ، وقبوله تسديد الثمن في التاريخ المحدد ، وقبوله بيع تلك السلعة مرابحة . (ويسمى هذا الفاكس بالقبول Acceptance Fax) .

● بعد أن يتسلم الوكيل فاكس القبول من المصرف الإسلامي يرسل الوكيل فاكساً ثالثاً يسمى (فاكس التأكيد Confirmation Fax) : يؤكد فيه ما جاء في فاكس الإيجاب ، وفاكس القبول . كما يؤكد فيه شراءه نيابة عن المصرف الإسلامي وبيعها بتكلفتها زائداً هامش ربح محدد يسدد في أجل محدد .

ثم قال السيد الباحث:

يمكن النظر إلى عمليات مرابحات السلع الدولية التي تجربها المصارف الإسلامية على أنها عبارة عن شراء المصرف الإسلامي لسلع موصوفة نقداً عبر وكيل معين وإعادة بيعها بالأجل إلى الوكيل نفسه أو إلى طرف ثالث ، ثم

يقوم الوكيل أو الطرف المشتري لتلك السلع بإعادة بيعها نقداً للحصول على السيولة.

وتتم جميع عمليات الشراء والبيع باستخدام وسائل الاتصال الحديثة من هاتف وفاكس ونحوها . وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي فى دورة مؤتمره السادس بجدة المنعقدة فى شهر شعبان ١٤١٠ هـ الموافق مارس ١٩٩٠ م بجواز إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة.

وذكر نص القرار ، ثم قال:

وحتى تؤكد المصارف الإسلامية على أن العمليات التي تجريها فى مرابحات السلع الدولية أنها عمليات حقيقية وليست صورية فإنها تضمن اتفاقيات الاستثمار التي توقعها مع الوكلاء خمسة شروط مهمة هي:

● الأول : إقرار الوكيل بأن عمليات الشراء والبيع التي يجريها نيابة عن المصرف الإسلامي هي عمليات حقيقية وليست عمليات صورية.

● الثاني : تشترط بعض المصارف أن تقوم بنفسها بتسديد الثمن للبائع وذلك للتأكد من أن هناك عملية بيع حقيقية.

● الثالث : الاشتراط على الوكيل عدم إجراء عملية إعادة بيع السلعة التي اشتراها وكالة لصالح المصرف قبل أن يقبض مستندات شراء تلك السلعة.

● الرابع : النص على التزام الوكيل بحفظ جميع المستندات المؤكدة لعملية الشراء والبيع وتقديمها للمصرف الإسلامي عند الطلب، وذلك بغرض توفير الإمكانية لإجراء عمليات تدقيق شرعي على تلك العمليات.

● الخامس : التزام الوكيل بعدم التعامل بالفائدة الربوية فى كل ما يتعلق بجوانب اتفاقية الاستثمار الموقعة بين الطرفين.

ثم تحدث عن النموذج الثاني ، وهو استخدام التورق فى التمويل الشخصي ، فقال:

طورت بعض المصارف التورق وقدمته بأسماء مختلفة مثل «تيسير

الأهلي» الذي يقدمه البنك الأهلي التجاري كصيغة يتم استخدامها في تمويل الأفراد الراغبين في الحصول على السيولة النقدية .

وتقوم صيغة التورق التي طورها البنك الأهلي على أساس قيام البنك بشراء سلعة وامتلاكها ، ثم بيعها للعملاء بالتقسيط ، مع توفير الإمكانية للعملاء لتوكيل البنك لإعادة بيع السلعة نيابة عنهم وقيدها في حساباتهم. وفيما يلي تحليل للإجراءات التي تتم بها العملية :

● أولاً : يوقع البنك اتفاقية مع شركة معينة تسمى «اتفاقية شراء سلع»، وهذه الاتفاقية تمثل الإطار العام الذي ينظم العلاقة بين البنك باعتباره مشترياً وبين شركة معينة باعتبارها بائعاً .

وتتم عمليات الشراء عن طريق قيام البنك بطلب كمية معينة من سلعة محددة مثل الحديد أو الألمنيوم بمبلغ معين، وذلك بالاتصال بالشركة وطلب الكمية المذكورة طبقاً لشروط الاتفاقية الموقعة بين الطرفين ، ثم يتم تبادل الإيجاب والقبول بين الطرفين بالفاكسات بنفس الآلية التي تم شرحها في مرابحات السلع الدولية ، والفارق الوحيد هو أن البنك يشتري البضاعة لنفسه ولا يوكل مؤسسة خارجية لتتولى عمليات البيع نيابة عنه . كما لا يوجد التزام من قبل أي مؤسسة لتشتري البضاعة من البنك.

ولتحقيق مطلب القبض تصدر الشركة البائعة شهادة ملكية تفيد بقيد كميات المعدن المشتري من قبل البنك إلى حساب البنك وفقاً لتواريخ الشراء التي جرت . وتتضمن هذه الشهادات إقراراً من قبل الشركة البائعة بأن ملكية المعدن المشتري هي للبنك منذ يوم الشراء ، وأن كمية المعدن المشتري سيتم تعيينها عن طريق رقم الصنف للمعدن الذي وقع عليه البيع وتحديد مكان وجوده . ويكون المعدن في حساب لصالح البنك إلى أن تتسلم الشركة تعليمات أخرى ، ويكون البنك مسؤولاً عن تسديد أجور التخزين والحراسة فيما إذا تأخر البنك عن التسلم في التاريخ المحدد .

● ثانياً : بعد امتلاك البنك للسلعة طبقاً لما ذكر يبدأ البنك عندئذ

التصرف في البضاعة ببيعها لعملائه ، فيقوم البنك في هذه الحالة بإدخال كمية السلعة المشتراة على نظام الحاسب الآلي بحيث تستطيع الفروع البيع منها للعملاء ، ويتيح نظام الحاسب الآلي بأن يتم إنقاص أى كمية يتم بيعها للعملاء من الرصيد الذي يمتلكه البنك من هذه السلعة .

أما عملية البيع فتتم وفقاً لإجراءات متسلسلة على النحو الآتي:

يتقدم العميل بطلب لشراء سلعة بالتقسيط ، وعند قبول الطلب يتم إفادة العميل من قبل الموظف المختص بأن على العميل توقيع عقد البيع ، كما يبادر العميل بأنه بتوقيعه على عقد البيع يكون قد امتلك كمية معينة من المعدن طبقاً للمواصفات المحددة فى العقد ومكان وجوده ، كما يبادر العميل بأن له حرية التصرف فيما اشتراه ، فإن شاء تسلم المعدن ، وأما إذا رغب في توكيل جهة أخرى لبيع المعدن نيابة عنه فله ذلك الحق أيضاً ، وله إن شاء أن يوكل البنك فى إعادة بيع السلعة نيابة عنه وقيد ثمنها فى حسابه ، وذلك يتطلب منه أن يوقع على عقد وكالة يفوض البنك بموجبه القيام بذلك .

● ثالثاً : بعد اكتمال عمليات البيع للعميل يتم رصد أسماء الأشخاص الذين اشتروا من البنك ، كما يتم تحديد الكميات التي اشتراها كل واحد منهم . ويتولى البنك بيع تلك الكميات إلى طرف ثالث وذلك بموجب عقود الوكالة الموقعة من هؤلاء العملاء .

وتتم إجراءات البيع نيابة عن العملاء عن طريق توقيع اتفاقية شراء بين البنك وإحدى الشركات ، وهذه الاتفاقية هي إطار عام ينظم العلاقة بين الطرفين ، وتجرى عملية البيع عن طريق تبادل الإيجاب والقبول عبر الفاكسات : حيث يتم تحديد الكميات المعروضة للبيع ، والتمن ، وشروط البيع بذات الآلية التي يجري بها البيع فى مرابحات السلع الدولية المشار إلى تفاصيلها سابقاً . وعند اكتمال تبادل الإيجاب والقبول وانعقاد البيع يتم تحويل الثمن إلى حساب البنك الذى يتولى فيما بعد قيده فى حسابات العملاء لديه طبقاً لكميات وأسعار السلع التي تم بيعها نيابة عنهم ، ويحيل

البنك الشركة المشتري منه لقبض المعدن من الشركة التي اشترى منها .
وبعد هذا ذكر السيد الباحث أن الخطوات والإجراءات المتبعة تستوفي
الجوانب الشرعية من وجهة نظره ، ثم ذكر قرار الهيئة الشرعية للبنك الذي
أجاز منتج «تيسير الأهلي».

ثم تحدث عن النموذج الثالث : وهو استخدام التورق لتمكين العملاء
من تسديد مديونياتهم لدى المصارف التقليدية .

وقال : في حال كون تلك المديونيات هي للمصرف التي يقدم التمويل
للعميل (ينطبق على المصارف التي لديها نوافذ إسلامية) ففي هذه الحالة
فإن المصرف سيقوم بقلب الدين الذي على العميل من قرض ربوي إلى دين
آخر ينشأ عن طريق التورق . وهذه الصورة هي التي يسميها الفقهاء بـ «قلب
الدين على المدين».

ثم ذكر قرار الهيئة الشرعية للبنك الأهلي الذي أجاز هذه المعاملة
أيضاً!!

تعليق:

النموذج الأول الذي ذكره السيد الباحث لا يدخل ضمن التورق، فالمصارف الإسلامية تشتري نقداً ، وتبيع بالأجل مع زيادة البيع الآجل عن البيع الحال . والمشتري من المصرف مؤسسة مالية تجارية ، تريد من الشراء ربح التاجر لا خسارة المتورق أو تريد السلعة إن كانت من مستهلكيها ، وهذا بعيد عن التورق . ولذلك لا أتحدث عن هذا النموذج في مبحث المناقشة والترجيح . ومن خبرتي مدة خمس عشرة سنة في أعمال المصارف الإسلامية ، ومراجعتي لعمليات السلع والمعادن في أماكن تنفيذها في أوروبا خلال تلك السنوات ، اكتشفت أن كثيراً من هذه العمليات تستوفي الشكل الظاهري فقط للضوابط الشرعية ، وتكون في حقيقتها قروضا ربوية وليست تورقا ، ولا بيعا ولا شراء .

ولقد نبهت لهذا ، وألغيت بعض العمليات ، وتقرر الخروج من هذه المنطقة الموبوءة تدريجياً ، والبحث عن مجالات أخرى للاستثمار تكون بديلاً مناسباً .

فهل يتم هذا ؟

المبحث السابع المناقشة والترجيح

التورق بالمعنى الذي شاع في عصرنا ؛ أي الشراء بثمن مؤجل ليبيع المشتري ما اشتراه بثمن أقل نقداً للحصول على النقد ، على أن يكون البيع لغير البائع ، وإلا كان عينة ، هذا المعنى لم أجده في كتب اللغة ، ولا عند الأئمة الأعلام ، وإنما وجدته عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وبعض المتأخرين من الحنابلة فقط، أما عند غير هؤلاء المتأخرين فالشراء نسيئة لبيع نقداً بثمن أقل فهي عينة ، سواء أباع للبائع نفسه أم لغيره . ويوضح هذا ما نقلته عند أبي داود (صاحب السنن) ؛ حيث جاء في سماعه من الإمام أحمد :

قلت (أي أبو داود) : يقال لها عينة وإن لم يرجع إليه ؟
قال (أي أحمد) : نعم ، وإن كان لا يريد بيع المتاع الذي يشتري منك فهو أهون ، وإن كان يريد بيعه فهي العينة .
ولذلك فمن الخطأ ما جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية من نسبة التورق إلى المذهب الحنبلي ، فهذا إمام المذهب هو نفسه ، فأرجو أن يتبه من نقل من هذه الموسوعة .
والزرنقة هي العينة .

ومن معاني العينة: الربا ، والسلف ، والبيع نسيئة .
ولمعرفة أو ترجيح المعنى المقصود من العينة ننظر إلى القرائن .
ونقلت ما جاء في المجموع المغيث : «الزرنقة : العينة ، وهو أن يشتري الشيء بأكثر من ثمنه إلى أجل» . وقد ذكر هذا تفسيرا لقول ابن المبارك : «لا بأس بالزرنقة»

ولذلك رجحت أن هذا هو المعنى المقصود مما نسب لأم المؤمنين عائشة

أنها تعاملت بالعينة أو الزرنقة ، ولأمير المؤمنين عليّ أنه لا يدع الحج ولو تزرثق ؛ أى اشترى الزاد بالزرنقة.

وقول أبي يوسف : «العينة جائزة مأجور من عمل بها» ، وقوله فى بيع العين بالريح : «لا يكره هذا البيع لأنه فعله كثير من الصحابة ، وحمدوا على ذلك ، ولم يعدوه من الربا».

فاستحقاق الأجر ، وما فعله كثير من الصحابة وحمدوا عليه ، لا يكون للبيع نسيئة لمن يبيع ما اشتراه بثمن أقل نقداً للبائع نفسه أو لغيره ، وإنما يكون للبيع نسيئة للمحتاج إلى السلعة ، مع السماح التي يستحق عليها الأجر.

والإمام الشافعي أجاز العينة خلافاً للجمهور ، سواء أباغ المشتري السلعة للبائع نفسه أم لغيره ؛ فليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل. وفى رده على الجمهور وقف طويلاً عند خبر إنكار عائشة على زيد بن أرقم أنه اشترى إلى العطاء ، ثم باع للبائعة ما اشتراه بأقل من ذلك نقداً. وفى هذه الوقفة ذكر ما يأتي:

١- ترجيح عدم ثبوت الخبر.

٢- لو ثبت يكون الإنكار لأن البيع إلى العطاء ، وهو أجل غير معلوم .

٣- عند اختلاف الصحابة يكون الأخذ بقول الذى معه القياس ، والذي معه القياس زيد بن أرقم.

فأما الخبر فقد مر قول ابن القيم : رواه الإمام أحمد ، وعمل به ، وهذا حديث فيه شعبة، وإذا كان شعبة فى حديث فاشدد يدك به إلى آخر ما قال، فقد أفاض فى بيان صحة هذا الخبر.

ورواه أيضا البيهقي ، وبين التركماني صحته (١).

ورواه الدار قطني ، وبين صحته أبو الطيب العظيم آبادي (٢).

(١) انظر السنن الكبرى ، ومعه الجوهر النقي ٥ / ٣٣٠ : ٣٣١

(٢) انظر الدار قطني ، والتعليق المغني على الدار قطني : كتاب البيوع ٥٢/٣ : ٥٣ حديث ٢١١ .

ورواه عبدالرازق^(١).

وتوسع الزيلعي في بيان صحته^(٢).

وقال الشافعي: وجملة هذا أنا لا نثبت مثله على عائشة؛ مع أن زيد بن أرقم لا يبيع إلا ما يراه حلالاً، ولا يبتاع مثله، فلو أن رجلاً باع شيئاً أو ابتاعه نراه نحن محرماً وهو يراه حلالاً لم نزعم أن الله يحبط من عمله شيئاً.

وجاء في رد الجمهور أن زيد بن أرقم أتاهم معتذراً، فتلت قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فهذا الوعيد الشديد دليل على فساد هذا العقد، وإلحاق هذا الوعيد لهذا الصنع لا يوقف عليه بالرأي، فدل على أنها قالتها سماعاً، واعتذار زيد إليها دليل على ذلك؛ لأن في المجتهدين كان يخالف بعضهم بعضاً، وما كان يعتذر أحدهم إلى صاحبه فيها.

ولم يقل زيد قط إن هذا حلال، ولا أفتى به يوماً ما، ومذهب الرجل لا يؤخذ من فعله؛ إذ لعله فعله ناسياً أو ذاهلاً، أو غير متأمل، ولم يذكر عن زيد أنه أقام على هذه المسألة بعد إنكار عائشة، وكثيراً ما يفعل الرجل الشيء مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة، فإذا نبه انتبه.

إذن في أقوال الجمهور ما يبين صحة الخبر سنداً وممتناً، وأنه موقوف يأخذ حكم المرفوع.

والقول بأن الإنكار لأن البيع إلى العطاء، ردوا بأن عائشة ترى جواز الأجل إلى العطاء.

والقول بالأخذ بالقياس لا يصح مع وجود النص، والإمام الشافعي إنما لجأ إلى هذا لعدم ثبوت النص عنده، وما ذكره الجمهور فيه رد على هذا. ويلاحظ أن الشافعي لم يشر إلى حديث النهي عن العينة؛ أي أنه لم يبلغه، ولو بلغه لحسم النزاع.

(١) راجع المصنف ١٨٤/٨: ١٨٤ كتاب البيوع باب الرجل يبيع السلعة.

(٢) راجع نصب الراية ١٥/٤: ١٦.

وحدیث : «إذا تبايعتم بالعينة» رواه أحمد في أكثر من موضع ، وبين أحمد شاکر صحته (١) وقال صاحب الفتح الرباني في تخريج حدیث المسند : سنده جيد ، ورواه أبو داود وابن ماجه والبيهقي بلفظ آخر ، والمعنى واحد . ورواه أيضاً الإمام أحمد بلفظ آخر من طريق عطاء بن أبي رباح ، وصححه ابن القطان ، وللحدیث طرق وشواهد كثيرة تعضده (٢) ورواه أبو داود في كتاب الإجارة : باب في النهى عن العينة ، وبين الألبانی صحته (٣)

وذكر ابن أبي شيبة عدة آثار موقوفة تحت باب «من كره العينة» (٤) وقال الزيلعي: في تحريم العينة أحاديث ، وذكر هذا الحدیث برواية أبي داود، ثم قال : ورواه أحمد ، وأبو يعلى الموصلي ، والبزار في مسانيدهم ، وذكر عن ابن القطان قوله : رواه الإمام أحمد في كتاب الزهد ، وذكر الحدیث بسنده ، ثم قال : وهذا حدیث صحيح ، ورجاله ثقات (٥) . وذكره البيهقي وقال : روي من وجهين ضعيفين عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر ، فتعقبه ابن الترمذاني بقوله : ذكره ابن القطان من وجه صحيح عن عطاء عن ابن عمر فقال : ... وذكر الحدیث . ثم قال بعد ذكر الحدیث : ثم صححه - أعني ابن القطان ، وقال : هذا الإسناد كل رجاله ثقات (٦) . وقال العلامة المناوي بعد شرح الحدیث الشريف : وهذا دليل قوي لمن حرم العينة ، ولذلك اختاره بعض الشافعية ، وقال : أوصانا الشافعي باتباع الدليل إذا صح بخلاف مذهبه (٧) .

من هذا نرى أن الحدیث الشريف صحيح ، ولو بلغ الشافعي لما خالف

(١) راجع المسند بتحقيقه ٢٧/٧ حدیث ٤٨٢٥ .

(٢) الفتح الرباني ٤٤/١٥ .

(٣) انظر الموضوع المذكور في صحيح أبي داود ، وراجع سلسلة الأحاديث الصحيحة : رقم ٢٩٥٦ ، ٣٤٦٢ .

(٤) انظر الموضوع المذكور في صحيح أبي داود ، وراجع سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم : ٣٤٦٢ ، ٢٩٥٦ .

(٥) راجع المصنف ٤٧/٦ : ٤٨ - كتاب البيوع والأفضية .

(٦) انظر نصب الراية ١٦٤ : ١٧ .

(٧) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٣١٦/٥ وفي ذيله الجوهر النقي لابن الترمذاني .

الجمهور، غير أنه ترك لنا القاعدة الذهبية : «إذا صح الحديث فهو مذهبي»، وهو ما أشار إليه المناوي.

وهنا ملحظ هام ، وهو أن بيع العينة ، ما دام يؤدي إلى الربا ، فإن الشافعية يحرمونه كسائر الأئمة الأعلام ، وإن رأوا صحة العقد ؛ قال النووي بعد ذكر صحة بيع التلجئة : " لأن الاعتبار عندنا بظاهر العقود ، لا بما ينويه العاقدان ، ولهذا يصح بيع العينة ، ونكاح من قصد التحليل ، ونظائره (١).

وقال السبكي: «ويكره بيع العنب ممن يعصر الخمر ، والتمر ممن يعمل النبيذ ، وبيع السلاح ممن يعصي الله تعالى به ؛ لأنه لا يأمن أن يكون ذلك معونة على المعصية. فإن باع منه صحَّ البيع؛ لأنه قد لا يتخذ الخمر ، ولا يعصي الله سبحانه وتعالى بالسلاح» (٢).

وقال النووي في الشرح : «قال الشافعي رحمه الله في المختصر : أكره بيع العنب ممن يعصر الخمر، والسيف ممن يعصي الله تعالى به ، ولا أنقض هذا البيع» هذا نصه.

قال أصحابنا : يكره بيع العصير لمن عرف باتخاذ الخمر ، والتمر لمن عرف باتخاذ النبيذ ، والسلاح لمن عرف بالعصيان بالسلاح ، فإن تحققَّ اتخاذه لذلك خمراً ونبيذاً وأنه يعصي بهذا السلاح ، ففي تحريمه وجهان : أحدهما : نقله الروياني والمتولي عن أكثر الأصحاب : يكره كراهة شديدة ، ولا يحرم.

وأصحهما : يحرم ، وبه قطع الشيخ أبو حامد الغزالي في "الإحياء" وغيرهما من الأصحاب . فلو باعه صحَّ على الوجهين وإن كان مرتكباً للكرهية أو التحريم . قال الغزالي في «الإحياء» : وبيع الغلمان المرد الحسان لمن عرف بالفجور بالغلمان كبيع العنب للخمر ، قال : وكذا كل تصرف يفضي إلى معصية (٣) ..

(١) راجع فيض القدير ٣١٤/١ .

(٢) راجع المجموع ٢٤٩/٩ .

(٣) المهذب مع المجموع ٣٤٥/٩ .

وفى زاد المحتاج ذكر أن التحريم فى كل تصرف يفضي إلى معصية تكون مع العلم أو الظن الغالب، وأن الكراهة عند الشك^(١).
ومن هنا نرى أن العقد قد يكون حراماً عند الشافعية ، ومع ذلك يقولون بصحته مع التحريم^(٢).

ومن الأخطاء الشائعة عند المتحدثين عن الفقه من غير أهل الاختصاص - وما أكثرهم !! - الحكم على الشيء بحلّه استدلالاً بأن الشافعية أجازوه .

وننتهي من هذا إلى أن بيع العينة من البيوع الربوية المنهي عنها ، ونرجح ما قالته أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها من وجوب إبطال العقدين وفسخهما عندما ذكرت التحريم ، ووجوب الالتزام بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَأِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

وكل معاني العينة ذكرت من قبل ، وكلها منهي عنها تبعاً لنص الحديث الشريف، ولا يستثنى منها شيء إلا بدليل . فقاعدة " الأصل فى المعاملات الإباحة " لا تنطبق على معاني العينة ، ومنها ما عرف باسم التورق .

وحاولت الموسوعة الفقهية الكويتية جاهدة أن تحل التورق ، فقالت : لا صلة بين التورق وبين العينة إلا فى تحصيل النقد الحالّ فيهما ، وفيما وراءه متباينان؛ لأن العينة لا بد فيها من رجوع السلعة إلى البائع الأول بخلاف التورق ، فإنه ليس فيه رجوع العين إلى البائع ، إنما هو تصرف المشتري فيما ملكه كيف شاء. ١ . ه .

وهذا قول ينقضه ما جاء فى اللغة فى المبحث الأول ، وما جاء عن الأئمة الأعلام، مع أن منهجها أن تبين آراء الأئمة الأعلام ، وللأسف حادت هنا عن هذا المنهج الذى ساد فى الموسوعة .

ولم تكتف بهذا ، بل نسبت التحليل إلى جمهور هؤلاء الأئمة ، واستدلت بالكتاب والسنة (!)

(١) انظر الكتاب المذكور ٢/٤١ .

(٢) وانظر فى صحة البيع مع التحريم عند الشافعية شرح النووى لمسلم ٤/١٠ ، ١١ ، ١٢ ، وذلك فى التصرية والتدليس ، وتلقى الحلب ، وبيع الحاضر للبيع .

أما الكتاب العزيز فقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥].
وهذا استدلال فى غير موضعه ، فمن المعلوم أن الآية الكريمة لا تشمل
البيوع المنهي عنها .

وأما السنة فذكرت حديث تمر خبير " بع الجمع بالدرهم ... " .

وأذكر من كتب هذا بما قاله الشاطبي فى الموافقات :

الذرائع على ثلاثة أقسام :

" منها " : ما يسد باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب

الله تعالى ، وكسب أبوي الرجل ...

" ومنها " : ما لا يسد باتفاق ؛ كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه

أفضل منه أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى

مقصوده ، بل كسائر التجارات؛ فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع

إلى التحيل فى بذل دراهم فى السلعة ليأخذ أكثر منها .

" ومنها " : ما هو مختلف فيه .

وقد مر ذكر هذا من قبل ، وذَكَرَهُ بعد حديث : " بع الجمع ... " .

ومن المفيد هنا أن نرجع إلى ما ذكره الشاطبي فى المبحث الثالث عن

مقاصد المكلف ، وعن الذرائع ، وعن الحيل ، وكذلك ما ذكره ابن شاس فى

المبحث نفسه تحت باب فى الفساد من جهة تطرق التهمة إلى المتعاضين .

وما سبق فى المبحث الخامس من أقوال ابن القيم من أن اعتبار القصد

فى العقود أولى من اعتبار الألفاظ ، والأدلة على ذلك؛ حيث أبان وأسهب .

ويتضح من أقوالهم أن السلعة فى التورق لغو ليست مقصودة ، بخلاف

المشتري الذى يقصد السلعة للاستعمال أو للتجارة .

وقول ابن تيمية بأن المعنى الذى من أجله حرم الربا موجود فى التورق

مع زيادة الكلفة .

وأما حديث تمر خبير فليس فيه شيء لغو ، بل كل ما فيه مقصود؛

فالثمن مقصود فى بيع الجمع ، والجنيب مقصود فى الشراء .

ومن الدراسة السابقة يتضح أن جمهور الأئمة يمنعون التورق ، ويجعلونه

من باب النهي عن العينة ، ونسبة التحليل إليهم جانبها الصواب .

ايض

التورق المصرفي

إذا كان هذا بالنسبة للتورق الذي فيه سلعة غير مقصودة ، يتسلمها المتورق ثم يبيعها بعد أن تدخل في ملكه وضمانه ، فإن التورق المصرفي يختلف عنه تماماً ، بل لا يبلغ درجة العينة التي قالت فيها السيدة عائشة ما قالت ، فهو أسوأ بكثير من تلك العينة التي وجدنا من اعتبرها أسوأ من الربا نفسه ؛ لأنها استحلال للربا (١).

فزيد بن أرقم اشترى بثمانمائة إلى العطاء ، واستمر المبيع في ملكه وضمانه فترة من الزمن قد تكون غير قصيرة ، وانتفع بهذا المبيع ، وكان هذا هو مقصوده من الشراء ، وهذا يتفق مع مقصود الشرع ولا يناقضه ، فما اشتراه لم يكن لغوا إذن بل كان مقصوداً لذاته . وقبل موعد العطاء احتاج إلى الثمن كما جاء في بعض الروايات، فقرر عندئذ فقط أن يبيع ما اشتراه نقداً .

والبائعة وجدت ما باعته معروضاً للبيع فقررت عندئذ فقط أن تشتري ما باعته ، فحدث ما حدث .

فأين السلعة المقصودة في التورق المصرفي ؟ بل أين السلعة في الواقع العملي أصلاً ؟

ولخبرتي الطويلة في مراقبة تعامل المصارف الإسلامية في السلع والمعادن ، ومراجعتي لعملياتها ، وزياراتي لبعض الأسواق العالمية ومخازن السلع والمعادن في أوروبا ، أجد الصورة واضحة أمامي كل الوضوح . فما يتداول في البرص العالمية هو ما يعرف بإيصالات المخازن ، ورأيت بنفسني كيف تتم هذه الإيصالات .

البضائع التي يراد بيعها عن طريق البرصة ترسل أولاً إلى

(١) راجع ما ذكره ابن تيمية وابن القيم .

أحد المخازن^(١) ، وبعد التفريغ واتخاذ الإجراءات اللازمة تبدأ عملية الوزن لوحدة متساوية تقريبا ، وكل وحدة تزن خمسة وعشرين طنا، أى خمسة وعشرين ألف كيلو جرام.

وبعد الوزن تكتب البيانات الكاملة المتصلة بهذه الوحدة ، فيكتب الجنس، والصفات ، والوزن الحقيقي ؛ فقد يزيد قليلا أو ينقص قليلا عن الخمسة والعشرين طنا، ومكان التخزين الذى يوضع فيه ... إلخ.

هذه الورقة المكتوبة هي إيصال المخازن ، وهي التي تتداول في البُرصة ، وتنتقل من يد إلى يد إلى أن تنتهي ليد مستهلك يستطيع أن يتسلم بها ما اشتراه . والبيانات المكتوبة فى الإيصال نرى مثلها في مكان التخزين ، ومسجلة على الحاسب الآلي.

والمصارف الإسلامية منذ نشأتها لا أعلم أي مصرف منها تسلم سلعة من السلع ، أو تسلم الإيصالات الأصلية واحتفظ بها لبيع في الوقت المناسب ، سواء هو أو وكيله. وحينما حاولت مع بعضهم أن يقوم بهذا كان الرد : إننا لا نستطيع أن نتحمل مخاطر تغير الأسعار ، ولا قدرة لنا لمجارات البنوك والشركات العملاقة.

ولذلك فإن المصارف الإسلامية يعرض عليها ثمن شرائها الحال ، وبيعها الآجل في وقت واحد ، وتبلغ الوكيل بالموافقة على الاثنين معا، وتسلم وتسليم إيصالات المخازن باعتباره وكيلا عنها.

هذا توضيح رأيت الحاجة إلى ذكره حتى يمكن الحكم على " تيسير الأهلـي " وما شابهه من تورق مصرفي.

البنك الأهلـي لا يشتري ويتسلم إيصالات المخازن التي تثبت الملكية ، ثم يبيع ويسلم هذه الإيصالات للمشتريين المتورقين ، وإنما تم الاتفاق بينه وبين من يقوم بدور البائع ، ومن يقوم بدور المشتري من الشركات العالمية ، ولنرجع إلى ما جاء في بحث الدكتور موسى آدم عن الإجراءات المتبعة في النموذج الثاني، حيث بينت استبعاد النموذج الأول.

(١) ومن أشهرها وأكبرها مخازن روتردام ، وقد زرتها .

يعقد البنك الأهلي اتفاقيتين ، إحداهما مع شركة باعتبارها بائعاً ، والأخرى مع شركة باعتبارها مشترياً ، وكل اتفاقية تمثل الإطار العام الذي ينظم العلاقة بينهما .

وما يثبت الملكية هو ورقة من الشركة التي تقوم بدور البائع ، وليس إيصالات مخازن ، وتسجيل الكمية على الحاسب الآلي ، ليتم البيع منها للعملاء المتورقين الذين وكلوا البنك ليقوم هو ببيع ما اشتروه ، ومن هنا يبدأ العمل بالاتفاقية مع الشركة التي تقوم بدور المشتري . وما يسجل بأن هذه الشركة اشترته من البنك تقوم الشركة الأولى بنقله من حساب البنك إلى حساب الشركة الثانية .

وما عرفناه من خلال زيارتنا المتكررة ، وما اعترف به بعض البنوك والشركات العالمية ، هو أن عدم وجود إيصالات مخازن أصلية يعني عدم وجود سلع ؛ فالأمر هنا لا يعدو أن يكون قيوداً لا يقابلها شيء في الواقع العملي .

ونأتي إلى المتورق : فهل اشترى سلعة غير مقصودة ، لكنه يتسلمها أو يمكنه أن يتسلمها لبيعها ، فيكون هذا هو التورق الذي لم يجزه الجمهور ، وأجازه من أجازه ، أو أنه اقترض بفائدة ربوية حيث لا توجد سلعة أصلاً إلا على الحاسب الآلي ؟

البنك يقول : يمكنه أن يتسلم السلعة .

وأقول : هذا ليس متعذراً بل هو من المستحيلات ، وإليك البيان :

لا يتم تسليم السلع إلا بإيصالات المخازن الأصلية ، وكل إيصال يقابله خمسة وعشرون طناً ، والإيصال لا يتجزأ .

ولا يستطيع أى أحد أن يأخذ الإيصالات ليتسلم السلع من المخازن إلا إذا كان من المسموح لهم بالتعامل مع البُرصة .

فهل من يبيع له البنك الأهلي من المتورقين يشتري خمسة وعشرين طناً ومضاعفاتها ؟

وهل هذا المتورق من أصحاب الملايين أو المليارات المسموح لهم بالتعامل مع البُرصة ؟

وهل سيسافر من السعودية إلى أوروبا ليتسلم ما اشتراه قبل أن يبيعه ؟
ألم أقل إن التسلم المذكور من المستحيلات ؟
والواقع العملي أن العميل طالب القرض إذا أراد " تيسير الأهلي "
يذهب إلى البنك ، وبعد دراسة حالته والضمانات التي يقبلها البنك ، وتقدير المبلغ الذى يتفق مع هذه الدراسة ، يقوم العميل بتوقيع عقدين .
الأول : عقد شراء بثمن مؤجل بالمبلغ الذى حدد .
العقد الثاني : وكالة للبنك لبيع ما اشتراه بثمن حال .
ويكتب الشيكات أو الكمبيالات المطلوبة ، ثم يوضع المبلغ بعد ذلك في حسابه ، يقابله دين مثقل بالفوائد التي يأخذها الأطراف الثلاثة المشتركون في الاتفاقات والعقود !!

فقول ابن عباس رضى الله عنهما في بيان التحريم : " دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينهما حريرة " لا ينطبق على التورق المصرفي؛ فحتى هذه الحريرة غير موجودة ، وإنما دراهم بدراهم ليس بينهما شيء إلا ورقة مكتوبة ! ! هذا هو النموذج الثاني.

أما النموذج الثالث فحدث ولا حرج ؛ فهو إعادة جدولة الديون مع زيادة الفوائد التي تقوم بها البنوك الربوية .

فإذا كان العميل مثلا مدينا بعشرة آلاف ، وفوائدها بلغت خمسة آلاف ، وهذا الدين للبنك الأهلي الرئيسي ، فإنه يذهب إلى " تيسير الأهلي " ليرفع هذا الدين الربوي ، ويضع بدلا منه عشرين ألفا مثلا فى فرع البنك نفسه الذى أعلن أنه إسلامي ! ! فالخمس ألف التي زادت على الدين الربوي مقابل التأجيل ، ودخلت فى إيرادات البنك الدائن عن طريق فرعه ، بعد أن تضاعفت الفوائد ، هل يمكن أن يكون حلالا ، ولا يلعن آكله ولا يأذن بحرب من الله ورسوله ؟!

وبعد أن يتم هذا إذا كان المدين معسراً أو مماطلاً ، وتأخر في أداء الدين وفوائده، يضيف الحاسب الآلي فوائد جديدة يمكن أن تتضاعف مرات ، غير أن الفرع أعلن أنه إسلامي ، ولذلك يتجنب ذكر الفوائد وإنما يسميها باسم آخر مثل غرامات التأخير.

فالعميل إذن خرج من البنك الربوي ، وجاء إلى فرعه المسمى بالإسلامي ، تخلص من دفع فوائد ربوية جديدة ، ليقع تحت طائلة زيادة الدين بغرامات تأخير ، وكأن هذا ليس من الربا المحرم .

قد يقال إن هيئة الرقابة الشرعية أجازت هذه المعاملات كلها فكيف يجوز أن نقول بأن هذا من الربا المحرم ؟

وأقول : إن في عصرنا من هم أكثر عدداً وعدة أحلوا فوائد البنوك غير المسماة بالإسلامية ، بل قال قائلهم : إن هذه البنوك أقرب إلى الإسلام من البنوك المسماة بالإسلامية ، بل قال أيضاً : إن من يتعامل مع هذه البنوك - أي الربوية - بقصد مساعدة الدولة فإنه يثاب !!

ثم تجنبوا أيضاً ذكر الفوائد ، وأسموها عائداً .

فالأمل في الله عز وجل ، ثم فيما بقي من الجامع الموقرة ، لإنقاذ الأمة من هذه المهالك.

ونسأل الله جلت قدرته أن يشرح صدور إخواننا للحق ، ويعينهم عليه .
بقي هنا ما ذكر من أن هذا التورق المصرفي أدى إلى خفض كبير للقروض الربوية . عندما قرأت هذا تبادل في ذهني في الحال موضوع آخر، وهذا يدل على وجود علاقة في الذهن بين الموضوعين.

وأستأذن الإخوة الكرام في الإشارة كتابة إلى هذا الموضوع الذي أُلح على .
والموضوع باختصار شديد هو ما يعرف ببيوت العفة، وهي أماكن للنساء يأتي إليها الذكور الراغبون في التمتع بهن، ويتم التفاوض بين الذكر والأنثى على استئجارها لمواقعة واحدة ، أو ليلة ، أو أي مدة يتفق عليها .
وبعد الوصول إلى تحديد الأجرة يبدأ التنفيذ دون ولي أو شهود أو إثبات

عقد ، ولذلك لا يمكن إثبات نسب أو عدة مدتها شهران .
وقرأنا قول قائلة منهن : كيف لا أزاول الجنس مدة شهرين لأنني زاولته
لمدة ساعة . وإذا اجتمع عدد على أنثى واحدة فيكون المخرج (الشرعي !!)
هو أن يكون التمتع عن طريق الدبر وأي مكان آخر غير الفرج حتى لا تكون
هناك عدة ، فيأتي الواحد تلو الآخر . وهناك مخرج آخر (شرعي أيضاً !!)
وهو بعد أن تتم الواقعة من أي منهم يعقد هو عليها عقد نكاح دائم ، ولا
يشترط أيضاً ولي، إلا للصغيرة ، ولا شهود ، وإن كان الشهود موجودين .
وقبل الدخول يتم الطلاق في الحال ، فلا يكون لها عدة ، فيبدأ تنفيذ
مستأجر آخر ، وهكذا .

ويرى من لا يكاد يحصى عدداً أن هذا نكاح شرعي حلال ، وأنه يؤدي
إلى العفة وعدم الوقوع في الزنى .
فقلت سبحان الله : ذاك ليس من الربا ، بل أدى إلى التقليل من
عمليات! وهذا ليس من الزنى ، بل أدى إلى العفة !
وأكتفي بهذه الإشارة السريعة ^(١) .

(١) انظر ما يتصل بنكاح المتعة ، وإعارة الفروج أيضاً وليس إجارتها فقط ، في كتابي " مع الاثني عشرية في الأصول
والفروع - موسوعة شاملة في أربعة أجزاء - الطبعة السابعة .

الخاتمة والنتائج:

- في ختام هذا البحث ، الذي أسأل الله تعالى أن يكون خالصاً لوجهه، وأن يجعله في ميزان الحسنات ، في ختامه أحب أن أذكر بما يأتي :-
- ١- التورق بمعناه الشائع في عصرنا لم أجده في كتب اللغة ، ولا عند الأئمة الأربعة ، ولا من جاء بعدهم ببضعة قرون ، وأول من وجدته مستخدماً لهذا اللفظ هو شيخ الإسلام ابن تيمية ، ثم استخدم اللفظ بعد ذلك عند بعض فقهاء الحنابلة.
 - ٢- العينة : الربا ، والسلف ، والبيع أو الشراء بنسيئة ، وأن يشتري الشيء بأكثر من ثمنه إلى أجل ، ثم يبيعه منه أو من غيره بأقل مما اشتراه . وهذا يعني أن التورق يدخل تحت معنى العينة . ومن الألفاظ التي استخدمت مرادفة للعينة كلمة : الزرنقة .
 - ٣- حديث النهي عن العينة توسعت في تخريجه ، وظهر أنه صحيح ، وحديث السيدة عائشة فيما وقع من زيد بن الأرقم في شراء ثم بيع بالعينة ذكرت تصحيحه سندا وممتنا ، والرد على من قال بعدم صحة السند أو المتن .
 - ٤- كل معاني العينة يشملها حديث النهي إلا ما دل الدليل على غير ذلك ؛ أي أن الأصل في المعاملات الإباحة لا ينطبق على هذه المعاني ، ولا يجوز الاحتجاج به .
 - ٥- الإمام الشافعي أجاز العينة بجميع معانيها ما عدا الربا المحرم ، ورد حديث السيدة عائشة ، ولم يبلغه حديث النهي عن العينة ، ولو بلغه صحيحاً فما كان ليعدل عنه ؛ فقد ذكر ذات مرة حديثاً وقال بصحته ، فسأله سائل : أو تفتي به يا أبا عبدالله ؟ فقال غاضباً : يا هذا ! أريتني خارجاً من كنيسة ؟! أرايت في وسطي زناراً ؟! أقول حديثاً لرسول الله ﷺ ولا أفتي به! ولذلك وقفت طويلاً مع الشافعية ، وذكرت من أقوالهم ما يبين أن العقد قد يكون صحيحاً عندهم ، ويحكمون بالتحريم مع الصحة .
 - ٦- المذهب الحنفي يمنع العينة بلا خلاف إذا رجع المبيع للبائع الأول، أما العينة بمعنى التورق ففيها خلاف ، ففي الهداية والدر المختار المنع دون ذكر أن

أحدا من أئمة الحنفية أجازة ، وجاء هذا في حاشية ابن عابدين، كما جاء فيها القول بالتغليظ فيه عن محمد بن الحسن ، وبينت ترجيح أن يكون المراد من إجازة أبي يوسف البيع الآجل دون التورق ، بل البيع الآجل مع السماح ، وذكرت دلائل هذا الترجيح .

كما رجحت ألا يكون الإمام أبو حنيفة ممن أجاز التورق .
أما ما جاء فى الفتح من أنه خلاف الأولى فوضحت أنه رأى شخصي وليس بيانا للمذهب .

وبالنسبة للإمامين مالك وأحمد فقد نقلت ما يثبت أن هذا التورق يعتبر من العينة المنهي عنها .

وبذلك يتضح أن من الخطأ ما جاء في موسوعة الفقه الكويتية من أن جمهور الأئمة يجيزون التورق ، وقد بينت هذا الخطأ وأخطاء أخرى كثيرة ، وكبيرة ، في بحثها للتورق ، واعتبرت هذا خلافاً لمنهجها السائد ، وزلة من زلاتها القليلة .

٧- التورق المصرفي الذى يجعل وظيفة البنك الذى يطبقه هي وظيفة البنك الربوي وليس الإسلامى بينت أنه ربا صريح محرم لا ينطبق عليه قول ابن عباس رضى الله عنهما : " دراهم بدراهم متفاضلة بينهما حريرة "؛ فحتى هذه الحريرة غير المقصودة ، والتي جعلت حيلة للوصول إلى الربا، حتى هذه الحريرة غير موجودة !
وبينت هذا من خطوات التطبيق ، ومن الواقع العملي من خلال خبرتي الطويلة فى مجال عمل البنوك الإسلامية .
فالعينة التي قالت فيها أم المؤمنین ما قالت أسوأ منها بكثير جداً التورق المصرفي .

فإذا كان التورق المصرفي هو البديل للقروض الربوية فبئس البديل ، وبئس المبدل منه ، ولا حاجة إذن لبنوك تسمى إسلامية .
ولعل الإخوة الذين أقدموا على مثل هذا العمل يراجعون أنفسهم ، ويعودون بالبنوك الإسلامية إلى وظيفتها التي عقد عليها المسلمون آمالهم .
والله عز وجل هو الهادي إلى سواء السبيل ، وهو سبحانه وتعالى المستعان ، وله الحمد فى الأولى والآخرة ، وصلى الله وسلم على رسوله المصطفى .

التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر (التورق المصرفي المنظم - دراسة تصويرية، فقهية)

إعداد

د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيد
جامعة الملك سعود - كلية التربية
قسم الثقافة الإسلامية

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استهلال

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد :
فقد وصلني كتاب كريم من سعادة أمين المجمع الفقهي الإسلامي، في
رابطة العالم الإسلامي، طلب فيه أن أشارك في بحث عن (التورق- كما
تجريه المصارف في الوقت الحاضر-) وهو موضوع يستحق أن يدرس،
ويبحث، وعناية المجمع الفقهي به دالة على اهتمامه بقضايا العصر،
ومتابعتها، وهو أمر يشكر عليه، وينبغي أن يعان عليه.

لهذا أعددت هذا البحث، وإن ما تفضل به سعادة الأمين من مسائل
ضمَّنها خطابه، للاستئناس بها في الكتابة، قد انسأقت عفواً، فتضمنها
البحث في طياته، وصارت دون تكلف من بين فقراته.

هذا، والله أسأل أن يجعله لوجهه خالصاً، ولعباده نافعاً.

والله ولي التوفيق.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد، وآله، وصحبه .

صفحة أبيض

مقدمة البحث

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

أما بعد:

فإن موضوع:

(التورق المصرفي المنظم)

موضوع جديد، قديم، هام. فهو جديد: على صعيد العمل، والممارسة، وإن لم يكن جديداً من وجه، فإنه امتداد لبيع المرابحة للأمر بالشراء، الذي كان مأخذاً على البنوك الإسلامية، من جهة غايته؛ حيث غايته الاستهلاك، والبنوك الإسلامية من أهدافها: التنمية والاستثمار، وقد أغرقت في المرابحة إغراقاً نافي أهدافها المعلنة.

ومن جهة تطبيقه؛ حيث ينطوي على مأخذ، ومخالفات، تختلف باختلاف البنوك، لا تتفق والعمل الإسلامي، الذي هو أساس البنوك الإسلامية، من جهة رسمية.

وهو قديم: بالنظر إلى أصله، فإنه يندرج تحت عقود المداينة التي يقصد منها تحصيل النقد، كما سيأتي بيانه في مبحث تخريجه.

وهو هام: بالنسبة للمستهلكين؛ حيث إن كثيراً منهم قد ولجوا من بابه، وكثيرين لازالوا وقوفاً عند أعتابه، ينظرون إذن الدخول، أو العدول.

هام: بالنسبة إلى الباحثين؛ حيث لا يزال موضوعه مادة للبحث والمناقشة؛ إذ لم يتخذ فيه قرار واضح حتى الآن.

وكان من شأنه أن عرّضَ ثلاثَ عرضاتٍ خلال عام واحد:
أولاهما: مؤتمر جامعة الشارقة، خلال الفترة ٢٤-٢٦/٢/١٤٢٣هـ.
وثانيتهما: ندوة البركة الثانية والعشرون بالبحرين خلال ٨ - ٩ /٤ /١٤٢٣هـ.

وثالثتها: ندوة البركة الثالثة والعشرون بمكة المكرمة، خلال ٦ - ٧/٩/١٤٢٣هـ.

ولم تسفر هذه العروضات عن رأي بشأن حكم هذه المعاملة، سوى التوصية بمزيد بحث، ودراسة.

وهذا يبرز أهمية بحثه باعتباره من مشكلات التطبيق في البنوك الإسلامية، وهو عرّض لمشكلة منهجية تسير عليها البنوك الإسلامية، هي: «مشكلة التمويل» فلعل هذا البحث المتواضع يسهم في شيء مما طلب فيه. هذا، وإن ما تفضل به سعادة أمين المجمع الفقهي من مسائل ضمّنها خطابه، للاستئناس بها في الكتابة، قد انسأقت عفواً، فتضمنها البحث في طياته، وصارت - دون تكلف - من بين فقراته.

وقد قمت في سبيل إعداد هذا البحث بزيارات ميدانية، لعدة بنوك، تمارس هذا العمل، والتقيت، واتصلت بشخصيات لها صلة بهذا العمل، وحصلت على عقود، ومطويات، متعلقة بهذا العمل، واستخلصت من مجموع ذلك مادة هذا البحث دون نشر للعقود، أو إشارة إلى الجهات، أو الشخصيات؛ محافظةً على سرية العمل المصرفي، الذي حملنيه كل من تعاون معي مشكوراً، ولم أبح بشيء من ذلك - على قلته - سوى بعض ما تحتويه المطويات التي تُبثُّ في كل مكان، فهي مبثوثة في مداخل البنوك، وفي غرف مكائن الصرف، ولم تعد لذلك سرّاً.

ومن خلال بحثي الميداني تبين لي أن هذه المعاملة ذات وجهين:
وجه ظاهر: وهو ما يتصل بالسوق الداخلية، التي أطرافها البنك،

وعملاؤه المتورقون، وما يتبع ذلك من عقود وإجراءات يمكن الاطلاع عليها .
ووجه باطن: وهو ما يتصل بالسوق الدولية، التي أطرافها البنك، وما
يتعامل معه من شركات يبيع عليها، ويشتري منها، وما يتبع ذلك من عقود
واتفاقات، ونحو ذلك، فهذه دونها خَرَطُ القِتَادِ، بل ما هو أشد منه: «سرية
العمل المصرفي».

فإلى ثانيا هذا البحث، المقيد في مبحثين:

الأول: "لدراسة التصويرية"، لتصوير المعاملة، ومن ثم تصورها، تمهيداً
للحكم عليها .

والثاني: «لدراسة الفقهية» بعد بيان ما تستند عليه من تصور، وأدلة،
واعتبارات .

عسى الله أن يجعله لوجهه خالصاً، ولعباده نافعاً، وهو المستعان، وعليه
التكلان .

صفحة أبيض

المبحث الأول: «الدراسة التصويرية»

مقدمة:

مقصود هذا المبحث: بيان ما يتم به تصور المعاملة، تمهيداً للحكم عليها في المبحث الثاني، وفيه من المسائل ما يلي:

أولاً: في بيان اسمها، والنظر فيها:

تسمى هذه المعاملة التورق المصرفي، وتسمى التورق المنظم أيضاً، وهذه التسمية قد أطلقها الباحثون ممن بحثوا التورق المنظم.

أما البنوك- مصدر هذه المعاملة- فتطلق عليها أسماء خاصة بها، تختلف باختلاف البنوك، فالبنك الأهلي يطلق عليها اسم «تيسير»، وبنك الجزيرة يطلق عليها اسم «دينار» - والبنك السعودي الأمريكي يطلق عليها اسم «تورق الخير»، والبنك السعودي البريطاني يطلق عليها اسم «مال»، والبنك العربي الوطني يطلق عليها اسم «التورق المبارك».

قلت: ويمكن أن يطلق اسم «التورق المصرفي المنظم» على هذه الأسماء كلها؛ لما له في حقيقتها من نصيب:

أما التورق؛ فلما فيها من معنى التورق.

وأما المصرفي؛ فلانتساب هذه المعاملة إلى المصارف.

وأما المنظم؛ فلما تقوم عليه هذه المعاملة من تنظيم بين أطراف عدة كان من شأن هذا التنظيم أن تتم من خلاله صناعة التمويل «الإقراض»، وكان من شأنه أن كان عنصر إشكال فيه عند كثير من الباحثين.

ثانياً: في بيان تاريخه:

التورق المصرفي - وإن بدا معاملة جديدة - إلا أنه امتداد، وتطور للمرابحة سلباً، وكانت الريادة فيه للبنك الأهلي الإسلامي، ثم تلتها البنوك، ومعظمها فروع ونوافذ إسلامية، لبنوك تجارية.

فانطلق التورق المصرفي في البنك السعودي البريطاني في أكتوبر/

٢٠٠٠م.

وفي بنك الجزيرة في آخر عام ٢٠٠٢م.

وفي البنك السعودي الأمريكي في آخر عام ٢٠٠٢م أيضاً.

ثالثاً: في بيان الغاية منه:

والغاية منه هي تحصيل السيولة النقدية لدى الأفراد، والشركات، وقد نصت كثير من البنوك على هذا، وضمنته ما يتصل بهذه المعاملة من نماذج، ومطويات، ومنها:

- (تحقق لك هذه الصيغة الرائدة إمكانية الحصول على سيولة نقدية بسرعة فائقة؛ لتقضي بها حاجاتك المعيشية، بالطريقة التي تفضلها) «تيسير».

- (لقد صمم تورق الخير لميكنك من الحصول على سيولة نقدية فورية، وبطريقة مجازة شرعاً).

- (احصل في حسابك على السيولة النقدية التي تحتاجها، وانعم براحة البال مع تمويل التورق المبارك).

(«مال» توفير النقد، بمفهوم التورق).

- («مال»... يمكنك من الحصول على السيولة النقدية، لتلبية احتياجاتك، مهما كانت).

رابعاً: في بيان أقسامه:

التورق المنظم ينقسم قسمين:

الأول: لتمويل الأفراد .

الثاني: لتمويل الشركات والمؤسسات المالية .

ومنه تعلم أن البنوك تمول الأفراد والشركات من خلال هذه المعاملة .

خامساً: في بيان وصفه، وإجراءاته:

في برنامج التورق المصرفي المنظم يقوم البنك بشراء كمية من المعادن، من السوق الدولية وقد يقيم البنك وسيطاً يقوم مقامه في الشراء، وتبقى السلعة في المخازن الدولية، وتحرر الشركة " البائعة " للبنك " المشتري " شهادة تخزين تفيد مواصفات السلعة، وكميتها، ومكان تخزينها، ورقم صنفها، وامتلاك البنك لها .

ثم يقوم البنك بعد امتلاكها ببيعها على سبيل التجزئة عن طريق برنامج التورق المصرفي، سالكاً في البيع ما يلي من إجراءات:

إجراءات البيع:

١- «طلب شراء» يتقدم به العميل إلى البنك من خلال أنموذج يعده البنك سلفاً .

٢- اتفاقية يعنون لها ب «شروط وأحكام البيع بالتقسيط»، وهي لا تمثل إيجاباً في عقد البيع، ولا قبولاً فيه، لكنها تحدد العلاقة بين الطرفين من خلال الاتفاق على ما فيها من شروط، وأحكام ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند وجوده .

٣- «إشعار عرض البيع»، وهو يمثل إيجاباً من البنك موجهاً إلى المشتري، يشير فيه إلى السلعة، وكميتها، وقيمتها، ونحو ذلك .

٤- «إشعار الموافقة على الشراء» وهو يمثل قبول العميل إيجاباً البيع السابق . وقد تنعكس لدى بعض البنوك فيكون الإيجاب من العميل ممثلاً بطلب شراء يتضمن السلعة، وكميتها، وقيمتها، ونحو ذلك .

ويكون القبول من البنك بإشعار يتلو ذلك يفيد البنك فيه عميله بالموافقة

على إيجابه السابق.

٥- إشعار توكيل البنك بالبيع نيابة عن العميل.

وبعض البنوك تختصر الإجراءات فيما يلي:

١- «طلب شراء» من قبل العميل من خلال أنموذج قد أعده البنك سلفاً.

٢- «عقد بيع بالتقسيط» موقَّع من الطرفين يتضمن اتفاق الطرفين على البيع، وفي الوقت نفسه يتضمن الشروط والأحكام التي ينبغي أن يخضع لها عقد البيع، والتي تفردها بعض البنوك بأنموذج، وإجراء مستقل يسبق العقد، كما تقدم.

٣- إشعار توكيل البنك بالبيع نيابة عن العميل.

ومما يتصف به التورق المصرفي المنظم: أن البائع يتوكل عن المشتري في بيع السلعة التي اشتراها منه، نيابة عنه، في السوق الدولية، وهو ما عليه العمل، وقد يكون التوكيل بعد توقيع طلب الشراء مباشرة وقبل تمام عقد البيع، وقد يكون بعده، وهذا مختلف باختلاف البنوك، وغالبها يكون التوكيل فيه قبل تمام عقد البيع.

وقد يتولى البنك البيع مباشرة في السوق الدولية، وقد يقيم وسيطاً يقوم مقامه، وهو مختلف باختلاف البنوك أيضاً.

ومما يتصف به أيضاً: «التنظيم» من خلال ما يرتبه البنك من اتفاقات سابقة على عقد البيع مع كل من الشركة البائعة التي تبيع عليه، والشركة المشترية التي تشتري منه، وهو اتفاق - كما نقول عنه البنوك - ينظم التعامل المستقبلي مع تلك الشركات من خلال الاتفاق على إجراءات، وأحكام معينة، ومن أجل هذا سمي بـ «التورق المنظم».

ميزة التورق المنظم: إذن يتميز التورق المنظم بثلاث:

الأولى: أن البنك يشتري السلعة سلفاً، قبل طلب العميل، على أن بعض البنوك لا تشتري إلا بعد طلب العميل، وهذا لا يخرجها عن كونه تورقاً

عندهم لتمييزه بالميزتين اللاحقتين.

الثانية: أن البنك يرتب تنظيمياً مع الشركة البائعة، والشركة المشترية في السوق الدولية، وذلك قبل عقد البيع.

الثالثة: أن البنك يقوم ببيع السلعة التي اشتراها منه عميله، نيابة عنه. وهذه أظهر ما يميز التورق المنظم.

سادساً: في بيان تعريفه:

أولاً: في بيان ما سبق أن قيل فيه:

لم أعر - فيما وقفت عليه - على تعريف للتورق المصرفي خلا تعريف د. سامي السويلم؛ حيث عرفه بأنه: (قيام المصرف، أو المؤسسة المالية بترتيب عملية التورق للعميل، بحيث يبيع المصرف سلعة - وهي غالباً معدن من المعادن المتوفرة في الأسواق الدولية - على العميل بثمن آجل، ثم يوكل العميل المصرف ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم المصرف الثمن النقدي للعميل)^(١).

ثانياً: في بيان رأيي في الموضوع:

وظاهر أن التورق المصرفي المنظم يشتهر بالتورق المعلوم لدى الفقهاء، ويفترق عنه من جهة ما هو عليه من تنظيم صار وصفاً لازماً له، ومؤثراً فيه، لذا سيأخذ من تعريف التورق بطرف بقدر ما يتفقان فيه، وسيفترق عنه بقدر ما يفترقان فيه، فأرى أن يعرف بأنه: (تحصيل النقد بشراء سلعة من البنك، وتوكيله في بيعها، وقيد ثمنها في حساب المشتري).

وبهذا المبحث التصويري أحسب أنه قد تم تصور التورق المصرفي المنظم، وبه تمهد المقام للحكم على التورق المصرفي المنظم، في المبحث الآتي:

(١) التورق المنظم - قراءة نقدية - ص ٤.

صفحة أبيض

المبحث الثاني: «الدراسة الفقهية»

مقدمة:

مقصود هذه الدراسة الحكم على التورق المصرفي المنظم بعد بيان ما ينبني عليه هذا الحكم من اعتبارات، وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: في بيان تخريجه.

أولاً: في بيان ما سبق أن قيل فيه:

لم أعر - فيما وقفت عليه - من الدراسات السابقة على تخريج للتورق المصرفي المنظم؛ حيث إن أنصاره انطلقوا من كونه تورقاً، فأغناهم ذلك عن تخريجه.

أما خصومه: فيكتفون بإيراد ما عليه من إشكالات من شأنها أن تقضي بمنعه، دون تعرض لتخريجه.

وبعضهم يكتفي بذكر الفرق بينه، وبين التورق المعلوم لدى الفقهاء، وليس ذلك بتخريج.

ثانياً: في بيان رأيي في الموضوع:

وفي هذا البحث سأعرض لتخريج التورق المصرفي المنظم، فأقول:

١- التورق المصرفي المنظم غايته تحصيل النقد للمشتري " العميل " وهو من هذا الوجه يتفق مع التورق المعلوم عند الفقهاء.

٢- التورق المصرفي المنظم، يتكون من عقدين منفصلين:

أولهما: تعاقد البنك «البائع» مع العميل «المشتري»، والفرض أنه عقد بيع صحيح قد استوفى أركانه، وشرائطه.

وثانيهما: تعاقد البنك بالنيابة عن العميل «المشتري» مع طرف آخر «مشتري» للسلعة، غير بائعها الأول، والفرض أنه عقد بيع صحيح، قد استوفى

أركانها، وشرائطه.

وهو من هذا الوجه يتفق مع التورق المعلوم عند الفقهاء.
وبهذا يظهر أن حقيقة التورق المصرفي المنظم، هي حقيقة التورق
المعلوم لدى الفقهاء، كما أن غايته غايته.

بيان الفرق بين التورق والتورق المصرفي:

وقد يعترض على هذا، فيقال: إن في التورق المصرفي المنظم فروقاً، قد
أهملتها في الاعتبار، وهي:
(أ) أن البنك يقوم باتفاقيات سابقة على البيع، مع كل من الجهة التي
يشترى منها، والجهة التي يبيع عليها، وهو تواطؤ يقترب بالمعاملة من
العينة.

(ب) كما أن البنك يكون وكيلاً عن العميل «المشتري» في بيع السلعة التي
اشتراها منه) ولولا وكالة المصرف بالبيع نقداً لما قبل العميل بالشراء
منه بأجل ابتداءً ولو انفصلت الوكالة عن البيع الآجل، لانهار
البرنامج ولم يوجد التمويل أصلاً^(١).

قلت: ومحصلة هذين: صناعة القرض من خلال هذا التواطؤ، ويناقش
بما يلي:-

النظر في توكل البنك عن العميل:

أما توكل البنك عن المشتري «العميل» فهو غير مشروط في عقد البيع،
والمشتري فيه بالخيار، وقد اطلعت على نماذج كثيرة، من عقود البيع، ليس
فيها شرط توكل البنك عن العميل في البيع.
وحتى لو كان مشروطاً، فماذا فيه، فإنه شرط لا ينافي مقتضى العقد،
وفيه مصلحة لأحد طرفيه، وهو يتكرر في كثير من البيوع دون إشكال، كمن
يشترى حطباً، ويشترط تكسيه».

(١) المرجع السابق، ص ٩.

وليست الوكالة من عقود الإرفاق المحضة، التي لا يجوز الأجر، أو الاعتياض عنها، كي يمنع ضمها إلى عقد معاوضة، لتهمة اعتبار دخول الاعتياض عنها في مجمل الثمن.

فإذا لمس المشتري في التوكيل مصلحة له، فماذا فيه إذا كان قد ملك السلعة ملكاً صحيحاً؟ فلم يكن التوكيل حيلة لتحصيل النقد؛ إذ كان البيع صورة، ولا سلعة.

فإن قيل: ولكن البنك يلتزم للعميل ببيع السلعة، بسعر التكلفة.

قلت: هذا ليس شرطاً بينهما في عقد الوكالة، وقد اطلعت على عدة عقود، كلها نصت على أن يكون البيع بالسعر السائد وقت البيع بهذه العبارة: (بالسعر السائد وقت البيع).

لكن البنك يلتزم بذلك للعميل، على نحو لا ينزل منزلة الشرط - وهو مما يحصل واقعاً، ويجري عليه العمل - وذلك بحكم خبرته في السوق، ولقصر الوقت الفاصل بين الشراء، والبيع، فيؤمن معه تقلب الأسعار، ولو حدث فهو يسير، فما المانع منه؟ فإنه أدخل بالنصح الذي تتطلبه الوكالة، وفيه مصلحة الموكل، دون ضرر على غيره.

فإن قيل: هذا دال على أن قصد المشتري «العميل» الدراهم.

قلت: وماذا فيه أيضاً، فإن البضاعة إذا كانت ملكه، كان له أن ينتفع بها في أوجه الانتفاع المباحة، ومنها: الانتفاع بثمنها، وعلى الممانع الدليل.

فإن قيل: (.. قصد الشارع من تشريع عقد البيع هو تلبية حاجة المشتري إلى السلعة، والبائع إلى الثمن، فإذا اشترى المتورق سلعة لا حاجة له فيها، ولا في استعمالها، ولا في الاتجار بها، وإنما يقصد الحصول على نقد حال، على أن يدفع أكثر منه بعد أجل معين فقد ناقض قصده قصد الشارع في تشريع عقد البيع)^(١).

(١) تعليق حسين حامد حسان، ص ٥.

قلت: الشارع الحكيم شرع البيع لتحقيق مصالح الخلق، ومن ضمنها الانتفاع بالسلع: باستعمالها، أو الاتجار بها، أو الانتفاع بثمنها، كما هو الشأن في التورق، وما استُدلَّ به على إخراج هذا الانتفاع من دليل، هو: «مناقضة قصد الشارع» لا يظهر للخاصة، فضلاً عن العامة، وما كان الله ليحرم شيئاً، ويخفي دليله إلا عن خاصة من الناس، فهذه مشقة تنتزه عنها الشريعة.

هذا فضلاً عما يعضد التورق، مما هو به أولى من هذا المنزع، وهو حديث (بع الجمع بالدارهم، ثم اشتر بالدارهم جنيباً)^(١).

حيث وجه الحديث من امتنع عليه تحصيل شيء من طريق، أن يسلك طريقاً آخر مشروعاً في تحصيله، والتورق منه، وعلى المانع الدليل. على أن ما ذُكر مراعى في باب فضائل المعاملة، وآدابها، لكن لا يرقى إلى التحريم.

فإن قيل: قد جاء في المدونة: (ولقد سألت مالكا عن الرجل يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل، فإذا وجب البيع بينهما، قال المبتاع للبائع: بعها لي من رجل بنقد، فإني لا أبصر البيع؟ قال: لا خير فيه، ونهى عنه)^(٢).

قلت: هذا توسع منه رحمه الله تعالى في سد الذرائع، فإنه علل نهيها عن التوكل في بيعها، في سؤال لاحق: أنه ليس له أن يشتريها. قلت: وفرق بين أن يشتريها، وبين أن يبيعها بالوكالة على غيره.

ثم إن توكله في بيعها يحقق للمشتري «العميل» مصلحة كانت ستفوت عند عدمه وهي: تقليل الخسارة على المشتري «العميل» وما كان ممنوعاً للذريعة أبيع للمصلحة الراجعة.

فإن قيل: ولكن المشتري الأخير كان على مواطأة مع البنك من خلال

(١) صحيح البخاري بالفتح، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر، بتمر، خير منه، ٣٩٩/٤.

صحيح مسلم بشرح النووي، باب الربا، ١٢/١١.

(٢) المدونة ١٢٥/٤.

اتفاق سابق على عقد البيع، مضمونه أن يشتري منه ما يعرضه عليه من سلع دولية، بسعر التكلفة.

النظر في الاتفاقات السابقة على عقد البيع:

قلت: عدنا إلى إشكال الاتفاق السابق على البيع، مع كل من الشركة البائعة، والمشتري، وماذا فيه أيضاً، إذا كان هذا الاتفاق لا يمثل عقداً، ولا إلزام فيه، لكن تقتضيه طبيعة التجارة الدولية، أياً كانت المعاملة، وهو من الأحكام التي لا ينكر تغيرها بتغير الزمان؟

فما يبرمه البنك من اتفاق سابق مع الشركة التي يشتري منها، والأخرى التي يبيع عليها، مادام موضوعه تحديد شروط، وأحكام، واعتبارات، ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند وجوده: لا مانع منه، مادام موضوع هذا الاتفاق، ومحتواه مشروعاً.

وكونه يبيع عليه بسعر التكلفة، أولى من أن يبيع بأقل من سعر التكلفة، فإن فيه مصلحة العميل، دون ضرر على غيره.

فإن قيل: ولكن البنك يلزم بموجب هذا الاتفاق الشركة المشتري بالشراء.

قلت: هذا ممنوع، وينزل على حكم الوعد الملزم في بيع المرابحة للأمر بالشراء^(١)، وهو لا يمنع أن تكون المعاملة تورقاً، لكنه قد يؤدي إلى أن يكون البيع فاسداً.

(١) والإلزام بالوعد في مسألة المرابحة للأمر بالشراء اختلف فيه المعاصرون، فمنهم من ألزم بتنفيذه، أو التعويض عن الضرر الواقع بسبب عدم الوفاء به، إذا كان على سبب، ودخل الموعد بسببه في كلفة، كما عليه قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة بالكويت.

ومنهم من لم يبر الإلزام في البيع، وفرق بعد وقوعه بين حالين: الأولى: أن يبيع البنك السلعة، فما زاد عن ثمنها المتفق عليه بينهما أعطاه العميل، وما نقص طالبه به.

والثاني: أن لا يفعل البنك ذلك لكنه يلح على العميل، ويطالبه بالتعويض على نحو يلجئه إلى إبرام عقد البيع، فاعتبر الأولى عقد بيع باطل؛ إذ هو من قبيل بيع مالا يملك، واعتبر الثانية من قبيل الإكراه على عقد البيع حسب خلاف العلماء فيه، انظر: الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، للمؤلف، ١١٢٨/٢، ١١٣٩.

فإن قيل: ولكن البيع بهذا التنظيم يكاد يكون صورياً، فتؤول المسألة إلى العينة.

بيان صور وحكم العينة:

قلت: العينة تتدرج من الجواز إلى المنع في صور:

- ١- فأهونها: أن لا يبيع الرجل إلا بدين، وذلك عينة كرهها أحمد^(١).
 - ٢- وأشد منها: أن يشتري الدائن سلعة من تاجر ليبيعها على المستقرض "المدين" ثم يبيعها المدين على التاجر الذي باعها على الدائن أوّلاً.
 - ٣- وأشد منها: أن يبيع الدائن سلعة على المستقرض "المدين" ثم يبيعها المدين على ثالث، ليبيعها على البائع الأول "الدائن" ويأخذ منه الثمن، فيسلمه للمستقرض "المدين" وهي: "العينة الثلاثية"، وقد جيء بالثالث حيلة على العينة.
 - ٤- وأشد من هذه الصور كلها: أن يبيع الدائن سلعة على المستقرض "المدين" بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه بثمن أقل نقداً، وهي: "العينة الثنائية".
- وهذه الصور الثلاث - عدا الأولى - تلتقي في كونها ذريعة إلى الربا، والبيع حيلة، لكن الذريعة تتفاوت قوة وضعفاً في هذه الصور، فأقواها ذريعة: الصورة الرابعة، ولنسمها ذريعة من "الدرجة الأولى" ولهذا يمنعها الفقهاء عدا الشافعية^(٢).
- ثم تليها الصورة الثالثة، وهي ممنوعة عند المالكية، والحنابلة، فلنسمها ذريعة من «الدرجة الثانية»^(٣).

(١) انظر: المغني ٣٦٢/٦، الشرح الكبير ١٩٥/١١، تهذيب سنن أبي داود، ١٠٩/٥.

(٢) انظر: الهداية، وشرحها، ٤٣٣/٦، تبيين الحقائق ٥٣/٤، الدر المختار وحاشيته ٢٦٧/٧، مواهب الجليل ٣٩٢/٤، شرح الخرشي ٩٦/٥، منح الجليل ٥٨٨/٢، حاشية الدسوقي ٧٨/٣، الأم ٦٩/٣، مختصر المزني ٢٠١/٢، روضة الطالبين ٤١٧/٣، المغني ٢٦١/٦، شرح الزركشي ٦٠١/٣، الفروع ١٦٩٠/٤.

(٣) فإنهم يمنعون الحيل، ألا تراهم يقولون بفسخ العقدين في العينة حيث قصد بالأول الثاني، وكان حيلة، انظر: مواهب الجليل ٤٠٢/٤، شرح الخرشي ١٠٤/٥، منح الجليل ٦٠٣/٢، الفروع ١٧٠/٤، الإنصاف ١٩٢/١١، شرح منتهى الإرادات ١٥٨/٢. بل قد نص المالكية على منع هذه الصورة، انظر: مواهب الجليل ٣٩٤/٤، منح الجليل ٥٨٩٠/٢.

ثم تليها الصورة الثانية، وهي ممنوعة عند بعض المالكية، بل أكثرهم، والإمام ابن تيمية، ونسبها ذريعة من «الدرجة الثالثة»^(١).

تنزيل التورق المصرفي على كل من العينة، والتورق، بحسب فروضه:

وما نحن فيه يبيع البنك السلعة على شركة، في السوق الدولية، على نحو يكتنفه الغموض، وهو يؤول إلى الفرضيات الآتية:

الأولى: أنها تؤول إلى الشركة التي باعت السلعة أولاً على البنك، وعليه: فإن العميل لم يكن قد باع السلعة على من اشتراها منه، وهو «البنك» لتكون «عينة ثنائية»، فإن باعها عليه كانت عينة ثنائية.

ولم يكن قد باعها على ثالث يعيد بيعها على من اشتراها العميل منه، وهو «البنك» لتكون «عينة ثلاثية»، فإن باعها على ثالث يعيدها للأول، كانت عينة ثلاثية.

لكنه قد باعها على الشركة التي اشتراها البائع «الدائن» منها، فتكون عينة أخف من الصورتين السابقتين، قد رخص فيها الحنفية والشافعية، والحنابلة، وبعض المالكية^(٢)؛ لأن الذريعة فيها إلى الربا ليست بقوة الصورتين السابقتين، وإن كانت الذريعة فيها إلى الربا قائمة من جهة احتمال الصورية في البيع الناتجة من التواطؤ بين الأطراف الثلاثة:

(١) التاجر «مالك السلعة الأول».

(٢) الدائن «الذي يشتريها منه لبيعها على العميل».

(٣) المدين «الذي يشتريها من الدائن، ثم يعيد بيعها على التاجر بائعها الأول».

(١) انظر: مواهب الجليل ٤/٤٠٤، شرح الخرشي ٥/١٠٥، منح الجليل ٢/٦٠٤، الفتاوى ٢٩/٤٣٠، ٤٤١.

قلت: ومنعهم لهذه الصورة فيه تنبيه على منع سابقها، فإنها أشد منها.

(٢) وترخيص بعض المالكية فيه وكذا الحنابلة، مع اعتدادهم بالذرائع، كائن لبعد الذريعة فيها - رغم احتمالها - لكن متى كانت حيلة، فإنهم قائلون بمنعها، طرداً لقاعدتهم: «إبطال الحيل».

فتبرم عقود متلاحقة غايتها أن يحصل المستقرض على نقد، والسلعة لا اعتبار لها، وقد تكون غير موجودة، أو غير صالحة، ونحو ذلك، مما هو معلوم.

فتخرجه على أنه تورق مرهون بهذا الاعتبار قوة، وضعفاً، فحيث يكون ضعيفاً وتكون الذريعة فيه إلى الربا ضعيفة يستقيم تخريجه على التورق، والعكس بالعكس.

الثانية: أن تكون شركة مستقلة عن الشركة البائعة أولاً، لكنها متفقة معها على أن تبيع عليها ما تشتريه من سلع قد باعها، بل إنها إنما تشتري، لتبيع على هذه الشركة، فهي ذريعة أخف من سابقتها، ولنسمها من "الدرجة الرابعة".

الثالثة: أن تكون شركة مستقلة عن الشركة البائعة أولاً، ولا اتفاق بينهما، فهذه لا ذريعة فيها، ولا إشكال، وتكون المعاملة: «بيع تورق» وبه يظهر أن المعاملة دائرة بين التورق، والعينة في أخف درجاتها، وتخرج على هذه أو تلك بحسب ظهور مقتضيات التخريج.

على أن التورق لدى الفقهاء يُعد نوعاً من العينة غير الممنوعة، ولهذا فإنهم يوردون صورته ضمن مسائل العينة، عدا الحنابلة؛ حيث يخصونه باسم التورق، وإن كانوا يذكرونه حيث تذكر العينة فإنه أخذ منها بطرف.

وإذ ذلك كذلك فقد ناسب الكلام على كل من العينة، والتورق بإيجاز، حسبما يقتضيه المقام:

أما العينة: فقد تقدم بيان صورها، وحكمها؛ إذ اقتضى المقام السابق بيانه، فيغني عن إيراده هاهنا.

الكلام على التورق:

وأما التورق: فالكلام عليه مقيد بالآتي:

تعريفه: أما تعريفه فمصادر الحنابلة - وهي التي شاع فيها هذا

المصطلح - لم تحفل بتعريفه؛ حيث تستغني عنه ببيان صورته، وتوصيفه، وإنما حاول تعريفه المعاصرون، وأمثلة تعريف وقفت عليه ما جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية، هو:

(أن يشتري سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً، لغير البائع، بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد)^(١).

وأرى أن يعرف بأنه: (تحصيل النقد، بشراء سلعة نسيئة، ثم بيعها، من غير من اشتراها منه، نقداً).

حكمه:

وأما حكمه: فجمهور الفقهاء على كراهته؛ حيث كرهه الحنفية، والمالكية، والحنابلة في رواية^(٢).

وقال بجوازه أبو يوسف، والشافعية، والحنابلة في رواية هي المذهب^(٣). كما نسب تحريمه إلى الحنابلة في رواية، ونسب اختيارها إلى الإمام ابن تيمية^(٤).

ومنه يظهر أن الجمهور على القول بكراهته، لا جوازه كما شاع لدى كثير من المعاصرين.

والمأمل الأدلة التي سيقى للمنح يظهر له أنها لا تنتج سوى الكراهة، ومن نسب إليه التحريم لم يحتج بها على التحريم، لكن المعاصرون استدلوا بها على التحريم، ومن أظهرها:

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٤٧/١٤.

(٢) انظر: الهداية بشرحها ٢١١/٧، البحر الرائق ٢٥٦/٦، مجمع الأنهر ١٣٩/٢، مواهب الجليل ٤٠٥/٤، شرح الخرشي ١٠٦/٥، حاشية الدسوقي ٩٨/٣، الفروع ١٧١/٤، الإنصاف ١٩٥/١١، ١٩٦.

(٣) انظر: فتح القدير، ٢١٢/٧؛ رد المحتار، ٦١٣/٧؛ الأم ٦٩/٣، مختصر المزني بهامش الأم ٢٠١/٢، روضة الطالبين ٤١٧/٣، النهاية في غريب الحديث، والأثر، ٣٠١/٢، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص ٢١٦، الفروع ١٧١/٤، الإنصاف ١٩٥/١١، ١٩٦، كشف القناع ١٨٦/٣.

(٤) انظر: الفروع ١٧١/٤، الإنصاف ١٩٥/١١، ١٩٦.

١- «لما فيه من بيع المضطر»^(١): فإن غالبية من يتعاملون بالتورق تدفعهم الحاجة لذلك.

قلت: وبيع المضطر صحيح على الصحيح من المذهب، وهو اختيار ابن تيمية^(٢)، وهم من نسب إليهم الاستدلال به على التحريم.

٢- «أن المقصود ببيع التورق الدراهم وليست السلعة»^(٣)، وهذا قد احتج به الإمام ابن تيمية، لكن دعوى أنه احتج به على التحريم، فيه نظر، فإن الدليل لا ينتج التحريم، وعبارة الإمام جاءت بلفظ الكراهة، لا التحريم. ويجب عنه: أن السلعة مقصودة بدليل أنه يملكها ملكاً صحيحاً، بعقد بيع صحيح، وهل القصد إلا هذا؟، أما كونه لا يرغبها، فذاك شأن آخر، وفرق بين عدم القصد، وعدم الرغبة، فلو حملَ مكلّف سلاحاً قاتلاً قصداً، وضرب به معصوماً قصداً، لعدَّ قاصداً القتل، ولم يعذره أنه لم يكن راغباً فيه.

بل لو ادعى عدم قصد القتل ما قبل منه، وقد قصد أسبابه.

والأحكام إنما تدار على المقاصد، وما دامت السلعة مقصودة بعقد بيع صحيح، فماذا في هذا؟ فإن رغبة الانتفاع بثمنها، لا عينها، نوع من الانتفاع المشروع، فإن قال قائل بمنعه، فعليه الدليل.

وإن رغبة الانتفاع بثمنها، لا عينها، لا يصيرها دراهم بدراهم، وهو عمدة المانعين، فإن تحصيل الدراهم، لا يخلو من ثلاث:

(أ) إما أن يكون دراهم بدراهم أكثر منها، فهذا رباً محرماً.

(ب) أو أن يكون دراهم بسلعة محللة هي واسطة بين دراهم نقداً، يقابلها دراهم أكثر منها مؤجلة، وهذه هي العينة الثنائية، وهي من ذرائع الربا

(١) انظر: التطبيقات المصرفية للتورق، القرني، ص ٢، بيع التسييط وأحكامه، ص ٦٩، ٧٠.

(٢) انظر: الفروع ٤/٤، الإنصاف ١٦/١١.

(٣) انظر: الفتاوى ٢٩/٣٠، ٣٠٣، ٤٣٢، وما بعدها.

الممنوعة عند الفقهاء، عدا الشافعي، وقد تقدم.

(ج) أو أن يكون دراهم بسلعة مقصودة بعقد بيع صحيح، فيكون ثمنها نوع انتفاع بها، وليس من قبيل دراهم بدراهم، وهذه التورق.

المطلب الثاني: في بيان مزاياه، وما أخذه:

أولاً: في بيان مزاياه، والنظر فيها:

وقد ذكر للتورق المصرفي المنظم مزايا منها:

(أ) (أن التورق المصرفي بديل شرعي عن عقد القرض الربوي)^(١).

(ب) (أن التورق المصرفي أداة من أدوات التمويل القصير الأجل، التي تحتاج إليها المصارف)^(٢).

(ج) (أن التورق المصرفي يفتح مجالاً للمصارف الإسلامية لتمويل بعض المشاريع ذات الخطورة العالية التي لا ترغب المصارف بالدخول فيها)^(٣).

ويجاب عنها: بأن ذلك متحقق من خلال بيع المرابحة، وهو آمن طريقاً من التورق - على ما في تطبيقه من مخالفة - وأنفع للبلاد، وهو كاف في سد حاجة البنوك، وهل قامت البنوك إلا على المرابحة؟ ومذمتى عرفت البنوك التورق المصرفي؟

(د) أن التورق يمثل (صيغة نافلة، وقابلة للتطبيق تمكن من توفير تمويل المخزون، للشركات المنتجة)^(٤).

ويجاب عنه من وجوه:

الأول: أن ما عليه العمل يفوق حاجة تمويل المخزون؛ فإن بعض البنوك تشتري من السلع الدولية ما تجاوز قيمته خمسة ملايين دولار يومياً، وتبيعتها

(١): (٢)، (٣) التطبيقات المصرفية للتورق، الشريف، ص ١١.

(٤) التطبيقات المصرفية للتورق، القرني، ص ١٠.

في نفس اليوم، وبعضها تشتري ما تجاوز قيمته عشرة ملايين دولار يومياً، وتبيعه في نفس اليوم، فهو مقصود لتمويل العملاء المتورقين.

الثاني: أن لا تلازم بين تمويل المخزون، والتورق المصرفي، فَالْتُمَوْلُ البنوك المخزون من خلال شرائها ما ينتج من مخزون، وَلْتَبَعَهُ على الموزعين، خاصة وقد ثبت لها بالتجربة - من خلال التورق - أنها سوق رائجة، فإن ما تشتريه لعملائها المتورقين تعيد بيعه أسبوعياً، وبهذا الطريق يكون التمويل استثمارياً، وهو أولى من التمويل الاستهلاكي الذي تمارسه من خلال التورق المصرفي.

ثانياً: في بيان مأخذه، والنظر فيها:

الإشكالات الواردة على التورق المصرفي، تصنف صنفين:

(أ) صنف متعلق بالمعاملة مباشرة.

(ب) وصنف متعلق بأمر خارج عنها، "كالمآلات، والغايات"، وهذه الاعتبار بها أدخل بالسياسة الشرعية، فلنفرد كل صنف على حدة:

• الإشكالات المتعلقة بالمعاملة مباشرة، ومن أظهرها:

الأول: ما متعلقه العقود المتعاقبة في هذه المعاملة، وفحواه:

أن التورق المنظم يقوم على عدة عقود، مرتبطة ببعضها:

١- فأولها: اتفاق سابق على عقود البيع، يكون بين البنك، وكل من الشركتين البائعة عليه، والمشتري منه. (١)

٢- وثانيها: عقد بيع (بين البنك والشركة التي تبيعه، وبالقطع فإن البنك لم يكن ليشتري، لولا أنه يقصد البيع لعملائه المتورقين) (٢)

(١) انظر: تطبيقات التورق، واستخداماته، موسى آدم، ص ١٢، ١٥، التطبيقات المصرفية لعقد التورق، أحمد محيي الدين، ص ٢.

(٢) تعليق د. حسين حامد حسان على أبحاث مؤتمر جامعة الشارقة، ص ٦.

٣- وثالثها: عقد بيع (بين البنك، والمتورق، ومن المقطوع به أن المتورق لم يدخل ليشتري السلعة لولا أن البنك سيبيع هذه السلعة لحسابه، لتوفير النقد المطلوب)^(١).

٤- ورابعها: عقد وكالة بين البنك، والمشتري «العميل» (ولولا وكالة المصرف بالبيع نقداً، لما قبل العميل بالشراء منه بأجل ابتداءً.... ولو انفصلت الوكالة عن البيع الآجل، لانهار البرنامج، ولم يوجد التمويل أصلاً)^(٢).

٥- وخامسها: (عقد بيع بين البنك بصفته وكياً عن المتورق إلى شركة تشتري)^(٣).

المناقشة: لقد تقدمت مناقشة ذلك كله في مبحث التخريج، باعتباره إشكالاً يرد عليه.

أما قوله: (... البنك لم يكن ليشتري لولا أنه يقصد البيع...) فيجاب عنه:

(أ) بأن التجار هكذا، لا يشترون السلع، لولا أنهم يقصدون بيعها.

(ب) ثم إن البنك قد ملكها بعقد بيع صحيح، وهل القصد إلا هذا؟! وقد تقدم عند الكلام على التورق.

الثاني: ما متعلقه الوكالة، ومنه:

(أ) تولي طرفي العقد من جهة (أن المصرف ينوب عن العميل في بيع السلعة للمشتري، وينوب عن المشتري في تسليم الثمن، وهذا جمع بين طرفي العقد)^(٤).

ويناقش: بأن البنك لا يتولى سوى طرف واحد، هو طرف البيع؛ إذ إنه يبيع السلعة بالنيابة عن المشتري «العميل».

(١) المرجع السابق.

(٢) التورق المنظم - قراءة نقدية - ص ٩.

(٣) تعليق د. حسين حامد حسان على أبحاث مؤتمر جامعة الشارقة، ص ٧.

(٤) التورق المنظم - قراءة نقدية - ص ٨.

أما الطرف الآخر «المشتري الثاني» فليس البنك وكيلاً عنه، وكون البنك يأخذ الثمن منه، ليسلمه للمشتري «العميل» ليس ذلك وكالة عن «المشتري الثاني» - وهو موضع اللبس في هذا الاحتجاج - لكنه بحكم وكالته في البيع عن المشتري «العميل»؛ إذ تقتضي وكالته هذه استلام الثمن، وتسليم المثل.

(ب) أن البنك «الوكيل» يتصرف في غير مصلحة الأصيل «العميل»، من جهة أن: (المصرف سيبيع السلعة بثمن أقل بالضرورة من الثمن الذي اشترى به العميل السلعة من المصرف، وهنا نسأل: هل هذا البيع يمثل ربحاً، أو خسارة للعميل؟

لا ريب أن البيع بثمن أقل من ثمن الشراء، يمثل خسارة، وليس ربحاً، أي أن المصرف ينوب عن العميل في البيع بخسارة، بعد أن يكون المصرف قد باعه بربح، فهل هذه الوكالة لمصلحة الوكيل؟^(١).

ويناقش: بأن فرقاً بين أن يكون العمل الموكل فيه من مصلحة الموكل «الأصيل» وبين أن يكون عمل الوكيل في مصلحة الموكل «الأصيل»، فالأول: ليس مسؤولية الوكيل، لكن الأصيل، وما دام قد رضيه لنفسه، وأقام غيره مقامه فيه، فما الذي يمنعه؟ فإنه لا يشترط في الوكالة كون الموكل فيه من مصلحة الموكل «الأصيل»، وإنما يشترط أن يكون الموكل «الأصيل» له فعله حال الحياة، فإذا كان كذلك، فله أن يوكل فيه. أما الثاني «وهو تصرف الوكيل»: فينبغي أن يكون لصالح الأصيل، فإن ذلك من النصح المطلوب ديانة، ويكون بأن يتحرى الوكيل أفضل الأمور، وأعدلها في تنفيذ الوكالة - وإن لم يكن موضوعها في صالح العميل - وهذا متحقق في وكالة البنك عن العميل في البيع، فإنه يبيع بخسارة أقل مما لو كان البائع هو العميل.

على أن الفعل، والترك، غير منوط بأن يكون خيراً محضاً، أو شراً محضاً، ولو كان كذلك، لتعطلت المسالك.

(١) المرجع السابق، ص ٧.

• الإشكالات المتعلقة بالغايات والمآلات، ومن أظهرها:

١- أيلولة التورق المصرفي إلى الربا، بناءً على قاعدة «المدخلات، والمخرجات» عند المالكية^(١)، من جهة أن التورق المنظم: (عبارة عن تعامل بين طرفين «العميل، والمصرف» ونجد السلعة قد دخلت في ملك العميل، ثم خرجت منه، فصار وجودها لغواً، كما يقول الفقهاء، ويصبح صافي العملية هو: نقدٌ حاضرٌ، بنقد مؤجل)^(٢).

قلت: بيان هذه القاعدة: أن المالكية في بيوع الآجال يعتبرون بما يدخل يد البائع، وما يخرج منها في الآخر، ويلغون ما بينهما من واسطة، فإن كان ما يدخل يده، وما يخرج منها، لا تجوز المعاوضة فيه، حكموا بعدم الجواز، واعتبروا ما بينهما من واسطة حيلةً آلت إلى الربا، مثال ذلك:

العينة الثنائية: وفيها يبيع زيد سلعة من عمرو بثمن آجل، ثم يشتريها منه بثمن أقل نقداً، فما دخل يد البائع «زيد» هو الثمن المؤجل، وما خرج منها هو الثمن الحال، فكأن المعاوضة نقد بنقد أكثر منه مؤجلاً، فيمنع للربا.

وفي تقديري: أن هذا الاحتجاج لا يستقيم فيما نحن فيه، فإن ما دخل يد البائع «البنك» هو الثمن المؤجل الذي في ذمة المشتري «العميل»، وما خرج منها هو السلعة، أما ثمنها نقداً فلم يخرج من يد «البنك»، لكنه خارج من يد المشتري الآخر، الذي اشترى السلعة من البنك باعتباره وكيلاً عن المشتري «العميل»، وسلم له الثمن لهذا الاعتبار، والمسألة فيها شيء من القبح ظاهراً.

٢- أيلولته إلى الظلم، فينبغي منعه (لأن سبب تحريم الربا، هو الظلم الواقع على المدين، فإذا وجد الظلم نفسه في معاملة أخرى، وجب القول بتحريمها)^(٣).

(١) يعبر عنها المالكية بقولهم: "اعتبار ما خرج من اليد، وما عاد إليها" انظر: مواهب الجليل ٤/٣٩٢، منح الجليل ٢/٥٨٩.

(٢) التورق المنظم - قراءة نقدية -، ص ٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٦.

ويناقدش من وجهين:

الأول: الفرق بين هذه المعاملة، والربا من جهة: أن الربا كان ظلماً، لأن الزيادة فيه لا يقابلها شيء سوى الأجل، لأن المالكين جنس واحد، لا فرق بينهما يستحق الزيادة، والأجل في باب الربويات ممنوعة الزيادة بمقابلته، فكانت الزيادة ظلماً، لا مقابل لها.

أما فيما نحن فيه، فهو أدخل ببيع الأجل، فالمعوضة بين الدائن «البنك»، ومدينه «العميل» العوضان فيهما هما: «السلعة» و«الثلثن المؤجل»، وكون الثلثن مؤجلاً يكون أكثر منه حالاً أمر جائز^(١)، لكون العوضين ليسا ربويين، فلم تتمحض الزيادة للأجل، ولم تكن ظلماً، حيث صار لها ما يقابلها. الثاني: أن الظلم حكمة، لا علة، فلا يدور مع الحكم أبداً، وجوداً وعدمًا، ألا ترى الفضل بين نوعين من جنس التمر مثلاً يُعدُّ ربا، وإن كان له ما يقابله من جودة في النوع، وفرق في الثمن؟!

٣- أن العميل لا يقصد السلعة، وإنما النقود، فتؤول المعاملة إلى دراهم بدراهم. قد تقدمت مناقشته، في الكلام على التورق.

٤- قضاؤه على أهداف البنوك الإسلامية، فتفقد مصداقيتها^(٢)، ومنه:

(أ) محاكاتها للبنوك الربوية، في تقديم التمويل، ومنح الائتمان^(٣).

(ب) الاكتفاء به عن صيغ الاستثمار الأخرى^(٤).

وقد تبين لي من خلال مساءلة عدد من البنوك أن نسبة التورق

المصرفي تجاوز ٦٠٪ من أعمال التمويل في البنوك.

(ج) الالتباس بين البنك الربوي، والإسلامي^(٥).

(١) انظر: بدائع الصنائع، ١٥٨/٥، حاشية الدسوقي ١٦٥/٣، مغني المحتاج ٧٩/٢، المغني ٣٣٢/٦، المبدع ٣٥/٤، الفتاوى ٤٩٩/٢٩، ٥٢٥.

(٢) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ٨، التطبيقات المصرفية لعقد التورق، أحمد محيي الدين، ص ٨.

(٣) انظر: المرجعين السابقين، ص ٩، ١٠، ص ٧، ٨.

(٤) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ١٠.

(٥) انظر: التطبيقات المصرفية للتورق، أحمد محيي الدين، ص ٨، ١٣.

د- إهدار الجهود المبذولة لتوجيه البنوك الإسلامية إلى تمويل في صورة استثمار، عن طريق المشاركة، والمضاربة، والسلم، ونحوها.(١).

قلت: وهذه تعليقات وجيهة في منع التورق المصرفي، بل باجتثاث أساسه «سياسة التمويل» كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، فإن سياسة التمويل التي لا تزال البنوك الإسلامية تنطلق منها، وهي أساس كل خطيئة تقع فيها، هي:

«تقليد، ومحاكاة للبنوك الربوية في المنهج»، والمتعين على البنك الإسلامي، مادام قد جاء ليحارب الربا، أن ينهج منهج الإسلام: «التجارة»، أما أن ينهج منهج الربا «التمويل»، ويدعي أنه يحارب الربا، فغير مستقيم في القياس، وغير مستقيم في الواقع؛ إذ إنه سبب كثير مما يؤخذ عليه من إشكالات، ومخالفات:

(أ) فمحاذرة التجارة مرجعها سياسة التمويل.

(ب) ومحاذرة تحويل النقود إلى سلع ومنتجات - وإن كانت تستثمر استثماراً قصير الأجل كما هو الشأن في المربحة، ونحوها - مرجعها سياسة التمويل.

(ج) ووقوعها في محاذير من جهة: تملك السلع، وقبضها، ونحو ذلك مرجعه سياسة التمويل.

(د) وطرحها لمنتجات لا تخلو من حيل، وإشكال، كالتورق المصرفي المنظم، والإجارة المنتهية بالتملك، ونحوه مرجعه سياسة التمويل.

(هـ) والاكتفاء بهذه الصيغ التمويلية الاستهلاكية عن صيغ الاستثمار الأخرى، ذات الفائدة الاجتماعية، والجدوى الاقتصادية: كالسلم، والمشاركة، ونحوها مرجعه سياسة التمويل.

(و) وكان من ذلك: الالتباس بين البنك الربوي، والإسلامي، وذلك للمشكلة

(١) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ١١ .

بينهما في المنهج، لتبعية البنوك الإسلامية للبنوك الربوية فيه، وهذا جعل من السهل على البنك الربوي أن يمارس ما يمارس البنك الإسلامي من أعمال تمويلية، يدعي إسلاميتها؛ لكونها لا تخرج بالبنوك الربوية عن سياستها التمويلية.

(ز) وكان منه: أن نافست البنوك الربوية البنوك الإسلامية، من خلال ما أحدثته من نوافذ إسلامية، تقوم بأعمال التمويل التي تقوم بها البنوك الإسلامية، وهي على المنافسة أقدر؛ لكونها في التنظيم، والإدارة أجدر، وصارت البنوك الربوية تسير في خطين متعاكسين غايتها كسب الربح، والعملاء.

(ح) وكان منه: أن ألف الناس البنوك الربوية من خلال نوافذها الإسلامية، وزالت الوحشة منها، فكسبت البنوك الربوية بذلك مكاسب، وخسرت البنوك الإسلامية بذلك خسائر كان منها:

(ط) أن تنازلت البنوك الإسلامية عن كثير من مبادئها، وأهدافها؛ لتكسب المنافسة، والذي يتأمل خط سيرها يجده في انحدار: فأول ما قامت كانت المرابحة للأمر بالشراء قوامها، وكان روادها، ونظارها ينظرون إلى المرابحة على أنها حلٌّ مؤقت، حتى يستقيم عودها ويقوى كيانها.

ثم خرج منتج آخر هون من شأن المرابحة، وهو: «الإجارة المنتهية بالتملك».

ثم حدثت محدثات منها:

(أ) التورق المصرفي المنظم.

(ب) ضمان رأس مال المضاربة.

(ج) الدعوة إلى اعتبار الحساب الجاري حساباً استثمارياً، بأثر رجعي.

وصارت هذه المحدثات يرقق بعضها بعضاً، وصار من يستحيون من

المرابحة بالأمس يجاهرون بما هو شر منها اليوم.
قلت: ولعل هذا الانحدار مظهر من مظاهر انحدار الفكر في العالم
الإسلامي بفعل العولمة.

٥- تهجير أموال المسلمين^(١): فإن تجارة التورق المصرفي المنظم، تكون في
السوق الدولية، فتهجّر بها أموال المسلمين، ليستفيد منها غير المسلمين،
وكان الأولى أن توظف هذه الأموال في بلادها، لتدعم اقتصادها، فهي
أحق بها، وذلك من الأمور المعتبرة.

المطلب الثالث: في بيان حكمه:

أولاً: في بيان ما سبق أن قيل في حكمه:

لعلك اطلعت على ما ذكر للتورق المصرفي من سلبيات، وإيجابيات، فمن
قامت لديه السلبيات، وطغت على الإيجابيات، فهو قائل بمنعه، ومن قامت
عنده الإيجابيات، دون السلبيات، فهو قائل بجوازه، وهو ما حصل، فإن
المعاصرين مختلفون في حكمه، فمنهم من يجيزه، ومنهم من يمنعه، بناءً على
تلك الاعتبارات.

ثانياً: في بيان رأيي في الموضوع:

● بيان المقدمة:

١- أن الإشكالات السابقة المتعلقة بالغايات، والمآلات متجهة بكل حال، فهي
بمجموعها معتبرة فيما سأقرره من رأي - وقد تقدمت فلا داعي
لإعادتها -.

٢- أن الإشكالات السابقة المتعلقة بالمعاملة مباشرة، والتي أجبت عنها،
وصرفت توجهها في مبحثه، لا يعني صرفي لها عدم توجهها مطلقاً،
فذلك أمر مختلف باختلاف البنوك، والوسطاء، والشركات، فلا ينبغي

(١) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ٩.

تعميمه، فإنه محمول على المعاملة في أفضل وأكمل صورها، وهو غير مطَّرد واقعاً، وكل شيء بحسبه، على أن البنوك لا تكتفي بهذه.

٣- والشأن أن العمل المصرفي - بطبعه - ينتظم في سلسلة من الإشكالات، والتجاوزات التي تتظافر، ويقوي بعضها بعضاً، «والأودية تهلك من القطرات».

ومن ذلك:

(أ) إشكال يتعلق بالقبض من جهة البنك: فإن البنك لا يقبض السلعة إلا قبضاً حكماً، بموجب «شهادة التخزين» التي تعدها البنوك مستنداً لها في القبض، وهي تشمل «رقم الصنف» الذي تعده البنوك تعييناً للسلعة، وقد جاء بشأن هذا في «أنموذج عقد البيع لدى البنك الأهلي»: (وحيث إن البنك يمتلك هذه السلعة بموجب شهادة التخزين رقم).

كما جاء عن موسى آدم: (... وأن كمية المعدن المشتري سيتم تعيينها عن طريق رقم الصنف للمعدن الذي وَقَّع عليه البيع، وتحديد مكان تواجده.... وفي نظري أن تحديد رقم الصنف للمعدن المشتري، وتحديد مكان تواجده يمكن اعتبارهما تعييناً للمعدن طالما أن رقم التصنيف يشير إلى كمية محددة من المعدن، بمواصفات معينة، موجودة في مكان معين)^(١).

والإشكال في هذا هو: أن القبض الحكمي كما يكون طريقاً للتيسير، فإنه يكون طريقاً للاحتيال، والتلاعب، وهذا ليس ادعاءً، لكنه واقع، ألا تراه سبباً للتضخم الذي يعد من عيوب الاقتصاد: فإن تعهدات البنوك من خلال ما تصدره من أوراق تجارية: كالشيك، والكمبيالة، ونحوها، لما تواضع الناس على الثقة، والتعامل بها، على نحو أغناهم عن قبض النقد؛ إذ اعتبروا قبض هذه التعهدات في حكم قبض النقد، فطنت البنوك لذلك، فصارت تصدر أوراقاً تجارية، ليس لها رصيد سوى ثقة الناس بها، فتضخم به النقد تضخماً خبيثاً.

(١) تطبيقات التورق واستخداماته، ص ١٣.

وما نحن فيه معاملة تحكمها السوق الدولية، وتتم برأس مال كبير، وسرعة فائقة، فاحتمال التلاعب فيها وارد، وبخاصة أن التعامل في أصله مع جهات أجنبية تجهل الدين وأحكامه، بل لا تدين به، وقد يكون الطرف الآخر ممن لا يأنف الربا أيضاً، وهذا لا يناسبه الاعتبار بالقبض الحكمي، ألا ترى العلماء يشترطون لمشاركة المسلم للذمي: أن يكون إلى المسلم أمر التجارة^(١).

ثم ألا تراهم - خاصة المالكية - يفرقون أهل العينة عن غيرهم في الاعتبار، ومن ذلك ما جاء في المدونة: (قلت: ولمَّ وسَّعَ مالك في أن أبيع ما اشتريت من الطعام جزافاً قبل أن أقبضه من صاحبه الذي ابتعته منه، أو من غيره، قال: لأنه لما اشتري الطعام جزافاً، فكأنه إنما اشتري سلعة بعينها، فلا بأس أن يبيع ذلك قبل القبض، إلا أن يكون ذلك البيع، والشراء من قوم من أهل العينة، فلا يجوز).^(٢).

(ب) إشكال يتعلق في القبض من جهة العميل «المشتري»: فإن العميل «المشتري» لا يقبض السلعة، ولو قبضاً حكماً، ومن ثم فإنه يبيع ما لم يقبض، بل ما لم يُعَيَّن.

فإن قيل: عقد البيع الذي بين البنك، والمشتري «العميل» ألا يكون قبضاً حكماً؟

قلت: لا يكون كذلك، فإنه ليس فيه تحديد لرقم السلعة، ولا تعيين لها، وقد اطلعت على عدة عقود، فلم أجد فيها ما يُعَيَّن السلعة بالرقم، وكل ما فيها هو: تحديد النوع، والكم، والوصف.

فإن قيل: ولكن ما يبيعه البنك على العميل هو جزء مما يمتلكه البنك، مما هو محدد برقم الصنف.

قلت: رقم الصنف لا يكون للأجزاء الصغيرة، ولكن للوحدة الكبيرة، التي

(١) انظر: أحكام أهل الذمة، ص ٧٧٦.

(٢) المدونة ٣/١٣٤، وانظر: المنتقى ٤/٢٨٠، مواهب الجليل ٤/٣٩٣، ٤٠٩، منح الجليل ٢/٥٨٨.

يجزئها البنك، ويبيعهها على العملاء أجزاء، من غير تعيين، كالصبرة التي تجزء، وتباع قفيزاً .. قفيزاً، دون تعيين.

فإن قيل: لا داعي للتعيين؛ لتمائل أجزاء الوحدة.

قلت: الجواب من وجهين:

الأول: لو كان البيع مقصوداً، والسلعة مقصودة، لكان للتعيين داعٍ، كما هو الشأن في بيع كثير من المتماثلات، التي تعين بالرقم، ولم يكن تماثلها مغنياً عن تعيينها.

الثاني: أن ما نحن فيه من قبيل «المقدّرات»، والخلاف في قبضها أضيق من الخلاف في غيرها، فإن الخلاف في القبض تتسع دائرته فيما عدا المقدّرات، ثم تضيق في المقدّرات من غير المطعومات، ثم تضيق في المقدّرات من المطعومات.^(١)

فإن قيل: لا حاجة إلى القبض، فالعلماء مختلفون في جواز بيع المبيع قبل قبضه، ونحن نسير مع القول القائل بالجواز.

قلت: الجواب من ثلاثة وجوه:

الأول: أن القول بجواز البيع قبل القبض مرجوح؛ إذ إن فيه عملاً ببعض الأدلة، دون بعضها، في حين أن القول بمنعه عمل بالأدلة كلها.

الثاني: أن ما نحن فيه من قبيل «المقدّرات»، وهو يضيق الخلاف فيه، كما تقدم آنفاً.

الثالث: أن هذا بيع متلبس بالقرض، مقارن للعينة، فلا يقبل فيه التساهل، والأولى بمقاصد الشريعة لزوم الحذر فيه، فهو استبراء للدين، ألا ترى العلماء يحاذرون معاملة أهل الذمة، وأهل العينة، كما تقدم.

فإن قيل: ما دام العميل قد وكل البنك في البيع، فإن البنك سيقوم بتعيينها، وقبضها قبل بيعها.

(١) في بيان حكم البيع قبل القبض انظر: بدائع الصنائع ١٠٨/٥، حاشية الدسوقي ١٥١/٣، روضة الطالبين ٥٠٦/٣، المغني ١٨٥/٦، وما بعدها، وانظر: الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، ٥١١/١.

قلت: هذا لا يحصل، ولو فُرض حصوله جدلاً فإن تفويض البنك فيه يعد من مسائل الفرقان التي تفرق بين البيع المقصود حقيقة، والبيع المقصود صورة، فيكون بالمنع أولى.

هذا وإن التساهل في القبض على نحو يظهر منه عدم قصد السلعة، يُصير المعاملة عينة، تختلف درجاتها باختلاف الفروض السابق ذكرها في مبحث التخريج.

(ج) إشكال متعلق بما في العقد بين البنك، والعميل من تعسف، ومنه:

● اشتراط البنك على العميل "إسقاط خيار الرد بالغيب"، كما يظهر في عقود بعض البنوك، كقولهم:

(ليس للبنك... علاقة بعد توقيع هذا العقد بالسلعة).

وقولهم على لسان العميل، مخاطباً البنك، في صياغة قد أعدها البنك: (لا تتحملون أي التزام، فيما يتعلق بمواصفاتها، أو ملاءمتها، أو نوعيتها...).

وهذا الشرط، وإن كان موضع خلاف بين العلماء في أصله، وأحواله^(١)، إلا أنه جار مجرى التعسف، وفيه من المجاوزة ما فيه، وهو مبني على عدم قصد السلعة؛ إذ يرى البنك أنه ممول، والفرض أن لا علاقة له بالسلعة، ولهذا اشترط هذا الشرط.

● اشتراط تحميل العميل رسوماً إدارية، تتراوح من ٧٠٠ - ٢٠٠٠ ريال، تختلف باختلاف البنك، والمعاملة، زعموا أنها مقابل ما يتكبده البنك من أعباء إدارية، في سبيل البيع على العميل.

قلت: وهذا نهج غير مستقيم، وهو تبعية للفكر الرأسمالي، الوافد، الذي يصطنع مداخل كثيرة، للجباية منها.

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢٧٧/٥، حاشية الدسوقي ١٢٢/٣، مغني المحتاج ٥٢/٢، غاية المنتهى ٢٧/٢.

فإن ما يتكبده البنك في سبيل البيع على العميل، لم يذهب سدى، ذلك أن البنك يبيع على العميل بربح، وما يجنيه من ربح يقابل ما يتكبده من أعباء، ولا يسوغ للبنك أن يأخذ شيئاً من العميل، مما هذا سبيله، فإنه أكل للمال بالباطل.

ثم لو سلمنا جدلاً بهذا المنهج، فلن تكون مطالبة البنك للعميل بأولى من مطالبة العميل للبنك بمصاريف لقاء ترده، وتكاليف تنقله، وتعطيل جزء من وقته، وعمله في سبيل إبرام عقد البيع مع البنك، بل ولقاء اختياره لهذا البنك، دون غيره من المنافسين، وهكذا.

ومن عجب ما يناقض هذا، وهو الإشكال الآتي:

(د) أن بعض البنوك التي تأخذ رسماً من العميل "المشتري في الداخل" تدفع رسماً لمن يشتري منها في الخارج؛ إذ تعطيه أجراً بحدود مائة (١٠٠) دولار مقابل قيامه بشراء سلع المتورقين منها، بسعر التكلفة، وهو أمر يثير الريبة.

(هـ) وثمة إشكال آخر هو: توكيل البنك للعميل في «صورة من صور تورق الشركات» بشراء السلعة نيابة عنه، ثم بيعها على نفسه، وهذا فيه تولى طرفي العقد، وهو ممنوع عند الجمهور من الحنفية، والشافعية، والحنابلة في المذهب.^(١)

وهو مشعر بعدم قصد البيع.

٤- أن السلعة التي يشتريها البنك غير حاضرة، وغير مرئية، وغير مقبوضة، إلا حكماً، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع.

٥- أن السلعة التي يشتريها العميل من البنك غير حاضرة، وغير مرئية،

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢٨/٦، تبين الحقائق ٤/٢٧٠، تحفة المحتاج ٥/٣١٨، نهاية المحتاج ٥/٣٤، الإنصاف ٤٨٤/١٣.

وغير معينة من وجه، وغير مقبوضة، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع.

٦- أن المعاملة يكتنفها كثير من الغموض في الجانب المتعلق بالسوق الدولية، على نحو لا تكتشفه حتى الهيئات الشرعية في البنك، والسوق الدولية غير مأمونة، بل وبعض نوافذ البنوك الإسلامية غير مأمونة، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع.

٧- أن التورق المصرفي المنظم يصنف في البنوك ضمن أعمال المداينات "التمويل" وطبيعة هذه تعزف بها عن التجارة، وما يلزم لها من امتلاك السلع، وحيازتها، كيف لا، وكثير من البنوك في مسألة المراجعة للأمر بالشراء - وهي من مجموعة التورق - لا تشتري السلعة إلا بعد طلب، ووعد بالشراء من العميل، ثم إنها تلزم العميل بالشراء بموجب الوعد السابق، وتعدُّ نكوله عن الشراء ضرراً يحقُّ بها، وتستحق عنه التعويض، ومرجع ذلك كله العزوف عن السلعة، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع، فكيف إذا كانت البنوك الممارسة: «نوافذ إسلامية في بنوك ربوية» تمارس التورق المصرفي مع عملاء، كما تمارس الربا مع عملاء، فالتهمة تقتضيها طبيعة العمل المصرفي الخاضع لسياسة التمويل، لو لم يكن الممارس نافذة لبنك ربوي، فكيف إذا كان نافذة؟.

وما يتكئ عليه بعض المعاصرين من الاحتجاج بما عليه الشافعي - رحمه الله تعالى - من عدم اعتبار بالذرائع، غير متوجه فيما نحن فيه، فإن محل عدم اعتبار الشافعي حيث لا يظهر قصد، وليس ذلك مما نحن فيه.

فإن قيل: الربا أبوابه مشرعة، فلو كان مقصوداً أمكن بلا حيلة.

قلت: هذا بالنسبة للعميل، أما بالنسبة للبنوك ذات النوافذ الإسلامية، فهي تسلك هذا الطريق بقصد المنافسة، وكسب العملاء، ولو كانت لا تريد الربا، لما مارسته بشكل ظاهر، ولما سارت في خطين متعاكسين غايتها كسب الربح، والعملاء.

وإذ كانت البنوك التي تمارس التورق المصرفي من خلال نوافذها الإسلامية، في الوقت الذي تمارس فيه الربا من خلال أصولها، لا نوافذها، هي التي تقوم على هذه المعاملة، فإنها متهمة، والتهمة في ذلك ظاهرة.

والناس في حياتهم العملية، ومصالحهم الشخصية - بما فيهم من ينكر الاعتبار بالذرائع، والتهم - يسلكون ذلك، فلا يقبلون ما يكون موضع ريبة، أو إلى شر ذريعة، «أفجعلون لله ما يكرهون»!

٨- أن التورق المصرفي المنظم، غير متعين لسد حاجة التمويل لدى المستهلكين، ولسد الحاجة إلى استثمار قصير الأجل لدى البنوك، فإن المربحة للأمر بالشراء تسد ذلك كله، وما عرف التورق المصرفي إلا من وقت قريب، وهي - أعني المربحة على ما فيها من مخالفة في التطبيق - آمن من التورق.

فإن قيل: إن في التورق المصرفي مزايا ليست في المربحة، هي:

(أ) قلة التكلفة على العميل.

(ب) سرعة إنجاز المعاملة.

قلت: أما التكلفة فيجاء عنها بأن ما يحصل عليه البنك من ربح في التورق المصرفي، فإنه مقارب لما يحصل عليه في المربحة - حسب إفادة البنوك- وهي بنسبة ٦٪ تقريباً.

بقي الفرق في مسألة ما يخسره العميل عند بيع السلعة في السوق، حيث تباع بسعر التكلفة في التورق المصرفي، والفرق في هذا يسير، فإن العميل في المربحة قد يبيع السلعة في السوق بخسارة ١ - ٢ ٪، وهو مبلغ يسير.

وأما فرق سرعة الإنجاز فهو يسير أيضاً، فإنه يختلف باختلاف البنوك، والأفراد، أو الشركات، ويتراوح من يوم إلى ثلاثة أيام في مسألة التورق، والمربحة تستغرق وقتاً في حدود ثلاثة أيام، فهو فرق يسير أيضاً، إلا إذا كانت البنوك تنظر إلى سرعة الاستثمار بالنسبة لها حيث تستثمر من ٥-١٠

مليون دولار يومياً، في التورق المصرفي، فذاك شأن آخر، والنظر فيه من قبيل النظر في الكم، لا الكيف، والنظر في المصلحة الخاصة، لا العامة.

فإذا اعتبرنا بما في المرابحة من مزايا، منها:

(أ) أنها أسلم طريقاً - على ما في تطبيقها من مخالفة.

(ب) أنها تتم في السوق الداخلية، فلا تُهجر فيها الأموال، ويستفيد منها أهل البلد، ذاب بمقابلها ما يدعى من مزايا للتورق المصرفي، وهان ما يدعى من خسارة يسيرة على العميل في المرابحة.

• بيان النتيجة:

وبمجموع هذا كله يتقرر حكم التورق المصرفي المنظم - فيما يظهر لي، والعلم عند الله تعالى - وهو المنع.

صفحة أبيض

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد :
فهذه خاتمة للبحث تشتمل: استخلاصاً، واستنتاجاً، وتوصيةً، وبيان ذلك
الآتي:

أولاً: الاستخلاص:

أما الاستخلاص فغاياته لم تُشتت البحث بذكر خلاصته، وخلاصة هذا
البحث الذي موضوعه دراسة التورق كما تجرّيه المصارف، هي:

أنه اشتمل على مبحثين:

الأول: «الدراسة التصويرية» وغايتها بيان التورق المصرفي من جهة كونه
معاملة مصرفية، وقد تبين به:

١- أن التورق المصرفي عمل من أعمال «التمويل» - الذي هو مظهر من
مظاهر تبعية البنوك الإسلامية للفلسفة الرأسمالية الربوية - والتي
تراعي فيها المصارف:

(أ) انخفاض المخاطرة.

(ب) سرعة وسهولة التنفيذ.

(ج) سرعة العائد «الربح» وهو ما يسمى بالاستثمار قصير الأجل.

٢- أن التورق المصرفي: متاجرة بالدين.

٣- وطريقه: تحصيل السيولة للأفراد، والمؤسسات من خلال شراء سلعة ثم
بيعها، للحصول على ثمنها.

٤- أنه يتم في السوق الدولية، ويعتمد على القبض الحكمي في مرحلة البيع
التي طرفاها البنك، والبائع الأجنبي، كما لا يوجد قبض، ولا تعيين في
مرحلة البيع التي طرفاها البنك، والمشتري «المتورق».

٥- أن البنك «البائع» ينوب عن المشتري «العميل» في بيع السلعة في السوق الدولية على طرف آخر غير من اشترت منه السلعة أولاً.

٦- أن ما يقوم به البنك من بيع، وشراء في السوق الدولية قد تقدمه اتفاق يحدد الإجراءات، والأحكام التي ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند وجوده.

٧- أن ما يقوم به البنك من بيع في السوق الدولية يكتفه شيء من الغموض، لكنه لا يخرج عن واحد من الفروض الثلاثة المذكورة في مبحث التخريج.

والثاني: «الدراسة الفقهية» وغايتها بيان حكم هذه المعاملة، وما يستند إليه الحكم من أدلة، واعتبارات، وقد تبين به:

١- أن تخريج التورق المصرفي مختلف باختلاف التطبيق، والممارسة فإن قَصَدَ البيع، وما يترتب عليه من امتلاك السلعة، وقبضها، ونحوه، وكان يبيعها على غير من اشتراها منه، أو ثالث قد تواطأ معه، فالمعاملة تورق صحيح، يتردد حكمه عند الفقهاء بين الجواز بلا كراهة، والجواز مع الكراهة.

وكل ما ظهر من العميل عزوف عن مقتضيات عقد البيع من امتلاك السلعة، وقبضها، ونحوه، كان ذلك دالاً على الحيلة في البيع، مما يقترب بالمسألة من العينة حسب الفروض المذكورة في مبحث التخريج.

٢- أن التورق المصرفي تكتفه إشكالات منها: ما يتعلق بالمعاملة مباشرة. ومنها: ما يتعلق بمآلاتها، وبناءً على تقررها، أو دفعها، يتقرر الحكم.

ثانياً: الاستنتاج:

أما الاستنتاج فغاياته ذكر أهم ما يستنتج من البحث، ومنه:

١- أن التورق المصرفي في البنوك الإسلامية، يمثل رجوع القهقري؛ إذ تراجعت من خلاله عن أهدافها، وسياستها، التي كانت تنتقد بموجبها المرابحة للأمر بالشراء، وتعتبرها حلاً مؤقتاً حتى يشتد عود البنك الإسلامي.

قلت: وقد بلغ البنك الإسلامي الثلاثين من عمره، أو جاوزها، فإذا لم يشتد عوده، فمتى يشتد؟، وبأي شيء يشتد؟!

٢- أن البنوك توجه أموالاً طائلة في التمويل من خلال التورق المصرفي، فبعضها يخصص له ما يفوق الخمسة ملايين دولار يومياً، وبعضها يخصص له ما يفوق العشرة ملايين دولار يومياً - فهي المستفيدة من هذه المعاملة - فكيف لو وجهت هذه الأموال الطائلة للاستثمار، والتنمية؟!

٣- أن مبدأ «التيسير»، و «القبض الحكمي» هما خير مطية للتورق المصرفي المنظم، وغيره مما يناسب فلسفة البنوك الربوية «التمويل» فتحاذر التجارة، وتحاذر تحويل السيولة إلى سلع، ومنتجات، وتتذرع إلى ذلك بهذين المبدأين.

ثالثاً: التوصية:

وأما التوصية: فغايتها الوصية بما يراه الباحث بإزاء ما تعلق ببحثه من مسائل، وقضايا، ومن ذلك:

التوصية الأولى: بشأن التورق المصرفي المنظم:

أوصي بمنع التورق المصرفي المنظم، لما يلي:

(أ) لما فيه من مخالفة، وتجاوز.

(ب) لما فيه من متاجرة بالدين، والاستهلاك، وتسويق، وترويج لهما، وإغراء بهما من خلال الدعاية.

(ج) لما فيه من تهجير المال، لتستفيد منه السوق الدولية، وتحرم منه السوق الداخلية.

(د) ولأنه غير متعين لتحقيق أمثل ما يناط به من غاية، منها:

- أن يكون بديلاً عن القرض الربوي، لكل من البنك، والعميل.
- أن يكون مورداً من موارد البنك، في الاستثمار قصير الأجل.

فكل ذلك متحقق في المرابحة، فهي خير منه . على ما في تطبيقها من مخالفة ينبغي تسديدها .

الوصية الثانية: بشأن التمويل:

أوصي بتوجيه البنوك الإسلامية إلى العدول عن سياسة " التمويل " التي غايتها المتاجرة بالدين، وهي أساس كل خطيئة تقع فيها، واستبدالها بما هو خير، وهي:

«سياسة الاستثمار» ليستبدل الدين بالاستثمار، فيحل عقد السلم محل التمويل في مسألة تمويل المزارع، ويحل عقد الاستصناع محل التمويل في مسألة تمويل المصانع، كما تحل المشاركة، والمضاربة، ونحوها محل القروض التمويلية، إن كانت في صورة التورق المصرفي المنظم، أو في صورة المرابحة للأمر بالشراء .

الوصية الثالثة: بشأن مقاصد الشريعة:

أوصي بتطبيق «مقاصد الشريعة» وما يتفرع عنها بفقهِه يوافق مقاصد الشريعة، ويؤمن معه تفويت مقاصد الشريعة، أو ضرب بعضها ببعض، ومثال ذلك فيما نحن فيه:

مبدأ «التيسير»، و«القبض الحكمي» فينبغي تطبيقهما بفقهِه رشيد على النحو المذكور .

الوصية الرابعة: بشأن التسمية:

إن لم يؤخذ بوصية منع التورق المصرفي المنظم، فإنني أوصي بتغيير اسمه ليكون: «التمويل المصرفي المنظم»، لكيلا يُلَبَّس على الناس فيه، فإن المعاملة لا تتضبط تورقاً مطلقاً .

هذا، والحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد، وآله، وصحبه .

فهرس المراجع

أولاً: المصادر

- ١- أحكام أهل الذمة. ابن القيم. تحقيق: صبحي الصالح. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الأولى. ١٤٠١هـ.
- ٢- الأم «مختصر المزني». محمد بن إدريس الشافعي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ٣- الإنصاف. أبو الحسن المرادوي. تحقيق: عبد الله التركي. مصر: مطبعة هجر. الطبعة الأولى لعام ١٤١٥هـ.
- ٤- بدائع الصنائع. علاء الدين أبوبكر بن مسعود الكاساني. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية. ١٤٠٢هـ.
- ٥- البحر الرائق «بهامشه منحة الخالق». زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المشهور بابن نجيم. مصر: دار الكتب العربية الكبرى. ١٣٣٤هـ.
- ٦- بيع التقييط وأحكامه، سليمان التركي. الرياض: دار اشبيليا. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ.
- ٧- تبين الحقائق. عثمان بن علي الزيلعي. مصر: مطبعة بولاق. الطبعة الأولى. ١٣١٣هـ.
- ٨- تحفة المحتاج. ابن حجر الهيتمي. بيروت: دار صادر.
- ٩- تهذيب سنن أبي داود. شمس الدين أبو عبدالله محمد بن قيم الجوزية. تحقيق: محمد حامد الفقي. مصر: مطبعة السنة المحمدية. ١٣٦٨هـ.
- ١٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد بن عرفة الدسوقي. مصر: مطبعة عيسى الحلبي.
- ١١- الدر المختار. محمد علاء الدين الحصكفي. تحقيق: عادل عبد الموجود، وزميله. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. ١٤١٥هـ.

- ١٢- رد المحتار على الدر لمختار محمد أمين، المشهور بابن عابدين. تحقيق: عادل عبد الموجود، وزميله . بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. ١٤١٥هـ.
- ١٣- روضة الطالبين. يحيى بن شرف النووي. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية. ١٤٠٥هـ.
- ١٤- الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة. عبد الله بن محمد السعيد. الرياض: دار طيبة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ.
- ١٥- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي. أبو منصور الأزهري. تحقيق: محمد جبر الألفي.
- ١٦- شرح الخرشي على مختصر خليل. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي. مصر: مطبعة بولاق. ١٣١٨هـ.
- ١٧- شرح الزركشي على مختصر الخرقى. شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي. تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين. الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر. الطبعة الأولى.
- ١٨- شرح صحيح مسلم. محيي الدين بن شرف النووي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ١٩- شرح منتهى الإرادات. منصور بن يونس البهوتي. بيروت: عالم الكتب.
- ٢٠- الشرح الكبير. شمس الدين ابن قدامه. تحقيق عبد الله التركي. مصر: مطبعة هجر. الطبعة الأولى لعام ١٤١٥هـ.
- ٢١- صحيح البخاري «بفتح الباري». أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري الجعفي. تصحيح: محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية.
- ٢٢- العناية شرح الهداية. أكمل الدين محمد بن محمود البابرقي. مصر: مطبعة بولاق. الطبعة الأولى. ١٣١٧هـ.
- ٢٣- غاية المنتهى. مرعي بن يوسف الكرمي. تحقيق: زهير الشاويش.
- ٢٤- فتح القدير. محمد بن عبد الواحد، المشهور بالكمال بن الهمام. مصر: مطبعة بولاق. الطبعة الأولى. ١٣١٦هـ.
- ٢٥- الفتاوى. أحمد بن عبد الحلیم الحراني، المشهور بابن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. القاهرة: مطابع إدارة المساحة العسكرية. ١٤٠٤هـ.

- ٢٦- الفروع، أبو عبدالله محمد بن مفلح. مراجعة: عبد الستار أحمد فراج. دار مصر للطباعة. الطبعة الثانية. ١٣٨١هـ.
- ٢٧- كشف القناع. منصور بن يوسف البهوتي. مراجعة: هلال مصيلحي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. ١٤٠٢هـ.
- ٢٨- مغني المحتاج. محمد بن أحمد الشرييني. مصر: مطبعة مصطفى الحلبي. ١٣٧٧هـ.
- ٢٩- منح الجليل على مختصر خليل. أبو عبدالله محمد بن أحمد المالكي، المشهور بمحمد عيش. مصر: المطبعة الأميرية. ١٢٩٤هـ.
- ٣٠- مواهب الجليل. أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب. مطابع دار الكتاب اللبناني.
- ٣١- المبدع في شرح المقنع. أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح. المكتب الإسلامي: الطبعة الأولى. ١٣٩٧هـ.
- ٣٢- المدونة. مالك بن أنس الأصبحي. مصر: مطبعة بولاق. ١٢٩٤هـ.
- ٣٣- المغني. موفق الدين بن قدمه. تحقيق عبد الله التركي. مصر: مطبعة هجر. الطبعة الأولى لعام ١٤١٢هـ.
- ٣٤- الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطابع ذات السلاسل. الطبعة الثانية. ١٤٠٤هـ.
- ٣٥- نهاية المحتاج. شمس الدين الرملي. المكتبة الإسلامية.
- ٣٦- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير. مصر: مطبعة عيسى الحلبي. الطبعة الأولى.

ثانياً: أعمال المؤتمرات، والندوات:

(أ) مؤتمر دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية جامعة

الشارقة خلال ٢٦-٢٨/٢/١٤٢٣هـ:-

١- تطبيقات التورق، واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي. موسى آدم عيسى.

- ٢- التطبيقات المصرفية لعقد التورق، وآثارها على مسيرة العمل المصرفي الإسلامي.
أحمد محيي الدين أحمد.
- ٣- التورق المنظم «قراءة نقدية» . سامي السويلم.
- ٤- تعليق على بحوث التورق. حسين حامد حسان.
- (ب) ندوة البركة المصرفية الثالثة والعشرون. مكة المكرمة. خلال ٦-
١٤٢٣/٩/٧هـ:-
- ١-التطبيقات المصرفية للتورق ومدى شرعيتها، ودورها الإيجابي. محمد عبد الغفار الشريف.
- ٢- التطبيقات المصرفية للتورق ومدى شرعيتها، ودورها الإيجابي. محمد العلي القري.

التورق... والتورق المنظم دراسة تأصيلية

سامي بن إبراهيم السويلم

صفحة أبيض

خلاصة البحث:

- ١- حرم الله الربا؛ لأنه ظلم للمدين، بأن صار مديناً بالزيادة دون مقابل ينتفع به.
- ٢- سوى النبي ﷺ بين طرفي الربا في الذم؛ لأن المدين رضي بالظلم وأعان عليه.
- ٣- الفرق بين البيع والربا، مع اشتراكهما في زيادة الثمن للأجل، يكمن في منفعة البيع ومصلحة التبادل التي تجبر هذه الزيادة، أما الربا فلا توجد فيه هذه المنفعة، فتكون الزيادة ظلماً.
- ٤- كل حيلة على الربا فهي تخلو من منفعة التبادل هذه، ولذلك ينتفي فيها الفرق بين البيع والربا.
- ٥- منهج التشريع هو التيسير في البيوع النافعة والتشديد في ذرائع الربا، والحيل الربوية تقتضي العكس.
- ٦- التحايل على الربا أسوأ من الربا الصريح؛ لأنه استحلال للمحرم، مع كونه صدأً عن سبيل الله.
- ٧- التورق مخالف لمقاصد التشريع؛ لأنه وقوع في عين الظلم الذي لأجله حرم الربا، وهو داخل في عموم العينة التي ورد الحديث بزمها.
- ٨- قياس المتورق على التاجر قياس للشيء على ضده؛ لأن التاجر مقصوده الربح وذاك مقصوده الخسارة.
- ٩- القول بأن مصلحة السيولة تجبر الخسارة أو الزيادة في الذمة هو نفسه حجة المدافعين عن الفائدة الربوية.
- ١٠- شدد الفقهاء في التعامل مع أهل العينة خصوصاً، وهذا يستلزم منع التورق المنظم.
- ١١- التوكيل في التورق المنظم مناقض لمقاصد الوكالة، لأنه ينافي مصلحة الأصيل، وكل شرط ناقض مقصود العقد فهو باطل باتفاق الفقهاء.

١٢- حقيقة التورق المنظم: أن المصرف يوفر للمتورق النقد على أن يكون مديناً له بزيادة، وهذا هو الربا .

١٣- التزام المصرف ببيع السلعة عن المتورق بثمن محدد، يجعله في حكم المشتري، فتكون المعاملة عينة ثنائية .

١٤- الآثار الاقتصادية للتورق المنظم لا تختلف عن الربا من حيث استفحال المديونية، وغلبة الأغراض الاستهلاكية، وسوء توزيع الثروة .

والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا وقدوتنا محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلّم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فلم يتوعّد القرآن ذنباً من الذنوب - خلا الشرك - مثل توعده للربا، حتى قال الإمام مالك رحمه الله: «إني تصفحتُ كتاب الله وسنة نبيه، فلم أر شيئاً أشر من الربا؛ لأن الله أذن فيه بالحرب»^(١).

وفي الوقت نفسه لم يبتل الناس اليوم بمخالطة كبيرة من الكبائر مثل الربا، فقد انتشر بانتشار النظام المصرفي حتى وصل الجميع، مسلمهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم، فمن سلم منه لم يسلم من غباره.

ولقد نشأت البنوك الإسلامية أول ما نشأت، لترفع عن الأمة مصيبة الربا وتزيل عنها آثاره وتبعاته، واجتهد القائمون عليها في إيجاد بدائل تلبى احتياجات النشاط الاقتصادي وفق القواعد والضوابط الشرعية، وكما هو شأن أي كائن حي، فقد تطورت هذه البنوك وتطور معها التمويل الذي تقدمه لعملائها، ويبدو أن منافسة البنوك التقليدية كان لها أثر ملموس في هذا التطور، فصار التمويل الذي تقدمه البنوك الإسلامية قريباً جداً من التمويل التقليدي، وبدأت الفروق والحواجز بين النوعين تختفي وتتلاشى تدريجياً، حتى وجد ما يسميه الناس وتسميه وسائل الإعلام: «القرض الإسلامي»، ويعنون بذلك حصول العميل من البنك على مبلغ نقدي حاضر، على أن يسدد مبلغاً أكبر منه على أقساط مؤجلة، «وفقاً للشريعة الإسلامية». وهكذا، حتى الربا صار يقدم للناس بطريقة إسلامية!

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣/٣٦٤.

ولا ريب أن هذه التطورات تستدعي مراجعات جادة ووقفات صادقة لتقويم الاتجاه وتمحيص الممارسات ونقد الذات، نصيحةً لله ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم.

ومن هنا جاء هذا البحث ليستعرض أبرز أنواع التطورات الحديثة في التمويل الإسلامي اليوم، وهو التورق المصرفي أو التورق المنظم، وسبق أن أعددتُ بحثاً حول الموضوع لمؤتمر المصارف الإسلامية الذي نظمته جامعة الشارقة في صفر ١٤٢٣هـ، الموافق مايو ٢٠٢٢م، ثم نشر في مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٢٥٣، من صيف العام نفسه، وكان البحث مقتصرًا على التورق المنظم فحسب.

ولما طلب المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة إعداد بحث حول التورق المصرفي، رأيت أنه لا بد من تأصيل الموضوع وإعادة دراسته من جذوره، نظراً للتشابه والتداخل بين هذا النمط من التمويل وبين التورق الفردي الذي عرفه الفقهاء قديماً من جهة، وبين هذا وبين الربا، من جهة أخرى. وبناءً على رغبة أمانة المجمع، فقد حصرت البحث في مقدمة وفصلين وخاتمة:

أما المقدمة: فتتناول حقيقة الربا، والفرق بينه وبين البيع.

أما الفصل الثاني: فيتناول التورق الفردي الذي تعرض له الفقهاء قديماً، وتحريير مذاهبهم حوله، وبيان حكمه مبرهنًا بالأدلة، والجواب عن حجج الرأي المخالف تفصيلاً.

أما الفصل الثالث: فيتطرق للتورق المنظم أو التورق المصرفي، وتحديد عناصره، وحكمه بناءً على نصوص الفقهاء وبناءً على القواعد الحاكمة للمعاملات.

وأما الخاتمة: فقد تضمنت توصيات بالإضافة لخلاصة نتائج البحث. وقد اجتهدت أن يكون التحليل مبنياً على كليات وقواعد مستقاة من

الكتاب والسنة، ومن كلام الأئمة المجتهدين والعلماء الربانيين، تتناول الحيل الربوية عموماً ولا تقتصر على التورق، وحرصت على بيان أهم الفروق بين البيوع المشروعة والحيل الممنوعة؛ حيث أدى غموض هذه الفروق إلى كثير من الاضطراب في هذا الباب، وحاولت أن أربط المفاهيم الفقهية بالمعاني الاقتصادية؛ لإظهار حكمة التشريع في البيع، والتمييز بينه وبين الربا، وتوظيف ذلك في تقويم التعاملات المطروحة، كما حرصت على إبراز المبررات التي يقدمها المدافعون عن هذه المعاملات، وعرضها بموضوعية، ومناقشتها بإنصاف، قدر الإمكان.

ثم بعد ذلك إن تحقق المراد فهو محض فضل من الله تعالى وإحسانه وكرمه، وإن تكن الأخرى فأرجو أن لا يجرمني الله تعالى أجراً واحداً إن فاتني الأجران.

﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾
﴿آل عمران: ٨﴾.

ايض

مقدمة

حقيقة الربا:

نص القرآن على أن الربا ظلم، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِعْوَسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ۲۷۹] ولا يخفى أن الظلم في الربا هو ظلم الدائن للمدين؛ حيث يشترط الدائن على المدين زيادة في ذمته على أصل القرض، وهذه الزيادة في ذمة المدين لا يقابلها ما ينتفع به، فهي إذن دون مقابل، ولذلك عرف الفقهاء الربا بأنه زيادة لا يقابلها عوض^(۱)، وهذا القدر متفق عليه بين أهل العلم، وقد جاء النص عليه بالنهي عن أكل المال بالباطل، والزيادة في الربا لا تخلو إما أن تكون بحق أو بباطل، والأول ممتنع لأن الشرع لا يحرم أخذ المال بحق، فثبت أنها زيادة بغير حق، فتكون أكلاً للمال بالباطل.

فحقيقة الربا إذن: أنها دين في ذمة المدين دون مقابل ينتفع به، فهي ظلم محرم بالنص والإجماع. ويشهد لهذه النتيجة مقاصد التشريع وقواعده في مجال المعاملات، ومن أبرزها أمران:

١- أن من مقاصد التشريع في المعاملات المالية: كراهة المديونية وشغل الذمة أصلاً، لذلك كان النبي ﷺ كثيراً ما يتعوذ من المأثم والمغرم، والمغرم: الدين. وكان عليه السلام لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول: «نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه». وجعل الدين مانعاً من دخول الجنة فقال: «من فارق الروح جسده وهو بريء من ثلاث دخل الجنة: الكبر، والغُلُول، والدين». والدين تقييد لحرية الإنسان في تصرفاته، ولذلك قال بعض السلف: رِقَّ الحرِّ الدين. وقد صرح العلماء أن الشارع له تطلع إلى براءة الذمم من

(۱) المبسوط ۱۰۹/۱۲ أحكام القرآن لابن العربي ۲۴۲/۱ تفسير آيات أشكلت ۶۶۷/۲ وهذا المعنى يشمل ربا الجاهلية: أنظرني أزدك، وربي القرض، وهو الزيادة المشروطة فيه للمقرض، وربي النسيئة وهو التفاضل والتأخير في مبادلة مال ربوي بأخر متفقي العلة، وقد يطلق على الكل ربا النسيئة، كما عند مسلم، «إنما الربا في النسيئة» ويسميه شيخ الإسلام: الربا الجلي. انظر المصدر السابق ص ۵۹۹-۵۹۷ وإعلام الموقعين: ۳/ ۳۹۷ - ۳۹۹ ، وإذا أطلق «ربا النسيئة» في هذا البحث فهو يشمل الأنواع الثلاثة المذكورة.

الديون، وأن الواجب إبراء الذمم قدر الإمكان^(١)، وهذا مع كون هذه الديون تتشأ مقابل منافع حقيقية، فكيف بالدين الذي لا ينتفع المدين بمقابلته بشيء كما هو الحال في الربا؟ فلا يخفى أن مثل هذا الدين محرم شرعاً.

٢- ويؤكد هذا المعنى أيضاً القاعدة النبوية الشريفة: «الخراج بالضمان»^(٢) وهي أصل متفق عليه بين الفقهاء^(٣) ومقتضى القاعدة أن من ضمن مالا، أي كان مسؤولاً عنه حال هلاكه وتلفه، فهو يملك ما ينتج عنه من الغلة أو العائد أو المنفعة. وهذا منطبق العدل بين الحقوق والواجبات. فإذا اقترض شخص مائة، فإنه يملك منفعة هذه المائة وما يمكن أن تثمره من عائد، مقابل مسؤوليته عن هلاكه وخسارته. كما أن المقرض الذي أقرض المائة قد تخلّى عن غلتها وعائدها مقابل تخلصه من مسؤولية هلاكها وخسارتها. فهذه القاعدة الذهبية تنطبق على الطرفين: المقرض والمقترض.

أما الربا، فهو مخالفة صريحة للقاعدة. فالمدين إذا قبض ١٠٠ وضمن ١١٠ يكون قد ضمن ١٠ دون أن يقبض ما ينتفع به مقابلها. فهذا ضمان لا يقابله خراج. والعكس صحيح بالنسبة للمرابي؛ إذ يكون قد برئ من ضمان العشرة التي له في ذمة المدين دون أن يكون قد تخلّى عن خراجها أصلاً. فالمدين في الربا يخالف القاعدة من ناحية الإيجاب، والدائن يخالفها من ناحية السلب.

والحاصل أن الدين في الذمة دون مقابل هو حقيقة الربا، وقد تضافرت على تحريمه أدلة الكتاب والسنة والإجماع، وشهد لذلك مقاصد الشرع وقواعده في المعاملات، وسنرى لاحقاً أثر هذه الحقيقة البديهية في تقويم التورق والحيل الربوية عموماً.

(١) انظر بحث الكاتب «موقف الشريعة الإسلامية من الدين».

(٢) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه أيضاً ابن حبان والحاكم وابن الجارود وابن القطان قال الأرنؤوط: رجاله رجال الصحيح انظر جامع الأصول ١/٥٩٧ - ٥٩٨ .

(٣) جمهرة القواعد الفقهية علي الندوي ١/١٨٣ .

الفرق بين البيع والربا:

والزيادة في القرض كثيراً ما تلتبس بالقيمة الاقتصادية للزمن، فيُظن خطأ أن تحريم الأول يستلزم تحريم الثاني، ويظهر الفرق بينهما في البيع الآجل، الذي يُسمح فيه بزيادة الثمن مقابل الأجل، في حين لا يُسمح بالزيادة في القرض، وغموض الفرق بين الأمرين أشكل على كثيرين: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. والفرق بينهما يظهر من وجهين^(١):

١- إن البيع مبادلة لشيئين مختلفين. واختلاف البدلين هو الذي يسمح أن تكون المبادلة نافعة لكلا الطرفين، وأن تحقق ما يسميه الاقتصاديون: منافع التبادل (gains from exchange). فكل طرف في المبادلة يبذل ما يستغني عنه ليأخذ ما يحتاج إليه، فتكون النتيجة إشباع حاجة كلا الطرفين. أما القرض فهو مبادلة بين متماثلين. ومن الممتع في هذه الحالة تحقيق ربح لأي من الطرفين؛ إذ أن أي زيادة لمصلحة أحدهما تمثل بالضرورة نقصاً في حق الآخر؛ لأن البدلين من جنس واحد، فإذا كان أحدهما رابحاً كان الآخر خاسراً ولا بد^(٢).

٢- إن الزيادة مقابل الأجل التي توجد في البيع تجبرها منفعة التبادل. وذلك أن المبادلات الآجلة، كالبيع بأجل أو السلم، تتضمن أمرين: مبادلة وتمويل^(٣) ومنفعة المبادلة من شأنها أن تجبر الزيادة التي يتضمنها التمويل، وبذلك تصبح المبادلة الآجلة نافعة للطرفين. أما الزيادة في القرض فهي دين في الذمة دون منفعة اقتصادية تقابلها، ولذلك كانت محرمة.

وبذلك تتبين حكمة التشريع في التفريق بين الأمرين. فحقيقة الربا - وهي دين في الذمة بلا مقابل - تستلزم نمو الدين دون ضوابط، بسبب

(١) قارن: الربا والمعاملات المصرفية، عمر المترك، ص ٤٦ - ٥٠ الفرق بين البيع والربا، صالح الفوزان ص ١٠ .
(٢) التنافر بين مصلحة المقرض والمقترض معروف لدى الاقتصاديين انظر بحث: «موقف الشريعة الإسلامية من الدين».

(٣) الجامع في أصول الربا، رفيق المصري، ص ٣١٥ .

عدم وجود تكلفة لنمو الدين تحد منه، بل يكفي في ذلك مجرد تراضي الطرفين، لا أكثر. فيفضي ذلك إلى نمو الدين وتضاعفه، وهي المفسدة التي أشار لها القرآن في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإذا اشترط لثبوت الدين وجود مقابل اقتصادي، كان هذا بمثابة صمام أمان للاقتصاد بالأ تنشأ مديونية إلا في وجود قيمة اقتصادية مضافة. وهذا المقابل هو الذي يجبر تكلفة الزمن على المدين. فالقيمة والمنفعة التي يحققها البيع تؤدي هذين الدورين معاً في نفس الوقت: كبح جماح المديونية، وجبر تكلفة التمويل. وهذا من حكمة هذه الشريعة الغراء التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

فلسفة التمويل في الإسلام:

ومن خلال ما سبق يتبين منهج الإسلام وفلسفته في التمويل: إن التمويل في الاقتصاد الإسلامي خادماً للنشاط الاقتصادي والمبادلات المالية النافعة، وليس العكس كما هو الحال في الاقتصاد الربوي. إن التمويل - بأي صورة كان - لا يمكن الوفاء به ودفع تكاليفه في نهاية الأمر إلا من خلال النشاط الاقتصادي المنتج. فالمقترض إنما يمكنه السداد من خلال ما يسهم به في الناتج المحلي، والدخل المتحقق من ذلك هو الذي يوفر له المال اللازم للوفاء بالدين.

وإذا كانت العبرة في النهاية هي في النشاط الاقتصادي المنتج، فإن حكمة أحكم الحاكمين اقتضت ربط التمويل بالتبادل الاقتصادي، ولذلك لا نجد في الشريعة الإسلامية «عقد تمويل» مجرد، عدا الربا المحرم. جميع العقود المشروعة التي تسمح بالتمويل هي عقود مبادلات اقتصادية؛ لأنه لا فائدة من التمويل في الحقيقة إلا من خلال إيجاد قيمة اقتصادية نافعة. فقصر التمويل

على المبادلات الاقتصادية يمنع التمويل من أن يكون نزيهاً في جسم الاقتصاد لمصلحة قلة قليلة تتحكم في الثروات والمقدرات على حساب سائر الناس.

ظلم الدائن وظلم المدين؛

ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: «هم سواء»، وأنه قال: «الآخذ والمعطي سواء في الربا»^(١) فلم يفرق عليه السلام بين المقرض والمقترض، مع أن المقرض ظالم، والمقترض مظلوم. وكون المقرض محتاجاً لا يعني أنه معذور في اقتراضه بالربا، بل هو والمرابي سواء في استحقاق اللعنة التي جاء بها الحديث، وذلك لأن المقرض هو الذي سمح بهذا الظلم وشجع المقرض على أن يتسلط عليه. ولا يجوز للمسلم أن يسمح لغيره بأن يظلمه، لأن هذا إعانة للظالم على ظلمه^(٢).

ولا يقال: إن المقرض رضي بالتنازل عن حقه وليس في ذلك ظلم لنفسه؛ لأن التنازل إنما يكون بمحض الاختيار، ولا يكون كذلك إلا إذا كان بدون شرط مسبق، صراحة أو ضمناً. أما إذا كان الربا مشروطاً مسبقاً، لم يكن المقرض متنازلاً في الحقيقة؛ لأن الشرط جعل الزيادة لازمة وليست اختيارية، وإنما قبل بذلك المقرض لحاجته للقرض.

سد أبواب الربا؛

والشرع حينما حرّم الربا، لم يحرمه على المرابي فحسب، بل حرّمه على الطرفين: الدائن والمدين؛ لأن الربا نتيجة تراضيهما، ولذلك قال عليه السلام: «الآخذ والمعطي سواء». وهذا يعني أنه لا يجوز للمرابي أن يسعى للربا، كما لا يجوز للمدين أن يسعى إليه، بل يجب على كل منهما تجنبه من جهته.

ولهذا سد الشرع الحكيم منافذ الربا من الطرفين، فمن جهة المرابي

(١) رواهما مسلم وأحمد صحيح الجامع (٢٧٥١)، (٥٠٩٠).

(٢) وهذا يذكر بمقولة مالك بن نبي رحمه الله حول «القابلية للاستعمار» وأن هذه القابلية سبب للاستعمار لا يوجد إلا بوجودها انظر: شروط النهضة ص ١٥٢ - ١٥٥ وجهة العالم الإسلامي ص ٨٤ - ٨٧.

منع النبي ﷺ من ربح ما لم يضمن وبيع ما ليس عنده، ومن بيع الكالئ بالكالئ. لأن كل واحد من هذه التصرفات يفضي إلى الربا من جهة الدائن^(١)، كما سدّ الشرع منافذ الربا من جهة المدين بقاعدة الخراج بالضمان، والتشديد في الدين، كما سبق، وبالنهى عن العينة ودمها، كما سيأتي إن شاء الله.

(١) انظر بحث: «عقد الكالئ بالكالئ» للكاتب.

الفصل الأول التورق

مفهوم التورق:

التورق في اللغة مشتق من الورق، بكسر الراء، وهو الفضة. قال تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ١٩] وقال عليه السلام: «في الرقة ريع العشر»^(١) والرقة بالتخفيف: الفضة.

والمراد به في الاستعمال الفقهي؛ الحصول على الورق، أي الحصول على النقد، وذلك بأن يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعه لغير بائعها بثمن حاضر. وهذا المصطلح مشهور عند الحنابلة، أما بقية المذاهب الفقهية فيتعرضون له ضمن حديثهم عن العينة^(٢) لكن ورد ما يفيد أن هذا الاسم معروف عند السلف.

ففي مصنف ابن أبي شيبة «أن إياس بن معاوية كان لا يرى بأساً بالتورق يعني العينة»^(٣) كما نقل شيخ الإسلام عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قوله: «التورق أخية الربا»^(٤) فهذا يدل على أن المصطلح معروف لدى السلف. سنتناول فيما يلي موقف المذاهب الفقهية من التورق. وسنبداً بالمذهب الحنبلي لاشتهار المسألة في مصنفاة.

مذهب الحنابلة

للإمام أحمد ثلاث روايات في التورق: الجواز، والكراهة، والتحرير. قال المرادوي: «لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا

(١) رواه مالك في الموطأ جامع الأصول (٢٦٧١).

(٢) الموسوعة الفقهية، تورق.

(٣) المصنف ٤٦/٦ ولفظة «تورق» كتبت غير منقوطة في المخطوط، ولذلك استشكلها المحقق وقد حكى شيخ الإسلام عن إياس بن معاوية الترخيص في التورق كما في بيان الدليل، ص ٩٧.

(٤) الفتاوى ٢٠٢/٢٩ ومعنى «أخيه الربا» أي أصله، كما قال شيخ الإسلام.

بأس، نص عليه، وهو المذهب وعليه الأصحاب، وهي مسألة التورق. وعنه: يكره، وعنه: يحرم»^(١) ومن الملفت للنظر أن المصادر لا تتطرق لأوجه الجمع بين هذه الروايات أو حتى توجيهها. وسيأتي إشارة لذلك لاحقاً إن شاء الله.

ومن متأخري الحنابلة من منع التورق. فقد سئل الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله عن ذلك فقال: «وأما البيع إلى أجل ابتداء فإن كان مقصود المشتري الانتفاع بالسلعة أو التجارة فيها جاز إذا كان على الوجه المباح. وأما إذا كان مقصوده الدراهم، فيشتريها بمائة مؤجلة ويبيعها في السوق بسبعين حالة، فهذا مذموم منهي عنه في أظهر قولي العلماء، وهذا يسمى التورق. قال عمر بن عبد العزيز: التورق أخية الربا»^(٢). وأفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية بأنه «إذا كان المشتري لا يريد إلا الدراهم فيشتري السلعة بمائة مؤجلة ويبيعها في السوق بسبعين حالة، فهذا كما قال ابن عباس: دراهم بدراهم وبينهما حريرة، وكرهه بعض أهل العلم منهم عمر بن عبد العزيز. فينبغي تجنب تعاطيه احتياطاً وبراءة للذمة وخروجاً من الخلاف. وممن أفتى في هذه المسألة من أئمة الدعوة الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمه الله» ثم نقلت اللجنة النص السابق. وفي فتوى أخرى نقلت اللجنة كلام شيخ الإسلام في ترجيح المنع من التورق وأقرته^(٣) ثم أفتت اللجنة بعد ذلك برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله بالجواز^(٤).

وقيد الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله جواز التورق بحالة الاضطرار فقال: «واختلف العلماء في حلها. والذي يظهر لي أنه إذا اضطر إلى ذلك ولم يجد من يقرضه ولم يجد من يعطيه سلماً فلا حرج عليه»^(٥).

(١) الإنصاف ٣٣٧/٤ وانظر: الفروع ١٧١/٤ .

(٢) الدرر السنية ٢١/٦-٢٢ مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ٥٣٨/٤ - ٥٣٩ وانظر: مجلة البحوث الإسلامية ٥٠/٧ و «فقه وفتاوى البيوع» ص ٥٤ .

(٣) الفتوى ١٠١ برئاسة إبراهيم بن محمد آل الشيخ وعضوية عبدالرزاق عفيفي رحمه الله وعبدالله بن غديان وعبدالله بن منيع والفتوى ٤٢١ برئاسة عبدالرزاق عفيفي بالنيابة وعضوية عبدالله بن غديان وعبدالله بن منيع مجلة البحوث ١١٤/٧ ، ١١٩ .

(٤) الفتوى ١٦٤٠٢ بعضوية عبدالرزاق عفيفي وعبدالله وصالح الفوزان وعبدالعزیز آل الشيخ وبكر أبو زيد، والفتوى ١٩٢٩٧، بعضوية عبدالعزیز آل الشيخ وعبدالله بن غديان وصالح الفوزان وبكر أبو زيد فتاوى اللجنة الدائمة جمع أحمد عبدالرزاق الدويش ١٦١/١٣ - ١٦٢ .

(٥) فقه وفتاوى البيوع ص ٤٠٩ .

مذهب المالكية:

عرض المالكية للتورق ضمن أنواع العينة، وذكروه بصيغة تشبه من حيث المضمون التي ذكرها الحنابلة. ففي مختصر خليل، ضمن أقسام العينة: «وَكُرِهَ خُذَ بِمِائَةٍ مَا بِثَمَانِينَ». قال الشراح: إذا جاء شخص لآخر وقال له سلفني ثمانين وأردّ لك مائة، فقال له: هذا لا يحل، ولكن أبيعك سلعة قيمتها ثمانين بمائة. فهذا من العينة المكروهة^(١) ومعلوم أن الهدف من الشراء هو النقد لأنه قال له في أول الأمر: أريد ثمانين نقداً، وليس المقصود بيعها للبايع نفسه لأن هذا من بيوع الآجال وليس من العينة^(٢).

وهناك صورتان على الأقل من التورق ذكرتهما المصادر المتقدمة، وأشارت إلى منعهما.

الصورة الأولى:

أن يأتي الرجل إلى البائع لشراء سلعة، تساوي ١٦ ديناراً مثلاً. فيقول الرجل: بعني السلعة بعشرين ديناراً، عشرة حاضرة وعشرة مؤجلة لشهرين، فيأخذ منه السلعة، ويبيعها حاضراً بستة عشر ديناراً. عشرة منها يسدد بها العشرة الحاضرة التي للبائع، أما الباقي من الثمن، وهو ستة دنانير، فينتفع به المشتري مقابل العشرة المؤجلة.

قال ابن شاس رحمه الله: «الفرع الثامن في بيان أحكام بياعات عرفت بأهل العينة»^(٣) ثم ذكر منها: «أن يشتري من أحدهم سلعة بعشرة نقداً وبعشرة إلى أجل. فيمنع متهم خاصة، ويقدر كأنه اشتراها ليبيع منها بعشرة يدفعها نقداً، ويبقى له باقي السلعة يبيعه لينتفع بثمنه معجلاً، ثم يدفع عنه عشرة مؤجلة. والغالب أن السلعة لا تساوي العشرين، فيؤول إلى ذهب في أكثر منها»^(٤).

(١) شرح الخرشي ١٠٦/٥ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٨٩/٣ .

(٢) شرح الخرشي ٩٣/٥ حاشية الدسوقي ٧٦/٣ وصرح الصادق الغرياني بأن البيع هنا الطرف ثالث انظر: مدونة الفقه المالكي وأدلته ٣٩١/٣ - ٣٩٢ .

(٣) في طبعة المجمع «عرفت بأهل العينة» والتصحيح من المصادر الأخرى.

(٤) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٢/٢ - ٤٥٣ .

ويبدو أن الهدف من هذه الصيغة هو تسهيل حصول التمويل للمشتري. فقد لا يكون لدى البائع سلعة تعادل الثمن النقدي الذي يحتاجه، كأن تكون غير قابلة للتجزئة بما يناسب حاجة المشتري، أو قد تكون قابلة للتجزئة ولكن لا يتيسر بيعها إذا كان مقدارها قليلاً إلا بتكلفة عالية، فإذا كان مقدار السلعة كبيراً بما يكفي، كان بيعها أيسر للمشتري، فيستطيع بذلك الحصول على ما يحتاجه من النقد، وما زاد يدفعه للبائع.

ومن الواضح أن المشتري هنا يبيع ما اشتراه لطرف ثالث، وليس للبائع الأول؛ لأن الأخير من صور بيوع الآجال، وقد استوعب ابن شاس ذكرها في الفروع السابقة. أما الفرع الثامن فهو لبيوع العينة، وهي التي تتضمن عادة أكثر من طرفين، ولذلك يذكرون فيها صيغة المرابحة للأمر بالشراء.

ويلاحظ أن الممنوع هنا هو البيع على أن ينقد المشتري بعض الثمن ويؤخر الباقي، وأن هذا المنع خاص بما إذا كان البائع من أهل العينة، ففي هذه الحالة يكون اشتراط نقد بعض الثمن دليلاً على أن قصد كل من البائع والمشتري هو تحصيل النقد وليس الانتفاع بالسلعة، فيكون مآل ذلك، كما قال ابن شاس، هو: «ذهب في أكثر منها». وقد جاء هذا التصريح عن الإمام مالك رحمه الله. ففي النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني:

«قال مالك: «ولو باعه، وهو ممن يعين⁽¹⁾ راوية زيت بعشرين، على أن ينقده عشرة، وعشرة إلى أجل، فلا خير فيه إن كان مبتاعها يريد بيعها». ... قال في العتبية: ابن القاسم عن مالك: «وكذلك على أن ينقده من الثمن ديناراً واحداً، فهو مكروه». وقال في الواضحة عن مالك: «وهذا فيما يشتريه ليبيعه لحاجته إلى ثمنه. فأما من يشتري لحاجته من ثوب يلبسه ودابة يركبها أو خادم يخدمه فلا بأس بذلك كله». قال في كتاب المواز: «ولو كان يريد أكل السلعة أو لبسها لم يكن به بأس». قال ابن القاسم: «وكذلك في العروض والحيوان بيع على نقد بعض الثمن فلا خير فيه. وقاله مالك في

(1) أي من أهل العينة.

أهل العينة، ولا بأس به في غيرهم»^(١)

ففي هذه النقول أن المنع خاص بأهل العينة وكان المشتري يريد بيع السلعة، وأن هذه الصيغة جائزة لمن أراد السلعة لينتفع بها لا ليبيعهها.

ويبين هذا ما نقله القاضي عياض عن عبد الملك بن حبيب أنه قال: «إذا اشترى طعاماً أو غيره على أن ينقد بعض ثمنه ويؤخر بعضه إلى أجل، فإن كان اشتراه ليبيعه كله لحاجته لثمنه فلا خير فيه. وكأنه إذا باعه بعشرة نقداً وعشرة إلى أجل قال له: خذ فبع منه بما تريد أن تتقدي، وما بقي فهو لك ببقية الثمن إلى الأجل، وإنما يعمل هذا أهل العينة. وهو قول مالك رضي الله تعالى عنه، وقد روجع فيها غير مرة فقال: «ما أنا قلته، قاله رببعة وغيره قبلي»^(٢) وقد فهم بعض الشراح من قوله «وما بقي فهو لك» أن المشتري لا يبيع السلعة كلها، بل يبيع بعضها ويحتفظ بما بقي منها. وليس كذلك، لأنه قال قبل ذلك: «ليبيعه كله لحاجته فلا خير فيه»، وما بعده تفسير له. كما أن عبارة ابن شاس صريحة أن الباقي يبيعه لينتفع بثمنه.

وبنى ابن رشد الجد رحمه الله تحليله للمسألة في شرح العتبية على أساس أن الباقي من السلعة يبقى بيد المشتري، وخلص إلى أن سبب المنع في هذه الحالة هو الفرر الناتج عن جهالة مقدار الباقي. قال: «والذي يُخشى في ذلك أن يكون الذي تراوضا عليه وقصداً إليه أن يبيع منه الطعام على أن يبيع له منه دينار، فيدفعه إليه ويكون الباقي له بكذا وكذا ديناراً إلى أجل. وذلك غرر، إذ لا يدري ما يبقى له من الطعام إذا باع منه دينار، فقد قال بعض أهل العلم إنه لو دفع إليه الدينار من ماله لم يكن به بأس»^(٣).

وهذا التعليل محل نظر، والله أعلم، لما سبق من أن مقصود المشتري هو بيع السلعة كلها لينتفع بالثمن، وليس إبقاء بعضها، ونصوص مالك وابن حبيب وابن شاس صريحة في ذلك. كما أن هذا التعليل لا اختصاص له

(١) النوادر والزيادات ٩٢/٦

(٢) منح الجليل ١٠٤/٥ والمراد بالغير هنا هو ابن هرمرز وما بين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) البيان والتحصيل ١٠٢/٧ .

بأهل العينة، إذ لا تعلق له بالربا والتحايل عليه، بل هو أقرب إلى صنيع التجار والسماسرة. ولذلك كان موقف ابن رشد في المقدمات من هذه المسألة مغايراً لما سبق، فقال: «من ذلك أن يبيع الرجل من أهل العينة طعاماً أو غيره بخمسة نقداً وخمسة إلى أجل إذا كان ذلك إنما يبتاعه لبيع» لعله: ليبيعه». وذلك جائز لغير أهل العينة^(١) وهذا يختلف عما ذكره في البيان والتحصيل، وهو أقرب لنصوص مالك وأصحابه.

الصورة الثانية:

أن يشتري الرجل سلعة تساوي ١٨ ديناراً حاضرة بثمن مؤجل ٢٠ ديناراً مثلاً، وهذا يعادل نسبة فائدة ١١٪. ثم يبيع المشتري السلعة في السوق، ولكنه لا يستطيع بيعها بثمنها الحاضر، وهو ١٨ ديناراً، بل بأقل، مثلاً ١٥ ديناراً. فتكون نسبة الفائدة في هذه الحالة نحو ٣٣٪. فيرجع المشتري إلى البائع ويطلب منه أن يخفض من مقدار الثمن المؤجل بحيث ترجع نسبة الفائدة إلى ١١٪، فيخفض له البائع الثمن المؤجل من ٢٠ إلى ١٦,٦٥ ديناراً. قال ابن شاس: «ومنها أن يكون الإنسان متهماً يشتري لبيع، لا ليأكل. فيبيع من إنسان طعاماً مثلاً بعشرة إلى أجل. فيقول له المشتري: بعته بثمانية، فحطت عني من الربح قدر الدينارين، فيمنع إذا كان المقصود البيع وكانا أو أحدهما من أهل العينة»^(٢).

وفي النوادر نقلاً عن ابن المواز: «قال مالك: ومن ابتاع طعاماً أو غيره بثمن إلى أجل، وهو ممن يعين^(٣) ثم جاء يستوضعه وشكا الوضعية، فوضع له، فلا خير فيه؛ لأن هذا في أهل العينة، يتراوضون على ربح للعشرة اثني عشر، فإذا باعه فنقص ذلك عن تقديرهما، حطه حتى يرجع إلى ما تراوضا عليه، وقد كرهه ابن هرمز»^(٤).

(١) المقدمات والمهدات ٤٢/٢ .

(٢) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٣/٢ .

(٣) أي ممن يتعامل بالعينة.

(٤) النوادر والزيادات ٩٢-٩١/٦ .

قال ابن رشد: «تفسير المكروه الذي وصفه في هذه المسألة هو أن الرجل يأتي إلى الرجل من أهل العينة، فيقول له أسلفني عشرة مثاقيل في أحد عشر مثقالاً إلى شهر، فيقول له: لا أسلفك إياها إلا في ثلاثة عشر مثقالاً. فيتراوضان حتى يتفق معه على أن يسلفه العشرة ويرد عليه اثني عشر، ثم يقول له: إن هذا لا يحل، ولكن عندي سلعة قيمتها عشرة دنانير أبيعها منك باثني عشر ديناراً إلى شهر، فتبيعها أنت بعشرة، فيتم لك ما أردت. فيأخذ من السلعة على هذا، فيبيعها بثمانية مثاقيل، ثم يأتي إليه فيقول له: لم تساو السلعة عشرة دنانير وقد وضعت فيها وضيفة كبيرة من العشرة، فحط عني من الاثني عشر التي وضعتها وما يجب لها من الدينارين اللذين بنيت على أن تربح معي في العشرة، وذلك ديناران وخُمساً دينار، فيحط عنه تميمماً لما كان راوضه عليه من أن يربح معه في العشرة دينارين، فيؤول الأمر بينهما إلى أن أسلفه ثمانية مثاقيل في تسعة وثلاثة أخماس^(١). فهذا مما يتهم فيه أهل العينة ويحملون عليه لعلمهم بالربا واستحلالهم له^(٢).

وذكر هذه المسألة في المقدمات، وقال: «فإن مالكا وغيره من أهل العلم كرهوا ذلك، لأنه إنما يبيعه على المراوضة، فإنما يضع عنه ويرده إلى ما كان راوضه عليه، فصار البيع الذي عقده تحليلاً للربا الذي قصده»، ثم شرحها بنحو شرحه السابق، ثم قال: «فيؤول أمرهما إلى أن أسلم إليه ثمانين في مائة وعشرين، فهذا وجه كراهية مالك للوضيفة في هذه المسألة^(٣).

وواضح أن مجرد الحط من الثمن لا حرج فيه شرعاً، بل هو من الإحسان والرفق بالمشتري، لكن لما كان القصد هو الحصول على النقد، صارت الوضيفة علامة على قصد الطرفين للنقد الحاضر بالمؤجل، ولذلك منعوا منها.

(١) حاصل المثال أن البائع باع سلعة قيمتها ١٠ بثمان مؤجل ١٢، بنسبة فائدة ٢٠٪ لكن المشتري باعها نقداً بثمانية فقط، فتكون نسبة الفائدة ٥٠٪ فيطلب المشتري تخفيض الثمن المؤجل ليكون ٢٠٪ على الثمانية، وهو ٩,٦ فيحط البائع للمشتري ٤,٢ .

(٢) البيان والتحصيل ٨٥/٧ - ٨٦ وليس المقصود بالاستحلال إنكار التحريم، وإنما اعتقاد حل الاحتيال المحرم عليه وأنظر ص ٥٤ من هذا البحث.

(٣) المقدمات ٤٢/٢ - ٤٣ .

خلاصة موقف المالكية من التورق:

لا ريب أن التورق مكروه في المذهب، كما سبق في النقول المنصوصة عن شروح متن خليل، وقاعدة المذهب هي سد الذرائع في هذا الباب سداً محكماً، ولذلك علق ابن شاس بعد ذكر صور العينة المختلفة بقوله: «وبالجملة، فهؤلاء قوم علموا فساد سلف جر منفعة، وما ينخرط في سلكه من الغرر والربا، فتحيلوا على جوازه بأن جعلوا سلماً حتى يظهر فيها صورة الحل، ومقاصدهم التوصل إلى الحرام. وقد قدمنا أن أصلنا حماية الذرائع وسحب أذيال التهم على سائر المتعاملين متى بدت مخايلها، أو خفيت وأمكن القصد إليها من المتعاملين»^(١).

والصورتان المشار إليهما آنفاً تدلان على أن مالكا رحمه الله قد يذهب إلى أبعد من مجرد الكراهة التنزيهية إذا تبين أن مقصود الطرفين هو النقد الحاضر بالمؤجل، ولهذا السبب - والله أعلم - حكى شيخ الإسلام عن مالك كراهة التورق ظناً، فقال: «والكراهة قول عمر بن عبد العزيز ومالك فيما أظن»^(٢) فلم ينشأ هذا الظن في النقل عن الإمام مالك من فراغ، بل من النصوص السابقة التي تفيد هذا المعنى، ومن قواعد المذهب وأصوله، والله أعلم.

مذهب الحنفية:

ذكر فقهاء الحنفية صورة التورق ضمن حديثهم عن العينة، ففي طلبه الطلبة للنسفي (٥٣٧هـ)، ذكر تفسير العينة فقال: «قيل: هي شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن. وقيل - وهو الصحيح - هي أن يشتري ثوباً مثلاً من إنسان بعشرة دراهم إلى شهر، وهو يساوي ثمانية، ثم يبيعه من إنسان نقداً بثمانية. فيحصل له ثمانية ويحصل عليه عشرة دراهم دين، سميت بها لأنه وصل بها من دين إلى عين»^(٣) وقوله: ثم يبيعه من إنسان، واضح أنه يشمل غير الأول. والصورة الأولى التي ذكرها هي العينة الثنائية؛ لأن شراء ما باع بأقل مما باع هي التي تعود فيها السلعة للبائع.

(١) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٣/٢ .

(٢) القواعد النورانية ص ١٧٦ .

(٣) طلبه الطلبة ص ٢٤٢ .

وقال الزيلمي (٧٤٣هـ) في بيع العينة: «وصورته أن يأتي هو إلى تاجر فيطلب منه القرض ويطلب التاجر الربح ويخاف من الربا، فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة لبيعه هو في السوق بعشرة، فيصل إلى العشرة ويجب عليه للبائع خمسة عشر إلى أجل»^(١) ثم ذكر كراهة العينة ودمها، وذكر نحوه في الكفاية^(٢).

وما نقله من الكراهة أخذه عن المرغيناني؛ حيث قال: «وهو مكروه؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض مطاوعة لمذموم البخل»^(٣) وسبق السرخسي إلى نحو ذلك^(٤).

لكن يبدو أن مفهوم العينة تغير عند المتأخرين من فقهاء المذهب، فقد ذكر الكمال ابن الهمام (٨٦١هـ) أن صورة العينة المكروهة هي ما يسمى العينة الثلاثية، وهي أن يبيع المشتري السلعة لطرف ثالث، ثم يعيدها الثالث للبائع الأول. ثم بعد أن ذكر صوراً أخرى للعينة، ليس منها التورق، قال: «الذي يقع في قلبي أن ما يخرج الدافع إن فعلت صورة يعود فيها إليه هو أو بعضه، كعود الثوب أو الحرير في الصورة الأولى ...، فمكروه. وإلا فلا كراهة إلا خلاف الأولى على بعض الاحتمالات، كأن يحتاج المديون فيأبى المسؤول أن يقرض، بل يبيع ما يساوي عشرة بخمسة عشر إلى أجل، فيشتريه المديون وبيعه في السوق بعشرة حائلة، ولا بأس في هذا؛ فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غير واجب عليه دائماً بل هو مندوب ... وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة»^(٥).

ولما شرح ابن عابدين (٢٥٢هـ) رحمه الله معنى العينة قال: «فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة، فيبيعه هو في السوق بعشرة». ثم قال: «ومن صورها أن يعود الثوب إليه». فميز بين الصورتين،

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ١٦٢/٤ .

(٢) الكفاية شرح الهداية للكرلاني بحاشية فتح القدير ٢٢٢/٦

(٣) الهداية للمرغيناني ٩٤/٣ .

(٤) المبسوط ٣٦/١٤ .

(٥) فتح القدير ٢٢٤/٦ .

وجعلهما من العينة. ثم قال: «وهو مكروه، أي عند محمد، وبه جزم في الهداية». ثم نقل ابن عابدين كلام الكمال السابق، وعقب عليه بقوله: «وأقره في البحر والشربلالية، وهو ظاهر»^(١).

وهكذا ترى أن المتقدمين من فقهاء المذهب عدّوا التورق من صور العينة، كالنسفي والزيلعي وغيرهم، ونصوا على الكراهة. ثم جاء ابن الهمام وأخرج التورق من مفهوم العينة، ونفى عنه الكراهة، وجعله خلاف الأولى على أسوأ تقدير. وتبعه على ذلك كثير ممن جاء بعده، كصاحب البحر الرائق والشربلالية. وكلام ابن عابدين يعكس شيئاً من التردد؛ لأنه في موضع حكى خلاف مشايخ المذهب في تفسير العينة، فذكر من التفاسير التورق، ثم العينة الثلاثية، ولم يرجح. ثم في موضع آخر جعل التورق من صور العينة، ثم لما نقل كلام ابن الهمام أقره بقوله «وهو ظاهر».

وسياتي إن شاء الله مزيد بحث حول مفهوم العينة، لكن نكتفي هنا بالإشارة إلى تطور موقف الفقهاء من التورق عبر التاريخ، وهو يشير إلى جنوح الفقه الإسلامي في العصور المتأخرة للعناية بالإجراءات والجوانب الشكلية للمعاملات أكثر من العناية بالمقاصد والغايات التي كانت محل عناية المتقدمين، والله أعلم.

مذهب الشافعية:

وضّح الإمام الشافعي رحمه الله موقفه من العينة، ومن العقود عموماً، بقوله: «لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشئٍ تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم ولا بأغلب، وكذلك كل شئٍ لا يفسده إلا بعقده، ولا يفسد البيوع بأن نقول: هذه ذريعة وهذه نية سوء... فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين: كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم

(١) رد المحتار ٢٢٥/٥ - ٢٢٦ وانظر أيضاً: ٢٧٥/٥.

غير عاقدها على عاقدها، سيما إذا كان توهماً ضعيفاً، والله تعالى أعلم»^(١) فهو يرى أن العبرة في العقود بالظاهر، ولا تؤثر في العقود نية المتعاقدين، ولذلك أجاز رحمه الله أن يشتري البائع حاضراً السلعة التي باعها بأجل بثمن أقل، وضعف حديث زيد بن أرقم في تحريم العينة^(٢).

ومع ذلك فإن الشافعي رحمه الله لا يجيز إضمار نية المحرم. فهو يفرق بين صحة العقد وبين نية العاقد. فإن نوى ما هو محرم أثم، لكن هذا لا يستلزم عنده بطلان العقد. فهذا هو يقول: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر، لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر. وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع»^(٣).

ولهذا لا يصح أن ينسب للإمام الشافعي ولا لغيره من الأئمة شيء من الحيل المذمومة المناقضة لمقاصد الشرع، لمجرد قوله إن النية لا تؤثر في العقود. قال شيخ الإسلام: «نعم، الشافعي يجري العقود على ظاهر الأمر فيها من غير سؤال للعاقد عن مقصوده... أما أن الشافعي أو من هو دونه يأمر الناس بالكذب والخداع وبما لا حقيقة له، وبشيء يُتيقن أن باطنه خلاف ظاهره، فما ينبغي أن يحكى عن مثل هؤلاء الأئمة. فرب قاعدة لو علم صاحبها ما تفضي إليه لم يقلها. فمن رعاية حق الأئمة ألا يحكى هذا عنهم»^(٤).

وقال ابن القيم: «والتأخرون أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوها إلى الأئمة، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، ولهم مع الأئمة موقفٌ بين يدي الله عز وجل. ومن عرف سيرة الشافعي وفضله ومكانه من الإسلام علم أنه لم يكن معروفاً بفعل الحيل ولا بالدلالة عليها ولا كان يشير على مسلم بها». ثم قال: «فالذي سوغه الأئمة بمنزلة الحاكم

(١) الأم، كتاب إبطال الاستحسان ٢٩٧/٧ - ٢٩٨

(٢) ٣٨/٣ - ٣٩

(٣) الأم ٧٤/٣ نظرية المصلحة، حسين حامد، ص ٢٩٢ - ٢٩٣

(٤) بيان الدليل ص ١٤٧

يُجري الأحكام على ظاهر عدالة الشهود، وإن كانوا في الباطن شهود زور. والذي سوغه أصحاب الحيل بمنزلة الحاكم يعلم أنهم في الباطن شهود زور كذبة وأن ما شهدوا به لا حقيقة له، ثم يحكم بظاهر عدالتهم.»

قال: «وهكذا في مسألة العينة، إنما جوز الشافعي أن يبيع السلعة ممن اشتراها منه جرياً على ظاهر عقود المسلمين وسلامتها من المكر والخداع. ولو قيل للشافعي: إن المتعاقدين قد تواطئا على ألف بألف ومئتين وتراوضا على ذلك وجعلا السلعة محللاً للربا، لم يجوز ذلك ولأنكره غاية الإنكار»^(١).

وقد أكد هذا المعنى الحافظ ابن حجر بعد أن حكى كلام ابن القيم السابق، فقال: «والتحقيق أنه لا يلزم من الإثم في العقد بطلانه في ظاهر الحكم. فالشافعية يجوزون العقود على ظاهرها ويقولون مع ذلك إن من عمل الحيل بالمكر والخديعة يآثم في الباطن». وقال أيضاً: «فمن نوى بعقد البيع الربا وقع في الربا، ولا يخلصه من الإثم صورة البيع، ومن نوى بعقد النكاح التحليل كان محللاً ودخل في الوعيد على ذلك باللعن، ولا يخلصه من ذلك صورة النكاح. وكل شئ قصد به تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله كان إثماً»^(٢).

ولذلك نص الشافعية على كراهة العينة، وكراهة كل بيع اختلف في مشروعيته. ففي تحفة المنهاج لابن حجرالهيتمي: «وقد يكره «أي البيع»، كبيع العينة، وكل بيع اختلف في حلّه، كالحيل المخرجة من الربا»^(٣).

وهذا يدل على كراهة الحيل ديانة عند الشافعية، وهو يشمل التورق لأنه يصدق عليه أنه من «الحيل المخرجة من الربا».

التورق عند شيخ الإسلام ابن تيمية:

كان موقف شيخ الإسلام من التورق موقف الريبة منذ أن ألف كتابه

(١) إعلام الموقعين ٢٢٢/٥ - ٢٢٣

(٢) فتح الباري ٢٢٧/١٢ ، ٢٢٨

(٣) تحفة المحتاج ٢٢٢/٤ - ٢٢٣

«بيان الدليل في بطلان التحليل». وكان في بعض فتاويه يميل للكراهة، حتى استقر قوله على التحريم، ونقل ذلك كل من ابن القيم والبعلي^(١). وتعليل شيخ الإسلام للتحريم واضح لا غموض فيه. فهو يرى أن النتيجة التي يريد المتورق أن يصل إليها هي عين النتيجة التي يصل إليها المقترض بربا، ولكن بزيادة كلفة ومشقة وخسارة. «فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه». كما يرى أن النية تؤثر في العقود، وأن الأعمال بالنيات. والمتورق ينوي حصول النقد حاضراً مقابل دين في الذمة أكثر منه، وهو عين ربا النسيئة المحرم. فمن نوى هذه النتيجة فله ما نوى. ويرى رحمه الله أن شراء السلعة إما أن يكون لغرض الانتفاع بها، أو للبيع بربح. أما بيعها بخسارة فهذا يناقض مقصود الشراء ابتداءً^(٢) ووافق على رأيه تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله.

موقف الفقهاء المعاصرين:

اختلف المعاصرون في التورق، فقد رجح الشيخ يوسف القرضاوي المنع، وذكر أن هذا هو المفتى به حينئذ في هيئات الرقابة الشرعية في مصرف قطر الإسلامي ومصرف فيصل الإسلامي بالبحرين^(٣). وممن منعه كذلك الشيخ صالح الحصين، وبذلك أخذت الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية لما كان ضمن أعضائها^(٤). ومنعه كذلك الدكتور حسين حامد حسان^(٥). وسبقت الإشارة لموقف اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية حول الموضوع.

الترجيح:

والراجح أن التورق ينافي مقاصد التشريع وقواعد المبادلات. والأدلة

(١) إعلام الموقعين ٨٦/٥ - ٨٧ تهذيب سنن أبي داود ١٠٨/٥ - ١٠٩ الأخبار العلمية ص ١٩٠
(٢) جامع المسائل ٢٢٣/١ - ٢٢٤ الفتاوى ٤٣٢/٢٩ - ٤٣٤ ، ٤٤٦ - ٤٤٨
(٣) «بيع المربحة للأمر بالشراء» ص ٢٨ ، ١٠٦ علماً أن الكتاب نشر في ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م وأشكر الشيخ عبدالله العمراني على لفت نظري لهذا المصدر.
(٤) انظر قرارات هيئة الشركة ٢٣٠/١ - ٢٣١ قرار رقم ١٠٩
(٥) في تعليقه على بحوث التورق في مؤتمر الشارقة ص ٢

الشرعية تقتضي القول بتحريمه ديانة، وأنه لا يجوز للمسلم بينه وبين الله أن يتعامل بهذه المعاملة إلا عند الضرورة. أما قضاء، فليس للقاضي إبطال المعاملة إلا إذا ظهرت قرائن يحكم بمثلها على أن غرض المعاملة هو النقد الحاضر مقابل المؤجل، ويدل على ذلك أمور:

الدليل الأول:

حديث ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إذا تبايعتم بالعينة» وفي رواية: «بالعين»، وأخذتم أذنان البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»^(١).

وجه الاستدلال: أن العينة في الحديث نص عام في كل معاملة يراد بها الحصول على العين وهو النقد، مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا يشمل العينة الثائية والثلاثية والتورق، والحديث ذكرها في معرض الذم، وهذا يستلزم ذم التورق شرعاً.

أما شمول العينة لمعنى التورق، فيدل عليه معناها لغة وشرعاً.

قال ابن فارس: «ومن الباب العين، وهو المال الحاضر العتيد. يقال عين غير دين، أي هو مال حاضر تراه العيون». ثم نقل عن الخليل أنه قال: «العينة: السلف، يقال تعين فلان من فلان عينة، وعينه تعييناً». قال: «واشتقت من عين الميزان وهي زيادته». قال ابن فارس: «وهذا الذي ذكره الخليل صحيح، لأن العينة لا بد أن تجر زيادة».

قال: ^(٢) «ويقال من العينة: اعتان، وأنشد:

فكيف لنا بالشرب إن لم تكن لنا دراهم عند الحانوي ولا نقد
أندان أم نعتان أم ينبري لنا فتى مثل نصل السيف أبرزه الغمد
يقول: أنشترى بالأجل ديناً، أو نستسلف عينة.

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما وقواه شيخ الإسلام (الفتاوى ٢٩/٣٠) وابن القيم (تهذيب السنن ٥/١٤٠) وصححه أحمد شاکر في تخريج المسند (٤٨٢٥) و (٥٠٠٧) وصححه الألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة (١١).

وفي تاج العروس: «وعين الرجل: أخذ بالعين - بالكسر - أي السلف، أو أعطى بها»^(١).

فالعين يراد بها النقد الحاضر، وأطلقت العين على السلف؛ لأنه سبب لحصول النقد الحاضر. قال ابن القيم: «العين فعلة من العين: النقد». ثم نقل عن الجوزجاني أنه قال: «أظن أن العين إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق، فيشتري السلعة ويبيعها بالعين التي احتاج إليها وليست به حاجة إليها»^(٢) ويشهد لذلك الرواية الأخرى للحديث: «إذا تبايعتم بالعين»، فهذا يدل على أن التبايع مقصوده العين أي النقد. وقال ابن رسلان: «سميت هذه المبايعة عينة لحصول النقد لصاحب العينة؛ لأن العين هو المال الحاضر، والمشتري إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه من فوره ليصل إلى مقصوده»^(٣).

فهذا المعنى اللغوي يدل على أن المقصود من العينة هو حصول العين، وهو النقد الحاضر، وهذا المعنى موجود في صور العينة المختلفة، الثائية والثلاثية والتورق.

أما عند الفقهاء، فقد سبق من نصوص المالكية والحنفية ما يدل على أنهم فسروا العينة بما يشمل صورة التورق. وجعله النسفي هو الصحيح من معانيها. وذكر المالكية صورة التورق ضمن مباحث العينة، كما سبق مفصلاً. وسبق النقل عن مصنف ابن أبي شيبة أن إياس بن معاوية «كان لا يرى بأساً بالتورق يعني العينة».

أما الإمام أحمد، فقد نقل عنه أبو داود أنه كره أن يبيع الرجل نسيئة «ده دوازده»^(٤) وعد ذلك من العينة. فسأله أبو داود: «يقال لها عينة وإن لم يرجع إليه؟» قال: «نعم»^(٥) ولذلك قال ابن القيم: «وقد نص أحمد في رواية أبي داود على أنها «أي صورة التورق» من العينة، وأطلق عليه اسمها»^(٦).

(١) تاج العروس ٢٩١/٩

(٢) تهذيب السنن ١٠٨/٥

(٣) نيل الأوطار ٢٣٤/٥

(٤) عبارة فارسية بمعنى: العشرة اثنا عشر.

(٥) مسائل الإمام أحمد لأبي داود رقم ١٢٥٧

(٦) تهذيب السنن ١٠٨/٥

وعليه، فجمهور الفقهاء يدرجون التورق ضمن معاني العينة التي ورد بها الحديث. وإذا كان الحديث ذكرها في معرض الذم والتحذير، دل على أن هذه المعاملة مذمومة شرعاً، وهذا يقتضي التحريم. وهو المطلوب.

فإن قيل: إن الفقهاء الذين ذكروا التورق ضمن صور العينة لم يحكموا بتحريمه، بل حكموا بالجواز. فلم يؤخذ ببعض قولهم دون بعض؟

قيل: إدراج التورق ضمن العينة مبني أولاً على معنى العينة في اللغة؛ إذ هي الحصول على النقد من خلال البيع. وهذا المعنى مطابق لمفهوم التورق.

ثم إنه ليس صحيحاً أن الفقهاء أطلقوا القول بجواز التورق، بل صرحوا بالكراهة، خاصة المتقدمون منهم. ومعلوم أن الكراهة عند المتقدمين تفيد التحريم غالباً، كما يقول شيخ الإسلام^(١) تورعاً منهم عن إطلاق القول بالتحريم. وإنما صرح بالجواز المتأخرون؛ لأسباب سبقت الإشارة إلى بعضها، وما أصدق عبارة الإمام ابن القيم رحمه الله حين قال:

«وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة. فنفي المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة. ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفت مؤونته عليهم، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى. وهذا كثير جداً في تصرفاتهم. فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة. وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه. وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم، لقول عثمان» رضي الله عنه^(٢).

ويقال أيضاً: قد نص الإمام أحمد في رواية على تحريم التورق. ومعلوم من أصول مذهب أحمد أنه يمنع الحيل كلها. قال الموفق ابن قدامة: «قد ثبت من مذهب أحمد أن الحيل كلها باطلة»^(٣) والتورق حيلة بلا ريب، وإنما

(١) بيان الدليل ص ٤٢٢ .

(٢) إعلام الموقعين ٧٥/١ .

(٣) المغني ١٥٤/٦ وانظر: ١١٦/٦ ، ٤١٣ .

وقع الخلاف هل هو حيلة جائزة أو ممنوعة. فإذا اختلفت الروايات عنه رحمه الله فالرواية الموافقة للأصل أولى مما يخالفه، ويمكن حمل رواية الجواز على حالة الضرورة، وبذلك يزول الاختلاف بينها، والجمع مقدم على الترجيح^(١) أما ترجيح رواية الجواز فهو إهمال لرواية التحريم من جهة، ولأصل مذهب أحمد في الحيل، من جهة أخرى.

ويقال أخيراً: إن تفسير العينة بما يشمل التورق هو من باب الرواية التي تناقلها الفقهاء عن السلف، وأيدها كلام أهل اللغة. وأما الحكم بالجواز أو عدمه، فهو من باب الرأي والاجتهاد. وإذا اختلفت رواية العالم ورأيه، فالعبرة بما روى لا بما رأى، كما هو مقرر في القواعد^(٢).

فإن قيل: إن الحديث لا يفيد تحريم العينة؛ لأن المقصود هو ذم ترك الجهاد والاشتغال بالدنيا عن الفرائض والواجبات. ولذلك ذكر الزرع في معرض الذم، ومعلوم أن الزراعة قد وردت أحاديث كثيرة في فضلها والحث عليها. فعلم أن المقصود ليس مجرد ما ذكر من الأعمال، وإنما ما أفضى منها إلى تعطيل شرائع الدين. ويدل لذلك قوله عليه السلام في رواية: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم»، فدل على أن المذموم من العينة هو ما عطل الإحسان والبر الواجبين، لا أن مجرد العينة محرم مطلقاً. وغاية ما فيه هو الكراهة التنزيهية.

فالجواب: ليس في الحديث ذم الزرع مطلقاً، بل هو مقيد بالرضى لقوله «إذا رضيتم بالزرع» أي إذا صار همكم الزرع حتى رضيتموه غاية، وهو كقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا﴾ [يونس: ٧] أي صارت هي غاية مبتغاهم. فهذا من شأنه أن يعطل شرائع الدين ومن أبرزها الجهاد.

وقوله عليه السلام «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم» تفسير للسبب الباعث على العينة والنتيجة التي تؤول إليها. فالعينة من شأنها أن تجعل

(١) سيأتي في الفصل الثاني وجه آخر للجمع بين روايات الإمام أحمد.

(٢) الفتاوى ٩٠/٢٣ - إعلام الموقعين ٣٩٤/٤ البحر المحيط ٣٤٦/٤ إرشاد الفحول ٢٨٠/١ - ٢٩٤.

الناس يضمنون ويشحون عن القرض والصدقات والإحسان. وكل إنسان إذا خُير بين أن يربح وبين أن يُقرض بلا ربح سيفضل الربح. فلا يمكن أن تتجرد العينة عن الإفضاء إلى الشح والبخل المذموم. وما أفضى إلى المذموم فهو مذموم.

ويقال أيضاً: إن هذا التفسير للحديث يجعل العينة الثائية مكروهة وليست محرمة، كما هو قول الشافعية. والجمهور لا يرضون بهذا التفسير. فما كان جواباً لهم عنه فهو جواب من يحرم التورق؛ لأن الجميع من صور العينة.

الدليل الثاني؛

إن الربا - الربا الجلي - حرم لما فيه من الظلم، كما قال تعالى ﴿ لا تظلمون ولا تظلمون ﴾. ومعلوم أن الظلم الذي تضمنه الربا هو شغل ذمة المدين بلا مقابل، فهو إذا اقترض ١٠٠ وثبت في ذمته ١١٠، كان اشتغال ذمته بالعشرة بلا مقابل. وهذه العلة بعينها توجد في جميع صور العينة بلا استثناء؛ لأن مقصود العينة هو الحصول على العين، وهو النقد الحاضر، بزيادة في الذمة. ومن المقرر فقهاً وشرعاً أن الحكم إذا كان معللاً بسبب، فحيثما وجد السبب وجد الحكم، ولا يجوز تعطيل الحكم إذا وجد سببه.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده شيخ الإسلام رحمه الله، قال: «المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها. فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه»^(١) وقال أيضاً: «متى قال له الطالب: أريد دراهم، فأى طريق سلكوه إلى أن تحصل له دراهم ويبقى في ذمته دراهم إلى أجل فهي معاملة فاسدة، وذلك حقيقة الربا»^(٢).

ومما يوضح كلام شيخ الإسلام، أن الربا هو أيسر الطرق للحصول على

(١) إعلام الموقعين ١٦/٥ - ٨٧ .

(٢) جامع المسائل ١/٢٢٣ - ٢٢٤ .

الثلث الحاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه. وجميع صور الحيل على ربا النسيئة تتضمن تكلفة ومشقة وخسارة أكبر من ربا النسيئة الصريح. ومن الثابت شرعاً أن المشقة في ذاتها غير مقصودة للشارع، بل جاء الشرع بضدها وهو اليسر ورفع الحرج. فإذا كان هناك معاملتان تستويان في النتيجة والهدف والغاية، إحداها أكثر كلفة ومشقة من الثانية، فإن جواز الأكثر مشقة يستلزم بالضرورة جواز الأقل مشقة. وتحريم الأقل مشقة يستلزم بالضرورة تحريم الأكثر مشقة. والقول بخلاف ذلك متناقض ومناف لمنهج التشريع.

ومما يؤيد ما سبق قوله ﷺ: «الخراج بالضمان». فهو صريح في منع الضمان دون مقابل ينتفع به الضامن، كما سبق. وإذا كان المضمون والمقبوض من جنس واحد لزم التماثل. ولذلك قال الفقهاء: «النعمة بقدر النعمة والنقمة بقدر النعمة»^(١) ولا ريب أن المتورق يحصل على ألف ويضمن أكثر منها، فالزيادة ضمان لا يقابله مال ينتفع به، وهي نقمة لا تقابلها نعمة، وهذا ممنوع بمقتضى الحديث.

فإن قيل: الربا اسم لعقد بين طرفين، والتورق ليس عقداً بين طرفين، بل هو معاملة يجريها الشخص مع أكثر من طرف، كل منهما مستقل عن الآخر. فلا ينطبق عليه اسم الربا، ومن ثم لا يجري عليه حكمه.

قيل: لا نسلم أن اسم الربا يختص بمعاملة بين طرفين. فقد ثبت عن النبي ﷺ من طرق أنه قال: «الربا اثنان وسبعون باباً، أدناها مثل إتيان الرجل أمه، وإن أربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه»^(٢) فأطلق اسم الربا على تصرف منفرد من طرف واحد. ولو استطال شخصان أو أكثر في عرض شخص لكان كل منهما مربياً. فليس اسم الربا في الشرع مختصاً بمعاملة ثنائية، بل قد تكون فردية أو ثنائية أو أكثر.

(١) جمهرة القواعد الفقهية ١/١٨٩ .

(٢) رواه أبو داود الطيالسي والحاكم انظر: صحيح الجامع (٨٧٢) ، (٢٢٠٢) ، (٣٥٣٧) ، (٣٥٣٩).

ونظير ذلك أن الشرع أطلق اسم الزنا على التصرف المنفرد، كما لو تعطرت المرأة وتزينت بقصد لفت أنظار الرجال، وكذلك نظر الرجل للمرأة الأجنبية، سماه النبي ﷺ زنا. فليس اسم الزنا مقصوراً على الفاحشة بين رجل وامرأة، بل يطلق على ما هو دون ذلك من أي من الطرفين، ولو لم يشترك فيه الطرف الثاني، ولو لم يرض به أو حتى يعلم عنه.

ثم يقال: لو سلم جدلاً أن اسم الربا مختص بقرض بين طرفين بزيادة في ذمة المدين، لكانت هذه هي صورة الربا التي يتجلى فيها بأوضح حالة. ولا خلاف أن التورق تختلف صورته عن صورة الربا، وليس النزاع في هذا. إنما النزاع في أن حقيقة الربا هل هي بعينها توجد في التورق أو لا. فمن قصر نظره على الصورة ولم ينظر إلى الحقيقة حكم بالجواز. ومن نظر إلى المعنى الذي لأجله حرم الربا، ووجده بعينه في التورق، حكم بتحريمه لا محالة. وسبق أن حقيقة ربا النسيئة هي الزيادة في الذمة دون مقابل، وهذه بعينها توجد في التورق، بل هي مقصوده. والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بمجرد الألفاظ والمباني.

ويقال أيضاً: إن اعتبار صورة الربا دون حقيقته يستلزم جواز العينة بصورها المختلفة، الثنائية والثلاثية؛ لأن صورها تختلف عن صورة الربا. فإن كانت العبرة بالصورة لزم جواز العينة مطلقاً، وإن كانت العبرة بالحقيقة لزم تحريمها جملة، بما فيها التورق. وليس غريباً في الحقيقة شيوع القول بجواز التورق عند المتأخرين إذا علمنا أنهم يرون أن تحريم العينة الثنائية إنما جاء على «خلاف القياس»^(١) وهذا القول ناشئ من الاعتماد على صورية التعامل والاهتمام بالإجراءات على حساب جوهر المعاملة وحقيقتها والمقصود منها. وإلا فإن القياس الصحيح يقتضي منعها وإبطالها. والقياس الصحيح لا يمكن أبداً أن يخالف الدليل الصحيح، كما يقول شيخ الإسلام^(٢).

والغريب أن من يجيز التورق ينظر للصورة في حين أن صاحب المعاملة نفسه لا ينظر للصورة بل للحقيقة، وهي الحصول على نقد حاضر بمؤجل

(١) انظر: ٣٣٥/٤ وحكاه الشافعية عن مخالفيهم: الأم ٣٨/٣ - ٣٩ تكملة المجموع شرح المهذب ١٤٥/١٠ .

(٢) الفتاوى ٥٦٧/٢٠ ، ٥٨٤ .

أكثر منه. وهذا ما جعل كثيراً من الناس يظنون أن الشريعة لا تتعامل بالحقائق بل بالرسوم والمظاهر، ولذلك جنحوا إلى إنكار حكمة التشريع والمصالح التي جاء بها؛ لأن هذه المصالح والحكم لا تكون إلا باعتبار الحقائق والغايات، فبناء الحكم على الصورة دون الحقيقة يجعل الناس أقل إيماناً بالشريعة وتعظيماً لها، ومن ثم أقل التزاماً بأحكامها.

الدليل الثالث:

صح عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه المنع من التورق. فروى سعيد بن منصور في سننه وعبد الرزاق في المصنف عنه أنه قال: «إذا استقمت بنقد ثم بعته بنقد فلا بأس. وإذا استقمت بنقد فبعت بنسيئة فلا خير فيه، تلك ورق بورق»^(١).

وقوله: «استقمت بنقد» أي: حددت قيمة السلعة نقداً. ومعنى كلامه رضي الله عنه: أن البائع إذا حدد للمشتري قيمة السلعة نقداً، ثم باعها له بأجل بثمن أعلى منه، دل ذلك على أن مقصود المشتري هو بيع السلعة للحصول على الدراهم وليس الانتفاع بها، فتكون المعاملة دراهم حاضرة بدراهم مؤجلة. قال شيخ الإسلام: «وهذا شأن المورقين، فإن الرجل يأتيه فيقول: أريد ألف درهم، فيخرج له سلعة تساوي ألف درهم، وهذا هو الاستقامة. تقول: أقمْتُ السلعة قومتها واستقمتها بمعنى واحد، وهي لغة مكية معروفة بمعنى التقويم. فإذا قومتها بألف قال: اشتراها بألف ومائتين أو أكثر».

قال: «وكذلك قال محمد بن سيرين: (٢) إذا أراد أن يبتاعه بنقد فليساومه بنقد، وإن أراد أن يبتاعه بنساً فليساومه بنساً. كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنساً، لئلا يكون المقصود بيع الدراهم بالدراهم. وهذا من أبين دليل على كراهتهم لما هو أشد من ذلك»^(٣).

(١) نقله شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٧٩ وصححه وكذلك ابن القيم في تهذيب السنن ١٠٩/٥ ورواه عبد الرزاق في المصنف ٢٣٦/٨ .

(٢) لم يتيسر لي الوقوف على إسناد هذا الأثر.

(٣) بيان الدليل ص ٧٩ - ٨٠ وانظر: الفتاوى ٤٤٧/٢٩ - ٤٤٧ .

وهذه الصيغة التي ذكرها ابن عباس رضي الله عنه وشرحها شيخ الإسلام هي التي نص عليها فقهاء المالكية والحنابلة، كما سبق. حيث يأتي المشتري للبائع ويقول له: بعني سلعة قيمتها نقداً مائة، بمائة وعشرين مؤجلة. وعبارة المالكية: «وكره خذ بمائة ما بثمانين». وعبارة الحنابلة: «اشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين». وسبق النقل عن الإمام أحمد أنه كره بيع «ده دوازه» أي العشرة اثنا عشر نسيئة، وهذا مطابق لكلام ابن عباس رضي الله عنه.

وإذا ثبت أن عبد الله بن عباس رضي الله عنه منع التورق، فهذا من قول الصحابي الذي لا يعلم له مخالف من الصحابة، واعتضد قوله بعموم النهي عن العينة، وبالقياس الصحيح. ومثل هذا حجة عند جماهير أهل العلم.

قال الشافعي رحمه الله: «وأقوال الصحابة إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس. وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة، صرتُ إلى اتباع قول واحدهم إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً، ولا شيئاً يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس».

ونقل كثير من فقهاء الشافعية عن إمامهم أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس^(١).

ونقل الأصوليون عن الإمام أحمد روايتين في الاحتجاج بقول الصحابي: أنه حجة ويقدم على القياس الثانية: تقديم القياس عليه^(٢) وظاهر أن قول الصحابي إذا وافق القياس فهو حجة قولاً واحداً.

وقال ابن القيم في قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف: «فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة»^(٣) وقال في فتاوى عبد الله بن عباس رضي الله

(١) البحر المحيط ٤٥/٦ - ٥٧

(٢) أصول مذهب الإمام أحمد، ص ٤٣٦

(٣) إعلام الموقعين ٥٥٠/٥

عنه: «ومن المستبعد جداً بل من الممتع أن يفتي حبر الأمة وترجمان القرآن، الذي دعا له النبي ﷺ بدعوة مستجابة قطعاً أن يفقهه في الدين ويعلمه الحكمة، ولا يخالفه أحد من الصحابة، ويكون فيها على خطأ، ويفتي واحد من المتأخرين بخلاف فتواه ويكون الصواب معه، فيظفر به هو ومقلدوه ويحرمه ابن عباس والصحابة رضي الله عنهم!»^(١)

وإذا كان قوله هذا رضي الله عنه حجة، دل ذلك على تحريم التورق، وهو المطلوب.

فإن قيل: قد نُقل عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: «لا يكره هذا البيع؛ لأنه فعله كثير من الصحابة وحمدوا على ذلك ولم يعدوه من الربا، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره»^(٢) ويبدو أن مراده التورق؛ لأنه قال: حتى لو باع كاغدة، وهي الورقة، بألف. أي أن مشتري الكاغدة يثبت في ذمته ألف ثم يبيعه في السوق ليحصل ثمنها. فمراده أن التورق جائز ولو كان الثمن المؤجل كبيراً. وقد حمل بعض متأخري الأحناف عبارة أبي يوسف هذه على التورق دون العينة الثنائية^(٣).

فالجواب: إن هذا النقل - إن صح عن أبي يوسف رحمه الله - محل نظر من وجوه.

منها أنه لم يسند شيئاً عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا يعرف في كتب الحديث والآثار شئ من ذلك. ولا يخفى أن النقل عن الصحابة لا بد فيه من الإسناد الصحيح، وإلا لم يكن فيه حجة.

ومنها أن ظاهر عبارة أبي يوسف أن الصحابة فعلوا ذلك ولم ينكره منهم أحد، وهذا خطأ قطعاً لثبوت التحريم عن ابن عباس رضي الله عنهم جميعاً. بل إن ما نقله شيخ الإسلام عن محمد بن سيرين من قوله: «كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنساً» يفيد كراهة الصحابة رضي الله عنهم

(١) إعلام الموقعين ١٧/٦

(٢) نقله ابن الهمام في فتح القدير ٢٢٤/٦

(٣) حاشية ابن عابدين ٢٢٦/٥

للتورق، لأن ابن سيرين إذا قال: «كرهوا» فإنما ينقل عن الصحابة، كما يقول شيخ الإسلام^(١).

ثم لو فرض جدلاً أن بعض الصحابة أجاز التورق، لكان معارضاً بقول ابن عباس. وإذا اختلف الصحابة فالأخذ بما وافق النص والقياس من أقوالهم أولى من خلافه.

الدليل الرابع:

إن من مقاصد التشريع المقطوع بها حفظ المال، بل عدّه الشاطبي رحمه الله من الكليات التي اتفقت عليها الملل، وعلمها عند الأمة كالضروري^(٢) ولذلك حرم الشرع الإسراف والتبذير، وأوجب الحجر على السفیه، وقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥] كما حرم السرقة والغش وأكل المال بالباطل.

ولذلك أيضاً حرم إضاعة المال، كما في الحديث عنه ﷺ أنه قال: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويسخط لكم ثلاثاً. يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم. ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»^(٣) ونص الفقهاء على أن المضيع لماله يجب الحجر عليه. قال ابن المنذر: «أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر يرون الحجر على كل مضيع لماله، صغيراً كان أو كبيراً»^(٤).

ومن إضاعة المال: أن يشتري المرء بسعر مرتفع ويبيع بسعر منخفض دون مصلحة من وراء ذلك، ولذلك قال الدسوقي: «والشراء بغلوّ والبيع برخص مكروه»^(٥).

فإذا قصد الشخص أن يخسر في بيعه وشرائه، دون أن يكون ذلك تبرعاً منه لمن باع له أو اشترى منه، ودون أن يكون لمصلحة دينية أو دنيوية،

(١) بيان الدليل ص ٢٠٣

(٢) الموافقات ٣١/١

(٣) رواه مالك في الموطأ ٩٩٠/١ وبنحوه أحمد ومسلم صحيح الجامع (١٨٩٥)

(٤) المغني ٥٩٥/٦

(٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٨٨/٣

فهذا إضاعة للمال بلا ريب، فلا يجوز قصدتها وطلبها والسعي إليها .
والمتورق الذي يشتري سلعة بمائة وعشرين مؤجلة، لكي يبيعها بمائة
نقداً، قد خسر في بيعته قدر العشرين. وهذه الخسارة مقصودة له مطلوبة،
وليست أمراً عارضاً لا يد له فيه، ولا هي تبرع منه لأحد . وهذا مناقض
لمقصد حفظ المال الذي جاء به الشرع، ولنهيه ﷺ عن إضاعة المال، وهذا
يستلزم التحريم.

ومن أبرز خصائص الحيل منافاتها لحكمة التشريع من العقد الذي
يتذرع به المحتال. وهذا واضح في التورق؛ إذ يشتري المتورق السلعة لبيعها
بخسارة. فالبيع بخسارة ينافي مقتضى الشراء ابتداءً؛ لأن الشراء شرع
لتحقيق مصلحة المشتري، وهي إما الانتفاع بالسلعة، وإما التجارة فيها من
خلال بيعها بربح، وفي كلتا الحالتين يحقق العقد مصلحة المشتري. أما
المتورق فهو يشتري لبيع بخسارة، فلا هو انتفع باستهلاك السلعة ولا هو
ربح بالمتاجرة فيها. ولا ريب أن هذا ينافي حكمة تشريع البيع أصلاً. ولذلك
يصبح الشراء عبثاً، وهذا شأن الحيل المذمومة عموماً^(١) بل يصبح مقصود
المتورق مناقضاً لمقصود العقد الذي شرع لأجله، وقد قرر كل من ابن تيمية
والشاطبي أن العقد لا يجوز أن يراد به نقيض مقصوده^(٢).

فإن قيل: لا يلزم أن يخسر المتورق في بيعته الثانية، بل قد يربح. وإذا
كان كذلك لم يكن عليه تثريب في شرائه وبيعه، وإلا فالتجارة بيع وشراء
وهي معرضة أيضاً للخسارة، فهل يقال بمنعها؟

قيل: الكلام في مقصود المتورق، ومقصوده كما نعلم جميعاً هو بيع السلعة
بأقل مما اشتراها به، ولذلك يقول للبائع: بعني سلعة قيمتها الحاضرة ١٠٠
بثمان مؤجل ١٢٠. والمقاصد في العقود معتبرة، كما هو معلوم^(٣).

أضف إلى ذلك أن احتمال الربح في البيعة الثانية نادر، والنادر لا حكم

(١) انظر: بيان الدليل ص ١٦٥

(٢) بيان الدليل ص ١٧٠ ونحوه في الإنصاف ٢٤/٨ الموافقات ٢٧/٢ تعليق د. حسين حامد على بحوث التورق ص ٤

(٣) إعلام الموقعين ٥٠٤/٤ بيان الدليل ص ٩٣

له. وإرادة العاقل لا تتوجه إلى الاحتمالات القليلة أو النادرة، كما يقول العز بن عبد السلام رحمه الله، بل إلى الاحتمالات الغالبة (١) وإذا كان المراد هو الغالب، والغالب هو الخسارة، كان الحكم مبنياً على ذلك.

ثم يقال: هناك فرق بين قصد الخسارة مع احتمال حصول الربح، وبين قصد الربح مع احتمال حصول الخسارة. فالتاجر يقصد الربح وقد تعرض له الخسارة دون قصد، أما المتورق فهو يقصد الخسارة وقد يعرض له الربح دون قصد، فكيف يقارن أحدهما بالآخر مع تناقض مقاصدهما؟

ونظير ذلك النكاح بنية الطلاق، فالذين يجيزون هذا النكاح يقولون: إن كل نكاح قد يعرض له الطلاق، فليس هناك محذور في تبويت نية الطلاق ابتداءً. والمانعون يقولون: إن النكاح يراد به الاتصال والدوام، ولا يراد به الانقطاع، وفرق بين الأمرين، فقصد الاستدامة مع احتمال طروء الانقطاع ينافي قصد الانقطاع مع احتمال طروء الدوام. «وفرق بين اتصال يقبل الانقطاع، واتصال يقصد به الانقطاع» (٢) فقياس أحد الأمرين على الآخر قياس للشئ على ضده.

فإن قيل: إن هذه الخسارة لا تقع باختيار المتورق، فهو مضطر إليها ولا يستطيع منعها.

قيل: فهذا هو بيع المضطر الذي نهى عنه النبي ﷺ (٣) وإذا كان هذا البيع محرماً لم يجز قصده والتوسل إليه ومباشرته، لا للبائع ولا للمشتري.

فإن قيل: لا نسلم أن المتورق يخسر، أو أنه لا يحصل على مصلحة مقابل البيع برخص، بل يستفيد الحصول على النقد الحاضر، وهو مصلحة معتبرة شرعاً تجبر فرق الثمن، فلا يكون في الحقيقة خاسراً. فما المانع من أن يتحمل المرء زيادة في الثمن مقابل الحصول على السيولة؟

(١) القواعد الكبرى ٢/٢١٨، ٢٠٠

(٢) بيان الدليل ص ٤٠٨ وانظر: الزواج بنية الطلاق للسبلي ٢٠١، ٢٠٧

(٣) رواه أبو داود: قال الخطابي: «وفي إسناد الحديث رجل مجهول لاندري من هو إلا أن عامة أهل العلم قد كرهوا البيع على هذا الوجه» معالم السنن بحاشية مختصر المنذري ٤٧/٥ وانظر في انعقاد الإجماع على وفق الخبر: «عقد الكالئ بالكالئ».

قيل: إن كان المقصود هو السيولة فما الحاجة إذن لتوسيط السلعة؟ فوجود البيع والشراء في هذه الحالة لغو لا معنى له. ولذلك فإن هذه الحجة بعينها - التي يذكرونها - تنطبق على ربا النسيئة، وهي التي يتذرع بها المدافعون عن الفائدة، ويقولون: الفائدة ثمن للنقد الحاضر والسيولة الحاضرة مقابل التأجيل. فإن كانت الحجة صحيحة لزم جواز ربا النسيئة، وإن كانت باطلة ثبت حرمة التورق. ولذلك نقول: إن المجيزين للحيل الربوية لا يمكنهم أن يعللوا تحريم الربا بعلّة صحيحة، بل هو عندهم من باب التعبد وعلى خلاف القياس. وهذا خطأ منهجي في فهم أحكام الشرع ومقاصده، وفي إدراك المعاني الاقتصادية.

والشرع لم يهدر قيمة السيولة ولم ينكر أهميتها، ولذلك شرع بيع السلم. أما الربا فهو وإن كان يحقق السيولة مؤقتاً، لكنه يحققها من خلال الظلم الواقع على المدين وشغل ذمته دون مقابل. ويكون مآل ذلك هو تركيز الثروة لدى الدائنين، ومن ثم تقلص السيولة من الاقتصاد. فالربا يناقض أصل الهدف الذي وجد له الاقتراض ابتداءً، وهو توفير السيولة.

وكما لا يجوز للبائع أن يحتج بقصد الربح وتتمية المال على ربح ما لم يضمه أو بيع ما ليس عنده، فكذلك لا يجوز للمشتري أن يحتج بقصد السيولة على جواز تحصيل النقد مقابل زيادة في الذمة. فالربح والسيولة كلاهما من المقاصد المشروعة. لكن مشروعية المقصد والغاية لا تبرر الوسيلة، بل لا بد من اتباع الوسيلة المشروعة لتحقيق الغاية المشروعة. أما الوسائل المحرمة فمآلها في الحقيقة أن تفضي إلى غايات محرمة، وإن بدا مؤقتاً أنها تحقق الغاية المشروعة.

والشرع منع الخلل في كلا الجانبين، فمنع صاحب المال من ربح ما لم يضم، ومن بيع ما ليس عنده، ومن بيع الدين بالدين، سداً لباب الربا من جهة المقرض. كما حرم العينة بكل صورها، وقرر أن الخراج بالضمان، وحرّم إضاعة المال، وشدد في الاستدانة، سداً لباب الربا من جهة المقرض.

فالشرع سد الباب من كلتا جهتي الربا، ولم يتساهل مع إحداهما دون الأخرى، ولذلك سوى النبي ﷺ في اللعن والذم بين آكل الربا وموكله، وقال: الآخذ والمعطي سواء.

والذين يجيزون التورق يمنعون ربح ما لم يضمن، ويعللون ما ورد من النهي عنه بأنه ربا في الحقيقة. ولكن هذا التعليل ينطبق أيضاً على التورق؛ لأن حقيقته هي الربا، فلم يعلل أحدهما دون الآخر؟ ولم يمنع البائع من ربح ما لم يضمن ولا يمنع المتورق من ضمان ما لم ينتفع به؟

وإذا فرض أن أحدهما أولى بالمنع من الآخر، فهو المدين، وذلك أن السماح للمدين بالتورق يفضي إلى وجود من يستغل حاجته للسيولة من أجل الربح، فيقع الأخير في بيع ما ليس عنده أو ربح ما لم يضمن، كما هو مشاهد، البائع والمشتري لا غرض لأي منهما في السلعة، بل هذا قصده النقد الحاضر وذاك قصده الربح المؤجل، وفي هذه الحالة ليس من مصلحة أي منهما العناية بالسلعة وقبضها وحيازتها وتحمل ضمانها، بل تصبح جميع هذه القيود عبئاً اقتصادياً ينبغي التخلص منه، فوجود من يرغب النقد الحاضر يتيح الفرصة؛ لوجود من يرغب في الربح المؤجل، كما هي سنة الحياة في الاقتصاد، وكما هو مقتضى الحوافز الاقتصادية. وهذا يقودنا إلى:

الدليل الخامس:

قاعدة سد الذرائع، التي تواترت بها نصوص الشريعة، وتضافرت عليها عشرات الأدلة الشرعية^(١) وهذه القاعدة تقتضي تحريم التورق حتى لو فرض جدلاً أنه غير محرم في ذاته.

ولا يمكن فهم هذه القاعدة على حقيقتها إلا بفهم الواقع الذي تطبق فيه الأحكام الشرعية؛ فالفقه يتطلب أمرين، كما يقول ابن القيم: فهم الواقع^(٢) وحقيقته، وفهم الواجب الذي أوجبه الله في هذا الواقع.

(١) توسع شيخ الإسلام في تقريرها في كتابة بيان الدليل في بطلان التحليل، وابن القيم في إعلام الموقعين، وأفردها بالتأليف محمد البرهاني في كتابه «سد الذرائع» ومصطفى مخدوم في كتابه «قواعد الوسائل» وغيرهما.

(٢) إعلام الموقعين ١٦٥/٢ .

وفهم الواقع ضروري لمعرفة كيفية إفضاء الوسائل إلى غاياتها، والأسباب إلى مسبباتها، ولمعرفة أنواع الغايات التي تفضي إليها الأعمال المختلفة، وما لم توجد هذه المعرفة الدقيقة، فسيوجد من يمنع كل شئ سداً للذريعة، ومن يسمح بكل شئ نفياً للذريعة.

ومن رحمة الله تعالى بهذه الأمة أنه لم يكلها إلى عقولها البشرية القاصرة، بل بين لها الأدلة والأمارات والبراهين التي تعصمها من الزيغ والضلال، وتتأى بها عن الانحراف والاضطراب.

ولذلك حذر النبي ﷺ من عدد من المعاملات المالية؛ لما تتضمنه وتفضي إليه من معاني الربا وحقيقته، وإن بدت في الصورة على خلاف الربا. فحرم اجتماع السلف والبيع، وإن لم يقصد الطرفان الربا؛ لأن ذلك ذريعة إلى أن يحابي المقترض المقرض في البيع، فيزيده في الثمن إن كان مشترياً، أو ينقص له منه إن كان بائعاً. فتكون المحاباة لأجل القرض، وهذا هو الربا.

ومن هذا الباب تحريمه ﷺ مبادلة الدراهم بالدراهم أو التمر بالتمر متفاضلاً، حتى لو اختلفت الجودة في أحد الجانبين. وليس في هذا إهدار للجودة أو إنكار لقيمتها، ولكن سداً للذريعة الربا، كما قال عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين فإني أخاف عليكم الرما» أي الربا^(١) فإذا بلغت دقة الشرع في سد أبواب الربا إلى هذه الدرجة، كان اتباعه في سد ما هو أقرب من ذلك، أوجب وأكد.

ومن الأمثلة على دقة الشرع في التصرفات المالية، أنه ﷺ في حجة الوداع، لما أراد أن ينحر هديه، أمر ألا يعطى الجزار منها شيئاً، وقال: «نحن نعطيه من عندنا»^(٢) وسر ذلك أن الهدى مما يراد به وجه الله عز وجل، فهو من التبرع. وأجرة الجزار معاوضة مقابل عمله. فلو أعطاه من لحم الهدى لكان ذلك صرفاً لبعض الهدى عن التبرع إلى المعاوضة. فحرص ﷺ

(١) رواه مالك وأحمد انظر تخريج إلام الموقعين: ٣/٣٩٩ ح ٢٠.

(٢) رواه مسلم (١٣١٧).

ألا يعطيه من الهدى شيئاً، حفظاً للتبرع من أن تشوبه شائبة المعاوضة، فيؤول إلى أن يكون العمل لغير الله.

ومن الأمثلة الدقيقة على مراعاة الشرع للحوافز وما يمكن أن تفضي إليه: أن النبي ﷺ أمر الصحابي الذي أرسل معه الهدى إذا عطب منه شئ قبل بلوغ محله أن ينحره ويخلي بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه شيئاً هو أو أحد من رفقته^(١) قال العلماء: سبب ذلك أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم رفقته قبل محل الهدى، فربما دعت نفسه إلى أن يقصر في علفها وحفظها لكي تعطب، فينحرها قبل المحل ليأكلها هو وأصحابه، فسد النبي ﷺ الباب من أصله، فإذا يئس هو وأصحابه من أكلها، لم يوجد لديه الحافز للتقصير في حقها؛ «وهذا من أطف سد الذرائع»^(٢).

ومن هذا الباب نهيه ﷺ عن طعام المتباريين^(٣) وهما شخصان يتباريان في الضيافة والإنفاق والجود، فيفضي ذلك إلى الإسراف والمباهاة وإضرار كل منهما بالآخر؛ فلذا نهى عليه السلام عن أكل طعام أي منهما؛ لأن في ذلك إعانة لهما على المباهاة والمباراة، فإذا امتنع الناس من أكل طعامهما سد ذلك الباب من أصله.

والذرائع أو الوسائل التي تفضي إلى المحرم نوعان: نوع يفضي إلى المحرم غالباً، ويعلم ذلك بالتجربة والمشاهدة، كما في منع النبي ﷺ لبيع الثمر قبل بدو الصلاح، حين رأى ما يفضي إليه من النزاع والشقاق^(٤).

النوع الثاني: قد لا يتحقق إفضاؤه إلى المحرم، لكن الحوافز الفطرية تقتضيه. وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام بأن «الطبع متقاض لإفضائها»^(٥) ومن هذا الباب تحريم النبي ﷺ للدينار بالدينارين والدرهم بالدرهمين، كما سبق، خشية الوقوع في الربا. ولم ينتظر النبي ﷺ إلى حين تحقق إفضاء ذلك إلى الربا كي ينهى عنه؛ لعلمه أن الطباع تقتضيه.

(١) رواه مسلم (١٣٢٥).

(٢) بيان الدليل ص ٢٦٧.

(٣) رواه أبو داود وغيره صحيح (٠٠٠).

(٤) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود جامع الأصول (٢٨٩).

(٥) بيان الدليل ص ٢٥٤.

فالنوع الأول يفضي إلى المحرم بالفعل، والثاني يفضي بالقوة. وأكثر الذرائع التي حرمها الشرع في المعاملات المالية هي من النوع الثاني؛ لأن النشاط الاقتصادي مبني على الحوافز بالدرجة الأولى.

وإذا كان هذا هو منهج التشريع في الذرائع، فمن السهل أن ندرك موقفه من التورق حتى لو فرض جدلاً أنه غير محرم في ذاته.

وذلك أن جميع التكاليف والأعباء المتصلة بالسلعة، كالقبض والحيازة والتسليم والمعاينة النافية للجهالة وكل ما يتصل بذلك من الإجراءات، ليس من مصلحة أي طرف الالتزام بها؛ لأنه لا غرض لأي منهما فيها. وفي هذه الحالة فإن الربا الصريح أجدى اقتصادياً من التورق وسائر صور العينة والحيل الربوية.

قال شيخ الإسلام: «ولهذا تجد الصحيح الفطرة لا يحافظ على تلك الشروط، لرؤيته أن مقصود الشروط تحقيق حكم ما شرطت له والمنع من شئ آخر، وهو إنما قصد ذلك الآخر لا ما شرطت له. ولهذا يكون إتيانهم بالمحرم الظاهر أنفع لهم وأقل ضرراً عليهم من الإتيان بالحيلة لو كان مقصودهم مباحاً. فعلم أن مقصودهم محرم. مثال ذلك أن من كان مقصوده أخذ ألف بألف ومائتين، فأخذها على وجه الربا الظاهر أنفع له من المعاملة الربوية، فإنه يأخذها ألفاً ويبقى في ذمته ألف ومائتان، وإذا اشترى منه سلعة ثم باعها لثالث، يعيدها للأول أو لا يعيدها، فإنه في الغالب يزداد تعبه وعمله وتتنقص نفقته، فإنه يذهب بعض المال أجرة الدلال وبعضه من إعطاء الثالث المعين أو من خازنها إذا بيعت، فلا تسلم له الألف المقصودة من المعاملة الربوية كما تسلم له مع الربا الظاهر، فيكون الربا أنفع لهم من هذه الحيل. والشارع حكيم رحيم، لا يحرم ما ينفع ويبيح ما هو أقل نفعاً، ولا يحرم ما فيه ضرر ويبيح ما هو أكثر ضرراً منه. فإذا كان قد حرم الربا فتحريمه لهذه المعاملات أشد، ولو قدر أنه أباحها، لكانت إباحته للربا الظاهر أولى»^(١).

وهذا هو الضابط الذي يميز بين ذرائع الربا التي يجب سدها وما ليس منها. فكل معاملة تؤدي لنفس نتيجة الربا، وهي ثمن حاضر بمؤجل أكثر

(١) بيان الدليل ص ٢٦٨ .

منه، مع زيادة التكلفة، فإن الحوافز الفطرية تقتضي التخلص من هذه التكاليف لتحقيق مصلحة الطرفين، ويكون مآل ذلك إلى الربا، بخلاف البيوع الشرعية التي تتضمن من المصالح والمنافع ما يجبر تكاليف الشروط والإجراءات الشرعية، ومن ثم لا توجد حوافز كافية للتخلص من هذه التكاليف، فلا تفضي إلى الربا.

وسبق أن الربا هو أسير الطرق وأقلها كلفة للحصول على السيولة مقابل زيادة في الذمة، والحياة الاقتصادية قائمة على البحث عن الأقل كلفة والأكثر ربحاً. فكل معاملة تحقق نتيجة الربا مع زيادة التكلفة، فإن ضغط المنافسة وطلب الربحية سيؤدي تدريجياً إلى إزالة هذه التكاليف، عاجلاً أو آجلاً، ومن ثم الاقتراب أكثر فأكثر من الربا. والتورق، لما كان أكثر كلفة من الربا مع كونه يراد به نفس النتيجة، فهو ذريعة فعلية للوقوع في الربا. وإذا كان كذلك فيجب منعه عملاً بقاعدة الشرع المحكمة في سد الذرائع، وهو المطلوب.

أدلة المجيزين للتورق والجواب عنها:

احتج المجيزون للتورق بعدد من الأدلة: (١)

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، والتورق لا يعدو أن يكون شراءً وبيعاً، فهو حلال بنص الآية.

والجواب:

١- مضمون هذه الحجة أن التورق يتكون من عقدين كل منهما حلال، فالمجموع إذن حلال. وهذا خطأ؛ لأن حكم البيع المفرد يخالف البيع الذي انضم إليه عقد آخر، فالبيع مفرداً مشروع، والسلف أيضاً مشروع، لكن اجتماع البيع مع السلف ممنوع بنص الحديث. ولذلك قال العلماء: «حكم الجمع يخالف حكم التفريق»^(٢) وقال الشاطبي: «الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون في حالة الانفراد... فقد نهى عليه

(١) انظر بحوث التورق ضمن قائمة المصادر.

(٢) القواعد النورانية ص ٢١١.

الصلاة والسلام عن بيع وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز. ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح، مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها... ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع تأثيراً ليس للانفراد»^(١).

والتورق اسم لمعاملة تجمع عقدين: أحدهما الشراء بثمن مؤجل من طرف، والثاني البيع حالاً لطرف آخر بثمن أقل من المؤجل. وكون كل عقد على انفراده مشروعاً لا يعني أن المجموع مشروع؛ لما سبق من تأثير الاجتماع في الأحكام الشرعية، والآية إنما تناولت «البيع» مطلقاً، دون أن يفهم منه أي شروط أو عقود إضافية تخل بمقصوده، فلفظ البيع في الآية لا يتناول صورة التورق. وهذا يقتضي تطلب الحكم من الأدلة الخاصة ومن قواعد المبادلات وأصولها التي أتى بها الشرع، وقد سبق أن هذه الأدلة والقواعد تقتضي تحريم التورق.

٢- إن كل حيلة من الحيل الربوية يستدل عليها أصحابها بهذه الآية؛ وذلك أن حقيقة الحيلة الربوية أنها بيع في الظاهر وربما في الباطن. فإن صح الاستدلال بالآية على إحدى هذه الحيل، لزم صحة الاستدلال على الجميع، وإن بطل الاستدلال، بطل في الجميع. ومعلوم أنه لا يوجد من الفقهاء من يجيز جميع الحيل بلا استثناء. فالمذهب الشافعي، مع إجازته للعينة، يشدد في مسألة «مد عجوة»، والمذهب الحنفي على العكس^(٢) فإن استدل أحدهما بالآية لم يسلم له الآخر ذلك، مع أن نسبة الاستدلال واحدة في الأمرين، وهذا يعني أنه لا يسلم الاستدلال بهذه الآية على حيلة من الحيل الربوية مطلقاً، لا التورق ولا غيره.

٣- إن قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ أقوى ردّ على القول بجواز التورق وسائر صور العينة؛ وذلك أنها جاءت ردّاً على شبهة المشركين الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، فرد الله عليهم بقوله سبحانه: ﴿وأحل الله

(١) الموافقات ٣/٤٦٨ - ٤٧٠ .

(٢) إعلام الموقعين ٥/١٢٢ .

البيع وحرم الربا، فالآية أثبتت الفرق بين حقيقة البيع وحقيقة الربا، وأن وجود الزيادة مقابل الأجل في الأمرين لا يستلزم التسوية بينهما؛ لأن منفعة البيع تجبر هذه الزيادة، أما في الربا فلا يوجد ما يجبرها، فتبقى ظلماً محضاً على المدين، كما سبق. فإذا لم تكن السلعة مقصودة للمشتري إلا لمجرد التحيل على التمويل، انتفت منفعة التبادل، وبقيت تكلفة التمويل دون ما يجبرها. وبذلك ينتفي الفرق بين البيع وبين الربا الذي لأجله أحل الله الأول وحرم الثاني، فلولا منفعة التبادل لما كان هناك فرق بين البيع والربا، ولكانت شبهة المشركين صحيحة ولا يمكن الجواب عنها.

وكل صور العينة تتضمن البيع صورياً، لكنها لا تتضمن منفعة البيع الحقيقية التي لأجلها افترق البيع عن الربا، فالمتورق لا ينتفع بالسلعة ولا يربح منها؛ لأنه لا بد أن يتخلص منها بخسارة ليحصل على النقد، فتصبح بذلك عبئاً إضافياً عليه فوق الزيادة مقابل الأجل التي تحملها ابتداءً، فبدلاً من أن يكون البيع سبباً لجبران تكلفة التأجيل، صار سبباً لمزيد من التكاليف والأعباء والنفقات، فالتورق من هذا الوجه أسوأ من الربا الصريح.

ولذلك لا يمكن لمن يجيز الحيل على ربا النسئية أن يثبت فرقاً صحيحاً بين البيع والربا، وغاية ما عندهم أن الفرق بينهما إنما هو في الصورة، وإلا فالحقيقة واحدة، وهذا هو مذهب من يقول: إن الأوامر الشرعية لا تتضمن مصالح حقيقية، بل هي لمجرد الاختبار والامتحان والابتلاء، وهذا مذهب فاسد مناقض للنصوص المتواترة من الكتاب والسنة بإثبات حكمة الله تعالى في شرعه وأمره.

ولهذا السبب لا يستطيع أصحاب الحيل الربوية أن يجيبوا عن شبهة المشركين بالتسوية بين البيع وبين الربا، ولو لم يكن في ذم الحيل الربوية إلا عجز أصحابها عن الرد على شبهة المشركين لكفى، وهذا مما يبيِّن سر إثبات القرآن لهذه الشبهة وتخليدها في كلام الله تعالى؛ إذ الرد عليها يتضمن إبطال الحيل الربوية من أساسها، وصدق الله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ

أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾ [يونس: ٢٧].

ولهذا السبب أيضاً لا يمكن لمن يقول بالحيل أن يثبت حكمة تحريم الربا، بل عندهم إن تحريم الربا أقرب إلى التعبد منه إلى أن يكون معقول المعنى، وأن تحريمه على خلاف القياس، وقد عاب شيخ الإسلام رحمه الله من تبنى هذا الموقف فقال: «حتى بلغني عن بعض المرموقين أنه كان يقول: لا أدري لم حرم الربا؟ ويرى أن القياس تحليله، وإنما يعتقد التحريم اتباعاً فقط، وهذا المعنى الذي قام في نفس هذا هو الذي قام في نفوس الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، فليُعزَّ مثل هذا نفسه عن حقيقة الإيمان والبصر في الدين، وإن لم يكن عن هذه المصيبة عزاء، وليتأمل قوله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾. فليُنظر هل أصابهم هذا التخبط الذي هو كمس الشيطان، لمجرد أكلهم السحت، أم لقولهم الإثم مع ذلك، وهو قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾؟ فمن كان هذا القياس عنده متوجهاً، وإنما تركه سمعاً وطوعاً، ألم يكن هذا دليلاً على فساد رأيه ونقص عقله وبُعدِه عن الفقه في الدين؟»^(١)

٥- إن مقصد الشرع من ربط التمويل بالبيع هو أن يكون التمويل تابعاً للمبادلات، كما سبق، أما التورق وسائر صور العينة فهي على النقيض من ذلك، تجعل المبادلات تابعة للتمويل. وهذا مع مناقضته لحكمة التشريع، فهو مناقض للمنطق الاقتصادي؛ لأن تكلفة التمويل لا يمكن الوفاء بها إلا من خلال النشاط الاقتصادي الفعلي، والمفترض أن هذا النشاط يتم من خلال المبادلات والمعاملات المشروعة، فإذا انعكس الوضع وصار النشاط الاقتصادي خادماً للتمويل، انعكس الهدف من النشاط الاقتصادي أصلاً، فبدلاً من أن يكون سبباً لتحقيق الرفاه والرخاء، صار مسخراً لسداد تكاليف

(١) بيان الدليل ص ١٧٧ .

التمويل وخدمة الديون، فيصبح التمويل نزيهاً في جسم الاقتصاد لمصلحة أصحاب المال، تماماً كما هو الحال في النظام الربوي.

الدليل الثاني: حديث بلال المازني رضي الله عنه في تمر خيبر، حين قال له النبي ﷺ: «بع الجمع بالدرهم وابتع بالدرهم جنيباً»^(١) قالوا: فهذا الحديث نص في جواز عقد صفقتين متتاليتين لأجل تجنب الوقوع في الربا. وإذا جاز هذا لاجتناب ربا الفضل، فلم لا يجوز مثله لاجتناب ما هو أولى بالحدز منه وهو ربا النسيئة؟

والجواب:

١- إن هذا الحديث يُستدل به على جميع صور العينة، الثنائية والثلاثية والتورق. وجمهور المجيزين للتورق لا يجيزون بقية صور العينة، فما كان جواباً لهم عن هذا الحديث فهو جواب للمانعين منها مطلقاً.

فإن قيل: العينة الثنائية تحصل بين طرفين، والحديث لا يدل على أن مبادلة التمر بين طرفين.

قيل: ليس في الحديث النص على ذلك، بل هو مطلق، ثم إن العينة الثلاثية ليست بين طرفين.

فإن قيل: العبرة بالتواطؤ، فإذا لم يوجد توافقاً بين الأطراف، جاز، سواء كانوا اثنين أم ثلاثة أم أكثر، وهذا مقتضى الحديث.

قيل: لا ريب أن التواطؤ معتبر شرعاً، ولكن التواطؤ يوجد في التورق أيضاً، حين يبيع البائع سلعة تساوي قيمتها الحاضرة حاجة المتورق من النقد، وذلك بثمن مؤجل أعلى منه، كما سبق، فاعتبار التواطؤ في جانب دون آخر تحكّم.

فإن قيل: العبرة بعودة السلعة إلى البائع، فإن عادت، بواسطة أو بغير واسطة، فهو ربا، وإلا فلا.

(١) متفق عليه جامع الأصول (٣٧٤).

قيل: أين في الحديث أن السلعة لا يجوز أن تعود للبائع؟

ثم يقال: لا تعود السلعة للبائع إلا بعد أن تخرج من يد المتورق. فلم كانت عودتها محرمة ولم يكن خروجها محرماً، مع أن خروجها شرط بل سبب لعودتها؟

ولا ريب أن عودة السلعة إلى البائع تكمل أركان القرض الربوي؛ لأن المتورق يكون قد قبض نقداً مقابل زيادة في الذمة، والبائع قد سلّم نقداً مقابل زيادة له في ذمة المدين، لكن من حقنا أن نسأل: لم كان الربا محرماً أصلاً؟ أليس بسبب الظلم الواقع على المدين؟ فإذا وجد هذا الظلم بعينه، أليس ذلك موجباً للحكم نفسه؟

والشرع حرم الظلم مطلقاً، سواء أكان ظلم المرء لنفسه أم ظلمه لغيره. فإذا عادت السلعة للبائع صار البائع ظالماً، أما ظلم المتورق لنفسه فهو ثابت مسبقاً، ولولاه لما طمع فيه البائع.

وخروج السلعة من يد المتورق إيجاب منه للظلم على نفسه، وعودتها للبائع قبول منه لدور الظالم^(١) وكل منهما محرّم، فإذا اجتمعا كان أشدّ تحريماً، ومعلوم أن العقد المحرم يحرم إيجابه ويحرم قبوله، وليس المحرم هو اجتماع الإيجاب والقبول فقط، بل كل منهما محرّم على انفراده، فالتورق يتضمن إيجاباً للربا يشغل ذمة المتورق دون مقابل، فهو أحد ركنيه، وهذا يستلزم تحريمه.

والنبي ﷺ لعن أكل الربا وموكله. فالمدین هو الذي يؤكل الدائن الربا. فإذا أوجب على نفسه ديناً بلا مقابل، كان قد رضي ببذل الزيادة نفسها التي توجد في الربا، أليس فعل المدين هذا إطعاماً للربا وإنشاءً له؟ ألا يكون بذلك مستحقاً للذم ولو لم يوجد من يأكل هذه الزيادة؟

٢- إن حديث بلال المازني رضي الله عنه جاء في ربا الفضل. وربا الفضل حرم سداً لذريعة ربا النسيئة، فهو محرّم تحريم وسائل، أما ربا

(١) البادئ في بناء العقد هو الموجب، والآخر هو القابل انظر: المدخل الفقهي للزرقي رحمه الله ١/٢٨٢ .

النسيئة فهو محرم تحريم مقاصد لما يتضمنه من الظلم؛ ومن القواعد المقررة أنه يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد^(١) ولذلك يباح ربا الفضل للحاجة كما في العرايا، بينما لا يباح ربا النسيئة إلا للضرورة، فلا يصح والحال هذه قياس ربا النسيئة على ربا الفضل؛ لأنه قياس مع الفارق. وقول القائل: إن ربا النسيئة أولى بالاجتناب من ربا الفضل، صحيح، لكن هذا يقتضي البعد عنه أكثر من ربا الفضل، لا أن الاحتيال عليه أولى بالجواز، فهذا قلب للأمر؛ ولذلك قال العلماء: رعاية المقاصد مقدمة أبدأً على رعاية الوسائل^(٢) فما حرم تحريم مقاصد حرم قصده بأي شكل كان، مباشرة أو بواسطة، بل الاحتيال عليه أولى بالذم والمنع؛ لأن المحتال عليه مقصوده مناقض لمقصود الشرع، بخلاف ما حرم تحريم وسائل، فإن الالتفاف عليه مرهون بالمقصود منه، فإن صح قبل، وإلا لم يقبل.

٣- ومما يوضح ذلك أن الحديث صرح بأن البيع والشراء جميعاً كانا بنقد حاضر؛ لقوله: «بع الجمع بالدرهم واشتر بالدراهم جنيباً»، أي بالدراهم التي بعث بها الجمع، وهذا نص في أن البيع والشراء كانا بثمن حاضر، فالدرهم والتمر الجنب والجمع، جميعها حاضرة مقبوضة، فكيف يحتج بها على ما هو في الذمة غير مقبوض؟ ومن يشتري بدين فهو محتاج، ومن يبيع مالاً حاضراً فهو مستغن، فكيف يقاس المحتاج على المستغني؟ ولذلك جاء الحديث بالأمر بالبيع أولاً ثم الشراء ثانياً، وهذا عكس التورق الذي يتضمن الشراء أولاً ثم البيع ثانياً، فكيف يقاس الشيء على عكسه؟

٤- إن مقصود بلال رضي الله عنه هو التخلص من التمر الرديء والحصول على التمر الجيد، وهذا المقصود ليس محرماً في ذاته، إذ لا محذور فيه، وإنما المحذور هو مبادلة تمر بتمر مباشرة مع التفاضل لما يخشى من إفضاء ذلك إلى تأخير أحد البدلين، ومن ثم إلى ربا النسيئة، فمبادلة التمر بالتمر لها نتيجة متحققة، ولها مآل متوقع، فالنتيجة المتحققة

(١) جمهرة القواعد الفقهية قاعدة (٢٦٤٤) قواعد الوسائل ص ٢٨٧ - ٢٩٠

(٢) قواعد المقرري (١٠٧) عن جمهرة القواعد الفقهية قاعدة (٢٣٢٠).

هي التخلص من نوع من التمر والحصول على نوع آخر، وهذه النتيجة تحصل من كل مبادلة حاضرة، ولا محذور في ذاتها. أما المآل المتوقع فهو تأخير أحد البديلين مما يفضي إلى ربا النسيئة المحرم، وهذا المآل إنما يحصل من تكرار المبادلة، لا من كل مبادلة بعينها. والالتفاف على ربا الفضل يراد به الوصول للنتيجة المتحققة من مبادلة معينة، وهي امتلاك تمر جيد والتخلص من تمر ردي، وهي نتيجة مشروعة في نفسها، وليس المراد من الالتفاف عليه الوقوع فيما يفضي للمآل المتوقع، وهو شغل الذمة بلا مقابل. ولذلك لم يكن في الالتفاف على ربا الفضل محذور؛ لأن المقصود هو النتيجة المشروعة وليس المآل المحرم، وهذا معنى أن ربا الفضل محرمٌ تحريمٌ وسائل. أما في ربا النسيئة، فالمقصود هو الحصول على ثمن حاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا بعينه محرم؛ لأنه شغل للذمة بلا مقابل، وهذا هو الظلم الذي لأجله حُرِّم الربا، فكل ما أدى إلى هذه النتيجة فهو محرم بالضرورة، فمن قصد هذه النتيجة كان واقعاً في المحرم، مهما كانت الوسيلة التي اتخذها للوصول إليها، ولذلك قيل: إن تحريم ربا النسيئة محرم تحريم مقاصد وليس تحريم وسائل، أي أن نتيجة المبادلة أيضاً محرمة، وهي المآل المحذور الذي حرم ربا الفضل خشية الوقوع فيه، فمن الممتنع والحال هذه قياس ربا النسيئة على ربا الفضل في جواز الالتفاف والاحتيال عليه؛ إذ الاحتيال على ربا الفضل يجنب المرء الوقوع في مفسدة ربا النسيئة، أما الاحتيال على ربا النسيئة فهو وقوع في عين مفسدته التي حرم لأجلها.

٥- إن الدراسات الاقتصادية دلت على أن مفسدة ربا الفضل تكمن في المبادلة المباشرة، لأن هذه المبادلة تلغي القدر المشترك بين البديلين وتركز على القدر المميز بينهما. ولما كانت المبادلة بين نوعين من مال ربوي، والأموال الربوية ضرورية، فالقدر المشترك بين النوعين متضمن للوصف الضروري، فتصبح المبادلة إذن مبادلة للأوصاف الكمالية وليس الضرورية، لأن الوصف الضروري مشترك بين البديلين، وهذا يعني تحول المبادلة من مبادلة سلعة

ضرورة إلى مبادلة سلعة كمالية. ولكن هذا يؤدي إلى ارتفاع سعر التبادل، لما هو معلوم من زيادة سعر السلع الكمالية مقارنة بالضرورة، وهذا الارتفاع يؤدي إلى اختلال قوى السوق وسوء توزيع الثروة^(١) وهذه المفاصد لا توجد في التبادل غير المباشر بل تقتصر على التبادل المباشر، وهذا يؤكد أن الالتفاف على ربا الفضل لا يفضي إلى مفاصد ربا الفضل نفسه، بخلاف ربا النسيئة، كما سبق.

٦- وأخيراً، فإن الذي أمر بلالاً رضي الله عنه بأن يبيع الجمع بالدرهم ليشتري بها جنياً، هو نفسه، عليه الصلاة والسلام، الذي نهى عن سلف وبيع، وعن شرطين في بيع، وعن بيعتين في بيعة، وهو نفسه الذي ذم العينة وأهلها، وهو الذي لعن حتى كاتب الربا وشاهديه، وهو الذي ذم الحيل وحذرنا منها وقال: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»^(٢) وقال: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»^(٣) فإذا رخص ﷺ في الالتفاف على ربا الفضل، لم يكن ذلك مبرراً للترخص في التحايل على ربا النسيئة، وقد جاء في التحذير منه ومن الحيل عموماً هذه الأحاديث الصريحة الصحيحة. ومقتضى الجمع بين النصوص قصر دلالة حديث بلال رضي الله عنه على ربا الفضل، وإعمال سائر النصوص المذكورة فيما يتعلق بربا النسيئة، أما أن يؤخذ بحديث بلال، وهو لا يعدو أن يكون واقعة عين، ويعمم مدلوله ليشمل ربا النسيئة، ويعارض بذلك النصوص العامة الصريحة في منع التحايل عليه، فهذا خلاف منهج الراسخين في العلم، الذين يقولون ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾.

الدليل الثالث: قالوا: إن مقصود المتورق النقد كما أن مقصود التاجر النقد. فإذا جاز للتاجر أن يشتري ويبيع بقصد الحصول على النقد، فكذلك المتورق، ولا فرق.

(١) انظر بحث الكتاب «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة».

(٢) رواه بن بطة في إبطال الحيل ص ١١٢ وقواه شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٥٥ والقواعد النورانية ص ١٧٤ .

(٣) متفق عليه صحيح الجامع (٤٢٩١).

والجواب:

إن هذا قياس للشيء على ضده، فالتاجر مقصوده الربح، والمتورق مقصوده الخسارة، فكيف يقاس هذا على هذا؟ والتاجر يبيع ليبيع، سواء أكان الثمن حاضراً أم مؤجلاً، فلا يقال إن هدفه النقد، بل هدفه الربح. أما المتورق فهو يبيع ليحصل على النقد الحاضر، ولو عرض عليه ثمن مؤجل أعلى من الثمن الذي اشترى به السلعة لرفض بيعها به؛ لأنه يبحث عن السيولة وليس الربح، ولا يمكن الحصول على السيولة إلا بتكلفة تعادل خسارته في بيع السلعة.

وسبق أن قصد الخسارة مناقض لمبدأ حفظ المال الذي تواترت به النصوص الشرعية واستقر عليه إجماع العلماء فالمؤثر في الحكم ليس مجرد النقد، بل الربح والخسارة، فإرادة الخسارة محرمة شرعاً؛ لأنها من إضاعة المال، أما إرادة الربح فهي مشروعة بل مطلوبة لأنها من حفظ المال وتتميته التي أمر الله بها، فكيف يقاس ما نهى الله عنه على ما أمر به؟

وبهذا يتبين الفرق بين التورق وبين المراهجة للأمر بالشراء، فالمراهجة يراد بها الربح، والتورق يراد به الخسارة، وإنما المحذور في المراهجة هو ربح ما لم يضمن، أو بيع ما ليس عنده، أو بيع الدين بالدين، فإذا سلمت المراهجة من هذه المحاذير كانت مشروعة؛ لأن الغرض مشروع. أما غرض المتورق فهو الخسارة، فهو محرم بأي طريق كان.

وأما القول بأن ما يتحمله المتورق لا يعد خسارة حقيقية؛ لأنه مقابل السيولة، فقد سبق الرد عليه تفصيلاً، وأن هذا القول ينطبق بحذافيره على الربا، فيلزم من ذلك إما جواز الربا إن كانت هذه الحجة صحيحة، أو حرمة التورق إن كانت باطلة، والأول ممتنع قطعاً، فثبت الثاني، وهو المطلوب.

الدليل الرابع: إن الأصل في المعاملات الحل، وهو أصل متيقن بأدلة مستفيضة، وما لم يثبت تحريم التورق يقيناً، فهو باق على الأصل؛ لأن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين.

والجواب:

لا ريب أن الأصل في المعاملات الحل، لكن هذا الأصل يقابله أن الأصل في الحيل التحريم، وهو أصل شهدت له نصوص متضافرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة^(١) وهذه القاعدة أخص من قاعدة الأصل في المعاملات الحل؛ لأنها تتناول الحيل دون غيرها، ومعلوم أنه إذا تعارض العام والخاص قدم الخاص؛ لأنه إعمال للدليلين معاً. ولا نزاع في أن التورق حيلة للحصول على النقد، وإنما النزاع هل هو حيلة جائزة أو ممنوعة؛ وإذا كان الأصل في الحيل التحريم، فالتورق محرم حتى يثبت الدليل على خلاف ذلك. فكيف والأدلة الخاصة والعامّة تشهد بتحريمه أيضاً؟

الدليل الخامس: إن الحاجة للنقد ماسة، ولا يوجد من يقرض بدون فوائد، ورفع الحرج أصل من أصول التشريع، كما أن التورق خير من الربا الصريح.

والجواب:

١- إن مجرد الحاجة لا يكفي لاستباحة المحرم. ورفع الحرج من أصول التشريع بلا ريب، لكن رفع الحرج يستلزم سد أبواب الربا؛ لأن الربا من أعظم مصادر الحرج والمشقة والعنت.

٢- إنما شح الناس عن الصدقات والإقراض بلا فوائد بسبب انتشار الحيل الربوية التي تسمح بالوصول لنفس نتيجة الربا، وهي منع المعروف واستغلال المحتاجين، فإذا احتاج الإنسان إلى نقد وجد للأسف من يعينه على الاحتيال، ولم يجد من يعينه على الحلال.

٣- إن فيما شرعه الله من أساليب التمويل، كالسلم والبيع بأجل وسائر أنواع المبادلات النافعة، غُنية عن الحرام، لكن شدة الحرص على الدنيا من جهة، وغلبة الجمود والتقليد من جهة أخرى، أدى إلى تضيق سبل الحلال وتوسيع سبل الحرام. قال شيخ الإسلام:

«ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل، فوجدته أحد شيئين:

(١) راجع بيان الدليل لابن تيمية: إعلام الموقعين لابن القيم؛ الحيل في الشريعة الإسلامية لعبد الوهاب بحيري.

إما ذنوب جُوزُوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزد لهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبب من اليهود، وكما قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وهذا الذنب ذنب عملي.

وإما مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل، وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له وأدى ما أوجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بُعث نبينا محمد ﷺ بالحنيفية السمحة^(١).

٤- وأما المفاضلة بين الحيلة على الربا وبين الربا الصريح، فمحلها الفصل القادم.

(١) القواعد النورانية، ص ١٨٨ .

ايض

الفصل الثاني التورق المنظم

لقد كان لانتشار التورق في التعاملات المالية المعاصرة امتداد طبيعي يتمثل في تطوير وسائل وأدوات تخفض من التكلفة الإجرائية للتورق وترفع من مستوى الربحية والكفاءة، بما يحقق مصلحة المشتري (المتورق) والبائع. وتَمَثَّل هذا التطور في سعي البائع في بيع السلعة نيابة عن المشتري بثمن نقدي حاضر، بحيث لا يتكبد المشتري مصاريف القبض والحيازة والنقل والتسويق. وهذا بجانب تحقيقه لمصلحة المتورق، فهو أيضاً يحقق مصلحة البائع؛ لأنه بذلك يكسب شريحة أكبر من الراغبين في التمويل، ويستطيع من ثم تحقيق أرباح أفضل.

ولم يكن هذا التطور في الحقيقة غريباً؛ لأنه مقتضى الحوافز الفطرية ونتيجة طبيعية للسنن الكونية التي تحكم الأنشطة المالية والاقتصادية؛ وذلك أن السلعة غير مقصودة أصلاً للمتورق، فليس من مصلحته قبضها وحيازتها ثم بيعها، بل كل ذلك يمثل أعباء إضافية فوق تكلفة التمويل، ولذلك سيقبل بأي أسلوب مناسب للتخلص من هذه التكاليف، وإذا كان البائع مصرفاً، فهو أيضاً ليس له أي مصلحة في السلعة أصلاً، فسيسير في الاتجاه نفسه كذلك. وهذه هي سنة الحياة الاقتصادية، ومن ظن أن الأمور يمكن أن تسير بعكس ذلك فهو بعيد عن معرفة السنن والحوافز التي توجه النشاط الاقتصادي.

وليس صعباً أن نستنتج مقدماً ماذا سيكون مآل هذا الاتجاه. إنه مزيد من تخفيض دور السلع في التمويل، ومزيد من الإغراق في الديون، والتوسع في تداولها، وهي نفس الملامح والخصائص التي يتسم بها النظام الربوي. ويرافق ذلك بطبيعة الحال ترسيخ مفهوم النقد الحاضر بالنقد المؤجل، وتأكيد أهمية السيولة وما تستحقه من عائد، وأهمية تسهيل الديون، والآثار

الإيجابية لذلك على الاقتصاد، وهذه هي المفاهيم نفسها التي يتذرع بها أنصار الربا والفائدة، لكنها في السابق كانت على يد مفكري الغرب، ومن تأثر بهم، ولكنها اليوم - لبالغ الأسف - تتم على يد بعض المنتسبين للإسلام وللفكر الإسلامي.

ومن قرأ تاريخ الربا في أوروبا النصرانية وكيف استباحته بأنواع الحيل^(١)، وشاهد ما يحصل اليوم في بلاد المسلمين، لم يملك إلا أن يردد كلام الصادق المصدوق عليه السلام: «لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»^(٢)، ولولا الإيمان بأن الله تعالى قد حفظ هذا الدين، وعصم الأمة أن تجتمع على ضلالة، لكان يخشى أن يكون مصيرها مصير النصارى من قبل.

إن العاقل لا يسير في طريق يعلم أن نهايته هاوية سحيقة لا قرار لها، بل يدع الطريق من بدايته ويبحث عن طريق آمن يفضي به إلى غايته ومطلوبه. والسائرون في ركب العينة، بصورها المختلفة، يدركون أنهم سائرون في طريق نهايته هي هاوية الربا السحيقة، لكنهم مع ذلك يزعمون أنهم قادرون على التوقف تماماً أثناء الطريق أو قبيل بلوغ الهاوية بما يكفي. وهذا في الحقيقة وهم كبير؛ لأن الطريق ليست مستوية، بل هي منحدره باتجاه الهاوية، وانحدارها تدريجي لا يلحظ بوضوح في أولها، لكنه يتزايد بشكل كبير في آخرها، وحينها سيكون من الصعب جداً الصعود للسفح مرة أخرى والعودة لأول الطريق.

ما هو التورق المنظم؟

المقصود بالتورق المنظم هو قيام البائع (المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع سلعة على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم الثمن النقدي للمتورق. ولهذا

(١) انظر: مصرف التنمية الإسلامي ص ١٠٧ : الربا وأثره على المجتمع الإنساني ص ٤٥ Palgrave Dictionary of Finance, usury

(٢) متفق عليه صحيح الجامع (٥٠٦٣).

الغرض قد يتفق البائع مع الطرف الآخر مسبقاً ليشتري السلعة نقداً بثمن أقل من السعر الفوري السائد^(١).

الفروق بين التورق الفردي والتورق المنظم:

تتلخص هذه الفروق في:

- ١- توسط البائع في بيع السلعة بنقد لمصلحة المتورق، في حين أن البائع في التورق الفردي لا علاقة له ببيع السلعة مطلقاً، ولا علاقة له بالمشتري النهائي.
- ٢- استلام المتورق للنقد من البائع نفسه الذي صار مديناً له بالثمن الآجل، في حين أن الثمن في التورق الفردي يقبضه المتورق من المشتري النهائي مباشرة دون أي تدخل من البائع.
- ٣- التفاهم المسبق بين الطرفين على أن الشراء بأجل ابتداءً إنما هدفه الوصول للنقد من خلال البيع الحال اللاحق، في حين أن البائع في التورق الفردي قد لا يعلم أصلاً هدف المشتري.
- ٤- قد يتفق البائع مسبقاً مع المشتري النهائي لشراء السلعة. وهذا الاتفاق يحصل من خلال التزام المشتري النهائي بالشراء لتجنب تذبذب الأسعار، كما سيأتي.

وسبق مناقشة التورق في ذاته مفصلاً، والسؤال الآن: إلى أي حد تؤثر هذه الفروق في الحكم، حتى لو فرض جدلاً أن التورق الفردي جائز شرعاً؟

موقف الفقهاء من التورق المنظم:

لم يتطرق الفقهاء لمصطلح «التورق المنظم» بطبيعة الحال، لكنهم ذكروا من المعايير والضوابط ما يكفي لمعرفة موقفهم من هذا النوع من التعامل.

(١) انظر بحوث التورق المصرفي المقدمة لمؤتمر الشارقة ضمن قائمة المصادر.

موقف المالكية:

لقد كان موقف المالكية واضحاً منذ البداية في التفريق بين «أهل العينة» وغيرهم، فتجدهم في كثير من المناسبات يحرمون المعاملة إذا كانت مع أهل العينة، ويجيزونها مع سواهم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، مما يتصل بالتورق مباشرة، الصور التي ذكرناها سابقاً، فقد رأينا أن الإمام مالكا وأصحابه كرهوا أن يشتري الشخص السلعة على أن ينقد بعض ثمنها ويؤجل الباقي، وأن هذا المنع، كما قال ابن شاس، في حق المتهم خاصة، وصرح ابن رشد أن الصورة جائزة لغير أهل العينة؛ وذلك لأن هذا يعد قرينة على تواطؤ الطرفين على بيع السلعة من أجل النقد.

ورأينا في الصورة الأخرى كيف منعوا من رجوع المشتري للبائع ليضع عنه من الثمن المؤجل بسبب الخسارة الإضافية التي تحملها عند بيع السلعة، وقالوا: يُمنع إذا كان المقصود البيع لتحصيل النقد وكانا أو أحدهما من أهل العينة.

وهذا صريح في أمرين:

١- التفريق بين أهل العينة وغيرهم، وأن أهل العينة يعاملون بما لا يعامل به سائر الناس، وهذا التفريق يثبت تفريق فقهاء المالكية بين العمل المنظم وبين العمل التلقائي. وهذا واضح في أن المعاملة إذا تحولت من تصرف فردي عفوي إلى عمل منظم أخذت بعداً آخر لم يكن معتبراً من قبل.

٢- الأخذ في الاعتبار أي علاقة إضافية بين المتورق والبائع، مثل رجوع المشتري للبائع ليضع عنه، أو أن يدفع له بعض الثمن نقداً وبعضه نسيئة، من أجل تيسير المعاملة على المشتري في الحالتين. ومثل هذه العوامل لا توجد في التورق الفردي الذي لا يتضمن أي صلة إضافية للبائع بالمتورق مطلقاً، فوجود علاقة إضافية بين البائع وبين المتورق تؤثر في الحكم قطعاً عند المالكية.

فإذا اجتمع هذان الأمران، (كون البائع من أهل العينة ووجود، علاقة إضافية بينه وبين المتورق)، كان الحكم هو التحريم، كما هو واضح من النصوص المنقولة سابقاً. ويرجع ذلك - والله أعلم - إلى أن أصل التورق مكروه عند المالكية؛ لاشتباهاه بالربا، فإذا وجدت قرائن إضافية تدل على تواطؤ الأطراف المعنية من أجل تأمين النقد الحاضر بالمؤجل، فهم يمنعون منها جزماً.

وبناء على ذلك يمكن القول إن مذهب المالكية - بناء على نصوص الإمام مالك وأكابر أصحابه وفقهاء المذهب - يقتضي تحريم التورق المنظم بالمعنى المذكور سابقاً؛ وذلك لأن هذا العمل يتضمن علاقة إضافية بين البائع والمتورق لا توجد في التورق الفردي، ولأنها تتم مع جهات متخصصة ومتفرغة للتمويل، ويتم التفاهم بين الأطراف مسبقاً بقصد التمويل، وهذه تدل صراحة على تواطؤ الأطراف بغرض مبادلة دراهم حاضرة بمؤجلة، وهي العوامل التي لأجلها منعوا التعامل مع «أهل العينة».

موقف الحنابلة:

لقد كان فهم الإمام أحمد رحمه الله للعينة واضحاً وليس فيه أي غموض، فها هو يقول:

«العينة عندنا أن يكون عند الرجل المتاع فلا يبيعه إلا نسيئة، فإن باع بنقد ونسيئة فلا بأس».

وفي رواية أنه سُئل عن العينة ما هي؟ فقال: «البيع بنسيئة»، قال: «إذا كان يبيع بنقد ونسيئة فلا بأس، وأما رجل لا يبيع إلا بنسيئة فهذا ما أكرهه». وسئل عن الرجل يعدّ الشيء لبيعه بنسيئة إلى أجل؟ فقال: «إذا أعدّه أن يبيعه بنسيئة ولا يبيعه بنقد فلا يعجبني؛ لأنه عينة حينئذ»^(١).

وكلامه رحمه الله صريح أن التخصيص في البيع بنسيئة هو العينة،

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد لإسحاق بن منصور رقم (٢٨) مسائل ابنه صالح رقم (٦٦٤) بدائع الفوائد ١١١/٤ تهذيب السنن ١٠٩/٥.

وأنه يكرهه، والكراهة هنا تفيد التحريم؛ لأنه علل ذلك بأنه عينة، والعينة مذمومة شرعاً.

وسبب ذلك - والله أعلم - أن من لا يبيع إلا بنسيئة يكون في الغالب مرجعاً للمحتاجين للنقد، فيشترون منه نسيئة؛ لكي يبيعوا نقداً بأقل، فتكون المعاملة نقداً بنقد.

ومما يؤكد هذا التعليل أن الإمام أحمد يمنع العينة الثنائية مطلقاً، سواء أكانت ممن يتفرغ للنسيئة أم لا، وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون المنع من ذلك لمعنى آخر. وقد سبق أنه جعل التورق من العينة، كما في رواية أبي داود، وقرن بينه وبين البيع بنسيئة، كما سمى التفرغ للبيع بنسيئة عينة أيضاً. وهذا يدل على أن سبب المنع من التفرغ للبيع بنسيئة هو منع التورق من أن يتحول لعمل منظم؛ لكونه حينئذ قرينة جلية على تواطؤ البائع والمشتري على النقد بالنقد^(١).

ويشهد لذلك أن المتورق في الغالب محتاج للنقد ولا يجد من يقرضه بدون فوائد، فيكون ربح البائع حينئذ على المحتاجين والمعوزين، ولذلك علل شيخ الإسلام كراهة التخصيص في بيع النسيئة بدخوله في العينة، وبأن ربحه يكون غالباً على المضطرين المحتاجين للنقد.

وقد أشار الإمام أحمد إلى معنى بيع المضطر فقال: «وكل بيع يكون على هذا المعنى فأحب أن يتوقاه؛ لأنه يبيع ما يساوي كذا بكذا من الثمن دون»^(٢) وواضح أن هذا يتناول التورق؛ لأن المتورق يبيع بأقل مما اشترى به، وغالباً ما يبيع بأقل من سعر السوق، ولا يقصد الخسارة إلا لحاجته للنقد، وإلا فإن العاقل الذي يبحث عن مصلحته لا يقبل أن يبيع بخسارة، فهذه الحاجة التي تلجئه لقبول الخسارة مقدماً هي في معنى الاضطرار الذي كرهه الإمام أحمد؛ فكل بيوع التورق بهذا المعنى تدخل ضمن بيع المضطر، وليس فقط من بلغ حالة الضرورة المبيحة للميئة، كما فهم البعض.

(١) بيان الدليل ٧٨ تهذيب السنن ١٠٩/٥ .

(٢) بدائع الفوائد ١١١/٤ .

ومما سبق يمكن الجمع بين روايات الإمام أحمد رحمه الله في التورق، فهو نص في رواية أنه لا بأس به، ونص على التحريم في رواية أخرى. فيمكن حمل رواية التحريم على ما كان من أهل العينة، ويحمل ما ورد في الجواز على ما لم يكن كذلك، ويكون هذا موافقاً لما نقل عن الإمام مالك رحمه الله من التفريق بين أهل العينة وغيرهم في مسائل التورق، كما سبق.

وهذا الجمع بين الروايات يترجح بما عرف من موافقة الإمام أحمد في كثير من أصوله وفتاواه لمذهب الإمام مالك، خاصة في أبواب البيوع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان أحمد موافقاً له «أي للإمام مالك» في الأغلب، فإنهما يحرمان الربا ويشددان فيه حق التشديد؛ لما تقدم من شدة تحريمه وعظم مفسدته، ويمنعان الاحتيال عليه بكل طريق، حتى يمنعا الذريعة المفضية إليه وإن لم تكن حيلة»^(١).

بل إن مذهب أحمد هنا يبدو أشد من مذهب مالك؛ لأنه يكره التفرغ للبيع نسيئة من أصله ويعده عينة، ولا يعرف مثل ذلك عن مالك.

وبناء على ذلك لا يمكن اعتبار ما يجري اليوم في صورة التورق المنظم من باب التورق الفردي الذي وردت رواية الإمام أحمد بجوازه، فهذا تحميل لكلامه رحمه الله ما لا يحتمل، وإعراض عن رواياته الأخرى المبيّنة لموقفه من ذلك، وعن منهجه في باب الحيل عموماً. وهذا بين - بحمد الله - لكل منصف.

قاعدة المدخلات والمخرجات:

مما يؤكد موقف المذهب المالكي، والفقهاء الإسلامي عموماً، من التورق المنظم، القاعدة الذهبية التي أصلوا بها بيوع الآجال، وهي البيوع التي يحتال بها بشكل أو بآخر على ربا النسيئة، وهذه القاعدة لا تحيد عن المنطق الاقتصادي قيد أنملة، ومضمونها:

(١) القواعد النورانية ص ١٧٣ .

إن تقويم التعامل بين طرفي الصفقة يتم من خلال النظر في مدخلاتها ومخرجاتها ككل، دون النظر إلى تفاصيل ما يدور بين طرفيها.

قال ابن شاس: «أصل هذا الباب - وهو المعروف عند أهل المذهب ببيع الآجال - اعتبار ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل عليه مضى وإلا بطل»^(١) وقال القرافي: «والأصل أن ينظر ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل به صح وإلا فلا، ولا تعتبر أقوالهما «أي المتبايعين» بل أفعالهما فقط. فهذا هو تلخيص الفرق بين الذرائع التي يجب سدها والذرائع التي لا يجب سدها»^(٢) وعبروا عنها أيضاً بقولهم: «ما خرج من اليد وعاد إليها يُعدّ لغواً»^(٣).

فحقيقة هذه القاعدة هو عدم النظر لما كان لغواً من تصرفات الطرفين، بل ينظر للمحصلة النهائية، فإذا كانت محصلة التعامل بين الطرفين هي نقد حاضر بزيادة في الذمة فهي ربا، ولا عبرة بما توسط ذلك من عقود. وإذا كانت المحصلة بينهما هي ضمان بجعل فهو غرر ولا عبرة بما توسط ذلك من عقود.

وهذه القاعدة لم ينفرد بها المالكية، بل هي مقررة من حيث المضمون لدى السلف؛ إذ كرهوا أن يقول الشخص: بعتك السلعة إلا نصفها، أو بعتك السلعة ولي نصفها، وإنما يقول: بعتك نصفها. لأنه في الحالة الأولى تتضمن الصيغة نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري ثم عودة نصفها إلى البائع، فيكون انتقال النصف غير المبيع لغواً فإذا قال: بعتك نصفها، وقع العقد على النصف المبيع فقط، فينتفي منها اللغو، ويصبح العقد مبنياً على حاصل الصفقة ونتيجتها النهائية. قال سليمان التيمي وقتادة: «كره أن يقول: أبيعك هذه السلعة ولي نصفها، ولكن يقول: أبيعك نصفه». وقال ابن سيرين: «كان يُكره أن تباع سلعتك ما كانت وتشترك فيها بالربح». ومراده كراهة أن يقول:

(١) عقد الجواهر الثمينة ٤٤٢/٢

(٢) الفروق ٢٦٩/٣

(٣) مواهب الجليل ٣٧٤/٤ حاشية الدسوقي ٦٢/٣ .

أبيحك هذه السلعة ولي ربعها، بل ينبغي أن يقول: بعتك ثلاثة أرباعها. وقال معمر: «يكره أن تقول باعت شمالك من يمينك»، وقال الحسن: «وَلَيْتَ شَيْئاً ودخلتَ فيه»^(١).

ونقل مثل هذا عن الإمام أحمد، ففي مسائل إسحاق بن منصور أنه سأله عن باع شيئاً واستثنى نصفه أو ثلثه؟ فقال: «بييع النصف ولا يستثنى»^(٢) وظن بعضهم أن سبب الكراهة هنا هو الجهالة، وليس كذلك، بل لأنه إذا باع السلعة واستثنى نصفها، كان النصف قد خرج من يده ثم عاد إليها، وهذا لغو وعبث، ينبغي أن يقول: بعتك النصف أو الربع أو الثلثين ونحو ذلك؛ لأن البيع هنا يقع على الجزء المبيع مباشرة، وهذا هو حاصل الصفقة.

وهذا يؤيد أن الإمام أحمد يتبنى من حيث المبدأ قاعدة المدخلات والمخرجات، وأن العبرة عنده بحاصل المبادلة أو الصفقة ونتيجتها النهائية، ويشهد لذلك موقفه الحاسم من الحيل عموماً، وهذا يؤكد ما سبق من اتفاق أصول أحمد وأصول مالك، خاصة في أبواب البيوع.

وحكمة هذه القاعدة أن انتقال السلعة أو جزء منها ثم عودته عبث، والعبث لا يشرع، كما يقول كل من ابن تيمية والشاطبي^(٣) وليس ذلك حجراً على الناس في معاملاتهم؛ لأن الناس عقلاء والعبث ليس من شأن العقلاء، فإذا وُجد العبث كان ستاراً لغرض آخر وهو التحايل على المحرم، إذ ما من حيلة وإلا وهي تتضمن ما هو لغو لأجل التحليل، فالمنع من العبث واللغو منع من شئ لا ينفع العقلاء بل يضرهم؛ لأنه يستغل في الوصول للمحرم، ولذلك سدّ السلف رضي الله عنهم هذا الباب من أصله، كما هو شأنهم دائماً.

ومن الناحية الاقتصادية فهذه القاعدة الفقهية هي أساس منطلق الكفاءة الاقتصادية، لأن العبث يمثل تكلفة دون مقابل أو عائد يجبرها، فهي عبء ينافي الكفاءة.

(١) مصنف عبدالرزاق ٢٦٠/٨ - ٢٦١ .

(٢) مسائل إسحاق بن منصور رقم ٩١ .

(٣) بيان الدليل ص ١٦٥ الموافقات ١/ ٢٤٩ ، ٣٩٥ .

وإذا تقررَت هذه القاعدة، فيمكننا النظر في عملية التورق المنظم من خلالها، فماذا نجد؟

نجد أن المصرف لا يملك السلعة ابتداءً، وإنما يشتريها بناءً على طلب العميل، ثم يبيعها له بثمن مؤجل، ثم ينوب عنه في بيعها مرة ثانية لطرف رابع بثمن نقدي أقل من ثمن الشراء، أي أن السلعة غير مقصودة لأي منهما، فهي تدخل في الصفقة لتخرج منها، ولا تستقر في يد أي من الطرفين، بل لا تكتمل العملية إلا بالتخلص منها، فهي إذن مجرد لغو، ويصبح صافي العملية ثمناً حاضراً بيد أحد الطرفين مقابل ثمن أكثر منه في ذمته للطرف الآخر، وهذا عين ربا النسيئة المحرم بالنص والإجماع.

فإن قيل: فالتاجر الذي يشتري السلعة ثم يوكل البائع لبييعها لا تبقى السلعة في ملكه، فهي تدخل في يده لتخرج منها، ومع ذلك لا يقال: إن هذه معاملة محرمة؛ لأن حاصلها نقد بنقد؟

قيل: السلعة دخلت في يد التاجر ثم خرجت لتحقيق له الربح من خلال البيع على من ينتفع بها، وهذا أمر مقصود شرعاً، فلا يكون دخولها وخروجها لغواً وعبثاً إذا كان وفق الضوابط الشرعية. أما في التورق المنظم فإن السلعة لغو؛ لأن المتورق لا ينتفع بها ولا يربح منها، حتى لو كان ذلك بعقود شرعية، ولو فرض جديلاً أنه لا يخسر فيها، فسيكون دخول السلعة وخروجها سيان، وهذا هو اللغو، فإذا كان يخسر فهذا أحق بوصف اللغو والعبث الممنوع. ولما كان العقلاء لا يقصدون العبث، علم أن مقصود الطرفين أمر آخر وراء السلعة، وهو صافي العملية المتمثل في دين في الذمة مقابل نقد حاضر أقل منه، وهذا هو ربا النسيئة، ولذلك لا يمكن أن يسلم المتورق من الخسارة لأنها تمثل تكلفة التمويل، فليس الربا هو الربح بالبيع المشروع، بل هو الدين في الذمة دون مقابل، بأي طريق كان.

التوكيل في التورق المنظم:

سبق أن الحيل تنافي حكمة التشريع، وأنه ما من حيلة إلا وتتضمن ما ينافي مقتضى العقد الذي يتذرع به المحتال، وهذا ينطبق على عقد التوكيل الذي انضم إلى عملية التورق.

وذلك أن مقصود عقد الوكالة هو أن يعمل الوكيل لمصلحة الأصيل، لا بما ينافيها، فإن عمل بما ينافيها كان ذلك مخالفاً لمقتضى العقد، فالبايع الذي يبيع على المتورق، بثمن مؤجل مرتفع إنما يعمل لمصلحة نفسه، لا لمصلحة المتورق. فإذا انضم إلى ذلك توكيله بالبيع عنه بأقل مما باعه عليه كان ذلك منافياً لمصلحة المشتري؛ إذ يربح الوكيل من أصيله أولاً، ثم يبيع عنه بخسارة ثانياً. ولا ريب أن مجموع الأمرين يوضح أن البائع أو المصرف لا يعمل لمصلحة المتورق، وهو الأصيل، لأن مصلحة الأصيل أن يبيع بسعر أفضل من الذي اشترى به. وإذا قرر المشتري أن يبيع بنفسه بسعر أقل فهذا شأنه هو، ولا نتطرق لذلك الآن، لكن كون المصرف يربح منه أولاً ثم ينوب عنه في البيع بخسارة ثانياً يمتنع معه القول إنه لمصلحة الأصيل.

وأما القول بأن مصلحة الأصيل تتحقق من خلال السيولة، فقد سبق أن السيولة مقابل زيادة في الذمة هي الربا، والزيادة هي ثمن السيولة الحاضرة، فهذه المصلحة إذن ملغاة؛ لأن الشرع حرم الربا، وإذا كانت هذه المصلحة ملغاة فلا يعتد بها في عقد التوكيل.

وإذا كانت الوكالة هنا تنافي مصلحة الأصيل، كانت منافية لمقصود عقد الوكالة، فيبطل انضمامها إلى التورق؛ إذ لا خلاف بين الفقهاء أن كل شرط يناقض مقصود العقد فهو باطل^(١)، وإن كانوا يختلفون في بطلان العقد الذي انضم إليه الشرط، أو في بعض المسائل الجزئية هل تنطبق عليها القاعدة أو لا، إلا أن هذا هو الأصل المتفق عليه، قال شيخ الإسلام: «العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صورته، وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود،

(١) انظر: المغني ٢٢٤/٦ - ٢٢٥ - المجموع ٤٥٢/٩ - ٤٥٤ نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن الشاذلي الباب الثالث.

فقد جمع بين المتناقضين: بين إثبات المقصود، ونفيه، فلا يحصل شئ. ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق»^(١).

إذا تقرر ذلك فإن اشتراط الوكالة في التورق المنظم يناقض مقصود الوكالة الذي يراد بها في جميع صورها، وهو العمل لمصلحة الأصيل، فيكون الاشتراط باطلاً بلا خلاف. ولا ريب أن انضمام الوكالة إلى التورق شرط في العملية، حتى لو لم يصرح به في العقود والوثائق الخاصة بها. فنحن نعلم جيداً أنه لولا هذه الوكالة لما قبل المتورقُ بالشراء من البائع ابتداءً. فالشراء منظور فيه إلى قيام البائع بالوكالة من أجل تحصيل النقد في نهاية الأمر، فهي إذن مشروطة عرفاً وضمناً في العملية، وإذا كانت الوكالة مشروطة في البيع، وكان هذا الاشتراط ينافي مقتضى الوكالة نفسها، كان الاشتراط باطلاً، وهذا يعني بطلان انضمام الوكالة للتورق، وهذا يبطل التورق المنظم، وهو المطلوب.

المتسبب كالمباشر:

ذكرنا سابقاً تعريف العينة، لكن هناك تعاريف أخرى ذكرها الفقهاء. منها: أن العينة مشتقة من العون، «سُميت عينة لإعانة أهلها للمضطر على تحصيل مطلوبه على وجه التحيل بدفع قليل في كثير»^(٢) فإذا كان سبب التسمية هو إعانة المضطر على تحصيل النقد الحاضر القليل مقابل الدين الكثير في الذمة، فكل نوع من أنواع الإعانة فهو عينة حكماً، وإن لم ترجع السلعة إلى ملكية البائع.

وسبق أن الربا محرم لأنه ظلم، وهو ظلم واقع على المدين؛ لأنه يثبت في ذمته زيادة بدون مقابل، وهذا من أكل المال بالباطل، ويؤدي مآلاً إلى عواقب وخيمة في الاقتصاد والمجتمع. وإذا كان الدائن في الربا ظالماً؛ لأنه أخذ الزيادة بدون مقابل من المدين، فما هو حكم من أعان أو تسبب في دفع

(١) القواعد النورانية ص ٢٨٠ .

(٢) حاشية الدسوقي ٨٨/٢ .

المدين لهذه الزيادة، حتى لو لم تكن لمصلحته الخاصة؟ أليست الإعانة على الظلم من الظلم؟ أليس المتسبب في الظلم حكمه حكم المباشر له؟

النقد مقابل الدين؛

إن القدر المشترك بين التورق المنظم والعينة الثنائية أن البائع هو مصدر السيولة للمشتري في الحالتين، فالنقد يحصل عن طريقه وبواسطته، ولولاه لما وجدت العملية. وسبق أن المشتري إنما يُقبل على التورق المنظم لعلمه بأن البائع سيدبر له السيولة والنقد الحاضر لاحقاً، ولو علم المشتري أن البائع لن يوفر له النقد لما رضي بالشراء ابتداءً.

فحاصل العملية إذن أن المصرف يقول للعميل: أوفر لك مائة نقداً إذا رضيت أن تكون مديناً لي بمائة وعشرين مؤجلة. وهذه هي صورة الربا.

ويزداد الأمر سوءاً إذا علمنا أن المصرف إذا قبض الثمن من المشتري النهائي فإنه يتصرف فيه لمصلحته، كما هو الحال في الحسابات المصرفية، فتصبح يد المصرف على الثمن يد ضمان وليست يد أمانة. فيكون النقد الذي يسلمه المصرف للمتورق من مال المصرف الخاص، كما أن النقد يسلمه المرابي من ماله الخاص، فهل يوجد فرق مؤثر بين هذه المعاملة وبين الربا؟

بين الصورة والحقيقة؛

كان الذين يجيزون التورق الفردي يحتجون بأنه في الظاهر شراء وبيع، وهو جائز، ولا ينظرون إلى حقيقة العملية وغايتها. ثم تطور الأمر في التورق المنظم حتى أصبح هذا الظاهر لا يختلف عن الربا. وكل من راقب خطوات هذه المعاملة يرى أن العميل يدخل إلى المصرف يريد نقوداً، فيوقع مجموعة من الأوراق، ثم يخرج وفي حسابه لدى المصرف ١٠٠ وفي ذمته له ١٢٠. وهذه هي صورة التمويل الربوي في المصارف التقليدية.

ولكنهم يقولون هذه المرة: إن تشابه الصورة والظاهر لا يعني التماثل؛ لأن الحقيقة مختلفة، فهذه الأوراق تتضمن وعداً بالشراء ثم شراء ثم توكيلاً

بالببيع، إلخ. والمصرف وإن كان هو الذي يسلم النقد للعميل المدين له، إلا أنه يسلمه باعتباره وكيلًا لا مشترياً كما هو الحال في العينة الثنائية، ولا مقرضاً كما هو في الربا، فتشابه الصورة لا يعني تماثل الحقيقة، والعبرة بالحقيقة.

وهذا المنطق بعينه هو الذي يتذرع به المدافعون عن العينة الثنائية في المؤسسات المالية التي تعمل بها. فهم يقولون: صحيح أن هناك تشابهاً ظاهرياً بين عملية التمويل وفق العينة الثنائية وبينها في التمويل الربوي؛ حيث يدخل العميل إلى المصرف ويوقع مجموعة من الأوراق ثم يخرج وفي حسابه ١٠٠ وفي ذمته لذات المصرف ١٢٠. ولكن الحقيقة (أو المكونات، على حد تعبيرهم) مختلفة. ففي العينة هناك عقد بيع وعقد شراء، وهذا لا يوجد في التمويل الربوي، والمصرف يسلم النقد باعتباره مشترياً لا باعتباره مقرضاً.

أي أن العبرة الآن صارت بالحقيقة والمضمون وليست بالصورة أو الظاهر، ولكن إذا كانت العبرة بالحقيقة فإن حقيقة العملية، في الحالتين، هي نقد حاضر بمؤجل أكثر منه، وهذه حقيقة الربا، فلماذا نأخذ بالحقيقة تارة وبالصورة أخرى؟

الحكم باللائم:

مما يساعد الباحث على تقويم المعاملة تقويماً دقيقاً، النظر في لوازمها وما يترتب عليها، فإن كانت هذه اللوازم موافقة لأصول الشريعة وقواعدها، دلّ على سلامة المعاملة، وإن كانت اللوازم مناقضة لأصول الشريعة وقواعدها، كان ذلك دليلاً على وجود خلل في المعاملة يستدعي مراجعتها.

وبالنظر في لوزام التورق المنظم يظهر لنا بعض النتائج المناقضة لقواعد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ولبيان هذه اللوازم نضرب المثال التالي، وهو يعكس صورة شائعة اليوم وليست حالة نادرة.

لنفرض أن زيداً من الناس اتجه إلى المصرف وحصل على نقد ٥٠٠٠ ريال من خلال التورق المصرفي، وصار في ذمته للمصرف ٥٥٠٠. ثم علم زيد أن صديقه عمرواً في ضائقة مالية، ولأسباب ائتمانية لا يستطيع عمرو أن يحصل بنفسه على تمويل من المصرف. فقرر زيد أن يحسن إلى صاحبه، فقال له: خذ هذا المبلغ وسدد الدين للمصرف عن طريقي، ومعنى ذلك أن عمرواً يقبض من زيد الخمسة آلاف ويسدد له ٥٥٠٠، وزيد يسدد بدوره للمصرف. علماً أن المدين أمام المصرف هو زيد، ولا يحق له أن يحيل المصرف على عمرو. فما حكم هذا التصرف؟

حقيقة هذه المعاملة أن زيداً أقرض عمرواً ٥٠٠٠ مقابل ٥٥٠٠، وهذا هو ربا النسيئة المحرم، والدائن لعمرو هو زيد وليس المصرف؛ لأن المصرف يمنع من حوالاته على غير المدين الأصلي. فالمصرف يطالب زيداً، وزيد يطالب عمرواً، وهذا يقتضي أن هذه المعاملة محرمة، وليس لزيد أن يقرض ٥٠٠٠ إلا مقابل ٥٠٠٠ فقط، وليس له أن يطالب عمرواً بأي مبلغ إضافي، وما تبقى للمصرف في ذمته فهذا يتحملة وحده.

ولكن لا يستريب أحد أن زيداً محسن ومتبرع، ولا يهدف من هذه المعاملة إلى ربح أو عوض، فكيف يصبح التبرع ممنوعاً؟ وهل عهد في الشريعة المطهرة تبرع محرم؟ وكيف يآثم زيد وهو محسن إلى أخيه المسلم، والله تعالى يقول: ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [التوبة: ٩١]، وكيف نجبر زيداً على خسارة ٥٠٠ وهو لم ينتفع بشيء؟، فهل جزاء الإحسان الإساءة، والله يقول: ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ [الرحمن: ٦٠].

لا ريب أن هذا مناقض لأصول الشريعة وقواعدها؛ إذ ليس في الشريعة تبرع محرم، ولا إحسان يآثم فاعله، فإما أن يكون الفعل ليس بمحرم، أو يكون ما تبرع به هو المحرم، والأول ممتنع؛ لأن المعاملة ربا صريح. بقي الثاني، وهو أن ما تبرع به محرم، وزيد لم يحصل على المال وما ترتب عليه من دين إلا عن طريق التورق المصرفي، ثم تنازل عنه لعمرو بقصد الإحسان.

فإذا كان هذا التصرف على وجه التبرع محرماً، مع أن التبرع لا يمكن أن يكون محرماً، علم أن ما تبرع به هو المحرم، وهذا يقتضي أن التورق المصرفي محرم.

أما العقود الشرعية فلا يمكن أن تنتج مثل هذه النتيجة، فلو أن زيداً اقترض من المصرف ٥٠٠٠ لیسدد ٥٠٠٠، ثم سلم المبلغ لعمرو وطالبه بسداد ٥٠٠٠، لم يكن في ذلك حرج. ولو أن زيداً اشترى سلعة بثمن مؤجل ٥٥٠٠، ثم ملكها لعمرو بمثل الثمن المؤجل عليه، لم يكن في ذلك حرج أيضاً. وكذلك لو أن زيداً باع سلعة موصوفة في ذمته سلماً وقبض الثمن، ثم سلم الثمن لعمرو وطالبه بتسليم مثل السلعة الموصوفة عند الأجل، كان ذلك سلماً مستأنفاً أو موازياً، ولا حرج فيه.

فإن قيل: قد منع الفقهاء التولية في بعض الحالات، كتولية دين السلم^(١) والتولية من الإحسان والمعروف، فهذا تبرع ممنوع شرعاً؟

قيل: التولية في هذه الحالة ليست تبرعاً بل هي بيع؛ لأن من اشترى سلماً ثم باع دين السلم قبل قبضه تولىً، فقد ينتفع بالثمن إذا توي دين السلم وعجز المدين عن الوفاء، فيكون البائع منتفعاً وليس متبرعاً.

أما في الصورة التي نحن بصدددها، فلا يمكن لزيد أن ينتفع، بل هو إما أن يسلم له ولا عليه، وإما أن يغرم إذا عجز عمرو عن الوفاء، فلا هو انتفع بالمال ولا برئ من الدين، فتصرف زيد في هذه الصورة تبرع لا يمكن أن ينتفع منه، ومع ذلك فهو محرم، وهذا مناقض لأصول الشريعة.

وهذا اللازم ينطبق على التورق المصرفي والتورق الفردي؛ لأن الصورة صادقة في الحالين.

وسبق أن رأينا أن الإمام مالكاً يمنع المشتري أن يستوضع البائع، مع أن الوضيعة إحسان وتبرع، وهذا يدل على كراهة مالك لأصل التورق، إذ يمتنع أن يكون في الشرع إحسان محرم، فلما منع الإحسان - وهو الوضيعة

(١) انظر: الموسوعة الفقهية «تولية».

للمشتري - علم أن موجب المنع، وهو إرادة المشتري لبيع السلعة بنقد بعد شرائها بأجل، مكروه أصلاً، وهذا قد صرح به مالك وقال: «لا خير فيه».

ومعلوم أن لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم. فإذا كان التورق يستلزم تحريم التبرع، علم أن الملزوم - وهو التورق بنوعيه - محرم، وهو المطلوب.

ضمان المشتري النهائي؛

من العقوبات التي تواجه التورق المنظم تذبذب أسعار السلع، وما يترتب على ذلك من الخسائر التي يتحملها المتورق. وبطبيعة الحال هذه المخاطرة ليست من مصلحة العميل؛ لأن مراده السيولة والنقد الحاضر وليس الاستثمار والربح. ومن ثم تعدّ هذه المخاطرة تكلفة إضافية تعيق تحقيق العملية لهدفها المنشود، وهو التمويل، لذلك عملت بعض المصارف على الاتفاق مع طرف مستقل يلتزم بالشراء النهائي للسلع التي يتوسط فيها المصرف. وهذا الالتزام ضمان للسعر المباع به أن لا يتجاوز حدوداً معينة، حماية من تقلب الأسعار، علماً أن السعر المتفق عليه يتضمن عمولة للمشتري النهائي مقابل الضمان، ويقابل هذا الضمان بطبيعة الحال التزام المصرف بالبيع عليه، بمعنى أنه لا يحق للمصرف أن يبيع السلع في السوق حتى لو ارتفع سعرها عن السعر المتفق عليه مع المشتري النهائي، وبذلك يكون هذا الضمان من الطرفين: المصرف بأن يبيع على المشتري النهائي، والمشتري النهائي بالشراء بالثمن المحدد.

والإشكال هنا من وجوه:

الأول: أن هذا الالتزام يصدر قبل حصول التوكيل من قبل العميل، وإذا كان كذلك فهو التزام في غير محله؛ إذ لا يملك المصرف التصرف في مال الغير قبل إذنه، ثم إن هذا الالتزام يخالف مصلحة العميل إذا ارتفع سعر السوق عن السعر الملتزم به، فالمصرف يبيع بالسعر المتفق عليه بالرغم من

كونه أقل من سعر السوق، وهذا يناقض مقصود الوكالة، وهو العمل لمصلحة الأصيل.

الثاني: أن هذا الالتزام، لو فرض صحته، من باب بيع الدين بالدين، لأن كلاً من المصرف والمشتري النهائي ضامن للآخر بإبرام البيع. وبيع الدين بالدين ممنوع بإجماع العلماء⁽¹⁾، وذلك أنه أحد أهم مداخل الربا من جهة المقرض.

الثالث: أن هذا الالتزام يلغي معنى الأمانة في عقد الوكالة. فحاصل التورق المنظم يصبح التزام المصرف بتوفير النقد مقابل دين له في ذمة العميل، بخلاف الوكالة الفعلية التي هي من عقود الأمانات، فالوكيل مجرد أمين على سلعة العميل، ولا يضمن له لا بيعها ولا الثمن الذي تباع به. أما هنا فالمصرف يلتزم ببيع السلعة بالثمن المحدد لتوفير النقد للعميل، وإذا وجد الضمان لم يعد هناك فرق بين المصرف وبين البائع في العينة الثائية؛ لأن الطرفين ضامنان لتصريف السلعة.

وأما القول بأن العميل له الخيار في توكيل المصرف وعدمه، فهذا الخيار ليس ذا بال؛ لأن العميل يريد النقد أصلاً، ولولا ذلك لما أتى للمصرف، وإنما العبرة هل يملك المصرف الخيار في قبول التوكيل وعدمه؟ والجواب: أن المصرف لا يملك هذا الخيار، لأنه التزم مسبقاً مع المشتري النهائي، وإذا كان كذلك كانت المعاملة عينة ثائية؛ لأن المصرف ضامن للثمن النقدي، ولا فرق في هذه الحالة بين أن يشتريها هو أو غيره؛ لأن العبرة بالضمان، وهو حاصل على كل تقدير.

وهذا يبيّن المآزق الذي يواجهه التورق المنظم، فلما كان هدفه التمويل وليس الاستثمار، اقتضى تجنب مخاطر تذبذب الثمن؛ لأنها تكلفة إضافية على حساب العميل، ولكن هذا يوقع في مزيد من المخالفات الجوهرية، وهذه علامة الحيلة المذمومة؛ إنه بقدر ما يسعى أصحابها لتحقيق أهدافهم منها،

(1) انظر بحث الكاتب «عقد الكالئ بالكالئ».

بقدر ما يوغلون في المحاذير الشرعية، أي أن المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية تصبحان على طرفي نقيض، وهذا خلاف المبادلات النافعة المشروعة، التي أحلها الشرع ويسرّها وشجع عليها؛ فكل ما يحقق المنفعة منها فالشرع يجيزه ويسمح به، فالشرع لا يناقض المصالح الحقيقية، كما أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، فإذا وجد هذا التناقض علم أن سبب وجوده باطل، فكل معاملة تضمنت تناقض المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية فهو علامة بطلانها.

أهون الشرين؟

يدافع البعض عن التورق المنظم بأنه أهون من الربا الصريح، وأنه نجح في إقصاء التمويل الربوي من بعض إدارات البنوك التقليدية، وشجعها على التوجه نحو التمويل الإسلامي، وأن هذا التطور لم يكن ممكناً لو لم يوجد هذا النمط من التمويل الإسلامي.

ولكن هذا التبرير ينطبق بحذافيره على العينة الثنائية، وأنها نجحت في استقطاب مؤسسات مالية بل حكومات، لم يكن ممكناً استقطابها بدون ذلك، كما يقوله المدافعون عنها.

ويحتج بمثل ذلك أيضاً من يجيز نكاح المتعة، ويقول: إنه أهون من الزنا الصريح.

ويحتج به أيضاً من يجيز نكاح التحليل، ويقول: هو أهون من عودة المطلقة ثلاثاً لزوجها بلا نكاح.

وهكذا القول في جميع الحيل والمخارج والرخص المذهبية، حتى نجد أنفسنا في دائرة بعيدة عن الإسلام الذي أرسل الله به محمداً ﷺ، وجاهد طوال عقدين من الزمن لتحقيقه على أرض الواقع.

إن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وإن النبي ﷺ تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، فمن أراد

الإصلاح فليسلك سبيل محمد ﷺ، وهو أرحم هذه الأمة بها وأعلمهم بما يصلحها، أما أن نسلك سبيلاً غير سبيله، وطريقاً غير طريقه، فهذا حري أن يزيغ بنا عن جادته ويصد الناس عن سبيل الله، والله تعالى ليس بحاجة لنا حتى نقبل عليه بمثل هذه الحيل والتلفيقات، وقد قال ﷺ: «إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً»^(١).

ومقتضى الأدلة أن الحيلة على المحرم أشد من المحرم الصريح من جهتين:

١- إن صاحبها يعتقد حلها ومشروعيتها، وأنها كسائر ما أحله الله من الأعمال، في حين أنها لا تختلف في حقيقتها عن المحرم، فهي إذن استحلال للمحرم؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت يهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل». فبيّن عليه السلام أن الاحتيال على المحرم استحلالٌ له.

وفي الحديث أنه عليه السلام قال: «ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، يُعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات، يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير»^(٢) وذكر في الحديث الآخر: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلّون الحرّ - أي الزنا - والحرير والخمر والمعازف» ثم قال: «فبيّتهم الله ويضع العَلم ويمسح منهم قردة وخنازير إلى يوم القيامة»^(٣) فهذا الحديث مع الذي قبله يبيّن أن الذين استحلوا الخمر إنما استحلوها بأنهم سموها بغير اسمها^(٤)، وهذا من الاحتيال؛ فالاحتيال على المحرم إذن استحلال له. وروي من طريق الأوزاعي: «يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء. يستحلون الخمر باسم يسمونها إياه، والسحت بالهدية، والقتل بالرهبة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع»^(٥).

ولا ريب أن من يستحل المحرم بالحيلة والتأويل الفاسد أسوأ ممن يقع

(١) رواه أحمد ومسلم صحيح الجامع (٢٧٤٤).

(٢) رواه ابن ماجه (٤٠٢٠) بهذا اللفظ وحسنه شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٦١ .

(٣) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود صحيح الجامع (٥٤٦٦).

(٤) بيان الدليل ص ٦٣ .

(٥) أخرجه الخطابي في غريب الحديث ٢١٨/١

فيه دون استحلال، ولذلك كانت عقوبة الذين استحلوا الخمر بالحيلة أشد وأعظم من عقوبة من شربها دون استحلال.

٢- إن صاحب الحيلة مستخفٌ بحرمات الله؛ لأنه يرى أنه بالتحايل عليها قد أطاع أمر الله فيها، في حين أنه في الحقيقة عاص لله. ولذلك قال تعالى ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة: ٢٣١). وقد بين عليه السلام أن من الاستهزاء بآيات الله أن يتحايل المرء بما شرع ليقع في المحرم، فقال فيمن يطلق زوجته ثم يسترجعها ثم يطلقها يريد إضرارها: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزؤون بآياته: طلقتك، راجعتك، طلقتك، راجعتك»^(١).

واليهود قد أكلوا الربا صراحة دون احتيال عليه، ولم يعاقبهم الله على ذلك بالمسخ، فلما احتالوا على صيد الحيتان يوم السبت، مسخهم الله قردة، مع أن صيد الحيتان يوم السبت أهون من أكل الربا، فعلم بذلك أن الاحتيال على الحرام أسوأ من الوقوع فيه صراحة.

ولذلك قال أيوب السختياني رضي الله عنه: «يخادعون الله كأنما يخادعون آدمياً، لو أتوا الأمر عياناً كان أهون علي»^(٢) قال الكرمانى: «أي لو أعلنوا بأخذ الزائد على الثمن معاينة بلا تدليس لكان أسهل؛ لأنه ما جعل الدين آلة للخداع»^(٣).

قال شيخ الإسلام: «إذا تأملت عامة الحيل، وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب مع قيام المعنى المقتضي للتحريم أو الوجوب، فتصير حراماً من وجهين:

من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب.

ومن جهة أنها، مع ذلك، تدليسٌ وخداعٌ وخرابَةٌ ومكرٌ ونفاقٌ واعتقادٌ فاسدٌ. وهذا الوجه أعظمها إثماً؛ فإن الأول بمنزلة سائر العصاة. وأما الثاني

(١) رواه ابن ماجه (٢٠١٧) وابن بطه في «إبطال الحيل» ص ١٠٦ وقال البوصيري في الزوائد «بإسناده حسن».

(٢) عقله البخاري في صحيحه كتاب الحيل، ووصله وكيع في مصنفه كما قال الحافظ في الفتح ٣٣٦/١٢

(٣) نقله في الفتح ٣٣٦/١٢ .

فبمنزلة البدع والنفاق»^(١).

وقد سبق أن إغفال المعاني والحقائق في إصدار الأحكام، في الوقت الذي لا ينظر فيه الناس إلا لهذه المعاني، يجعلهم أقل تعظيماً للشريعة ومن ثم أقل التزاماً بها، فالحيلة التي يراد بها تقريب الناس للإسلام تجعلهم في الواقع أبعد عن دين الله وعن شرعه.

وقد كان للحيل أثر سيء في صد أتباع الملل الأخرى عن الدخول في الإسلام وتفسيرهم منه. قال ابن القيم رحمه الله:

«ومثل هذا وأمثاله منع كثيراً من أهل الكتاب من الدخول في الإسلام، وقالوا: كيف يأتي رسول بمثل هذه الحيل؟! وأساءوا ظنهم به وبدينه، وتواصوا بالتمسك بما هم عليه، وظنوا أن هذا هو الشرع الذي جاء به، وقالوا: كيف تأتي بهذا شريعة أو تقوم به مصلحة؟ ولو أن ملكاً من الملوك ساس رعيته بهذه السياسة لقدح ذلك في ملكه. قالوا: وكيف يشرع الحكيم الشيء لما في شرعه من المصلحة، ويحرّمه لما في تحريمه من المفسدة، ثم يبيح ذلك بأدنى حيلة تكون؟ وترى الواحد منهم إذا ناظره المسلم في صحة دين الإسلام إنما يحتج عليه بهذه الحيل، كما هو في كتبهم، وكما نسمعهم من لفظهم، فالله المستعان»^(٢).

فلا يمكن بعد كل هذا أن يقال: إن الحيلة على الربا أهون من الربا الصريح، بل الحيلة أسوأ وأشد. لكن هذا لا يعني أن نجترئ على المحرم فراراً من الحيلة، بل يعني الفرار من الحرام، الصريح والمبطن، إلى الحلال، ومن الربا إلى البيوع والمبادلات والمشاركات النافعة.

والشريعة الإسلامية - بحمد الله - غنية بالحلول والأدوات والأساليب التي تحقق المصالح الاقتصادية دون تفريط بالضوابط والمقاصد الشرعية.

(١) بيان الدليل ص ٢٤٨ .

(٢) إعلام الموقعين ١٩٨/٥ - ١٩٩ وانظر بيان الدليل ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .

خاتمة:

روي عنه ﷺ أنه قال: «ما أحدث قوم بدعة إلا رُفِعَ مثلها من السنّة»^(١)، وهذه السنّة الكونية تنطبق تماماً على التمويل الإسلامي. فما تظهر حيلة ربوية إلا أزاحت في المقابل الأدوات المالية الحقيقية، كالبيع والسلم والمضاربة والمشاركة ونحوها، وحلّت محلها.

وذلك أن الربا هو أسهل الطرق للوصول إلى النقد، كما سبق. فكلما اقترب التمويل من الربا كلما ابتعد عن الطرق المشروعة. وسبق أن أشرنا إلى أن من مقاصد التشريع في التمويل كبح جماح المديونية من خلال ربط المداينات بالنشاط الاقتصادي الفعلي، ولهذا كانت المداينات في الاقتصاد الإسلامي أبطأ نمواً وأقل انتشاراً منها في الاقتصاد الرأسمالي.

أما أدوات العينة بصورها المختلفة، فهي على النقيض من ذلك؛ إذ تسهل المداينات دون أي ارتباط بالنشاط الاقتصادي الفعلي، فتكون سبباً في انتشار المديونية واستفحالها للأغراض الاستهلاكية، كما هو الحال في النظام الربوي.

وقد رأينا كيف أزاح التورق المنظم أنواع التمويل الأخرى التي كانت تقدمها المؤسسات الإسلامية، مع قَلَّتْها، وستستمر هذه الإزاحة وهذا الإحلال حتى تسيطر العينة ومشتقاتها على التمويل الإسلامي؛ ولأن التطور سنة الحياة، فإن الأدوات المستقبلية ستكون أقرب إلى الربا حتى من التورق المنظم، وستظهر آليات ومنتجات أكثر التصاقاً بالنظام الربوي منها بالنظام الإسلامي.

إن مسيرة التمويل الإسلامي اليوم بحاجة لمراجعة مخلصّة وجادة، وما لم تُصَحَّح المسيرة وتُسدَّد الوجهة، فستكون المؤسسات الإسلامية أول ضحايا النظام الربوي.

(١) رواه أحمد في المسند (١٦٩٧٠).

ايض

المصادر

المقالات والأبحاث:

- «التأصيل الفقهي للتورق»، عبد الله بن سليمان المنيع، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «التطبيقات المصرفية لعقد التورق»، أحمد محيي الدين أحمد، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي»، موسى آدم عيسى، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «تعليق على بحوث التورق»، حسين حامد حسان، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «حكم التورق في الفقه الإسلامي»، علي محيي الدين قررة داغي، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- «عقد الكالئ بالكالئ: تدليلاً وتعليلاً»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- «موقف الشريعة الإسلامية من الدين»، سامي بن إبراهيم السويلم، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، المجلد ٤ العدد ٢، ١٩٩٧م.

المصادر العربية:

- إبطال الحيل، عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، ت سليمان العمير، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله ابن العربي، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت سامي العربي، دار الفضيلة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

- أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية، علاء الدين علي بن محمد البعلبي، ت أحمد الخليل، دار العاصمة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ت محمد زهدي النجار، دار المعرفة، د.ت.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي، ت محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٦م.
- البحر المحيط، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ت عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، ط٢، دار الغرب الإسلامي.
- الجامع في أصول الربا، رفيق يونس المصري، دار القلم، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، د.ت.
- الحيل في الشريعة الإسلامية، محمد عبد الوهاب بحيري، مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
- الدرر السننية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٥، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- الربا وأثره على المجتمع الإنساني، عمر سليمان الأشقر، مكتبة المنار، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الربا والمعاملات المصرفية، عمر بن عبد العزيز المترك، عناية بكر أبو زيد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ..
- والزواج بنية الطلاق، أحمد بن موسى السهلي، دار البيان الحديثة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

- الفرق بين البيع والربا، صالح بن فوزان الفوزان، دار القاسم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ت عبد اللطيف السبكي، ط٣، عالم الكتب، ١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م.
- الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة، د.ت.
- القواعد الكبرى، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، ت نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- القواعد النورانية الفقهية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.
- المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، د.ت.
- المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، تكملة السبكي والمطيعي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المحلّي، علي بن أحمد بن حزم، ت لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- المصنف، أبوبكر بن أبي شيبة، ت مختار أحمد الندوي، الدار السلفية، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- المغني، موفق الدين عبد الله بن قدامة، ت عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلوي، دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- المقدمات الممهّدات، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الموافقات، إسحاق بن إبراهيم الشاطبي، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ج١٤، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

- الموطأ، مالك بن أنس، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- النوادر والزيادات، عبد الله بن أبي زيد القرواني، ت عبد الله المرابط ومحمد الدباغ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
- الهداية شرح بداية المبتدي، برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، المكتبة الإسلامية، د.ت.
- بدائع الفوائد، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مكتبة القاهرة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- بيان الدليل في بطلان التحليل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، د.ت.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي عن طبعة بولاق، ١٣١٤هـ.
- تحفة المحتاج شرح المنهاج، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- تفسير آيات أشكلت، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت عبد العزيز الخليفة، مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ.
- تهذيب سنن أبي داود، بحاشية مختصر المنذري ومعالم السنن للخطابي، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت أحمد شاکر ومحمد الفقي، دار الباز، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- جامع الأصول، مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير، ت عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة البابي الحلبي، ط٣، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.
- جامع المسائل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، ١٤٢٢هـ.

- جمهرة القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت.
- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٢٨٦هـ، ١٩٦٦م.
- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، د.ت.
- شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار صادر، د.ت.
- شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ت محمد فؤاد عبد الباقي، إدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- طلبه الطلبة، نجم الدين حفص بن عمر النسفي، ت خالد العك، دار النفائس، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، ت محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- غريب الحديث، حمد بن محمد الخطّابي، ت عبد الكريم العزيّاوي، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد عبد الرزاق الدويش، دار العاصمة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، ط١، د.ت.
- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- فقه وفتاوى البيوع، جمع أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإشاد، الرياض، ٧ع، شعبان-شوال، ١٤٠٣هـ.
- مجمع الزوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب، ط٢، ١٩٦٧م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة السعودية.
- مجموعة الرسائل والمسائل النجدية • لبعض علماء نجد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٢هـ.
- مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- مسائل الإمام أحمد وإسحاق ابن راهويه، رواية إسحاق بن منصور، ت صالح المزيد، مطبعة المدني، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، ت طارق عوض الله، دار الوطن، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبد الله، ت علي سليمان المهنا، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، ت طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- مسند الإمام أحمد، ت أحمد محمد شاكر، دارالمعارف، ط٢، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.
- مصرف التتمية الإسلامي، رفيق يونس المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، ت شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- منح الجليل شرح على مختصر خليل، محمد عليش، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن علي الشاذلي، دار الاتحاد العربي للطباعة، د.ت.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.
- وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨١م.

المصادر الأجنبية:

Newman, P., M. Milgate and J. Eatwell, eds., (1994) The New Palgrave Dictionary of Money and Finance, Mcmillan Press, London.

ايض

التورق كما تجريه المصارف (دراسة فقهية اقتصادية)

إعداد :
د. محمد العلي القري
جامعة الملك عبد العزيز - جدة

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

١- معنى التورق:

الورق في اللغة (بكسر الراء والاسكان) هي الدراهم من الفضة، والتورق طلب الورق أي الدراهم.

وفي الاصطلاح الفقهي التورق هو شراء سلعة ليبيعتها إلى آخر غير بائعها الأول للحصول على النقد. مثال ذلك ان يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعتها لآخر نقداً ليحصل على ثمنها الحال لرغبته في الحصول على النقد.

٢- التورق والعينة:

العينة في المصطلح الفقهي ان يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم إلى أجل مسمى ثم يشتريها منه نقداً بأقل من الثمن الذي باعه به. والعينة تفترق عن التورق في أنها تقع بين طرفين (بائع ومشتري يبيع على البائع الأول) متواطئين على عقدين، بيع عاجل وآخر أجل. أما التورق فهو عقدين منفصلين فيهما ثلاثة أطراف عقد بيع أجل وآخر ناجز. يقول ابن القيم رحمه الله في التفريق بينهما «إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة وان باعها لغيره فهي التورق...»^(١). وجمهور الفقهاء على منع العينة لأنها حيلة إلى القرض بزيادة. والشافعية على جوازها. قال النووي في روضة الطالبين^(٢)، «فصل: ليس من المنهي بيع العينة... وهي أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل ويسلمه إليه ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً» وفي المجموع^(٣) عن الرافعي «لأن الاعتبار عندنا بظاهر العقود لا بما ينويه العاقدان ولهذا

يصح بيع العينة...».

١ - اعلام الموقعين، ج ٣ ص ١٢٨.

٢ - روضة الطالبين ٤١٦/٣ .

٣ - المجموع ٢٦١/٩ .

٣- التورق قديم:

عرف المسلمون التورق منذ القديم وقد روى أن عائشة رضي الله عنها تورقت. فقد أورد الأزهري في كتابه «الزاهر» أنها رضي الله عنها «كانت تأخذ من معاوية عطاءها عشرة آلاف درهم وتأخذ الزرنقة» مع ذلك، ثم أضاف «وهي العينة الجائزة»^(١). كما نسب لعمر بن عبد العزيز رحمه الله كلاماً في التورق مما يدل على أنه معروفاً في زمنه^(٢).

٤- حكم التورق:

ذهب جمهور الفقهاء الى جواز شراء الرجل سلعة بالأجل وبيعها إلى غير بائعها نقداً وغرضه الحصول على النقود. وكلمة التورق من عبارات الحنابلة. أما المذاهب الأخرى فيعرض فقهاؤها إلى التورق عند الحديث عن العينة فيفترقون بينها وهي ممنوعة وبين التورق وهو جائز عند جمهورهم. واستدلوا على القول بالجواز بالكتاب والسنة والقياس. اما الكتاب فقوله تعالى: «وأحل الله البيع» إذ يدل ذلك على إباحة كل بيع إلا ما دل عليه دليل معتبر على حرمة ولا دليل هنا على حرمة التورق. ومن السنة على الأحاديث في البيع وهي في نفس المعنى. إما القياس فلأن البيع توافرت فيه أركانه وشروطه وخلا من المفسدات كالغرر والجهالة والربا ونحو ذلك.

وقد تضافرت الفتاوى المعاصرة أيضاً على جواز هذه المعاملة، منها قرار مجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورة مؤتمره الخامسة عشرة (رجب ١٤١٩هـ) حيث قرر جواز التورق^(٣)، وكذا هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية^(٤) واللجنة الدائمة فيها^(٥)، كما أفتى

١ - نقله نزيه حماد عن الزاهر للأزهري ص ٢١٦.

٢ - في قوله رحمه الله التورق أخيه الربا.

٣ - وقد نص في القرار على ما يلي: ان بيع التورق هذا جائز شرعاً وبه قال جمهور العلماء لأن الأصل في البيوع الإباحة لقول الله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) ولم يظهر في هذا البيع ريباً لا قصداً ولا صورة ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين أو زواج أو غيرهما .

٤ - قرار هيئة كبار العلماء:

٥ - جاء في فتاوى اللجنة الدائمة (فتوى رقم ١٩٢٩٧)، "مسألة التورق هي ان تشتري سلعة بثمن مؤجل ثم تباعها بثمن حال على غير من اشتريتها منه بالثمن المؤجل من اجل ان تنتفع بثمنها وهذا العمل لا بأس به عند جمهور الفقهاء وبالله التوفيق..."

بجوازه المفتى العام للمملكة العربية السعودية السابق الشيخ عبد العزيز ابن باز رحمه الله^(١) والمفتى العام الأسبق سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ^(٢). وعدد من الهيئات الشرعية في البنوك الإسلامية.

٥- كلام ابن تيمية وابن القيم -رحمهما الله- في المسألة:

شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من الفقهاء القلائل الذي لم ينقل عنهم القول بالجواز بل قالوا بالمنع أو الكراهة. مع إن المشهور عند الحنابلة الجواز^(٣). احتج ابن تيمية بحجج سنوردها أدناه. ولا يكاد يخرج كلام المعترضين المعاصرين على التورق عما احتج به ابن تيمية رحمه الله. ذكر ابن تيمية رحمه الله لقوله بمنع التورق تعليين الأول انه من بيع المضطر، والثاني انه حيلة على الربا، وسوف نناقش هاتين المسألتين أدناه:

١ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ج ١٩ ص ٩٣، حيث قال رحمه الله في معرض الإجابة عن سؤال حول الموضوع:

«ج: هذه المسألة تسمى عند أهل العلم مسألة التورق وهي أن يبيع الرجل غيره سلعة قد ملكها وحازها بثمن معلوم، إلى أجل معلوم ثم يقبضها المشتري ويتصرف فيها بعد قبضه لها. والغالب أن ذلك من أجل حاجته للنقد، وهذا البيع على هذا الوجه جائز شرعاً في أصح قولي العلماء، داخل في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وفي قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].»

٢- فتوى رقم ١٥٦٩ المنشورة في المجلد السابع من فتاوى ورسائل، الجواب: هذه المسألة تسمى «مسألة التورق». والمشهور من المذهب جوازها. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: إذا لم يكن للمشتري حاجة إلى السلعة بل حاجته في الذهب والورق، فيشتري السلعة ليبيعهما بالعين الذي احتاج إليها، فإن أعاد السلعة إلى البائع فهو الذي لا يشك تحريمه، وإن باعها لغيره ببيعاً تاماً ولم تعد إلى الأول بحال فقد اختلف السلف في كراهته، ويسمونه «التورق» وكان عمر بن عبد العزيز يكرهه، ويقول: التورق أخو الربا. وإياس بن معاوية يرخص فيه، وعن الإمام أحمد روايتان.

والمشهور الجواز، وهو الصواب، قال في «مطالب أولي النهي»: ولو احتاج إنسان لنقد فاشترى ما يساوي مائة بأكثر كمائة وخمسين مثلاً ليتوسع بثمنه فلا بأس بذلك، نص عليه، وهي «مسألة الورق». وقال في «الاختيارات»: قال أبو طالب: قيل للإمام أحمد: إن ربح الرجل في العشرة خمسة يكره ذلك؟ قال: إذا كان أجله إلى سنة أو بقدر الربح فلا بأس. وقال جعفر بن محمد سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - يقول: بيع النسيئة إذا كان كقارباً فلا بأس به. وهذا يقتضي كراهة الربح الكثير الذي يزيد على قدر الأجل؛ لأنه يشبه بيع المضطر، وهذا يعم بيع المراجعة والمساوم. والله أعلم.

٣- بل إن المرادوي يقول في الأنصاف: عن جواز التورق: «فائدة: لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين فلا بأس نص عليه وهو المذهب وعليه الأصحاب وهي مسألة التورق» الأنصاف ج ٤ ص ٢٥٠، وكشاف القناع ج ٢ ص ٤٤٧.

٥- أ القول بان التورق من بيع المضطر :

ذكر ابن القيم رحمه الله في تهذيب سنن ابي داود^(١)، وعلل «ابن تيمية» الكراهة بانه بيع مضطر. واحتج رحمه الله بما ورد في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المضطر.

ولحديث النهي عن بيع المضطر روايات أقواها مارواه أبو داود بإسناده عن شيخ من بني تميم قال: خطبنا علي رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل ان تدرك.

كما روى الحديث البيهقي عن شيخ من بني تميم عن علي قال: سيأتي على الناس زمان عضوض يعرض الموسر على ما في يديه ولم يؤمر بذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾. يعز الأشرار ويستذل الأخيـار وما يمنع المضطرون وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر وعن بيع الغرر وعن بيع الثمرة قبل ان تطعم.

وليس للمعترض على التورق حجة فيما ذكر، لأسباب:

الأول : لضعف إسناد هذه الأحاديث فهي لا تنهض حجة للقول بالمنع.

قال الخطابي في معالم السنن في إسناده رجل مجهول^(٢).

وقال ابن حزم في المحلى^(٣)، «لو استند هذا الخبران لقلنا بهما

مسرعين ولكنهما مرسلان ولا يجوز القول في الدين بالمرسل».

والثاني : ان ابن تيمية رحمه الله لم يكن يرى الإنسان يدخل في التورق

إلا أن يكون مضطراً وذلك نقل ابن القيم عنه قوله "فإن هذا «أي التورق» لا

يدخل فيه إلا مضطراً^(٤). وربما كان هذا حال الناس قديماً ، أما اليوم فإن

أكثر المتورقين إنما هم من ذوي اليسار في الجملة وليسوا مضطرين .

والبنوك لا تتعامل من الفقراء المعدمين ، وإنما عملاؤها هم أصحاب الدخول

١ - ج ٥ ص ١٠٨

٢ - معالم السنن للخطابي، ص ٦٧٧ ج ٣.

٣ - كتاب البيوع من المحلى مسألة المضطر إلى البيع .

٤ - اعلام الموقعين ج ٣ ص ١٢٠.

الجيدة. ولذلك ليس التورق اليوم من بيع المضطر.

والثالث : حتى لو قلنا بمنع بيع المضطر فان المعنى الذي من أجله منع بيع المضطر لا يظهر في التورق وبخاصة في تطبيقاته المصرفية الحديثة فليس هو من بيع المضطر. قال الخطابي رحمه الله في معنى بيع المضطر: «بيع المضطر يكون على وجهين أحدهما ان يضطر إلى العقد عن طريق الإكراه عليه فلا ينعقد العقد».

و«الوجه» الثاني ان يضطر إلى البيع لدين أو مؤونة ترهقه فيبيع ما في يده بالوكس من اجل الضرورة.

وهذا لا يقع أيضا إذ ان العميل مشتري لا بائع وحتى لو وقع مثل ذلك، أضاف الخطابي رحمه الله فقال: «فسييله من حيث المروءة ان لا يترك حتى يبيع ماله ولكن يعان ويقرض ويستعمل إلى الميسرة حتى يكون له فيه بلاغ». فالمأثم ان كان ثم مأثم هو على أصحابه وأقاربه الذين لا يقرضونه مع علمهم بحاجته. ثم أضاف رحمه الله: «فان عقد البيع على هذا الوجه صح ولم يفسخ». فإن قيل: نعم هو لا يبيع شيئا وإنما يشتري ولكن قصده التورق ولا يعتمد إلى التورق إلا من احتاج إلى النقود أفلا يكون هذا مضطراً؟ فالجواب ليس كل من احتاج إلى البيع أو الشراء كان داخلاً في تعريف المضطر وبطل بيعه ولو كان الأمر كذلك لبطلت أكثر بياعات الناس. يقول ابن حزم رحمه الله في المحلى «... فوجدنا كل من يبتاع قوت نفسه وأهله للأكل واللباس فإنه مضطر إلى ابتياعه بلا شك، فلو بطل ابتياع هذا المضطر لبطل بيع كل من لا يصيب القوت من ضيعته وهذا باطل بلا خلاف».

٥- ب القول بان التورق حيلة على الربا؛

الحيلة هي «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»^(١)، والحيلة لا تكون كذلك إلا بوجود القصد إلى

١ - الشاطبي في الموافقات ج٤ ص ١٠٩ .

التوصل إلى المحرم. يقول ابن تيمية في الفتاوى «وأصل هذا الباب» أي الحيل» ان الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى فإن كان قد نوى ما أحله الله فلا بأس وإن نوى ما حرم الله وتوصل إليه بحيله فإن له ما نوى»^(١).

قال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين: «وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق وروجع فيه مراراً وأنا حاضر فلم يرخص فيها وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه...»^(٢).

من الجلي إذن أن التورق لا يكون حيلة إلا إذا نوى فيه التوصل إلى ممنوع. لان أصل الحيل راجع إلى القصد والنية.

فأنظر إلى أمر التورق في المصارف اليوم، ومن يتعاملون معها. لا يظهر لنا أن المتورق قصده ارتكاب الحرام والدخول في الربا عن طريق الاحتيال عليه بل العكس من ذلك تماماً إذ الراجح ان نيته ومقصده هو اجتناب الحرام والخلوص من الربا. ولذلك هو يترك القرض بزيادة ويتجنبه. ولو كان أراد القرض بزيادة ربوية ما احتاج إلى حيلة إليه إذ ان أبوابه مشرعة في البنوك، بل هو أقل كلفة ونفقة من التورق وإنما ترك الاقتراض بالربا واخذ بالتورق وقصده اجتناب الحرام. فكيف يتهم هذا بأن نيته هي إلى ما حرم الله يتوصل إليه بحيلة؟

فإذا قيل ولكن ليس غرضه السلعة وإنما غرضه ثمنها ومن هنا كانت الحيلة. فالجواب: ان مثل هذا لا يؤثر لان طلب الثمن النقدي غرض مشروع مثل طلب السلعة. وعلى ذلك فإن شراء سلعة ثم بيعها للحصول على ثمنها

١ - ج ٢٩ ص ٤٤٧.

٢- الخلاف بين الفقهاء في مسألة الحيل معروف يقول ابن حجر الهيتمي في الزواج من اقرار الكبائر «تنبه: الحيلة في الربا وغيره قال بتحريمها الامامان مالك واحمد رضي الله عنهما وقياس الاستدلال لها بما ذكر ان يكون أخذ الربا بالحيلة كبيرة عند القائلين بتحريم الحيلة وان وقع الخلاف في حله حينئذ، وذهب الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما إلى جواز الحيلة في الربا وغيره واستدل اصحابنا لحلها بما صح ان عامل خيبر جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر كثير جيد..... الخ».

وقال ابن قدامة في المغني، ٢٨٦ «فصل والحيل كلها محرمة غير جائزة في شئ من الدين وهو ان يظهر عقداً مباحاً يريد به محرماً (.....) وبهذا قال مالك وقال أبو حنيفة والشافعي ذلك كله واشباهه جائز إذا لم يكن مشروطاً في العقد» إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٢.

ليس به بأس. يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين في كتابه المداينة عند الحديث عن التورق: "فإذا اشترى الرجل السلعة وكان غرضه عين تلك السلعة أو كان غرضه عوضها فكلاهما غرض صحيح"^(١)، فإذا قيل: ولكن هذه عقود تجارية فإذا استخدمها للحصول على النقد فقد أخرجها من غرضها ومقصدها فالجواب إن مثل ذلك ليس جديداً في أمر الناس. معلوم أن السلم هو من أنواع البيوع وأن محله سلعة ومع ذلك فإن الناس منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما يستخدمونه للحصول على النقود عند حاجتهم إليها. ولذلك سماه الفقهاء بيع المحاويج وبيع المفاليس أي من ليس عنده مال ويحتاج إليه. ولم يقل أحد أنه يفسد بكون مقصد صاحبه النقود.

٦- القول بأن التورق ذريعة إلى الربا:

ومما أثير على التورق المصرفي أنه ذريعة إلى الربا. والذريعة في لسان العرب هي الوسيلة، وتذرع بذريعة أي توسل، والذريعة تختلف عن الحيلة في أن الذريعة لا تفضي دائماً إلى المحذور وإنما هي مظنة ذلك. ولذلك عرف القاضي عبد الوهاب سد الذرائع بأنه «ان يمنع الشيء الجائز إذا قويت التهمة في التطرق به والتذرع إلى الأمر المحذور»^(٢). بخلاف الحيلة التي يكون قصد فاعلها التوصل بها إلى المحرم. والقول بأن التورق ذريعة إلى الربا ثمرته أن الواجب سد الذريعة خوفاً أن يفضي ذلك إلى المحرم.

ومن الأمثلة على سد الذرائع في مسألة الربا تحريم الجمع بين السلف والبيع لأنه ذريعة إلى الربا. وقد ذكر ذلك ابن القيم رحمه الله في إغاثة اللهفان فقال «حرم الجمع بين السلف والبيع لما فيه من الذريعة إلى الربا في السلف بأخذ أكثر مما أعطي والتوسل إلى ذلك بالبيع أو الإجارة»^(٣). ولم يظهر لنا إن التورق ذريعة إلى الربا وإلا كان كل بيع كذلك.

١- المداينة للشيخ محمد بن صالح بن عثيمين ص ٧ .

٢- المعونة ج ٢ ص ٩٩٦ .

٣- إغاثة اللهفان ج ١ ص ٢٦٣ .

٧- التورق مخرج مشروع:

قسم الفقهاء الحيل إلى مباحة وممنوعة، والممنوعة هي كما قال ابن قدامه في المغني: «أن يظهر المرء عقداً مباحاً يريد به محرماً مخادعة وتوسلاً إلى فعل ما حرم الله واستباحة محظوراته أو إسقاط واجب أو دفع حق ونحو ذلك»^(١)، أما الحيل المباحة فهي ما كان مخرجاً من الضيق والحرج متخذاً للتخلص من المأثم يتوصل بها إلى فعل الحلال أو الخلاص من الحرام. وقد أفاض ابن القيم رحمه الله في الحديث عن الحيل المباحة والمخارج في إعلام الموقعين حتى ضرب للمخارج مثلاً هو التورق. قال رحمه الله: «وإنما الحيل شئ يتخلص به الرجل من الحرام ويخرج به إلى الحلال فما كان من هذا ونحوه فلا بأس به وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله أو يحتال في باطل حتى يوهم أنه حق أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة وأما ما كان على السبيل الذي قلنا فلا بأس به» ثم استدل على ذلك بقوله تعالى «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً» وضرب لذلك أمثلة منها قوله «وكذلك الرجل تشتد به الضرورة إلى نفقة ولا يجد من يقرضه» فذكر من الوسائل لهذا الرجل وسماه مخرجاً: التورق^(٢). يمكن القول إذن إن التورق مخرج لمن احتاج إلى النقد ولا يجد من يهبه إياه أو يقرضه بدون ربا فيعمد إلى شراء سلعة بالأجل وبيعها بالنقد.

٨- التورق الفردي والتورق المؤسسي:

صيغة التورق التي عرفها الناس واشتهرت بينهم وكانت مناط فتوى العلماء في القديم هي صيغة التورق الفردي، تبدأ العملية وتنتهي بصورة شبه عفوية وبدون ترتيبات مسبقة أو إجراءات مقننة، كما إنها تتم في خضم عمليات البيع والشراء التي تقع في الأسواق حتى لا تكاد تعرف بضاعة المتورق من باقي ما يقع من مبادلات في الأسواق.

١ - المغني ج ٦ ص ١١٦.

٢ - اعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٨.

أما التورق المصرفي فهو «مؤسسي» إذ إن له إجراءات مقننة وموظفون متخصصون وصيغاً نمطية ومنظومات تعاقدية ، وله إجراءاته ووثائقه التي تتكرر في عملياته بشكل يجعل التورق ذاته نشاطاً شبه مستقل عن الأنشطة التجارية المعتادة وله سلعه التي استوفت شرائط السيولة بوجود أسواق جاهزة للتبادل وباعة ومشتريين متفرغين لهذا العمل.

فهل يترتب على هذا الفرق حكم؟ الجواب عن ذلك:

- ١- إن جميع عمل البنوك نشاط مؤسسي وليس هذا مما انفرد به التورق. فالمرابحة المصرفية مختلفة عن المرابحة الفردية بنفس تلك الاختلافات، وكذا المضاربة المصرفية والمشاركة والاستصناع. ولم تكن هذه المسألة ذات اعتبار في الحكم على المرابحة أو المضاربة أو الاستصناع في عمل المصارف. وكذلك لم تكن ذات اعتبار في دعوى من قال إن القروض المصرفية بحكم كونها «مؤسسية» تخرج عن تعريف الربا المحرم.
- ٢- إن المصرف شخصية اعتبارية لا طبيعية وقد انتهى أمر الناس إلى القول بأن العقود التي تبرم ويكون من أطرافها شخصية اعتبارية لا تختلف في أحكامها وشرائط صحتها عن العقود التي يكون جميع أطرافها أشخاصاً طبيعيين. فما كان منها صحيحاً بين الشخصيات الطبيعية فلا يتغير حكمه إذا انعقد وكان من أطرافه شخصية اعتبارية.
- ٣- هل تعد المعاملات التي اكتسبت صفة "المؤسسية" تواطؤ يؤثر على صحة العقود؟ وهو ما نعرض إليه أدناه.

٩- التواطؤ وأثره على صيغة التورق المصرفية:

التواطؤ والمواطأة اتفاق الرغبتين على أمر واحد^(١) ومنها ما ورد في الحديث في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه في مسألة ليلة القدر «أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر» أي اتفقت. والتواطؤ في المعاهدات هو الاتفاق على إبرام أكثر من عقد في اتفاقية واحدة وهي وإن

١ - لسان العرب ٣/٩١٦.

كانت عقوداً مستقلة عن بعضها البعض إلا أن غرض الطرفين من المعاملة لا يتحقق إلا باجتماع هذه العقود في منظومة واحدة.

والتورق المصرفي كسائر المعاملات المصرفية إنما هو صيغة «مؤسسية» ولذلك فإن فيها ترتيبات تؤدي إذا اتبعت إلى نتيجة معروفة وهي حصول عميل البنك على النقود وهي غرضه النهائي. وقد قيل في الاعتراض على التورق المصرفي ان هذا تواطؤ تجتمع فيه عقود، وإن التواطؤ ذريعة إلى التوصل إلى المحرم.

يستدل من كلام الفقهاء عن التواطؤ في المعاملات ان التواطؤ الممنوع إنما هو ترتيب الغرض منه إخفاء حقيقة معاملة معينة ممنوعة وإظهارها بوجه آخر مباح. وذلك كأن يشترط في العقد الأول شرطاً يغير طبيعته أو يلزم طرفيه بعقد آخر لاحق متعارض معه. من أمثلة الترتيبات التي تدخل في باب التواطؤ المفسد للعقود ما ذكره صاحب الشرح الكبير في باب الجعالة قال: «من سمع قائلاً يقول من يأتيني بعبدى الأبق فله كذا فأتاه به من غير تواطؤ فإنه يستحق الجعل»^(١)، فاشترط فيه عدم التواطؤ لأن العقد بهذه الصورة جعالة ليس على السامع التزام بعمل. ولكن إذا وقع بينهما التواطؤ، صار ملتزماً بالعمل فانقلبت إجارة واستحق الأجرة بالعمل. كأن اشتراط العمل غير طبيعة العقد. فالعقد بسبب التواطؤ حقيقته الإجارة لا الجعالة فلزم ان ينضبط بأحكامها. فتغيرت حقيقة العقد بسبب التواطؤ.

ومنها ما جاء في مواهب الجليل^(٢) «عن الرجل يدفع إلى الرجل المال فيقيم في يديه أياماً ويتجهز بذلك يريد سفراً فيلقى صاحب المال فيقول له: هل لك أن اخرج معك فاخرج ذهباً آخر مثل الذي أعطيتك ونشترك جميعاً، قال مالك ما أرى أمراً بيناً وما يحضرني فيه مكروه قال سحنون هو الربا بعينه» قال محمد بن رشد «لأن مالكا إنما خفف ذلك على السلامة من

١ - ج ٤ ص ٦٨ .

٢ - مواهب الجليل ج ٦ ص ٤٨٨

التواطؤ على ذلك قبل أن يتجهز بالمال».

كأنه بالتواطؤ قد أصبح أجيراً يستحق أجره المثل، ولكن يكون بإظهار العقد على صفة المضاربة قد استأجره على عمله معه بجزء من ربح المال فهو غرر. فكأن التواطؤ غير طبيعة هذا العقد.

فهل في التورق المصرفي من التواطؤ ما يؤدي إلى الفساد. الجواب لا يظهر لنا من ذلك شيء. والتطبيق الصحيح للتورق المصرفي ينص على انفصال أجزائه وعدم اشتراط بعضها في بعض. فإذا اشترى العميل من البنك سلعة بالأجل فهو بالخيار ان شاء باعها ليحصل على النقد أو احتفظ بها لنفسه متحملاً مصاريف المستودع أو قبضها بنفسه أو وكل غير البنك بذلك فهذا كله يدل على أن التواطؤ الذي هو اشتراط عقد في عقد أو إظهار عقد على غير حقيقته غير موجود في التورق المصرفي في التطبيق الصحيح له.

١٠- صيغ التورق المصرفي :

تعتمد البنوك التي تتيح التورق لعملائها عدة صيغ تختلف اختلافات غير جوهرية نورد لها وصفاً أدناه:

١٠- (أ) الصيغة الأولى: صيغة الأمر بالشراء والمرا بحة:

وصفتها أن ينتظر البنك الأمر من عميله بالشراء، فإذا أمره بشراء سلعة معينة ووعدته بشرائها منه مرابحة قام البنك بالشراء من السوق سلعة بالوصف والقدر المذكور في طلب العميل، ثم يبيعهها بعد تمام تملكه لها (بالإيجاب والقبول والقبض الحكمي) على عميله بالأجل بثمن يمثل ما قامت به السلعة مضافاً إليه ربح متفق عليه ويكون الثمن مقسماً، ثم يقوم العميل في حال رغبته في ذلك ببيعها إلى طرف ثالث (كما هو الحال في السيارات) أو بتوكيل البنك ببيعها في السوق إذا كانت سلعة تتداول في الأسواق الدولية ثم توريد ثمنها في حسابه لدى البنك.

وتسير البنوك على صيغة الأمر بالشراء والمراوحة في العمليات الخاصة بتمويل الشركات، إلا أن بعضها يتبع نفس الطريقة حتى في تمويل الأفراد.

١٠- (ب) الصيغة الثانية: صيغة الشراء المسبق والبيع مراوحة:

وفيهما يقوم البنك في أول كل أسبوع بشراء كمية (بالجملة) من سلعة معينة مخزونة في مستودع موثق بشهادات صادرة من الجهة المخولة بذلك ثم يقوم بعد تمام تملكه لها ببيع وحدات أو كميات صغيرة من هذه السلعة على عملائه الذين يتقدمون بطلب الشراء منه خلال أيام الأسبوع. وهو يبيع إليهم مراوحة بثمن مؤجل يتحدد بما قامت به السلعة على البنك مضافاً إليه الربح المتفق عليه مع العميل. ثم يجري من العميل التوكيل للبنك بالبيع في السوق وتوريد الثمن في حسابه.

١٠- (ج) الصيغة الثالثة: صيغة البيع مساومة:

وهي تشبه الطريقة السابقة عدا أن البيع يكون مساومة لا مراوحة. وفيها يقوم البنك في أول أيام الأسبوع بشراء كمية من السلع المخزونة في مستودع كما أسلفنا وبعد أن تصبح ملكاً للبنك بالإيجاب والقبول والقبض الحكمي، يعرضها على عملائه. وهو يبيع إليهم وحدات أو كميات صغيرة منها بيع مساومة إذ لا يخبرهم بما قامت به السلعة عليه وإنما يبيعها بثمن يتضمن ربحه، ويكون ثمناً مؤجلاً ومقسطاً على مدة متفق عليها. ثم يجري من العميل التوكيل للبنك بالبيع إلى طرف ثالث في السوق وتوريد الثمن في حسابه.

١١- السلع التي تستخدمها البنوك في عمليات التورق:

السلع التي تصلح للتورق هي تلك التي تتمتع بالسيولة، بمعنى وجود سوق نشطة لها، وتتسم باستقرار نسبي للسعر في المدى القصير ولذلك فإن السلع التي استخدمتها البنوك وعملاؤها في التورق هي بصفة أساسية:

١- السيارات :

فكان الناس يشترون السيارة بالتقسيط مرابحة من البنك ثم يبيعونها في «حراج» السيارات . ونظراً إلى أن للسيارات أسواق نشطة ومتعاملون كثير لم يكن عسيراً على من اشترى السيارة أن يبيعها في وقت قصير وبثمن قابل للتورق من قبل البائع . ولما كثرت عمليات التورق في السيارات تخصص في تجارتها مؤسسات ومعارض للسيارات تبيع وتشتري وتتوسط بين البنك وعملائه في ذلك .

٢- الأسهم :

معلوم ما تتوافر عليه أسواق الأسهم من سيولة وسرعة في الإجراءات ولذلك تستخدم البنوك هذه الأسواق مع عملائها لغرض التورق فيشتري العميل أسهماً من البنك بثمن مؤجل، ثم بعد استقرار ملكه عليها يبيعها في السوق ليحصل على ثمنها النقدي . ومن الاشكالات في المسألة - في المملكة العربية السعودية - ان نظام البنوك يمنعها من شراء الأسهم لنفسها، ولذلك لا يتمكن البنك من إتاحة هذه الخدمة لعملائه إلا أن يبيع عليهم أسهم البنك ذاته . والبديل الآخر هو توكيل العميل نفسه بالشراء للبنك ثم مباشرة البنك البيع على العميل بالأجل، بعد ذلك يقوم ذلك العميل إذا رغب ببيع الأسهم بنفسه في السوق .

٣- السلع الدولية:

يقصد بالسلع الدولية، المواد الأولية الأساسية مثل النحاس والحديد والألمنيوم ونحو ذلك التي يكون لها بورصات عالمية يجري فيها تداول كميات السلع المخزونة في مستودعات تصدر شهادة مخزون كما سبق الإشارة إليه في موضع آخر من هذه الورقة . وأكثر عمليات التورق المصرفية اليوم هي في السلع الدولية لما تتميز به من سيولة وسهولة في الإجراءات .

٤- السلع المحلية :

وتسعى بعض البنوك إلى تطوير عمليات في السلع المحلية ، التي تتوافر على الصفات المذكورة أعلاه مثل وجود أسواق نشطة واستقرار نسبي في الأسعار ونحو ذلك . ومن هذه السلع التي تتجه البنوك المحلية إلى استخدامها في التورق محلياً الأسمت وزيتو الطعام والمشروبات الغازية ومنتجات البلاستيك الخام .

١٢- صيغة البيع وصفة القبض في عمليات التورق:

السلع التي هي محل البيع في التورق تكون مخزونة في مستودعات عامة ليست تابعة للبنك، وفي كثير من الأحيان في أماكن بعيدة عن مقر ذلك البنك. وقد ذكرنا في مكان آخر طريقة عمل هذه المستودعات. والبيع الذي يجريه البنك هو بيع موصوف غائب، ولكنه موجود (فليس موصوفاً في الذمة) والبيع فيه إنما يكون على الصفة . وجمهور الفقهاء على جواز بيع الغائب على الصفة ويكون المشتري بالخيار إذا جاء على غير الوصف، وعندما يشتري البنك السلعة في بورصة السلع فإنها تكون موثقة بشهادة صادرة عن صاحب المستودع وتتضمن هذه الشهادة وصف السلعة وتحديد وزنها وكميتها ونحو ذلك مما له أهمية في الثمن، وفي كثير من الأحيان يكون لوحدها أرقام تسلسلية. وعلى ذلك يكون انتقال الملك فيها من البائع إلى البنك بالإيجاب والقبول الناقل للملك والقبض فيها قبض حكمي إذ يتحقق بقبض البنك لتلك الشهادات التي تخول من حملها مالكا لها بالتصرف بالمعدن المباع المعين فيها تصرف المالك. ثم البنك يبيع إلى عميله بيعاً على الصفة، مشروطاً بمكان التسليم . فإذا كان المعدن موجوداً في سغافورة اشترط عليه التسليم في ذلك المكان. وكل ذلك جائز لا بأس به.

تسير المصارف في عمليات التورق على إجراءات تختلف من مصرف إلى آخر إلا أنها تتشابه في عناصر مشتركة هي:

١- تتم عمليات البيع والشراء بالنسبة لجميع البنوك في أسواق السلع الدولية (التي سيأتي الحديث عنها) .

وليس هناك ما يمنع أن تتم هذه العمليات في أي سوق، إلا أن أسواق السلع الدولية ذات تنظيم وضبط للمعاقدات وسرعة وكفاءة تسهل العمل وتقلل من مخاطر التجارة.

٢- ولا تخرج معاملات التورق عن المعادن كثيرة التداول في الأسواق (عدا الذهب والفضة) مثل الحديد والنحاس والألمنيوم والبلاديوم ونحو ذلك. ومرجع ذلك إلى وجود قدر عال من السيولة في أسواق المعادن بخاصة لكثرة التعامل بها مع كون الكميات التي تباع وتشتري منضبطة بإجراءات إدخال وإخراج دقيقة وفي كثير من الأحوال يكون لوحداتها (مثل السبائك) أرقام تسلسلية.

٣- أنها لا تبيع إلى عميلها السلع إلا بعد حصول الملك لها بالشراء من السوق وتوثيق ذلك بالطرق المعتادة في أسواق السلع. بالإيجاب والقبول والقبض الحكمي.

٤- أنها تتيح لعميلها إمكانية توكيل البنك ببيع السلع في السوق ثم إيداع ثمن الشراء في حسابه لدى البنك.

٥- أنها عندما تبيع السلع وكالة عن عميلها تبيع إلى غير من اشترت منه وهو مزيد احتياط إذ يجوز لها أن تفعل ذلك.

٦- أن يبيعها السلع على عميلها يكون دائماً بثمن مقسط على أجل.

١٣- وكالة البنك عن العميل في التورق:

قامت صيغ التطبيق المصرفي للتورق على توكيل العميل الذي اشترى سلعة بالأجل من البنك، البنك ببيعها نيابة عنه إلى طرف ثالث وتوريد ثمنها في حسابه.

والوكالة جائزة، ويمكن ان تكون الوكالة خاصة كما يمكن ان تكون عامة

ولا تخرج الوكالة المذكورة عن معنى الوكالة المعروف. ولكن في هذه الوكالة جديد، وهو جزء من منظومة من الإجراءات غرضها التورق. وقد سئل عنها الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي الديار السعودية الأسبق رحمه الله عن رجل اشترى سلعة من تاجر بالآجل ليبيعه بالنقد ويحصل على ثمنها أي انه يريد التورق، ثم وكل البائع ببيعها في السوق نيابة عنه فأفتى رحمه الله بجواز ذلك وقد ورد نص الفتوى المذكورة في فتاوى رسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ^(١).

وقد اختلف التطبيق المصرفي من ناحية توكيل البنك على طريقتين:

الأولى: وفيها ينص على أن العميل بالخيار إن شاء وكل البنك، وإن شاء قبض السلعة بنفسه (في مكان التسليم المشروط في العقد) وإن شاء وكل طرفاً آخر وإذا رغب احتفظ بها بدون بيع (وعند ذلك عليه دفع مصاريف المستودع). وينص على هذه الخيارات بوضوح تام في عقد البيع الذي يبرمه البنك مع العميل. ولا يقوم العميل بتوكيل البنك إذا كانت تلك رغبته إلا بعد تمام البيع عليه، عندئذ يقوم بتوقيع الوكالة المذكورة. وهي وكالة بلا أجر مقتضاها قيام البنك نيابة عنه ببيع السلعة إلى طرف ثالث غير من اشتراها منه وقبض ثمنها ثم توريده في حسابه وهذه هي الطريقة الصحيحة التي يسير عليها البنك الأهلي التجاري في تسيير الأهلي.

والثانية: الطلب إليه أن يوكل البنك عند تقديمه طلب الشراء فتكون الوكالة على اعتبار ما سيقع من بيع وتملك للسلعة في المستقبل. فهي وكالة معلقة على أمر يقع في المستقبل وهو شراء السلعة من البنك والغرض في استعجال التوكيل، تقصير الإجراءات والتأكد أن منظومة الإجراءات المعتمدة تسير على الطريقة المخطط لها.

١٤- بطاقات الائتمان القائمة على التورق

توسعت بعض البنوك في التورق فأخرجت منه صيغة جعلت بطاقة

١ - المجلد السابع ص. ٦٤

الائتمان المفتى بجوازها قادرة على توفير الائتمان لعملاء البنك بطريقة التورق. وصفة ذلك أن يصدر البنك لعميله بطاقة ائتمان من صنف Charge Card أي تلك التي لا تولد ائتماناً متجدداً للعميل، وإنما يجب عليه دفع مبلغ الفاتورة كاملاً عند تلقيه إياها من البنك في نهاية كل شهر. ومثل هذه البطاقات قد اتجهت الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية على الفتوى بجوازها. إلا أنها لا تحقق غرض المستهلك (عميل البنك) إذ يحتاج أكثر الناس إلى تقسيط مبلغ تلك الفاتورة ودفعه منجماً على عدة أشهر وهو ما تتجه إليه بطاقة الائتمان التقليدية. اتجهت بعض البنوك (ومنها البنك الأهلي التجاري والبنك السعودي الأمريكي) إلى إلحاق ترتيب مسبق للتورق ضمن عمل البطاقة. وذلك بإتاحة الفرصة للعميل الذي لا يرغب في دفع مبلغ الفاتورة دفعة واحدة أن يشتري من البنك سلعة بالأجل بمبلغ مساوٍ أو قريب لمبلغ الفاتورة ويكون شراؤه بالتقسيط على ستة أشهر أو أكثر من ذلك. ثم يوكل البنك ببيعها في السوق وتوريد ثمنها في حسابه. فإذا جرى البيع بالطريقة المعتادة للتورق ثم أودع المبلغ في حسابه، قامت جهة إصدار البطاقة في البنك بسحبه لتسديد مبلغ الفاتورة وانتهى العميل بدفع ذلك المبلغ مقسطاً كما كانت رغبته.

وقد اعترض بعض الأفاضل على هذه الصيغة بأن فيها قلب الدين وهو ممنوع. وقلب الدين هو زيادة الدين في ذمة المدين ومن صورهِ : أتقضي أم تربي، ومن الحيل عليه إنشاء دين جديد في ذمته ليسدد دينه السابق ويستأنف أجلاً جديداً . إلا أن صفة قلب الدين الممنوعة إنما هي متعلقة بالمعسر الذي أمرنا بإنظاره إلى الميسره . أما الموسر القادر على الوفاء فالدخول معه في معاملات جديدة يترتب عليها دين ليس من قلب الدين الممنوع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى «وإما إذا حل الدين وكان الغريم معسراً لم يجز بإجماع المسلمين أن يقلب بالقلب . بل يجب انظاره...» وفي مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى «(وحرّم قلب

دين) مؤجل على معسر لأجل (آخر اتفاقاً) ...» ولذلك تنص الإجراءات المعتمدة لهذه البطاقات أن العميل إذا أبلغ البنك بعجزه عن السداد أو كان مماطلاً يحتمل كونه معسراً لم يكن للبنك الدخول معه في معاملة جديدة يتولد عنها دين لأن تلك هي صورة قلب الدين الممنوع.

١٥- التورق في جانب الخصوم من ميزانية البنك:

كل ما ذكرنا من عمليات التورق تنتهي إلى ديون للمصرف على عملائه ولذلك فمكانها جانب الأصول في ميزانية البنك (الموجودات) . لكن البنوك وجدت إمكانيات للتورق في أن يكون بديلاً عن الحسابات المؤجلة. اعتادت البنوك الإسلامية على أن البديل للحسابات المؤجلة التقليدية القائمة على الفائدة هو حسابات الاستثمار القائمة على المضاربة (القراض)، حيث يشترك العميل (رب المال) والبنك (المضارب) في الربح. إلا أن صيغة المضاربة تخالف القوانين المصرفية التي تلزم البنوك بضمان الأموال التي في يدها للعملاء، ومعلوم أن الضمان من قبل المضارب يفسد عقد المضاربة. تسمح القوانين المنظمة لعمل المصارف للبنوك بتسلم الأموال على أساس المضاربة ولكنها في هذه الحالة يجب أن تكون خارج الميزانية أي على أساس الإدارة من قبل البنك دون ضمان . وهذا من جهة أخرى لا يجعلها بديلاً تماماً للحسابات المؤجلة التقليدية.

اتجهت بعض البنوك إلى استخدام التورق لهذا الغرض ، وصفة ذلك أن يشتري البنك من عميله سلعة بثمن مؤجل يدفع في نهاية المدة التي تتراوح بين شهر إلى ستة أشهر ثم يقوم البنك ببيع تلك السلع في السوق للحصول على قيمتها النقدية فينتهي إلى أن يكون مديناً لعميله المستثمر بذلك المبلغ مضافاً إليه الربح المعتاد في بيوع الآجل فإنتهينا إلى بديل عن الحسابات المؤجلة التقليدية . والعمليات تتم في أسواق السلع الدولية وتبدأ بشراء المستثمر لكمية من السلع بالنقد ثم بيعها إلى البنك بالآجل . ومكان الوكالة في هذه العملية يأتي في مرحلتين الأولى يوكل المستثمر البنك بالشراء نيابة

عنه ، والثانية يوكل العميل جهة ثالثة مستقلة (مكتب محاماه كما هو في التطبيق الحالي) لمباشرة البيع نيابة عنه إلى المصرف. ويجري توثيق هذه العمليات بالطرق المعتادة في البيوع التي تجري في أسواق السلع الدولية.

١٦- تصرف المشتري بالمبيع قبل قبضه :

واحتج البعض ان المشتري للسلع (أي المتورق) لا يحصل له القبض فهو يتصرف بالمبيع قبل حصول القبض فكان بيعاً فاسداً وقد ورد في الحديث نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض. وقد روى الدارقطني من حديث حكيم بن حزام قول رسول الله صلى الله عليه وسلم له «يا ابن أخي إذا ابتعت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه».

ان الخلاف في مسألة القبض معروف لا يحتاج إلى بسط هنا. والتطبيقات المصرفية للتورق تأخذ بالرأي القائل بالقبض الحكمي أي إنتقال الضمان بمجرد العقد إذا تعينت السلعة محل البيع.

وقال الدمهوري في الفتح الرباني عن الإمام احمد «والمبيع المعين يدخل في ضمان المشتري بمجرد العقد وان لم يقبضه» وقال «والمبيع المعين يجوز التصرف فيه قبل القبض»^(١).

وقد ورد مثل ذلك في مسائل الإمام احمد واسحاق للكوسج^(٢) ، «قال إسحاق؛ رجل اشترى دابة ولم يرها فضاغت أو ماتت قبل ان تدفع إليه فعلى من الضمان قال: الضمان على المشتري، لان ما كان من الحيوان والعروض وكل شئ لا يكال ولا يوزن فهلك قبل ان يقبضه المشتري فهو من مال المشتري، وذلك ان له ان يبيع ما أراد من ذلك قبل قبضه..»^(٣). والمقصود هو التعين، فإذا تعين المبيع انتقل الضمان بمجرد العقد.

وفي الكافي لابن قدامة «وعن احمد ان المنع من البيع قبل القبض يخص المطعوم لاختصاص الحديث به وما ليس بمطعوم من المكيلات

١ - الفتح الرباني ٣١١ والمرداوي ٤/٤٦٦.

٢ - مسائل الإمام أحمد واسحاق بن راهويه ص ٥٦٩ .

٣ - ص ٥٦٩ .

والموزونات يجوز بيعه قبل القبض وعنه ان المنع يختص بما ليس بمتعين كقفيز من صبره وورطل زيت من دن وما بيع صبره أو جزافاً جاز بيعه قبل قبضه وهو قول القاضي وأصحابه» ثم قال «وهو المذهب»^(١).

وقال الونشريسي في عدة البروق «وإنما لا ينتقل الضمان إلى المشتري في المكيلات والموزونات إلا بالكيل والوزن وينتقل في غيرها بالعقد الصحيح لأن المبيع إذا كان مكيلاً أو موزوناً لا يتميز عن ملك البائع إلا بالكيل والوزن ولا يعلم مبلغ ما باع بخلاف العبد والثوب مثلاً فإنهما يتميزان بذاتيهما وابرهما»^(٢). وقد سئل ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى «عن امرأة لها ملك غائب عنها ولم تره وعلمته بالصفة ثم باعته لمن رآه فهل يصح هذا البيع؟ فأجاب الحمد لله إذا علمته بالصفة صح بيعها..»^(٣).

والسلع التي هي محل البيع في التطبيق الصحيح للتورق المصرفي يجري اختيارها من صنف السلع القابلة للتعين على صفة سبائك ذات أرقام تسلسلية أو نحو ذلك. وقد ذكر المرادوي رحمه الله في الإنصاف إن الضابط في مسألة ما يجوز بيعه قبل القبض هي التعين^(٤) فغير المتعين يتعلق به حق توفيه كبعثك هذا القطيع كل شاة بدرهم مثل ذلك لا يجوز بيعه قبل قبضه. أما المتعين فيجوز التصرف فيه قبل القبض.

والبنوك في التورق تباع السلع على الوصف لكنها قابلة للتعين بحكم كونها ذات أرقام متسلسلة وتصدر بها شهادات مخزون موثقة من جهات حكومية . ونحو ذلك.

١٧- مستودعات السلع:

مستودعات السلع حلقة مهمة في عمليات إنتاج وتسويق السلع في الدول الغربية. وهي تنهض بدور مهم في توفير السيولة للمنتجين. معلوم أن

١ - الكافي ج ٢ ص ٢ .

٢- عدة البروق ص ٤٢٠ .

٣ - الفتاوى ج ٢٩ ص ٢٢١ .

٤ - ج ٤ ص ٤٥ .

الدورة الإنتاجية لجميع السلع في القطاعات الزراعية والصناعية يبدأ بوجود المال المخصص لشراء المواد الأولية وتغطية النفقات الأساسية للعملية الإنتاجية. ثم بعد إتمام عملية الإنتاج يكون لدى المزارع أو صاحب المصنع سلعاً يمكنه بيعها في السوق واستخدام ثمنها في شراء المواد الأولية وبدء دورة جديدة للإنتاج وهكذا. إلا أن الأمور لا تسير دائماً بهذه الطريقة إذ يقع في أكثر الأحيان أن المنتج لا يستطيع تصريف إنتاجه بمجرد الإنتاج فتبقى في مستودعاته لفترة من الزمن تطول أو تقصر. أو ربما استطاع ذلك ولكنه منح المشتري أجلاً في دفع الثمن للمشتري وفي هذه الحالة يحتاج ذلك المنتج إلى ما يسمى تمويل المخزون أي الاقتراض من البنك لكي يقوم بدوره إنتاجية جديدة وهو يفعل ذلك برهن تلك السلع في الحالة الأولى بحكم كونها لا تزال في حوزته ، وفي الحالة الثانية يقوم بحسم الكمبيالات (أي بيع الدين) واستعجال مبلغ الدين من البنك محسوماً منه مقابل الزمن . وكل ذلك طرق لا تجوز إذ تتضمن الربا المحرم، ولكنها منتشرة في القطاعات الصناعية والزراعية إذ لا يستغني عنها أصحاب المصانع وغيرهم . فلا يتصور أن يتوقف الإنتاج حتى يتم بيع كل كمية منتجة للحصول على المال الكافي لشراء المواد الأولية .

ثم إن الناس اخترعوا طريقة ثالثة تفي بالغرض وهي إنشاء مستودعات خاصة تحت إشراف حكومي تودع فيها السلع من قبل المنتج بمجرد خروجها من المصنع ثم يصدر المستودع شهادة مخزون ذات مواصفات معتمدة من جهات رقابية، وكل شهادة تمثل كمية من تلك السلعة المودعة لديه محدد فيها نوعها ووزنها ودرجة نقاوتها وتاريخ دخولها .. إلخ. ثم يقوم ذلك المنتج بعرض سلعه الموثقة بتلك الشهادات في بورصة السلع بدلاً من أن يقتصر سوق هذه السلع على المستخدم النهائي لها ، توسعت الدائرة بإيجاد وسيلة تمكن المستثمرين من تمويل المخزون بدلاً عن القروض البنكية أو حسم الكمبيالات. فيجري بيع السلع الموثقة بالشهادات إلى مستثمرين يتعاملون بها كما يتعامل الناس بأسهم الشركات.

ويجري التداول في هذه السلع مرات عديدة وفي كل مرة تنتقل ملكية السلع من مالك إلى آخر، يجري «تظهير» الشهادة للمالك الجديد. حتى تنتهي بعد وقت يطول أو يقصر إلى يد من يشتريها وهو يريد استهلاك السلعة (أي استخدامها الاستخدام النهائي) فيخرجها من المستودع مقابل الشهادة.

الفترة التي تفصل بين إيداع تلك السلع في المستودع وإخراجها منه من قبل المستخدم النهائي هي فترة المتاجرة بها .

تقام المستودعات قريباً من أماكن الاستهلاك وليس الإنتاج ، لأن الغرض منها هو إيداع الكميات التي لم يستطع المنتج تصريفها مباشرة إلى مستخدميها النهائيين ويجب أن تكون قريبة من الطريق أو الموانئ ومحطات القطار ... إلخ.

وتخضع هذه المستودعات لاشتراطات قانونية تتعلق برأسمال صاحب المستودع إذ يلزم أن يكون بحجم كاف يحقق الاطمئنان لأصحاب السلع، وأن يغطي نفسه بأنواع من التأمين الخاص بالسلامة والأمان، أضيف إلى ذلك المواصفات الفنية الخاصة بالإنشاءات والفنيين وعدد الإداريين ... إلخ. فلا يسمح بعمل المستودع إلا بعد اكتمال ذلك، ولا يسمح به بإصدار الشهادات القابلة للتداول إلا بعد متطلبات إضافية قانونية ومالية، ويخضع المستودع بصفة مستمرة للرقابة والتفتيش من قبل إدارة البورصة التي تتداول فيها تلك الشهادات ومن قبل جهات رقابية حكومية.

فمنتج النحاس على سبيل المثال يقوم ببيع الكمية التي ينتجها إلى شركات الكهرباء وغيرها ممن يستخدم النحاس، ولكنه لن يعاني من التذبذب في الكمية المنتجة تبعاً لطلبات الشراء ، كما لن يضطر إلى الاقتراض من البنوك لتمويل المخزون . كل ما عليه أن ينتج كمية ثابتة وما زاد أودعه في المخازن المنظمة وأصدر مقابله شهادات وعرضها في بورصة السلع . وهكذا .

١٨- موقع التورق في العمليات المصرفية :

لا يكفي النظر للعلاقة بين الفرد المتورق والبنك للحكم على التورق المصرفي بل يلزم أيضا النظر إلى علاقة البنك بالأطراف الأخرى التي تباع السلع وموقع هذه العلاقة من العمليات المصرفية المعتادة.

يعتقد البعض ان معاملات المصارف بالسلع غريب على العمليات البنكية وانه ما جاء إلا لغرض تمكين العملاء من التورق ومن ثم يثور عندهم الشك بوجود الصورية والحيلة على الربا .

ان معاملات البنوك في السلع جزء مهم من العمليات المصرفية المعتادة والنشاط التمويلي للبنوك إسلامية كانت أو غير ذلك في جزء منه يندرج تحت ما يعرف بتمويل المخزون. فالشركات المنتجة للسلع لا يتيسر لها بيعها بمجرد إنتاجها، وإذا باعتها لا يتيسر لها الحصول على الثمن فوراً إذ ان المشترين لها من الموزعين وغيرهم يحتاجون إلى وقت للدفع. ولا يمكن لتلك الشركة المنتجة ان تستمر في الإنتاج وشراء المواد الأولية إلا بتحقيق الدخل من المبيعات ولذلك تحتاج هذه الشركات إلى تمويل المخزون.

وتمويل المخزون يتم بطرق متعددة منها حسم الكمبيالات بعد البيع، ومنها الفوترة بمجرد حصول أوامر الشراء بان يعجل البنك للبائع مبلغ أمر الشراء ثم يقبض من المشتري بعد فترة مع الزيادة. ومنها ما يسمى Floor

Plan وهي شراء المصرف للسلع التي في المستودع بحيث يحصل المنتج على الثمن، ثم الانتظار لحين شرائها من قبل الموزعين. ويزيد ثمن البيع النهائي للموزعين بمقدار المدة التي بقيت فيها السلع في المستودع. وكل ذلك من أعمال البنوك و شركات التمويل ونشاطها المعتاد في مجال السلع. ولذلك فان ما تقوم به البنوك في التورق هو تمكين عملائها (المتورقين) من الاشتراك في عمليات تمويل المخزون التي يمارسها البنك في عملياته المعتادة. والبنوك الإسلامية تقوم بتمويل مخزون السلع عن طريق المراجعة. فتشتري كمية من السلع بالنقد من المنتج ثم تبيعها بالمراجعة إلى الموزع بأجل

مدته شهر أو أكثر أو اقل وليس هذا جديداً في عمل البنوك الإسلامية أيضاً. وإنما الجديد ان صارت هذه البنوك عندما تشتري السلع بالنقد من المنتج مثلاً لا تبيعها إلى الموزع بالمراوحة وإنما تبيعها إلى عميلها (المتورق) بالأجل ثم تمكنه من بيعها مرة أخرى في السوق إلى طرف ثالث وربما باعها هذا الطرف الثالث بالأجل، وهكذا فان إدخال عمليات التورق في نشاط البنك هو ببساطة إدخال الأفراد ضمن منظومة قائمة على عمليات المتاجرة. وأكثر ما يقع هذا في الأسواق المنظمة التي توفر سيولة مستمرة للسلع، وفي البلدان التي تخزن فيها السلع في مستودعات تشرف عليها جهات حكومية ويجري تصنيف هذه السلع وضبط كمياتها بأرقام تسلسلية تمكن من تعين ما وقع بيعه.

١٩- هل لانتشار عمليات التورق منافع تعود على الاقتصاد :

وهذا من الأسئلة المهمة إذ ظن البعض ان انتشار التورق معناه اختفاء صيغ التمويل الأخرى مثل المضاربة والمشاركة وانقلاب عمليات المصارف إلى معاملات نقدية بحتة. ونحن نخالف هذا الرأي ونرى منافع لانتشار عمليات التورق الصحيحة. سبق ان ذكرنا ان المعاملات التي تجري في السلع من قبل البنوك ليست جديدة وهي تدرج تحت فرع مهم من النشاط المصرفي يسمى تمويل المخزون.

وحاجة الشركات إلى تمويل المخزون أساسية. لان الشركات المنتجة لا تستطيع التوقف عن العمل لحين قبضها ثم المبيع، وكذا الموزعين لا يتوافقون في العادة على السيولة الكافية لدفع ثمن ما يشترون فوراً. ولذلك يدخل البنك وسيطاً. إلا ان وساطة البنوك هي في الغالب عن طريق الإقراض بالفائدة للمنتج أو الموزع، إذ لم تتطور في هذه البلاد ولا في البلاد الإسلامية حتى الآن وسائل فعالة وصيغ ملائمة لعمل المصارف لتمويل المخزون، وجل نشاط البنوك الإسلامية في تمويل المخزون إنما يقع في الأسواق المنظمة في أوروبا وأمريكا. ويمثل التورق صيغة نافعة وقابلة

للتطبيق تمكن من توفير تمويل المخزون للشركات المنتجة ولذلك سيؤدي انتشار التورق إلى تطوير هذه الصيغ القائمة على البيع لتمويل المخزون للشركات المنتجة في بلاد المسلمين.

والمثال التالي يوضح الفكرة :

شركة تنتج الأسمنت. يمكن لها بمجرد الانتهاء من الإنتاج ان تباع تلك الكمية (التشغيلية) إلى البنك بالنقد، ثم البنك يحتفظ بالكمية في ملكه ما دامت في المستودع ثم هو يبيع منها إلى الموزعين بالأجل. وهنا يكون البنك قد وفر السيولة للمنتج، كما وفر الائتمان للموزع بدلاً عن القرض، يمكن للبنك في التورق ان يدخل عملاءه ضمن سلسلة العمليات المذكورة. فالبنك عندما يشتري ذلك الأسمنت بالنقد من الشركة، يمكن له ان يبيعه بالأجل ليس إلى الموزعين وإنما إلى عملائه المورقين ويمكن لهؤلاء عندئذ ان يبيعوه إلى الموزعين أو إلى جهة وسيطة بالنقد. فدخل العميل المتورق ضمن سلسلة التجارة التي تبدأ من إنتاج السلعة وتنتهي عند وصولها إلى يد مستهلكها النهائي. وهو موافق لأحد المسلمات الأساسية في المصرفية الإسلامية والمستمدة من قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فهذا هو البيع سبباً لتوفير السيولة بدلاً من القرض بفائدة. ولا ريب ان مثل ذلك يؤدي إلى تقليل اعتماد الشركات المنتجة على القروض الربوية. إضافة إلى تمكين الأفراد من الحصول على النقود بطريقة البيع.

ان التوسع في عمليات التورق سيعني ان الشركات المنتجة في بلاد المسلمين سوف تستفيد من تمويل المخزون بطريق البيع بدلاً من الاقتراض بضمان البضائع أو حسم الكمبيالات. ولذلك يمكن القول ان للتعامل بالتورق مآلات اقتصادية نافعة على مستوى الاقتصاد.

٢٠- مآلات انتشار عمليات التورق المصرفي :

لا ريب ان النظر في التورق وأمثاله من المعاملات التي انتشرت بين الناس للتوصل إلى الحكم فيها لا يكفي فيه الاعتماد على أصل المسألة بل لا

بد من النظر في المآلات. يقوم الشاطبي رحمه الله في الموافقات "فهذا الأصل «أي اصل اعتبار المآل» ينبنى على ان الفعل يشرع لما يترتب عليه من المصالح ويمنع لما يؤدي إليه من المفسد وان المجتهد إذا اداه اجتهاده إلى التوصل إلى معرفة المصلحة التي من اجلها شرع الفعل أو المفسدة التي من اجلها منع فانه يحكم بمشروعية هذا الفعل طالما كان محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها".

والذي يظهر لنا ان مآل التعامل في التورق المصرفي سيترتب عليه مزيد من الارتباط بين القطاع المالي (أي المختص بالمعاملات النقدية والتمويل وهو اختصاص البنوك) والقطاع الحقيقي (أي المختص بتحمل مخاطر الاستثمار وإنتاج السلع والخدمات لغرض الربح) في الاقتصاد. ومعلوم ان هذه الخاصية هي واحدة مما امتاز بها النظام الاقتصادي الإسلامي على النظام الرأسمالي الذي يولد فجوة بين القطاع المالي القائم على بيع الديون والقطاع الحقيقي حتى تجري عمليات الإنتاج والتبادل للسلع والخدمات، إلى عدم الاستقرار وظهور الكساد وسوء توزيع الدخل والثروات. ولذلك فان هذا المآل حري بان يظهر محاسن الشريعة في المعاملات المالية ويساعد على إرساء ركن من أركان النظام الاقتصادي الإسلامي.

والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم،،،

المراجع :

- المدائنة ٤٠٤ هـ، محمد الصالح العثيمين .
- الفرق بين البيع والربا ، صالح بن فوزان الفوزان، دار المسلم.
- المحلى بالآثار ، ابن حزم الظاهري .
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية .
- فتاوى ومسائل ، الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ.
- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ، عبد العزيز بن عبدالله بن باز.
- مسائل الإمام احمد واسحاق بن راهوية رواية اسحاق بن منصور الكوسج، صالح المزيد .
- عدة البروق في جمع مافي المذهب م٠ ان الجموع والفروق، ابي العباس الونشريسي ، دار الغرب الإسلامي ١٤١٠ هـ.
- الكافي في فقه الإمام احمد، موفق الدين بن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي-بيروت .
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي ، دار الكتب العلمية.
- البهجة شرح التحفة، علي بن عبدالسلام التسولي.
- التاج والاكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق.
- الفتح الرباني ، الدمهوري .
- مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني.
- المغنى ، عبدالله بن قدامة.
- المجموع شرح المذهب ، يحيى بن شرف النووي.
- روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي.

ابيض



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السابعة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين
١٩ - ٢٤ شوال ١٤٢٤ هـ
١٣ - ١٨ ديسمبر ٢٠٠٢ م

المجلد الثالث



الموضوع الثالث الخلايا الجذعية

وتحتة ثلاثة بحوث:

البحث الأول: الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية الفقهية
د. محمد علي البار

البحث الثاني: الخلايا الجذعية نظرة علمية
أ.د. صالح بن عبد العزيز الكريم

البحث الثالث: مشروعية استخدام الخلايا من الوجهة الشرعية
والأخلاقية

أ.د. العربي أحمد بلحاج

صفحة أبيض

البحث الأول

الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية والفقهيّة

إعداد الدكتور
محمد علي البار

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

د. سلطان عبدالله باهبري

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على حبيبه المصطفى، وآله ومن اجتبي، ومن على هديهم سار واقتضى. وبعد:

فقد حث الإسلام على العلم أيما حث، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] وكانت أول آية نزلت على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، في غار حراء في مكة المكرمة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾ [العلق] وامتلاً الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بالآيات الحاثثة على طلب العلم وتكريم العلماء، والداعية إلى التفكير في خلق السموات والأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦١﴾﴾ [آل عمران]. وأمرنا بالتدبر في خلق الإنسان، فقال عزمن قائل: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿١٦٢﴾﴾ [الذاريات].

وتحدث الكتاب العزيز عن النطفة والعلقة والمضغة وتكوين العظام واللحم يكسوها، وهي تمر من طور إلى طور، ومن مرحلة إلى أخرى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوفَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الحج: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

من سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي فَارَاقٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ [المؤمنون].

ولللأسف فقد أهمل المسلمون في العصور الأخيرة ما أمرهم الله سبحانه وتعالى من استكناه أسرار الكون، والغوص في أسرار الخلق، وكان من نتيجة ذلك أن تخلفت الأمة في كل مجال. مع أن علماء الأمة قد قرروا منذ ألف عام أو تزيد، أنه إذا كان عند أمة من الأمم علم ينتفع به وليس عند المسلمين ما هو خير منه أو مثله، فإن الأمة كلها تأثم حتى يكون لديها مثل ذلك العلم، هذا ما قرره العلماء الأجلاء ومنهم الإمام الغزالي في كتابه الفذ إحياء علوم الدين.

ولهذا فقد انتهضت ثلّة من خيرة الأطباء والصيادلة ورجال الأعمال، يرأسهم ويوجههم في ذلك كله سمو الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز؛ لإيجاد شركة جدة للتقنية الحيوية، وتعتمد فكرة هذه الشركة الرائدة على إيجاد مركز في المنطقة العربية لأبحاث التقنية الحيوية، وإيجاد منظومة متكاملة لهذه التقنية الحيوية، وإيجاد منتجات عالية الجودة والتقنية في مجالات تطوير الرعاية الطبية والصحية، وإيجاد الأبحاث والمنتجات الرائدة لمعالجة الأمراض الوراثية والسرطان وأمراض القلب والسكر والأمراض المعدية، وتطوير الأدوية والمستحضرات الطبية واللقاحات، مع التنمية البيئية لصحة أفضل.

ولاشك أن مثل هذه الأفكار الطموحة جدا تحتاج إلى إيجاد مراكز بحثية متقدمة جدا، يساهم فيها مستشفى الملك فيصل التخصصي، ومركز الأبحاث، والجامعات السعودية، والمراكز البحثية فيها، مع التعاون مع جميع المراكز البحثية العالمية، وتطوير مقدرات الباحثين من السعودية والأقطار العربية والإسلامية المتعاونين مع شركة جده للتقنية الحيوية.

كما أن من أهدافنا زيادة الوعي الصحي بالمشاكل التقنية الجديدة، والتي لها مجالات واسعة في التطبيق في المستقبل القريب.. لهذا كله يسرنا أن نقدم إلى الباحثين وطلاب المعرفة وجميع المهتمين بهذا المجال هذا الكتاب الهام في موضوعه، والعميق في بحثه، للدكتور محمد علي البار بعنوان: (الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية والفقهية).

وقد وضع الدكتور محمد علي البار ماهية الخلايا الجذعية (خلايا المنشأ)، وكيفية العثور عليها ومصادر تنميتها، وما هي مجالات استخدامها الواسعة في الأبحاث الطبية، والعلاج للعديد من الأمراض التي لا يوجد لها علاج حتى الآن.

وفي القسم الثاني من البحث تعرض الدكتور محمد علي البار للمشاكل الأخلاقية التي تواجهها هذه الأبحاث في الغرب نفسه، ومختلف الآراء حولها وحول مصادرها، وما أبيض منها وما لم يبيح الآن، ثم عرج كعادته على الموقف الفقهي، وأوضح كثيرا من المزالق في هذا الجانب، كما أسعفته خبراته الواسعة في هذا الميدان واشتراكه في مؤتمرات الجامعات الفقهية، ومعرفته بقراراتها السابقة في ذكر ما يمكن أن يسمح به الفقهاء الأجلاء، وما يمكن أن يعترضوا عليه، وتعرض في ذلك كله لقرارات الجامعات الفقهية في موضوع أطفال الأنابيب، وتجميد الأجنة، والإجهاض؛ لارتباطها الوثيق بموضوع بحثه الهام.

ولاشك أن الجامعات الفقهية ستنتظر في هذا الموضوع، وستوضح للعاملين في هذا المجال ما يباح وما يمنع، فهم أهل الحل والعقد في هذا الميدان، وهم أهل الذكر فيه، بعد أن يحيطوا علما بالتفاصيل العلمية الدقيقة لهذا الموضوع.

ونحن نعتقد أن أبحاثنا العلمية الحديثة يجب أن تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بالجانب الفقهي وحكم الشرع فيها، كما أن أمور حياتنا كلها في

الاجتماع، والاقتصاد، وكافة شؤون الحياة يجب أن تكون موزونة بميزان
الشرع، ومحكومة بقراراته الحكيمة.
والله ولي التوفيق، لا إله غيره ولا رب سواه، ولا نتكل إلا عليه، ولا نعتمد
على أحد غيره.

**رئيس مجلس إدارة شركة جدة
للتقنية الحيوية المحدودة
ومدير مستشفى الملك فيصل التخصصي
ومركز الأبحاث بجدة**

الفصل الأول

ماهي الخلايا الجذعية؟

وماهي أهميتها وكيفية العثور عليها؟

لقد أثارت الخلايا الجذعية من الضجة ماأثارته هندسة الجينات ومشروع الجينوم البشري.

وبما أن هذه الخلايا الجذعية الأساسية هي اللبنة الأولى التي يتكون منها الجنين الإنساني، وبالتالي كافة أنواع خلاياه وأنسجته المختلفة، فإن معرفة عمل هذه الخلايا وكيفية تخصصها، وتحويلها إلى خلايا قلب، أو خلايا كبد، أو خلايا كلى، أو خلايا دم، أو خلايا عظام، أو خلايا دماغ، هي في منتهى الأهمية لمعرفة تكوين الجنين الإنساني، ومعرفة كثير من أسرار ذلك التكوين، وبالتالي فهم لخلقة وتطويع ذلك الخلق، ومداواة مايعرض من شذوذات وأمراض. ومن ذلك مختلف أنواع السرطان، ومختلف أنواع الشذوذات الخلقية، والعديد العديد من الأمراض، مثل: البولوالسكري، والفشل الكلوي أو الكبدي، أو فشل وظيفة القلب. وكيفية استبدالها بخلايا جذعية نشطة تستطيع أن تدخل إلى العضو المصاب، أو تحقق في ذلك العضو بطريقة ما، أو تزرع في مكان آخر من الجسم، ومن ثم تقوم بوظيفة ذلك العضو، أو تلك الأنسجة التالفة. وفي الجهاز العصبي هناك العديد من الأمراض التي لا علاج لها حتى الآن في الطب الحديث، وربما كان للخلايا الجذعية دور هام في علاجها، مثل: مرض (خرف) ألزهايمر، ومرض باركنسون (الشلل الرعاشي) وأنواع كثيرة من الشلل الناتج عن إصابة، أو خثرة (جلطة) دموية أدت إلى إعاقة، أو شلل في نصف الجسم، أو غير ذلك من الأمراض التي لا يزال الطب يحاول علاجها بشتى الوسائل، دون ظهور علامات لنجاح باهر. ويمكن أن تستخدم الخلايا الجذعية في اختبار

وتطوير العديد من العقاقير، ودراسة مدى تأثيرها وآثارها الجانبية، فعلى سبيل المثال يمكن أن تختبر الأدوية الجديدة على الخطوط الخلوية المعينة المنتقاة من الخلايا الجذعية، ودراسة تأثير العقاقير عليها، ثم الانتقال بعد ذلك إلى التجارب على الإنسان، وذلك يوفر وقتاً وجهداً، ويجنب الكثير من الأعراض الجانبية بعد معرفتها على مستوى الخلايا.

وتذكر مجلة الكلية الملكية للأطباء في عددها الصادر سبتمبر أكتوبر ٢٠٠١م^(١) الجدول التالي كمثال لمجالات استخدام الخلايا الجذعية في الحاضر والمستقبل.

(أ) في مجال إعادة وظيفة لمجموعة من الخلايا، أو الأنسجة، أو الأعضاء التالفة، أو إحلال مجموعات محل أخرى؛

١- الخلايا العصبية : ومثالها معالجة مرض باركنسون (الشلل الرعاشي) بحقن الدماغ بخلايا جذعية عصبية، أو معالجة الزهايمر (مرض الخرف) كذلك بحقن خلايا عصبية دماغية، أو معالجة بعض أنواع الشلل الناتج عن خثرة (جلطة)، أو عن تحلل الأنسجة العصبية، مثل: الضمور العضلي الناتج عن التصلب الوحشي للنخاع الشوكي (ALS) .AMYOTROPHIC LATERAL SCLEROSIS.

٢- الجهاز المناعي: مثل القصور الشديد المركب في الجهاز المناعي. SEVERE COMBINED IMMUNODEFICIENCY.

٣- هندسة الأنسجة: ووضع خلايا جذعية على قالب غشائي لصنع جلد أو عظام أو غضاريف أو أربطة. MATRIX.

٤- خلايا عضلية مطورة من خلايا جذعية لمعالجة مجموعة من أمراض العضلات (حتل العضلات).

٥- خلايا كبدية مطورة من خلايا جذعية لمعالجة الفشل الكلوي.

(1): Stanworth-S, Newland A: Progress in Research and edging towards the Clinical Setting. Royal collage OF Physicians Journal, Clinical Medicine 2001, 1, (5): 37 8 - 382.

٦- خلايا جزر لانجرهانس من خلايا جذعية لمعالجة البول السكري من النوع الأول الذي يصيب الأطفال عادة.

٧- لصنع الخلايا الدموية بأنواعها المختلفة؛ لمعالجة مختلف أمراض الدم.
(ب) لإثارة واحداث عملية مناعية معينة في المتلقي (وعادة ماتكون في عمليات نقل خلايا جذعية دموية)

١- لإحداث تقبُّل في جسم المريض للأعضاء التي يمكن زرعها، وبالتالي تقلل من استخدام عقاقير تثبيط المناعة والتي لها مضاعفات كثيرة.

٢- إيجاد غريسة GRAFT من الخلايا الجذعية الموجهة ضد الخلايا السرطانية، لشخص مصاب بسرطان الدم (اللويميا) أو أي سرطان آخر. وبحيث لا تصيب الخلايا السليمة.

٣- إيجاد غريسة GRAFT موجهة ضد الخلايا المحتوية على فيروسات موجودة في الجسم، ولا يمكن القضاء عليها إلا بالقضاء على خلايا الجسم السليمة الأخرى. وبهذه القذائف الموجهة يمكن معالجة بعض أنواع الفيروسات مثل فيروس ابشتاين بار (Epstein Barr Virus (EBV) أو فيروس الإيدز (عوز المناعة الإنساني). (Human Immuno Deficiency Virus (HIV).

٤- للحلول محل خلايا الجهاز المناعي عند تخربه بواسطة الأمراض المناعية الذاتية الشديدة. Severe auto immune Diseases

(ج) لإيجاد مجموعة من الخلايا الجذعية المغيرة بواسطة هندسة الجينات ورضها العلاج الجيني ومثالها:

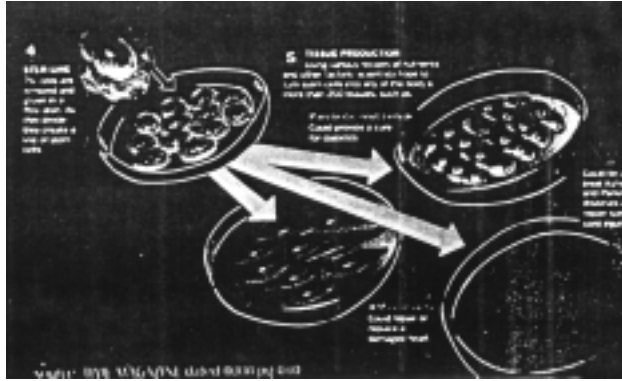
١- نقص في أنزيم الأدينوزين Adenosine Deaminase Deficiency والذي يصيب الأطفال ويؤدي إلى وفاتهم.

٢- الأمراض الوراثية المنتقلة عبر جين واحد، وهي أمراض عديدة تبلغ عشرة آلاف مرض، ومنها ماهو وراثي سائد، أو وراثي متنحي، أو منتقل عبر كروموسوم X.

٣- معالجة أنواع من السرطان.

٤- معالجة مرض الإيدز.

وهذا الجدول المحصور يوضح مدى الإمكانيات الهائلة وغير المحدودة، لمجالات استخدام الخلايا الجذعية في المجالات الطبية. وهناك مجالات أخرى عديدة في مجالات الأبحاث عن العقاقير، وعن تأمين أفضل السبل للمعالجة بها، كما أن هناك مجالات لاحدها في معرفة نمو الأجنة، وتخصص الخلايا من الخلايا الجذعية الأساسية، ومعرفة نمو الإنسان، وتخصص الخلايا، وهذه كلها من العلوم البيولوجية بفروعها المختلفة.

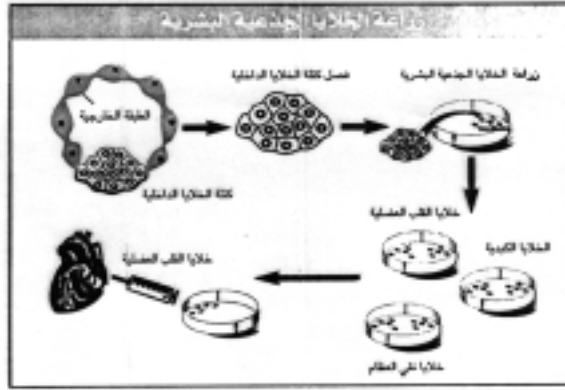


رسم رقم (١)

رسم نشرته صحيفه التايم الأمريكية، يوضح أخذ خلية جذعية، وتنميتها في مزرعة خاصة لإيجاد العديد من الخلايا المختلفة، حسب المطلوب، وذلك باستخدام تقنيات تنمية الخلايا الحديثة، بحيث توجد خطوطاً خلوية مستمرة لأنواع معينة من خلايا الجسم، مثل: خلايا القلب، أو البنكرياس، أو الجهاز العصبي.

رسم رقم (٢) بالصفحة التالية: رسم نشرته مجلة الإعجاز العلمي (شوال ١٤٢٢هـ) من مقال للأستاذ الدكتور صالح كريم، يوضح كيفية أخذ الخلايا الجذعية من البلاستولا، ثم تنميتها في مزارع خاصة للحصول على

خلايا القلب العضلية أو الخلايا الكبدية أو الخلايا نقي العظام التي تصنع خلايا الدم أو أي نوع من أنواع خلايا الجسم المطلوبة.



رسم رقم (٢)

ماهي الخلايا الجذعية؟ وكيف تتكون؟ وماهو مصيرها؟

ماهي الخلايا الجذعية؟ هي خلايا موجودة في الجنين الباكر، ثم يقل عددها بعد ذلك، ولكنها تستمر إلى الإنسان البالغ في مواضع معينة. وهذه الخلايا لها القدرة بإذن الله تعالى لتشكيل مختلف أنواع خلايا الجسم، والتي تقدر بأكثر من ٢٢٠ نوعا من الخلايا المختلفة الأشكال والأحجام والوظائف. وعندما يتم تلقيح البويضة بالحيوان المنوي بإذن الله تعالى، تبدأ مرحلة الزيغوت (zygote) أو النطفة الأمشاج، المكونة من اختلاط وامتزاج نواتي نطفة الذكر ونطفة الأنثى (انظر الأشكال رقم ١ و٢ و٣).

وتنقسم هذه الخلية (النطفة الأمشاج = الزيغوت) إلى خليتين. وإذا انفصلت هاتان الخليتان فإن كل واحدة منهما تتحول بإذن الله تعالى إلى جنين كامل. وقد تمكن العلماء بالفعل من فصل هاتين الخليتين وإحاطة كل واحدة منهما بغشاء خاص رقيق شفاف من مواد مستخرجة من أعشاب البحر. وبالتالي أمكن لكل واحدة من هذه الخلايا أن تتحول إلى جنين لكمون قدرتها على الانقسام. وهذا ما يحدث في التوائم

المتماثلة (Identical twins). وتدعى هذه الخلايا (Totipent) أي خلايا كاملة الفعالية والقدرة. أما إذا تركت خلية الزيجوت تنقسم كما يحدث في الوضع الطبيعي فإنها تنقسم انقسامات متتالية، فتتحول إلى كتل من الخلايا المتماثلة، وتشبه في هذه المرحلة التوتة Morulla. ثم يزداد عددها، وتتجوف فتتحول إلى ما يشبه الكرة المفرغة من الداخل، وتسمى آنذاك الكرة الجرثومية، (جرثومة الشيء: أصله)، أو تدعى الأريمة (تصغير الأريمة، وأرومة الشيء: أصله)، واسمها العلمي البلاستولا (Blastula)، ويبلغ عمرها ثلاثة إلى أربعة أيام منذ التلقيح، وتستمر هكذا إلى اليوم السادس أو حتى السابع.

ثم تعلق بجدار الرحم بخلايا خارجية آكلة تقضم في جدار الرحم وتتعشق فيه. وهنا تبدأ مرحلة العلقة. (انظر الشكل رقم ٧) وتتكون البلاستولا (الكرة الجرثومية، الأريمة) من:

(١) خلايا خارجية تسمى كتلة الخلايا الخارجية، وهي مجموعة من الخلايا الآكلة Trophoblasts والداعمة، والتي تلتصق بالرحم وتنهش فيه وتتعلق به. وتكوّن فيما بعد المشيمة، والخلايا الداعمة لهذا التعلق، ولتغذية الجنين في جميع مراحلها عبر المشيمة والحبل السري.. الخ.

(٢) خلايا الكتلة الداخلية: Inner Cell Mass، وهذه الخلايا هي التي تتحول بإذن الله تعالى إلى خلايا الجنين المختلفة، والتي تبلغ أكثر من ٢٢٠ نوعا من أنواع الخلايا.. ولهذا تسمى الخلايا الجذعية المتعددة القوى والفعالية (Pluri Potent) انظر الشكل رقم ٤ والشكل رقم ٥.

وإذا أخذت هذه الخلايا من جنين باكر (أي في مرحلة البلاستولا) فإنها بإذن الله تعالى، يمكن أن تتحول إلى أي نوع من الخلايا المطلوبة، مثل: خلايا عضلة القلب، أو الجهاز التنفسي، أو الكبد، أو الدماغ، أو البنكرياس.. ويمكن بجهود فنية خاصة زرعها، وهي التي حوّلها الجدل الشديد؛ لأنها تفتح أبوابا في المستقبل لأنواع من التداوي والمعالجات لم تكن متوفرة في يوم من الأيام.

وهذه الخلايا المتعددة القوى والفعالية (Pluri Potent) لا تستطيع رغم هذه القدرة أن تكون جنينا، حتى لو تم إعادتها وزرعها إلى الرحم؛ لأنها فاقدة لكتلة الخلايا الخارجية Outer Cell Mass الضرورية للانغراز والتعلق وتكوين المشيمة.

وعندما تبدأ الخلايا الجذعية الأولية المتعددة القوى والفعالية بالتخصص، بحيث تعطى أرومات (أرمة الشيء: أصله) خلايا الدم بأنواعها، وخلايا الجهاز العصبي، وخلايا الجهاز العضلي، وخلايا الجهاز الرئوي، وخلايا الجهاز البولي.. الخ. تفقد شيئاً من قدرتها على التشكيل، وتسمى آنذاك متعددة القوى Multipotent، وفي هذه الحالة إذا وصلت إلى مرحلة أرومة خلايا الدم، لا يمكن أن تعود القهقري فتكون خلايا أخرى غير أنواع خلايا الدم المختلفة، فهي لا تستطيع أن تتحول إلى خلايا الجهاز العصبي مثلا، بل لا بد أن تسير في خطها التخصصي..، وهو تكوين خلايا الدم المختلفة (خلايا الدم الحمراء، أو البيضاء بأنواعها العديدة، وصفائح الدم).

وإذا سارت الخلايا الجذعية الأولية (Pluripotent) المتعددة القوى والفعالية في خط تخصصي، مثل تكوين الخلايا العصبية، فإنها لا تستطيع أن تعود القهقري فتعود إلى سابق حالتها وقدرتها العميمة والعديدة، بل لا بد لها أن تسير في هذا الخط التخصصي، وهو تكوين خلايا الجهاز العصبي بمختلف أنواع خلاياه (وهي محدودة).

هذا ما كان يقرره علم الطب والعلوم البيولوجية إلى بداية عام ١٩٩٨م، ثم بدأت الاكتشافات والتجارب، فإذا الخلايا الجذعية التي سارت في خط تخصصي يمكن أن تعود القهقري وترجع إلى أصلها وقدرتها العميمة والعديدة في التشكل والتحول إلى مختلف خلايا الجسم.

ومما زاد الأمر تعقيدا ما سنستعرضه في حينه من تحويل خلايا بالغة من الخلايا الجذعية الموجودة في نخاع العظم (نقي العظام)، والتي عادة

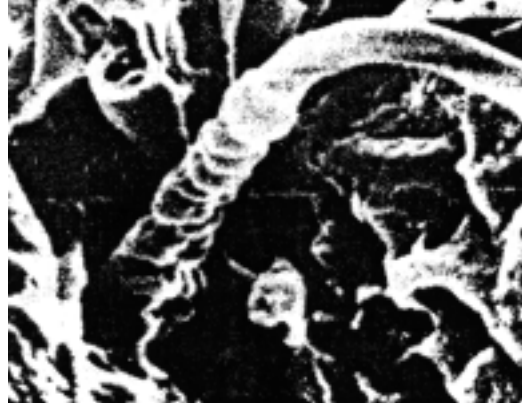
لاتكوّن إلا خلايا الدم، من تحولها إلى خلايا كبدية، أو رئوية، أو كلوية في مزارع خاصة.

وهذا ما أثار ضجة كبرى في المجال العلمي، والعلماء ما بين مؤكّد لهذا التطور الخطير والهام، وما بين ناف له، أو على أقل تقدير منبه إلى أن ذلك نادر الحدوث، وبصورة قد بولغ فيها كثيرا، وبالتالي فإن تطبيقاتها العملية لا تزال بعيدة جدا.



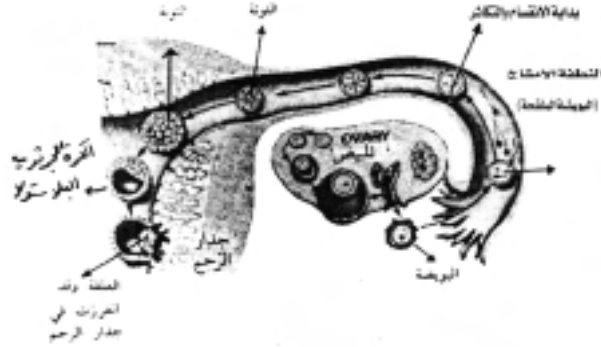
شكل رقم (٣) :

صورة نادرة ورائعة لحيوان منوي يقترب برأسه المصفح المدب من سطح البويضة



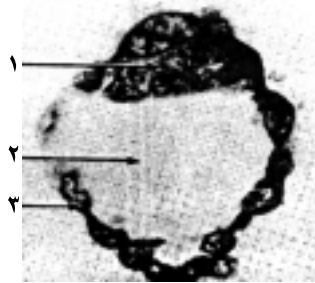
شكل رقم (٤) :

صورة أخرى وقد ولج الحيوان المنوي برأسه عبر كوة (فتحة) في جدار البويضة، ولم يبق منه خارجها إلا العنق والذيل



شكل رقم (٥):

توضح الصورة مراحل خروج البويضة من المبيض، ثم تلقيحها في قناة الرحم بأحد الحيوانات المنوية، وتكوّن النطفة الأمشاج (البويضة الملقحة)، وتنقسم عندئذ انقسامات متتالية، حتى تكون مثل الكرة، وتسمى عندئذ الكرة الجرثومية (جرثومة الشيء: أصله)، ثم تنغرز وتعلق بجدار الرحم. وتحتاج البويضة الملقحة إلى أسبوع تقريباً حتى تتحول إلى علقه.

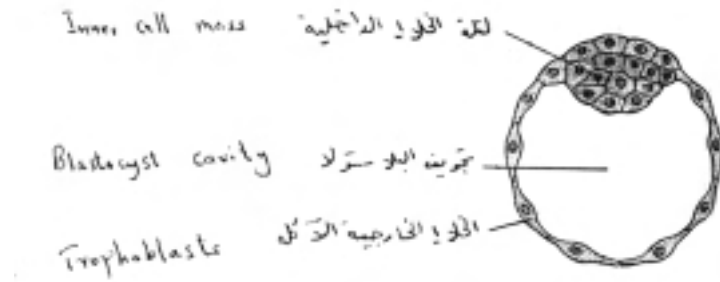


شكل رقم (٦):

- | | |
|----------------------|----------------------------|
| INNER CELL MASS | ١- كتلة الخلايا الداخلية |
| CAVITY OF BLASTOCYST | ٢- تجويف البلاستولا |
| TROPHOBLASTS | ٣- الخلايا الخارجية الآكلة |

مقطع صورة حقيقية للبلاستولا (الكرة الجرثومية) بعد أربعة أيام ونصف منذ التلقيح، وترى بوضوح كتلة الخلايا الداخلية المحتوية على

الخلايا الجذعية الأساسية (PLURIPOTENT) المتعددة القوى والفعالية، والتي يخلق الله سبحانه وتعالى منها أنواع خلايا الجنين البالغة أكثر من ٢٢٠ نوعاً من الخلايا.



شكل رقم (٧):

رسمٌ يوضح المرحلة المتأخرة من الكرة الجرثومية (خمسة أيام تقريباً)، وهو يماثل الصورة الحقيقية أعلاه، ويتضح فيها كتلة الخلايا الداخلية المحتوية على العديد من الخلايا الجذعية الأولية المتعددة القوى والفعالية. (PLURI POTENT) والتي تتحول بإذن بارئها وخالقها إلى مئات الخلايا والأنسجة في الجنين، ثم في الوليد والطفل والبالغ.

ما هو مصير الخلايا الجذعية؟

كما قد مر معنا فإن الخلايا الجذعية الأولية تتكوّن في مرحلة الكرة الجرثومية (الأريمة = البلاستولا) منذ اليوم الثالث بعد التلقيح، وتستمر كذلك إلى اليوم السادس، عندما تعلق هذه الأريمة (البلاستولا) في جدار الرحم.

ولكن هذه الخلايا الجذعية المتعددة القوى والفعالية (PLURI POTENT)، تبدأ في التمايز في الجنين في بداية الأسبوع الثاني؛ حيث تتكوّن طبقتان في الجنين الباكر، هما: الطبقة الخارجية (الانتودرم)، والطبقة الداخلية (الانتودرم)، ثم تتكوّن في بداية الأسبوع الثالث الطبقة الوسطى (الميزودرم). ومن كل طبقة من هذه الطبقات تتكوّن العديد من

الأنسجة والخلايا. والجدول التالي يوضح مشتقات كل طبقة من هذه الطبقات:

مشتقات طبقة الاكتودرم (الطبقة الخارجية):

- ١- بشرة الجلد بما فيها من شعر وأظافر، وغدد عرقية ودهنية، بما فيها غدتي الثدي وعضلات الغدد العرقية.
- ٢- الجهاز العصبي بأكمله، ابتداء من الدماغ وانتهاء بالنخاع الشوكي، وجميع الأعصاب. والخلايا العصبية خارج الجهاز العصبي المركزي، شاملا بذلك الغدة النخامية الخلفية والجزء النخاعي من الغدة الكظرية (فوق الكلية).
- ٣- النسيج الظاهري للفم والشفيتين واللثة، وسقف الحنك، والغدد اللعابية، ومينا الأسنان.
- ٤- شبكية العين وعدسة العين والقرنية والملحمة، وتيه الأذن الغشائي، وتجويف الأنف، وعضلة حدقة العين.
- ٥- الفص الأمامي للغدة النخامية.
- ٦- غشاء القناة الشرجية، والجزء الأخير لقناة مجرى البول.

مشتقات طبقة الانتودرم (الطبقة الداخلية):

- ١- الغشاء المبطن للجهاز الهضمي بأكمله، ماعدا الفم ونهاية الشرج، ويدخل في ذلك الكبد والبنكرياس.
- ٢- الغدة الدرقية، والغدد جنيبات (مجاورات) الدرقية، والغدة التيموسية.
- ٣- الغشاء المبطن للجهاز التنفسي بأكمله، ماعدا الأنف، ويدخل في ذلك الحنجرة، والقصبه الهوائية، والشعب الهوائية، والرئتان.
- ٤- الغشاء المبطن للقناة السمعية البلعومية، والأذن الوسطى.
- ٥- الغشاء المبطن للمثانة (ماعدا قاعدتها)، وقناة مجرى البول في الأنثى.

مشتقات طبقة الميزودرم (الطبقة المتوسطة):

- ١- النسيج الضام بأكمله، بما فيه الهيكل العظمي والغضروفي، والنسيج الضام لمختلف الأعضاء، شاملاً بذلك الأسنان.
 - ٢- الجهاز العضلي بأكمله، ماعدا عضلة حدقة العين؛ فأصلها من الطبقة الخارجية، وتشمل جميع العضلات الإرادية وغير الإرادية، والقلب، وعضلات الجهاز التنفسي، والجهاز البولي، والأوعية الدموية.
 - ٣- الجهاز البولي التناسلي بأكمله، ماعدا الغشاء المبطن للمثانة، وقناة مجرى البول في الأنثى.
 - ٤- الدم، ونخاع العظام، والأوعية الدموية واللمفاوية، والأوعية اللمفاوية.
 - ٥- الأغشية المصلية، مثل البلورا، والبريتون، والتامور (غشاء الرئتين والبطن والقلب على التوالي).
 - ٦- الأغشية الزلائية الموجودة بالقرب من المفاصل، واتصال الأوتار بالعضلات.
 - ٧- أنسجة العين والأنف والأذن، ماعدا ما قدر ذكر من أنسجة مشتقة من الطبقة الخارجية أو الداخلية.
- ورغم تحول الخلايا الجذعية في معظمها، من خلايا متعددة القوى والفعالية، (PLURI POTENT) إلى خلايا متخصصة أو شبه متخصصة، (MULTI POTENT) أو خلايا أنسجة معينة فقدت تخصصها، إلا أن الله سبحانه وتعالى بكرم فضله ومنه على الإنسان يُبقي مجموعةً من هذه الخلايا ليستخدمها الجنين أثناء نموه، ثم تبقى في الوليد ليستخدمها الوليد لنمو جسمه، وتبقى رغم ذلك في العديد من أنسجة الجسم حتى في الإنسان البالغ. وأشهرها الخلايا الجذعية الموجودة في نقي العظام (Bone Marrow) ؛ حيث تتكوّن مختلف خلايا الدم بدون توقف، وخلايا الجلد التي تستبدل الخلايا التالفة لتأتي بخلايا جديدة، وقل مثل

ذلك في الجهاز الهضمي والتنفسي وبقية أجهزة الجسم.

وكان الاعتقاد السائد أنه لا توجد خلايا جذعية في الجهاز العصبي للإنسان البالغ، وبقي ذلك الاعتقاد راسخا حتى عام ١٩٩٨م، عندما تبين أن هناك خلايا جذعية موجودة في جدر بطينات الدماغ، وأنها قادرة بإذن الله تعالى على توليد خلايا عصبية. ومما هو غريب فعلا تمكن العلماء من إجراء تجارب على الفئران؛ حيث تم أخذ خلايا جذعية عصبية من فئران بالغة، تم حقنها في نقي العظام (نخاع العظام) (Bone Marrow) لفئران أخرى، فأنتجت خلايا دموية مختلفة، كما أن خلايا دموية جذعية من نخاع العظام أخذت من فئران بالغة، أمكن تحويلها إلى خلايا كبدية^(١) (مجلة ناتشر سنة ٢٠٠٠ العدد ٤٠٦).

مصادر الخلايا الجذعية:

من أين نحصل على الخلايا الجذعية؟

يمكن الحصول على الخلايا الجذعية من العديد من المصادر وهي:

- ١- الجنين الباكر (الكرة الجرثومية أو البلاستولا) وبالذات من كتلة الخلايا الداخلية.
- ٢- الجنين الباكر (الخلايا الجنسية الأولية، أو ما يعرف بالخلايا الجرثومية الأولية Primordial Germ Cells، وهذا الجنين عمره عدة أسابيع (٤-٥ أسابيع)، على عكس الخلايا الجذعية المأخوذة من كتلة الخلايا الداخلية من البلاستولا، التي لا يزيد عمرها عن بضعة أيام (أربعة إلى ستة أيام).
- ٣- الأجنة المسقطنة في أي مرحلة من مراحل الحمل.
- ٤- المشيمة والحبل السري بعد الولادة مباشرة.
- ٥- من خلايا الأطفال الأصحاء.
- ٦- من خلايا البالغين بواسطة الاستتساخ أو مباشرة.

(1) Hepatocytes From non Hepatic Stem cells. Nature 2000, 406: 257.

وسنناقش كل واحدة من هذه المصادر بشيء من التفصيل فيما يلي:

(١) الخلايا الجذعية الأولية (Pluripotent) من الكرة الجرثومية (البلاستولا):

تعتبر هذه الخلايا الجذعية المأخوذة من الكرة الجرثومية (الأريمة = البلاستولا) أفضل أنواع الخلايا الجذعية؛ لقدرتها غير المحدودة على التشكل وتكوين جميع أنواع الخلايا والأنسجة، (أكثر من ٢٢٠ نوعاً من الخلايا المختلفة)، وبما أنها من الكرة الجرثومية التي يبلغ عمرها ما بين أربعة أو خمسة أيام فإنها ذات قدرات هائلة على التشكل، كما أن عمرها المحدود يفتح أمامها أفقاً واسعاً للنمو والتشكل.

وأهم مصدر لهذه الخلايا الجذعية الأولية المتعددة القوى والفعالية هو اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب في مختلف (Pluripotent) بلاد العالم.

تقوم جميع مراكز معالجة العقم والتي تستخدم تقنية أطفال الأنابيب (I.V.F)، بتنشيط المبيض للمرأة التي تعاني من عدم الخصوبة، بإعطائها الهرمون المنمي للقند، (الهرمون المنمي للغدة التناسلية الذي يمكن الآن تحضيره بواسطة الهندسة الوراثية بدلاً من بول الأيسات أو الحوامل)، وعقار الكلوميدين، ثم يقوم الطبيب المختص بأخذ عدد وافر من هذه البويضات بواسطة المنظار أو المسيار عن طريق المهبل، وبمساعدة الموجات فوق الصوتية، (كان الإجراء سابقاً أخذ البويضات عن طريق البطن بواسطة المنظار)، وقد تم أخذ خمسين بيضة في بعض الحالات، ولكن العدد عادة يتراوح ما بين ثلاث وعشر بيضات. ويتم تلقيح هذه البويضات بالحيوانات المنوية من الزوج، (وقد يكون من متبرع كما هو معتاد في الغرب)، وتبلغ نسبة نجاح التلقيح ٨٠ بالمئة، وبما أن إعادة عدد كبير من هذه اللقائح إلى المرأة يعرضها لمخاطر الحمل المتعدد، الذي يهدد حياتها وحياة الأجنة، فإن المراكز العالمية لعلاج العقم اتفقت على إصدار تنظيم، يمنع إعادة أكثر من لقيحتين إلى رحم المرأة.

وقد تساهلت بعض المراكز فسمحت بثلاث لقائح، وهذا عكس ماكان يحدث في السابق من إرجاع خمس أو ست لقائح، مما نتج عنه حمل متعدد خطير، وقد كان الأطباء يعيدون عددا وافرا من اللقائح؛ لان نسبة نجاح الحمل من لقيحة واحدة لا تزيد عن ١٠ بالمئة بأي حال من الأحوال، وكلما زاد عدد اللقائح زادت نسبة حدوث الحمل، ومقابل ذلك إذا تم نجاح حمل التوائم المتعددة ازدادت المخاطر على الأجنة (بإسقاطها)، وعلى الحمل بحدوث أمراض خطيرة فيها، فابتدعوا لذلك بدعة خطيرة وهي قتل الأجنة الفائضة، وهو ما عرف بخفض الأجنة (أو خفض الحمل) Reduction Of Pregnancy؛ حيث يقوم الطبيب بقتل متعمد لاثنين أو ثلاثة من الأجنة الفائضة والإبقاء على اثنين فقط من هذا العدد الوفير. وعادة ما تتم جريمة القتل قبل الشهر الثالث، ولكن هذه الجريمة الشنعاء واجهت حملات شديدة من رجال الدين والمجتمع وعدد من الأطباء أنفسهم، وذلك لأن مايسمى بخفض الأجنة قد أدى إلى عدد من المضاعفات وهي:

أولاً: قتل أجنة بريئة بدون ذنب ولا سبب.

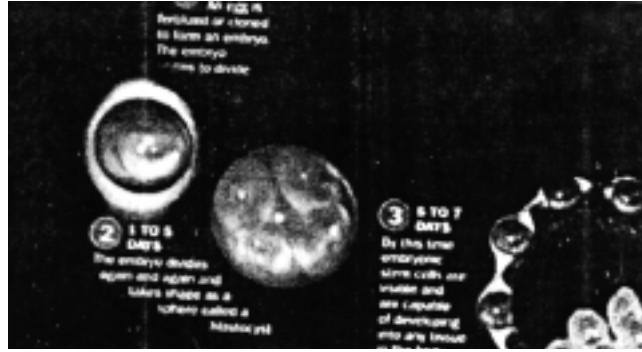
ثانياً: كثيراً ماتموت الأجنة جميعها وليست فقط تلك المقصودة؛ لأن المواد السامة (باتوسيوم كلورايدا التي يتم حقنها في قلوب هذه الأجنة قد تتسرب إلى الأجنة الباقية فتقتلها).

ثالثاً: قد يحدث ما هو أفظع من ذلك كله، وهو أن تتسرب المادة السامة إلى الدورة الدموية للحامل فتقتلها، وليس هذا الأمر نظريا فقط، ولكنه قد حدث بالفعل، وقد اتصل بي أحد الزملاء من ماليزيا وأخبرني بحدوث هذه المشكلة، وكان سؤاله عن وجوب الدييات المتعددة. وهل تجب لورثة الحامل ثم للأجنة أيضاً؟ الخ ووجوب الكفارة وتعددتها إلخ... ورغم وجود طرق أخرى لقتل الأجنة الفائضة، مثل توسيع المهبل في الأسبوع السادس إلى الثامن من الحمل، إلا أن ذلك يؤدي في الغالب إلى قتل جميع الأجنة وإسقاطها. وإن كان الخطر على الحامل في هذه الحالات محدوداً وضئياً.

وسنناقش فيما بعد الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية استخدام الأجنة (اللقاتح) الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب، ولكن الشيء المؤكد هو أن هناك مئات الآلاف، وربما الملايين من الأجنة (اللقاتح) الفائضة في العالم من مشاريع أطفال الأنابيب؛ إذ تنص القوانين الآن على عدم إرجاع أكثر من لقيحتين إلى المرأة الحامل، والاحتفاظ باللقاتح الأخرى في ثلاجات خاصة (النتروجين السائل تحت درجة حرارة أقل من ١٧٠ تحت الصفر) فإذا فشلت المحاولة الأولى عادت المرأة إلى المركز مرة أخرى، بحيث يتم تلقيحها بلقاتحها الفائضة المخزونة لديهم. وقد يتكرر ذلك أكثر من مرة، أما إذا تم الحمل، أو أن المرأة لم تعد مرة أخرى، فإن اللقاتح الفائضة تبقى مخزنة مثلجة في سائل النتروجين، تحت درجة حرارة أقل من ١٧٠ مئوية، وبما أن ذلك مكلف؛ فإن الدول قد سنت مدة محددة للاحتفاظ بهذه اللقاتح، وهي خمس سنوات في بريطانيا، وعشر سنوات في أستراليا، ثم تختلف الدول في هذه المدة ما بين دولة وأخرى، وقد قامت ضجة كبرى ومظاهرات في بريطانيا في بداية التسعينات احتجاجاً على قتل الآلاف من هذه اللقاتح، بعد أن مضى عليها خمس سنوات دون أن يطالب بها أحد، وطالبت هذه المظاهرات باستخدام اللقاتح الفائضة لمعالجة من يعانون من العقم أو عدم الخصوبة.

كما طالب عدد آخر من الأطباء والعلماء بالسماح لهم بإجراء التجارب على هذه البييضات الفائضة. وقد تم بالفعل الموافقة على إجراء التجارب على هذه البييضات الملقحة والتي تدعى -خطأً- الأجنة الباكرة، ووافقت لجنة وارنك في البرلمان البريطاني على تنمية هذه اللقاتح، إلى اليوم الرابع عشر الذي تتكون فيه بداية الشريط الأولي، ومن ثمَّ الجهاز العصبي الأولي، وسارت معظم البرلمانات على سنن البرلمان البريطاني، وعندما ظهرت مشكلة البحث من الخلايا الجذعية الأولية أعلن الرئيس بوش في خطابه في ٩ أغسطس ٢٠٠١م، حول هذه القضية الشائكة عن سماح إدارته

لتمويل أبحاث الخلايا الجذعية المأخوذة فقط من الفائض من اللقائح الموجودة في مراكز معالجة العقم، والتي تبرع أصحابها باستخدامها. ويتم أخذ هذه اللقائح المجمدة وإخراجها من النتروجين السائل ثم تنميتها إلى اليوم الخامس أو السادس، ثم يتم قتلها لأخذ الخلايا الجذعية الموجودة في كتلة الخلايا الداخلية الموجودة في البلاستولا، (انظر الشكل رقم ٦ إلى ٨)، مما يشكل عند الكاثوليك وغيرهم جريمة قتل متعمدة لإنسان بريء، وإن كان لا يزال في طور نشأته الأولى في صورة لقيحة، (سنناقش الموقف الأخلاقي فيما بعد)



شكل رقم (٨)

يوضح لقيحة جاهزة أخذت من أحد مراكز معالجة العقم، ثم تمت تنميتها حتى تكاثرت وتحولت إلى الكرة الجرثومية (البلاستولا) هنا في اليوم الخامس إلى السابع، والخلايا الصفراء هي كتلة الخلايا الداخلية Inner Cell Mass والتي تعرف بالخلايا الجذعية ذات القوى والفعاليات المتعددة، والتي يخلق الله منها كافة أنسجة الجنين وخلاياه، (أكثر من ٢٢٠ نوعاً من الخلايا)، ما عدا المشيمة ومتعلقاتها التي تتكون من كتلة الخلايا الخارجية (الحمراء الداكنة).

وتؤخذ هذه الخلايا الجذعية لأجراء الأبحاث عليها، ولتحويلها إلى العديد من أنواع الخلايا والأنسجة.

(خلايا القلب، الكبد، الكلى، البنكرياس، الجهاز العصبي.... الخ).

وأول شخص استخدم هذه الطريقة هو البروفيسور جيمس ثومسن James Thomson، من جامعة ماديسون Madison الولايات المتحدة، وذلك عام ١٩٩٨م، وقد قام الدكتور ثومسن (Thomson) بأخذ الخلايا الجذعية من البلاستولا وتنميتها إلى أنواع مختلفة من الخلايا والأنسجة، وتكوين خطوط خلوية مستمرة من هذه الأنواع. وقد أعلن الرئيس جورج بوش الابن في خطابه المتلفز في ٦ أغسطس ٢٠٠١م، أن المختصين في الإدارة الحكومية قد استطاعوا أن يجدوا ستين خطأ من الخطوط الخلوية المستمرة، المأخوذة من فائض اللقائح في مراكز التلقيح، وبإذن أصحابها في العديد من المختبرات في الولايات المتحدة وبريطانيا وأوروبا وإسرائيل والهند. وأن الحكومة الأمريكية تعتبر هذه الخطوط الخلوية المستمرة شرعية ويمكن التعامل معها رسمياً، أي أنها تجد دعم الحكومة الأمريكية لمشاريع الأبحاث حول الخلايا الجذعية، بحيث تتم داخل الولايات المتحدة. (نشرت ذلك المجلة الطبية الأمريكية JAMA في عدد نوفمبر ٢٠٠١م للشرق الأوسط) (286:2001) (JAMA 24022:10).

(٢) التلقيح المتعمد لبيضة من متبرعة وحيوان منوي من متبرع لإيجاد لقائح؛

يقوم الأطباء بتنمية هذه اللقائح إلى مرحلة الكرة الجرثومية (البلاستولا = الأريمة)، وعندما تصل في نموها إلى اليوم الخامس أو السادس يتم قتلها، وإخراج خلايا الكتلة الداخلية Inner Cell Mass المحتوية على الخلايا الجذعية المتعددة القوى والفعالية Pluri Potent، والتي لها القدرة بإذن الله تعالى على تكوين أي نوع من أنواع خلايا الجسم، البالغة أكثر من ٢٢٠ نوعاً، وذلك في وضعها في مزارع خاصة.

وقد قام معهد جونز في فرجينيا بالولايات المتحدة بتنفيذ هذه الفكرة، وأخذَ بيضة من متبرعة ولقحها بحيوان منوي من متبرع لتكوين اللقيحة. ثم نمت اللقيحة إلى مرحلة البلاستولا (الكرة الجرثومية).. وتم الحصول على الخلايا الجذعية من خلايا الكتلة الداخلية. وذلك عام ٢٠٠١م، وقد نشرت

ذلك مجلة التايم الأمريكية في عددها الصادر ٢٣ يوليه ٢٠٠١م. وتعتبر هذه الطريقة مرفوضة أخلاقيا لدى جميع الأديان، وبالذات الإسلام والمسيحية واليهودية، كما أن كثيرا من الأخلاقيين يرفضونها. وقد ذكر الرئيس بوش في خطابه المتلفزفي ٦ أغسطس ٢٠٠١م أنه لا يقر هذه الطريقة، ولا تعتبرها الإدارة الأمريكية قابلة للدعم بأي شكل من الأشكال.

(٣) الخلايا الجذعية من الخلايا الجرثومية الأولية. Primordial Germ Cells.

تظهر الخلايا الجرثومية الأولية Primordial Germ Cells وهي الخلايا التي ستكوّن الغدة التناسلية فيما بعد، (خصية إذا كان الجنين ذكراً أو مبيضا إذا كانت أنثى)، تظهر هذه الخلايا في الفترة مبكرة (الأسبوع الثالث) في كيس المح Yolk sac ثم ترحل بحركة أميبية Amocboid Movement بطريق مايسمى ظهر المساريقا لأواخر الجهاز الهضمي dorsal mesentry of the hind gut لتصل إلى الحدبة التناسلية في الأسبوع الخامس مكونة مايعرف بالغدة التناسلية. وإذا لم تصل هذه الخلايا إلى الحدبة التناسلية فإن الغدة التناسلية لا تتكون^(١).

ورغم أن هذه الخلايا الجرثومية الأولية تعتبر متخصصة نوعا ما؛ لأنها لاتكون إلا الغدة التناسلية (الخصية أو المبيض)، ولذا تعتبر (Multipotent) (متعددة القوى)، ولكنها أقل قدرة على التشكيل من الخلايا الجذعية المتعددة القوى والفعالية Pluri potent، إلا أنها رغم ذلك أمكن تطويعها وتحويلها إلى خلايا تنتج العديد من الخلايا المختلفة بعيداً جداً عن مجالها التي تخصصت فيه، وهو الخلايا الجنسية لتكوين الغدة التناسلية (خصية أو مبيض).

وأول من قام بعزل هذه الخلايا الجرثومية الأولية هو الدكتور جيرهارت Gear Hart من جامعة هوبكنز Hopkins بالولايات المتحدة، وذلك في نفس العام الذي قام فيه الدكتور ثومسن (طومسن) بتمية

(١) كتاب علم الأجنة الطبي لانجمان T.W.Sadler Langmans Medical Embryology, 6 th edition 1989 pp 271.

الخلايا الجذعية الأولية، أي عام ١٩٩٨م بل في نفس الشهر، وهو شهر نوفمبر من ذلك العام.

وقد استطاع الدكتور جير هارت أن يحصل على هذه الخلايا من أجنة مجهضة في مرحلة مبكرة من الحمل، واستطاع أن يستزرعها في المختبر وأعطت خلايا جذعية أولية ومن ثم أعطت العديد من الخلايا المستمرة الجنينية المختلفة. أي أنه أوجد خطوطاً خلوية مستمرة متعددة تماماً مثلما فعل الدكتور طومسون Thomson من جامعة ماديسون Madison، ولا تعترف الحكومة الأمريكية رسمياً بهذه الطريقة، وبالتالي لا تعتبر قابلة للدعم الحكومي لأجراء الأبحاث حول الخلايا الجذعية (خطاب الرئيس بوش في ٦ أغسطس ٢٠٠١). وقد تمكن العلماء في الشركات الخاصة من إجراء العديد من التجارب، فقد نشرت صحيفة وول ستريت جورنال Wall Street Journal في عددها الصادر ٢٦ يولييه ٢٠٠١م أن العلماء من أحد المعاهد البحثية الخاصة تمكنوا من أخذ خلايا جرثومية أولية (جنسية) من جنين إنساني مجهض، ثم قاموا بأخذ هذه الخلايا وزراعتها في فئران مصابة بنوع خاص من الشلل يشبه الذي يصيب الإنسان في مرض الضمور العضلي الناتج عن تصلب الوحشي للجهاز العصبي Amyotrophic Lateral Sclerosis (ALS) وهو مرض يسبب شللاً (علوياً)، غالباً ما يتحول إلى أن يكون رباعياً أي يصيب الأطراف الأربعة. وقد تمكن العلماء من إحداث حركة في العضلات، وذلك بعد أن حقنت الخلايا الجرثومية الإنسانية في النخاع الشوكي لهذه الفئران.

وهذا يعتبر إنجازاً كبيراً ورائعاً، ويثبت قدرة الخلايا (الجنسية) الجرثومية الأولية على التحول والتشكل Versatility، بحيث تتحول إلى خلايا عصبية، وهو أمر لم يكن يتصور إلي نهاية القرن العشرين.

وهذا يفتح المجال لاستخدام خلايا قد بدأت في التخصص ولم تعد خلايا جذعية متعددة القوى والفعالية Pluri Poten وذلك باستخدام مزارع خاصة.



شكل رقم (٩)

يوضح الشكل بعض استخدامات الخلايا الجذعية، وكيفية تحويلها في مزارع خاصة، لخلايا نقي العظام، أو خلايا عصبية، أو خلايا القلب العضلية، أو خلايا البنكرياس، وكلها كانت تستخدم في مجال التجارب على الحيوانات. ولكن منذ أواخر عام ٢٠٠١م ثم في أبريل عام ٢٠٠٢م تم تحويل خلايا حالة احتشاء القلب نتيجة جلطة (خثرة) في الشرايين التاجية المغذية للقلب. كما أمكن أيضاً استنبات خلايا جذعية خاصة لتكوين بعض الأوعية الدموية الدقيقة في عضلة القلب ويعتبر هذا إنجازا باهرا وسريعا في مجال استخدام الخلايا الجذعية؛ حيث كان من المتوقع أن تأخذ الأبحاث مابين خمس وعشر سنوات على الأقل، قبل الاستخدام الإكلينيكي على الإنسان، ولكن هاهي البدايات الأولى لاستخدام الخلايا الجذعية في الإنسان لمعالجة أمراض وبيلة. وأما استخدام الخلايا الجذعية الإنسانية بدلا من زرع نقي العظام فقد بدأ منذ ثلاث سنوات (١٩٩٩)، والنتائج مشجعة. وفي كل يوم تظهر أبحاث واستطببات وتطبيقات جديدة.

شكل رقم (١٠)





شكل رقم (١١)

(٤) الأجنة المسقطّة في أي مرحلة من مراحل الحمل :

تحتوي الأجنة على بعض الخلايا الجذعية (متعددة القوى) Multi Potent ويمكن العثور على هذه الخلايا في العديد من أنسجة الجنين مثل: نخاعه، العظمي، والجلد، والكبد والجهاز الهضمي، والتنفسي، وغيرها من الأنسجة والأعضاء.

ورغم أن هذه الخلايا ليست مثل الخلايا الجذعية المتعددة القوى والفعالية، التي تؤخذ من البلاستولا (الكرة الجرثومية)، إلا أنها يمكن أن تستزرع وتكوّن خطوطاً عدة للخلايا الجذعية؛ لإجراء الأبحاث عليها، وتحويلها إلى خلايا كبدية أو قلبية أو كلوية أو عصبية.. الخ حسب الحاجة. وقد نشرت مجلة ساينس Science يولييه ٢٠٠١م إن الدكتور سندير Synder والدكتور فريد Freed قد قاما بأخذ خلايا جذعية عصبية من جنين مسقط عمره ١٥ أسبوعاً، وحقناها في أدمغة أجنة للقرود، فتمت تلك الخلايا الجذعية الإنسانية في داخل أدمغة القرود.. وهذا يفتح باباً لمعالجة كثير من الأمراض العصبية الوييلة. ويمكن أن تؤخذ هذه الخلايا من أجنة مسقطّة تلقائياً، أو بسبب طبي، أو حسب طلب المرأة حيث تبيح معظم الدول الغربية الآن الإجهاض حسب طلب المرأة؛ في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل. وتبيح روسيا ودول الكتلة الأوروبية الشرقية السابقة أيضاً الإجهاض

حسب الطلب. وكذلك تفعل اليابان، ورغم أن الدول الكاثوليكية جميعها لا تبيح الإجهاض حسب الطلب إلا أن الإجهاض يتم بالملايين في دول أمريكا اللاتينية وأسبانيا والبرتغال وفرنسا، وكلها دول كاثوليكية، كما أن فرنسا وألمانيا قد قننتا الإجهاض في الأسابيع العشرة الأولى من الحمل، عند وجود أي عذر، ولو كان بسبب ما يسمى اضطرابا نفسيا للمرأة أو لأسرتها.

باختصار فإن ما يقرب من خمسين مليون جنين يتم إجهاضهم سنويا عمدا، وبدون وجود سبب طبي، سواء كان ذلك بموافقة القوانين، أو بعدم موافقتها.

وهذا يتيح للأطباء الراغبين في إجراء أبحاث على الأجنة أن يستخدموا هذه الأجنة لهذه الأغراض البحثية، أو لإيجاد خلايا جذعية، وذلك بعد موافقة المرأة وزوجها إن كان لها زوج.

(5) الخلايا الجذعية من المشيمة والحبل السري؛

تحتوي المشيمة والحبل السري على العديد من الخلايا الجذعية Multi- متعددة القوى، وهي أقل في قدرتها من الخلايا الجذعية متعددة potent القوى والفعالية Pluripotent.

وبما أن المشيمة والحبل السري يتم التخلص منهما بعد الولادة، فإن الاستفادة منهما في إيجاد هذه الخلايا الهامة وسيلة سهلة وغير مكلفة، وربما تحتاج إلى إذن الوالدة وزوجها إن كان لها زوج، وربما لا يحتاج الأمر إلى إذن؛ لأن هذه المشيمة ترمى ولا يحتفظ بها.. وتقوم شركات طبية ودوائية بتصنيع هرمونات أو مواد هامة من المشيمات في مستشفيات الولادة، كما يمكن إجراء الأبحاث عليها، واستخلاص الخلايا الجذعية، ولاشك أن هذا المصدر لا يشكل عائقا أخلاقيا أو دينيا، للحصول على الخلايا الجذعية.

(٦) من خلايا الأطفال الأصحاء والبالغين:

تحتوي جميع أنسجة الجسم على خلايا جذعية متعددة القوى بكميات ضئيلة. وقد تم بالفعل استخلاصها من نقي العظام (Bone Marrow) ومن الجلد، ومن الدهون تحت الجلد، ومن الجهاز الهضمي، والجهاز الرئوي، ومن الكبد، بل ومن الجهاز العصبي، وهو أمر لم يكن متصوراً قبل بضع سنوات فقط.

وكلما تقدمت السن، كلما قلت هذه الخلايا الجذعية، وهو أمر متوقع على أية حال. وفي الإنسان البالغ تم اكتشاف وجود خلية جذعية من بين كل عشرة آلاف خلية من خلايا نقي العظام، وخلية جذعية في الدم من بين كل مائة ألف خلية دموية.

ومن الجهاز العصبي أمكن أخذ خلايا جذعية من بطينات (جمع بطين) الدماغ في الحيوانات.

ومن الصعب تصور إمكان أخذها من بطينات دماغ الإنسان، إلا في حالات نادرة، عند إجراء عمليات في الدماغ، أو أخذ عينة من الدماغ. وهذا يوضح مدى الصعوبة في العثور على الخلايا الجذعية من الإنسان البالغ، أو حتى الطفل. وأيسر مكان للعثور على هذه الخلايا الجذعية هو نخاع العظام (نقي العظام)؛ لأنها توجد هناك بكميات لا بأس بها في حدود خلية واحدة جذعية من بين كل عشرة آلاف خلية، أو الدم حيث توجد خلية جذعية من كل مائة ألف خلية.

وقد نشرت المجلة العلمية ناتشر^(١) Nature العديد من التجارب على الحيوانات؛ وحيث أمكن أخذ خلية جذعية من الجهاز العصبي للجرذان، وتم زرعها في نقي العظام فأنتجت خلايا دموية متعددة، كما تم زرع خلايا من نقي العظام للفئران فأنتجت في مزارع خاصة خلايا كبدية.

وتستخدم خلايا جذعية إنسانية من نقي العظام أو من الدم لمعالجة

مجلة ناتشر. 406:257, Nature 2000 (1) Hepatocytes from non hepatic adult stem cells.

بعض حالات سرطان الدم اللوكيميا، بعد قتل خلايا نقي العظام المسرطنة في الطفل المصاب بالعلاج الكيماوي والأشعة.. وقد لاقى هذا الاستخدام نجاحاً يماثل نجاح زراعة نقي العظام. ويواجه أيضاً بالرفض من الغريسة ضد المضيف Graft Versus Host Rejection.

وهو نوع خطير من الرفض يجعل الغريسة Graft عكس ما يحدث في حالات الزرع الأخرى؛ حيث يقوم الجسم للشخص المتلقي بمهاجمة العضو المغروس (الغريسة). وقد نشرت المجلة الأمريكية الطبية JAMA للشرق الأوسط في عددها الصادر في نوفمبر ٢٠٠١م تعليقاً طويلاً على استخدام الخلايا الجذعية من البالغين، وأشارت المجلة إلى الصعوبات العديدة في استخلاص الخلايا الجذعية من البالغين وأن التقارير العديدة التي نشرت عن تحول هذه الخلايا الجذعية من البالغين إلى خلايا كبدية، أو قلبية، أو بنكرياسية، أو عصبية فيها كثير من المبالغات، وعدم الدقة العلمية، وأرجعت ذلك إلى الطلب القوي للخلايا الجذعية من البالغين؛ لتجنب القضايا الشائكة من الناحية الأخلاقية في استخدام الخلايا الجذعية من البلاستولا، والأجنة الباكورة.

ولهذا لا يمكن في رأي المجلة الموقرة مقارنة الخلايا الجذعية من البلاستولا بقدراتها المتعددة وغير المحصورة، بالخلايا الجذعية المحدودة الأثر الموجودة في الإنسان البالغ. وذكرت أن تكوين خلايا قلبية من فئران بالغة ذات خلايا دموية جذعية والمنشورة في مجلة الأبحاث الأمريكية لعام ٢٠٠١ (العدد ١٠٧) (١) كان ضئيلاً جداً، ولا يشكل سوى ٢ بالآلاف من خلايا قلب الفأر. وبالتالي يصعب تصور فائدتها الإكلينيكية لمعالجة أمراض القلب. كما ذكرت المجلة أن الدكتورة مارجرت جوديل Margaret goodell والتي نشرت بحثاً عن تحويل الخلايا العضلية الجذعية في الفئران إلى خلايا دموية (مجلة Proceeding National Academy Of Science في عام

(1) Clinical Investigation 2001, 107: 1395 - 1402.

١٩٩٩م)^(٢) أنها قد أخطأت في تفسير الظاهرة، وأن بعض الخلايا الدموية كانت موجودة في النسيج العضلي المأخوذ، وبالتالي تم تكوين خلايا دموية من هذه الخلايا الدموية.

على أية حال، إن هذه الأبحاث العديدة التي تنشر حول الخلايا الجذعية من البالغين تواجه كثيرا من الصعوبات والتشكيك في بعض المجالات العلمية، والتي تعتبر أن ما ينشر في هذه المواضيع بها بعض المبالغات، ورغم ذلك فإن المجالات العلمية لا تزال تنشر أبحاثا تم فيها الحصول على خلايا جذعية من بالغين، (سواء من الحيوانات أو الإنسان)، وزرعها، واستحصاد خلايا أنسجة معينة.

ومن ذلك ما جاء في مجلة الأمراض (الباثولوجي عليخط الإنترنت- ياهو في ٢٧ / ٧ / ٢٠٠١م) من أن خلايا نقي العظام الإنسانية تم زرعها وتحويلها إلى خلايا كلوية. وقد تم البحث في معهد السرطان الإمبراطوري (Imperial Cancer Research) والكلية الإمبراطورية لدراسة الطب (Imperial College Of School Of Medicine) في بريطانيا.

(٧) الاستنساخ:

لقد استخدمت تقنية الاستنساخ التي تم بواسطتها إنتاج النعجة دولي، للإنتاج إنسان كامل فهذا أمر ترفضه جميع الدول والقوانين والأعراف والأديان، وتمنعه منعا باتا. ولكن من أجل الحصول على جنين باكر، في مرحلة الكرة الجرثومية (البلاستولا) .

واستخدمت تقنية نقل أنوية الخلايا الجسدية إلى بويضات مفرّغة من نواتها، وهي المعروفة اختصارا SCNT أي Somatic Tranfer Somatic وفي هذه التقنية تؤخذ إي خلية جسدية من إنسان بالغ، وتوضع في محلول خاص، وتتم إجاعتها حتى تعود إلى حالة الهمود، ومن ثم تستخرج النواة. وتدمج

(2) Goodell M: Proceedings Natinoal Academy Of Science U.S.A,1999, 96: 14482-14486.

هذه النواة، في بيضة إنسانية (من متبرعة) مفرغة من نواتها بواسطة صق كهربى معين.

فإذا تم الدمج تبدأ هذه الخلية المدمجة بالانقسام، وكأنها لقيحة (زيجوت) مكونة من حيوان منوى وبيضة.. وتتوالى انقساماتها حتى تصل إلى مرحلة الكرة الجرثومية (الأريمة= البلاستولا)، التي تحتوي على كتلة الخلايا الداخلية. وتفك هذه البلاستولا للحصول على الخلايا الجذعية الجنينية المتعددة القوى والفاعلية (Pluri Potent)، وبالتالي يمكن زرعها واستنباتها في مزارع خاصة للحصول على النسيج المطلوب، مثل خلايا القلب، أو الكلية، أو البنكرياس، أو الجهاز العصبى.. الخ وتمتاز هذه الطريقة إذا نجحت بأنها سَتَيْسِرُ الحصول على خلايا من نفس الشخص المصاب، وبالتالي لا يرفضها الجسم، ولا تحتاج إلى أي عقار من عقاقير الرفض. وإذا تم ذلك في المستقبل بنجاح، فإن ذلك سيبعد المتلقين (Receptants) عن المضاعفات الحالية لاستخدام العقاقير لمعالجة رفض الأعضاء المزروعة، وهي مضاعفات خطيرة، منها أنواع من السرطان (الدموي والجلدي وورم كابوسي)، وفشل العضو المزروع بسبب رفضه من الجسم، بالإضافة إلى العديد والعديد من المضاعفات. وفي نفس الوقت سيوفر ذلك مليارات الدولارات، التي تتفق سنويا على عقاقير منع الرفض والتي يستخدمها مئات الآلاف ممن تم لهم زرع الأعضاء في العالم أجمع.

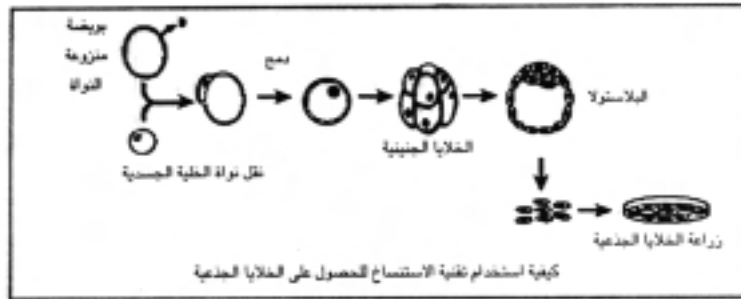
ولكن عيب هذه الطريقة أن المرض إذا كان وراثيا فإن خلايا الشخص المصاب الأخرى التي تؤخذ وتزرع ستكون جميعها مصابة؛ ولهذا لا يمكن استخدام هذه الطريقة في الأمراض الوراثية.

ولا تزال هذه الطريقة - وهي الاستنساخ البشري - مرفوضة، حتى وإن لم تقصد إيجاد إنسان كامل، بل مجرد جنين باكر، في مرحلة البلاستولا، لا يزيد عمره عن خمسة أو ستة أيام .

وقد نشرت مجلة التايم الأمريكية في عددها الصادر

٢٣ يولييه ٢٠٠١ في تحقيقها عن الخلايا الجذعية (ص ٢٤-٢٩) أن معهد التقنيات الخلوية العالية في ورسستر في مساتشوستس (في الولايات المتحدة) Advanced Cell. Technology Of Worcester. Massachusetts يقوم بالفعل بإجراء تجارب لاستنساخ خلايا جذعية بواسطة هذه الطريقة، (أي الاستنساخ البشري الذي يصل إلى مرحلة البلاستولا).

وأذاعت محطات التلفزة والإذاعة، ومنها الـ BBC والـ EURO NEWS والـ CNN في ٢٧ و ٢٨ فبراير سنة ٢٠٠٢م، أن بريطانيا سمحت رسمياً باستخدام الاستنساخ للحصول على خلايا جذعية، وأن ذلك قد بدأ بالفعل، وبدأت أعداد الباحثين من أماكن مختلفة من العالم، في هذا الحقل تتجه إلى بريطانيا التي تعتبر الدولة الأولى التي تسمح بإجراء مثل هذه الأبحاث رسمياً، مع العلم أن هناك دولاً كثيرة تغض الطرف عما يُجرى فيها من الأبحاث العلمية في هذا الحقل وغيره، طالما أنه لا يجد دعماً رسمياً من الدولة. وسنناقش القضايا الأخلاقية لهذه الطريقة في حينه.



شكل رقم (١٢)

رسم نشرته مجلة الإعجاز العلمي العدد (١١)، شوال ١٤٢٢هـ، في مقال الأستاذ الدكتور صالح كريم عن الخلايا الجذعية، وهو يوضح طريقة الاستنساخ لإيجاد خلايا جذعية؛ حيث يتم أخذ خلية جسدية عادية، ثم تستخرج منها النواة بعد إعادتها إلى مرحلة الهمود، وتدمج هذه النواة الجسدية (٤٦ كروسوما) مع بويضة مفرغة من نواتها، بواسطة صعق

كهربائي معين، ثم تبدأ بالانقسام وكأنها لقيحة (زيجوت) (Zygote)، فتصل إلى مرحلة التوته Morulla، ثم بعد ذلك تصل إلى مرحلة البلاستولا (الكرة الجرثومية)، للحصول على خلايا الكتلة الداخلية Inner Cell Mass التي تحتوي على العديد من الخلايا الجذعية الأولية متعددة القوى والقدرات Pluri Potent، وبالتالي يمكن زرعها في مزارع خاصة للحصول على أي نوع من الخلايا المطلوبة.

صفحة أبيض

الفصل الثاني الموقف الفقهي والقضايا الأخلاقية في تقنيات الخلايا الجذعية؛

الموقف الفقهي والقضايا الأخلاقية في تقنيات الخلايا الجذعية؛

بعد أن استعرضنا موضوع الخلية الجذعية، وأهميتها في معالجة العديد من الأمراض الخطيرة في المستقبل، وعرفنا طرق الحصول على هذه الخلايا فإننا يمكن أن نعالج القضايا الأخلاقية الناجمة عن هذه التقنيات.

وبدئ ذي بدء: فإن الخلايا الجذعية لاتزال أبحاثها في الطور الجنيني، (أي الطور الأولي) البدائي، ولكنها بما تحمله في طياتها من آفاق واعدة، تُشكّلُ أملاً كبيراً وفتحاً واسعاً في معالجة العديد من الأمراض الخطيرة في المستقبل، ومع ذلك فإن هذه الخلايا الجذعية ستكون أيضاً مختلفة عن خلايا الجسم، وبالتالي ستعرض للرفض مثل ما يحدث الآن في مشاريع نقل الأعضاء، ماعدا الحالات التي تؤخذ فيها الخلايا الجذعية بواسطة الاستساح، أو من الشخص ذاته، ثم تُتمىَّ الخلايا الجذعية ثم تعاد إليه.

ومع ذلك، فبما أن هذه الخلايا الجذعية وخاصة المأخوذة من البلاستولا (الكرة الجرثومية)، أي الجنين الباكر فإن معالمها المتخصصة غير واضحة، وبالتالي فإن مشكلة الرفض فيها أقل مما هو متصور من الأنسجة البالغة.

وثانياً: يمكن بواسطة تقنية هندسة الجينات التحكم إلى حد كبير في المستقبل المنظور في عمليات الرفض والإقلال، بل والتخلص منها كلية.

وسندرس كل وسيلة من وسائل الحصول على الخلايا الجذعية، ونرى الموقف الأخلاقي والفقهي منها كالاتي:

(١) الخلايا الجذعية من البالغين :

لايشكل هذا المصدر من الناحية الأخلاقية والفقهيّة أية محاذير، والمشكلة هي أن الخلايا الجذعية من البالغين قليلة ونادرة، ويصعب العثور عليها والتحكم فيها، كما أن بعض الباحثين على الأقل يشككون في قدرتها على التشكل Versatility، وتكوين خطوط عديدة من الخلايا المنشورة في المجالات العلمية المعتبرة، والتي أشرنا إلى بعضها، والتي تؤكد قدرة الخلايا الجذعية من البالغين في التشكل وصنع خلايا مختلفة.

وإذا افترضنا مصداقية هذه الأبحاث العديدة، ولا بد لنا من ذلك، فإن مشكلة رفض هذه الخلايا البالغة عند زرعها للآخرين تظل باقية، ولا بد من حلها، إما عن طريق الهندسة الوراثية، أو عن طريق إيجاد بنوك متعددة لحفظ أنواع مختلفة من هذه الخلايا من مصادر متعددة، بحيث يمكن إجراء فحوصات مطابقة الأنسجة عليها، فإذا كانت متوافقة مع المتلقي أمكن زرعها فيه.

ولكن هذه الخلايا من البالغين يمكن استخدامها في إيجاد بعض الأنسجة، مثل الجلد والغضاريف التي يمكن نقلها للمصابين بالحروق، أو إلى المحتاجين إلى الغضاريف في الأمراض الرثوية (الروماتيزمية)، لتحل محل بعض عمليات تغيير المفاصل الصناعية، وإيجاد طرق جديدة لمعالجة هذه المشكلة القديمة.

(٢) الخلايا الجذعية من الأطفال:

ربما كانت الخلايا الجذعية من الأطفال أكثر وفرة منها في الكبار البالغين، (الواقع أنها أقل ندرة)، وبالتالي يمكن العثور على أعداد أفضل مما هو لدى البالغين، والمشكلة لدى الأطفال أن إذنههم غير معتبر، ولا بد من الإذن في كل حال، وإذن الولي في هذه الحالة قد يكون غير مقبول؛ لأن أخذ الخلايا الجذعية من نقي العظام - مثلاً - يشكل نوعاً من الأذى على الطفل وبعض المخاطر.. ولكن ما يحدث حالياً من أخذ نقي العظام من طفل لزرعه

في أخيه الذي يعاني من سرطان الدم (الكيمياء) أمر شائع، ولا اعترض عليه. وتكتفي جميع الدول بإذن ولي الأمر؛ وذلك لأن أخذنقي العظام من الطفل السليم إذا كان مطابقاً لفصيلة أخيه المريض، ينقذ حياة أخيه المصاب، وفي نفس الوقت لا يشكل أي خطر حقيقي علي المتبرع؛ وعليه فإن أخذ الخلايا الجذعية من طفل نقي العظام أو من الدم يعتبر أمراً مقبولاً، وذلك لمعالجة طفل آخر يعاني من مرض وبيل، كسرطان الدم. أما الحصول على الخلايا الجذعية بوسائل أكثر خطورة فيعد أمراً غير مقبول؛ وذلك لأن إذن الولي في إحداث أذى في طفله، ولو كان لإنقاذ طفلٍ غيره، غير معتد به؛ إذ الإذن لا بد أن يكون في صالح الطفل المتبرع أو على الأقل لا يشكل أي ضرر عليه.

(٣) الخلايا الجذعية من المشيمة والحبـل السري؛

لا يبدو أن هناك أي مشكلة أخلاقية من أخذ الخلايا الجذعية من المشيمة أو الحبل السري بعد الولادة مباشرة، فهما سيرميان ويتم التخلص منهما على أية حال. ويرى كثير من الباحثين الأخلاقيين وجوب إذن صاحبة المشيمة، وهي الوالدة وربما زوجها أيضاً، بينما يرى بعضهم أن لا حاجة لمثل هذا الإذن لأن المشيمة والحبل السري سيرميان على أية حال.

والمسألة كلها يسيرة ولا يتصور أن تمتنع الوالدة أو حتى زوجها في أخذ بعض الخلايا من المشيمة أو من الحبل السري؛ لعدم وجود أي ضرر في ذلك، ولكن يمكن تصور مطالبتهم بمردود مالي؛ إذ أن الشركة الدوائية التي ستأخذ هذه الخلايا ستستفيد منهما مستقبلاً مادياً.

(٤) الخلايا الجذعية من الأجنة المجهضة (المسقطه)؛

يمكن العثور على الخلايا الجذعية من الأجنة المسقطه، وقد تم ذلك بالفعل؛ حيث قام الدكتور جيرهارت من جامعة هوبكنز بتتبع خلايا جذعية من الخلايا الجرثومية (الجنسية) الأولية من جنين مسقط في مرحلة مبكرة من الحمل، وذلك في نوفمبر ١٩٩٨م، ولم يتم الإعلان عن كيفية حدوث ذلك

الإجهاض، وهل كان متعمداً، حتى يتم في الوقت المناسب لأخذ الخلايا الجرثومية (قبل الأسبوع الخامس من التلقيح)، أو أن ذلك كان سقطاً طبيعياً حدث بالصدفة في ذلك الوقت.

ومن المعلوم أن هناك ثلاثة أنواع من الإسقاط:

(أ) الإسقاط التلقائي: وهو يحدث لنسبة كبيرة من حالات الحمل في الأسابيع الأولى من الحمل، ثم يقل بعد ذلك، وقد لا تشعر المرأة أنها حامل (يحدث الحمل = التلقيح في اليوم الرابع عشر تقريباً من الدورة الشهرية)، وما إن يأتي موعد الطمث (الدورة الشهرية) إلا ويتم الإسقاط فلا تشعر به المرأة، وتظن ذلك عادتها الشهرية، أو قد تتأخر العادة بضعة أيام، ثم تأتي العادة، وفي الواقع إن ذلك التأخير كان بسبب حمل، ثم نزل ذلك الحمل في موعد الحيض، بينما توضح الفحوصات الدقيقة أنها كانت حاملاً وأسقطت، وترفع بعض المصادر الطبية هذا النوع من الإسقاط المبكر إلى نسبة ٥٠ بالمئة من الحمل، أما بعد ذلك فيشكل الإجهاض التلقائي ما بين ٢٠ و ٣٠ بالمئة من الحمل.

(ب) الإسقاط العلاجي: وذلك لمعالجة مرض في المرأة يزداد سوءاً بالحمل، أو يهدد صحتها، أو يهدد حياتها، أو لوجود جنين مشوه. ويتم بالفعل إسقاط العديد من الأجنة لهذه الأسباب الصحية في العالم أجمع، ولكنها تظل نسبة ضئيلة من مجموع حالات الإجهاض والتي تتم عمداً وبدون وجود سبب طبي، بل لأسباب اجتماعية.

وقد أصدر المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة في مكة المكرمة (١٥-٢٢ رجب ١٤١٠هـ الموافق ١٠-١٧ فبراير ١٩٩٠م قراراً خاصاً بهذا الموضوع هو القرار الرابع ونصه كالتالي:

إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً، لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل، فيه خطر مؤكد على حياة الأم،

فغندئذ يجوز إسقاطه، سواء كان مشوها أم لا؛ دفعا لأعظم الضررين.

قبل مرور مائة وعشرين يوما على الحمل، إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين الثقافات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة والوسائل المختبرية، أن الجنين مشوه تشويها خطيراً، غير قابل للعلاج، وأنه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاما عليه وعلى أهله، فغندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين. والمجلس إذ يقرر ذلك يوصي الأطباء والوالدين بتقوى الله، والتثبت في هذا الأمر.. والله ولي التوفيق (١).

(ج) الإسقاط المتعمد: والذي كان يسمى الإسقاط الجنائي: Criminal Abortion؛ لأن الدول كانت تعاقب عليه عقوبات شديدة، أما الآن فأصبح يسمى الإسقاط الاختياري Elective Abortion؛ لأن القوانين في معظم دول العالم (الدول الاشتراكية السابقة، والدول الغربية واليابان، وكثير من الدول الأخرى) تسمح بالإجهاض بدون وجود سبب طبي، ولمجرد وجود أسباب اجتماعية، أو لمجرد رغبة الحامل في إسقاط جنينها، طالما أن ذلك كان في الأسابيع العشرة الأولى من الحمل، (وفي بعض القوانين في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل)، وبأدنى سبب في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل، وبأدنى سبب في الأشهر الثلاثة الوسطى من الحمل، ويؤدي ذلك إلى إسقاط ٥٠ مليون جنين سنوياً، وإصابة الملايين من النساء بأمراض جسدية ونفسية، ووفاة أكثر من مائة ألف امرأة؛ وذلك لإجراء الإجهاض في أماكن سرية، وبدون أطباء مدربين في المناطق التي لا تزال تمنع الإجهاض المتعمد.

ولاشك أن الحصول على الخلايا الجذعية من الأجنة المسقطه تلقائياً، أو تلك المسقطه لسبب طبي لا تشكل عائقاً أخلاقياً، إذا تمت موافقة الوالدين. ولكن المشكلة الحقيقية هي في حالات الإجهاض المتعمد بدون سبب طبي،

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة: الدورة الأولى إلى الخامسة عشرة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٧-١٩٩٨ م.

والذي يدعى الآن الإجهاض الاختياري، فهذا النوع ترفضه المجامع الفقهية وفتاوي جمهور الفقهاء، ولا يسمحون به. وبالتالي فإن أخذ الخلايا الجذعية من هذا المصدر مرفوض أيضاً. وقد صدرت مجموعة من القرارات من مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر حول الاستفادة من الأعضاء والخلايا والأنسجة من الأجنة المسقطه. وقد صدر في ذلك القرار رقم ٥٦ (٦/٧) للدورة السادسة المنعقدة في جدة بالمملكة العربية السعودية في ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٤-٢٠ مارس (اذار) ١٩٩٠م (١) وجاء فيه:

بعد اطلاعه (أي المجمع) على الأبحاث والتوصيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي كان أحد موضوعات الندوة الفقهية الطبية السادسة، المنعقدة في الكويت من ٢٣-٢٦ ربيع الأول ١٤١٠هـ الموافق ٢٣-٢٦ أكتوبر ١٩٩٠م^(١)، بالتعاون بين هذا المجمع وبين المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، قرر مايلي:

أولاً: لايجوز استخدام الأجنة مصدراً للأعضاء المطلوب زرعها في إنسان آخر، إلا في حالات بضوابط لا بد من توافرها :

(أ) لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر، بل يقتصر الإجهاض على الإجهاض الطبي (التلقائي) غير المتعمد، الإجهاض للعذر الشرعي، ولا يلجأ لإجراء العملية الجراحية لاستخراج الجنين الا إذا تعينت لإنقاذ حياة الأم.

(ب) إذا كان الجنين قابلاً لاستمرار الحياة فيجب أن يتجه العلاج الطبي إلى استبقاء حياته والمحافظة عليها، لا إلى استثماره لزراعة الأعضاء. وإذا كان غير قابل لاستمرار الحياة فلا يجوز الاستفادة منه إلا بعد موته بالشروط الواردة في القرار رقم ٢٦ (١/٤) لهذا المجمع.

ثانياً: لا يجوز أن تخضع عمليات زرع الأعضاء للأغراض التجارية على الإطلاق.

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ج ٣ ص ١٧٩١ وما بعدها.

ثالثاً: لا بد أن يسند الإشراف على عمليات زراعة الأعضاء إلى هيئة متخصصة موثوقة.

وعليه فإنه يمكن القول بأن الحصول على الخلايا الجذعية من الأجنة المجهضة تلقائياً، أو بسبب طبي، لا يشكل أي عائق أخلاقي أو شرعي. أما إذا كان الإجهاض متعمداً، وبدون سبب طبي، فإن الإجهاض في ذاته يواجه اعتراضاً أخلاقياً وشرعياً، كما أن إيجاد حمل مخصوص للحصول على الخلايا الجذعية أو الأعضاء الجنينية أمر مرفوض رفضاً باتاً، ولا تقره أي شريعة أو قانون في أي بلد من بلدان العالم.

(5) اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب:

تعتبر اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب أهم مصدر للخلايا الجذعية الجنينية، بل أهم مصدر على الإطلاق للحصول على الخلايا الجذعية؛ وذلك لوجود ملايين اللقائح الفائضة في مختلف مراكز علاج العقم في العالم، وهذه اللقائح سترمى بعد فترة زمنية معينة من التخزين (تختلف المدة من بلد إلى آخر، ففي بريطانيا تعتبر المدة القصوى للتخزين خمس سنوات، وفي استراليا عشر سنوات، وفي مصر هناك اقتراح بجعلها سنة واحدة فقط، وتختلف المدة المقررة من بلد إلى آخر حسب نظرة المجتمع إلى عملية تخزين اللقائح).

وقد وافق الرئيس جورج بوش الابن والإدارة الأمريكية على استخدام هذا المصدر للحصول على الخلايا الجذعية. وأعلن البيت الأبيض عن وجود ستين مزرعة للخلايا الجذعية من هذا المصدر في العالم، وأن هذا النوع من الخلايا الجذعية فقط هو الذي سيحظى بدعم الإدارة والدولة الأمريكية، وبالتالي ستدفع الدولة ملايين الدولارات لإجراء الأبحاث على الخلايا الجذعية واستخداماتها في علوم الطب والبيولوجيا، وقد أعلن الرئيس بوش في خطابه المتلفز في ٩ أغسطس ٢٠٠١ موافقة إدارته، بعد مشاورات عميقة مع

المختصين، وأعضاء الكونجرس، وقيادات المجتمع، والقيادات الدينية، على دعم أبحاث الخلايا الجذعية المأخوذة من اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب، والتي تبرع بها أصحابها.. وبالتالي يمنع القرار دعم أي مصدر آخر للحصول على الخلايا الجذعية الجنينية، وخاصة إحداث تلقيح متعمد لبيضة من مانحه، يتم تلقيحها بحيوان منوي من مانح، ثم يتم تميتها إلى مرحلة البلاستولا (الكرة الجرثومية)، كما تقدم في شرح مصادر الخلايا الجذعية. وتعرض الكنيسة الكاثوليكية وكثير من الأخلاقيين في الغرب على استخدام اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب؛ لسبب بسيط، وهو أن هذه اللقائح (الزيجوت) يجب تميتها إلى اليوم السادس أو ما حوله، ثم يتم بعد ذلك قتل هذا الجنين الباكر؛ للحصول على كتلة الخلايا الجذعية، وذلك مايشكل عندهم إجهاضاً وقتلاً متعمداً لجنين باكر.

ويرى هؤلاء أن مجرد تلقيح البيضة بالحيوان المنوي يحولها إلى إنسان، وبالتالي فإن قتل هذه اللقحة في أي مرحلة من مراحل حياتها يعتبر جريمة قتل لإنسان، ولا يفرقون في هذا الصدد بين مراحل نمو الجنين، ويعتبرون أن الروح تنفخ في الجنين منذ لحظة التلقيح، ولذا تراهم يشددون جداً في موضوع الإجهاض في كل مرحلة من مراحل نمو الجنين، ولا يرون أن اللقحة (النطفة الأمشاج = الزيجوت) قبل علوقها في الرحم لا تملك الحرمة التي يملكها جنين قد تكاملت أعضاؤه وبلغ ٢٠ يوماً (منذ التلقيح)، ونفخت فيه الروح، كما يرى المسلمون (بناءً على أحاديث نبوية صحيحة سيأتي ذكرها)، وهم لا يرون التدرج في حرمة هذا الجنين. وهذا الرأي الأخير يأخذ به كثير من الغربيين والديانة اليهودية⁽¹⁾، وبعض الكنائس البروتستانتية، وهو ما يدعونه النظرة التطورية

(1) Sacks J: Ethical Issues at the start of life. Clinical medicine (JRCF) 2001,1,(5):401-406
مجلة الكلية الملكية للأطباء بلندن سبتمبر - أكتوبر ٢٠٠١ ص ٤٠١-٤٠٦ (النظرة اليهودية) المشاكل الأخلاقية في بداية الحياة.

التموية لقيمة الجنين؛ حيث إن حرمة الجنين تزداد تدريجيا مع تقدم الحمل، فالبيضة (اللقيحة، الزيجوت) لها قيمة، ولكن قيمتها أدنى بكثير من تلك التي وصلت إلى الرحم وعلقت فيه، وانغرزت في أحشائه واستمدت من دمائه، ثم إن تلك العلقة أقل بكثير في قيمتها من تلك التي وصلت إلى مرحلة الكتل البدنية Somites، وهي في الواقع المضغفة. وتتكون أعضاء الجنين في الفترة ما بين الأسبوع الرابع إلى الثامن منذ التلقيح، وهي الفترة المعروفة باسم تكوين الأعضاء Organogenesis، التي تبلغ أوج نشاطها في الأسبوع السادس (٤٢ يوما، لاحظ الحديث الشريف الذي يتحدث عن الأربعين في الجنين، وهو حديث حذيفة بن أسيد الذي رواه مسلم والذي سيأتي الحديث عنه)، ثم إن كل يوم يمضي في عمر الجنين يزيد قليلا من التكوين الإنساني، وليس لديهم حديث أو دليل لتحديد وقت نفخ الروح، ولا يميزون في ذلك بين الحياة النباتية بالاعتناء والنمو، والحياة الحيوانية التي فيها الحركة، والحياة الإنسانية، والتي فيها الإدراك ومحط الفكر والروية، كما يفعل المسلمون. وكما سنشرحه بعد قليل.

على أية حال ترى هذه المجموعة من الأخلاقيين والباحثين أن حرمة الجنين تزداد بالتدرج مع مرور وقت الحمل، وتزايد نمو الجنين، ويبلغ أقصى مداها بالإحساس والإدراك والوعي، وهو الذي يظهر في الجنين في أواخر مدة الحمل، دون تحديد لهذه المدة أو زمنها؛ ولهذا فلا يرون ضيرا في استخدام اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب، وتميئتها إلى مرحلة البلاستولا (الكرة الجرثومية)، ومن ثم يتم قتلها وإخراج الخلايا الجذعية منها، فهذه البلاستولا ليست لديها الحرمة التي للجنين، وهي لم تدخل بعد إلى الرحم، ومصيرها أصلا أن ترمى وتموت، وبالتالي ليس هناك اعتداء على حياة إنسانية، هناك استفادة في مجال أبحاث الطب والبيولوجيا، والتي قد تنقذ ملايين البشر من أمراض وبيلة وخطيرة لا علاج لها حتى الآن.

أبيض

ماهو الموقف الشرعي من أخذ اللقاح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب، وتنميتها للحصول على الخلايا الجذعية؟

لابد أن نوضح أولاً أن المجامع الفقهية وأصحاب الفضيلة العلماء قد درسوا موضوع مايسمى أطفال الأنابيب، والتلقيح الاصطناعي، فرادى وجماعات، وساهمت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت بإقامة ندوات طبية فقهية: لدراسة هذا الموضوع، وذلك كله منذ بداية الثمانينات من القرن العشرين، واتسع نطاق بحث هذا الموضوع، فقامت ندوات عديدة في مصر والأردن والمغرب وماليزيا، ويبدو لي أن جميع البلاد الإسلامية تقريباً شاركت في دراسة هذه القضية، بندوات متعددة تشمل الأطباء والفقهاء وذوي الرأي ورجال القانون... الخ.

وقد وافقت هذه المجامع الفقهية والندوات الطبية الفقهية على اعتبار أن التلقيح الاصطناعي الخارجي، المعروف باسم أطفال الأنابيب، وهو أحد وسائل علاج عدم الإخصاب، وأن الرغبة في الإنجاب رغبة مشروعة في إطارها المحدد شرعاً، وهو إطار الزوجية، وهو من أجلّ النعم التي أنعم الله بها على الإنسان. ومع ذلك فقد منع الفقهاء الأجلاء أي وسيلة من وسائل مساعدة الإنجاب، إلا إذا كانت بين زوجين، أثناء قيام الزوجية، ودون تدخل طرف ثالث، والمقصود بالطرف الثالث: (١) نطفة ذكرية من مانح (٢) نطفة أنثى من مانحة (٣) لقيحة جاهزة (من مشاريع أطفال الأنابيب) متبرع بها (٤) امرأة متبرعة بالحمل وهو مايعرف بالرحم الظئر SURROGATE MOTHER (٥) استتساخ خلية جسدية من رجل أو من امرأة ثم التحامها ببويضة مفرغة من النواة... وتنميتها ثم إعادتها إلى رحم امرأة.

وقد منعت المجامع الفقهية الموقرة أيضاً تخزين النطف الذكرية

أوالأنثوية أو اللقائح، ومنع ما يسمى بنوك المنى، أو البييضات، أو اللقائح، (الزيجوت) منعاً باتاً؛ خوفاً من اختلاط النطف أو اللقائح، وبالتالي اختلاط الأنساب، وهو أمر خطير جداً. وقد حرص الإسلام على المحافظة على الأنساب، وعلى النسل، وعلى العرض، وكلها يمكن أن تتأثر بوجود هذه البنوك، وما يحدث فيها من اختلاط للنطف عمداً أو سهواً أو خطأً^(١).

(١) ذكرت وسائل الإعلام في شهر يولية ٢٠٠٢م حدوث هذا الخطأ في بريطانيا؛ حيث أخطأ مركز أطفال الأنابيب، فحوّل لقيحتين من أبوين أفريقيين إلى امرأة بيضاء وزوجها أبيض فأنجبت طفلين أسودين، واعترف المركز المشهور بالخطأ الفاحش.

أمثلة من الفتاوى الصادرة من الجامع الفقهي بشأن أطفال الأنابيب وتجميد الأجنة؛

قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة
١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م (٢٨ ربيع الآخر إلى جمادى الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩-٢٨ يناير ١٩٨٥م
بمكة المكرمة. وقد جاء فيه:

أولاً : أحكام عامة:

(أ) إن انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال
الجنسي (أي زوجها فقط)، لا يجوز بحال من الأحوال إلا لغرض
مشروع يعتبره الشرع مبيحا لهذا الانكشاف.

(ب) إن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها، أو من حالة غير طبيعية
في جسمها تسبب لها إزعاجا، يعتبر ذلك غرضاً مشروعاً يبيح لها
الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج، وعندئذ يتقيد ذلك الانكشاف
بقدر الضرورة.

(ج) كلما كان انكشاف المرأة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال
الجنسي، مباحاً لغرض مشروع يجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن
أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة، وإلا فغير
مسلم بهذا الترتيب، ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلا
بحضور زوجها أو امرأة أخرى.

ثانياً : حكم التلقيح الاصطناعي:

(أ) إن حاجة المرأة المتزوجة التي لاتحمل، وحاجة زوجها إلى الولد، تعتبر
غرضاً مشروعاً يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح
الاصطناعي.

(ب) إن الأسلوب الأول (الذي تؤخذ فيه النطفة الذكرية من الرجل ثم تحقن

في رحم زوجته نفسها، وهي طريقة التلقيح الاصطناعي الداخلي) هو أسلوب جائز شرعا بالشروط العامة الأنفة الذكر.

(ج) إن الأسلوب الثالث (الذي تؤخذ فيه البذرتان الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة زوجين أحدهما للآخر، ويتم تلقيح البيضة خارجيا بالحيوان المنوي لزوجها، ثم تزرع اللقحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة، وأثناء قيام الزوجية، أي أن عقد الزوجية لم ينقسم بموت ولا طلاق) هو أسلوب مقبول مبدئيا في ذاته بالنظرة الشرعية، ولكنه غير سليم تماما من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملابسات، فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى، وبعد أن تتوفر الشروط العامة.

(د) وفي حالتها جواز الاثنتين، (وهي الأسلوب الأول والأسلوب الثالث المنصوص عليهما) يقرر المجمع أن نسب المولود يثبت من الزوجين مصدرى البذرتين، ويتبع الميراث والحقوق الأخرى ثبوت النسب، فحين يثبت نسب المولود من الرجل والمرأة يثبت الإرث وغيره من الأحكام بين الولد ومن التحق نسبه به.

(هـ) وأما الأساليب الأخرى من أساليب التلقيح الاصطناعي، في الطريقتين الداخلي والخارجي مما سبق بيانه، فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي، لا مجال لإباحة شيء منها، لأن البذرتين الذكرية والأنثوية فيهما ليستا من زوجين، ولأن المتطوعة بالحمل هي أجنبية عن الزوجين.

هذا، ونظرا لما في التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملابسات حتى في صورتين الجائزتين شرعا، ومن احتمال اختلاط النطف أو اللقائح في أوعية الاختبار، ولا سيما إذا كثرت ممارسته وشاعت، فإن مجلس المجمع الفقهي ينصح الحريصين على دينهم ألا يلجأوا إلى ممارسته إلا في حالة الضرورة القصوى، وبمنتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو

اللقاءح. وقد توقف سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله حتى في الصورتين اللتين أباحهما المجمع الموقر، هذا مع العلم أن سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز كان رئيس المجمع الفقهي، ومع ذلك فإن القرارات تصدر بأغلبية الأصوات، وليس للرئيس إلا صوت واحد. وهذا يدل على وجود ديمقراطية حقيقة في هذه المجامع الفقهية التي شهدت العديد منها وشاركت فيها، وخروج القرارات مخالفة لرئيسها في بعض الأحيان.

وعلى نفس النسق أباح مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة بعمان -الأردن في ٨-١٣ صفر ١٤٠٧ هـ / ١١ أكتوبر ١٩٨٦ في القرار رقم ٣٤٤ / ٧٠ / ٨٦ بشأن أطفال الأنابيب، التلقيح الداخلي والتلقيح الاصطناعي الخارجي بشرط أن يكون ذلك بين زوجين وعلاقة الزوجية ليست منفصمة بموت أو طلاق. وهاتان الطريقتان هما:

أولاً: أن تؤخذ نطفة من زوج وببيضة من زوج ويتم التلقيح خارجياً، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

ثانياً: أن تؤخذ بذرة الزوج وتحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

وأكد المجمع الموقر على الشروط والاحتياطات التي سبق أن ذكرها المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة، والذي نقلنا تفاصيل أحكامه.

القرار رقم (٦/٦/٥٧)

بشأن البييضات الملقحة الزائدة عن الحاجة:

وقد درس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي موضوع البييضات الملقحة الزائدة عن الحاجة في مؤتمره السادس المنعقد في جدة بالمملكة العربية السعودية في الفترة من ١٧ - ٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ / ١٤ - ٢٠ آذار ١٩٩٠ م وجاء فيه: بعد اطلاعه على الأبحاث والتوصيات المتعلقة

بهذا الموضوع الذي كان أحد موضوعات الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة في الكويت من ٢٣-٢٦ ربيع الأول ١٤١٠هـ ٢٣-٢٦ أكتوبر ١٩٨٩م، بالتعاون بين هذا المجمع والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

وبعد الاطلاع على التوصيتين الثالثة عشر والرابعة عشر المتخذتين في الندوة الثالثة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت في ٢٠-٢٣ شعبان ١٤٠٧هـ / ١٨-٢١ أبريل ١٩٨٧م بشأن مصير البييضات الملقحة، والتوصية الخامسة للندوة الأولى للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة في الكويت في ١١-١٤ / شعبان ١٤٠٣هـ الموافق ٢٤-٢٧ مايو ١٩٨٢م في الموضوع نفسه قرر مايلي:

- ١- في ضوء ماتحقق علميا من إمكان حفظ البييضات غير الملقحة للسحب منها، يجب عند تلقيح البييضات الاقتصار على العدد المطلوب للزرع في كل مرة، تفاديا لوجود فائض من البييضات الملقحة.
- ٢- إذا حصل فائض من البييضات الملقحة بأي وجه من الوجوه تترك دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياة ذلك الفائض على الوجه الطبيعي.
- ٣- يحرم استخدام البييضات الملقحة في امرأة أخرى، ويجب اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بالحيلولة دون استعمال البييضات الملقحة في حمل غير مشروع.

ومما تقدم يتضح أن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي (التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي) قد درست هذا الموضوع منذ فترة مبكرة في عام ١٩٨٢، ثم عام ١٩٨٧م، ثم عام ١٩٨٩م. وقد أوصت بأن لا يتم تلقيح إلا عدد محدود من البييضات بدلا من تلقيح عدد كبير. وأن يتم الاقتصار على إعادةلقيحتين أو ثلاث إلى الرحم. وهو أمر تنبته له- فيما بعد - الهيئات الطبية في مختلف أرجاء العالم. وكانت ألمانيا سباقة في إصدار تشريعات تمنع إعادة أكثر من لقيحتين أو ثلاث على الأكثر إلى الرحم؛ وذلك لتجنب مخاطر الحمل المتعدد، وما قد

يؤدي إليه من قتل متعمد للأجنة يسمى (خفض الأجنة) أو خفض الحمل REDUCTION OF PREGNANCY وما يعتوره من مشاكل طبية وأخلاقية عديدة سبق الإشارة إليها. ثم اتخذت دول الشمال الأوربي (السويد والنرويج وفرنندا) نفس الإجراء، وتبعتهن دول كثيرة، منها الولايات المتحدة وبريطانيا. ورغم أن الدول جميعها تسمح بتلقيح عدد وافر من البييضات إلا أنها الآن لا تسمح (وخاصة في الدول المتقدمة تقنيا) إلا بإعادة لقيحتين أو ثلاث على الأكثر، بل وتعاقب الطبيب الذي يعيد أكثر من هذا العدد بعقوبات مختلفة تصل إلى شطب اسمه من لائحة الأطباء الممارسين، وبالتالي منعه من ممارسة الطب لفترة معينة، وإذا تكرر منه ذلك يمنع من الممارسة الطبية بصورة دائمة. ورغم منع جميع المجامع الفقهية والفتاوى الصادرة من هيئة كبار العلماء، ودور الإفتاء مسألة بنوك المني، والبييضات واللقائح، إلا أن كل مراكز معالجة العقم في العالم الإسلامي، تقوم بتخزين اللقائح (البييضات الملقحة)، الفائضة في أسطوانات خاصة من النتروجين السائل تحت درجة حرارة تبلغ أكثر من ١٧٠ درجة تحت الصفر.

وحجة هذه المراكز أن استخراج البييضات وتلقيحها أمر مكلف ومرهق بالنسبة للمريضة وزوجها، وبما أن نسبة نجاح حمل من إعادة لقيحتين أو ثلاث لا يتعدى - بأي حال من الأحوال - نسبة ٣٠ بالمئة في أحسن المراكز العالمية، وغالباً ما يتم إجهاض عدد كبير منها أثناء الحمل، ولا يصل إلى الولادة إلا ما يقارب عشرة إلى خمسة عشر بالمئة من المحاولات الواحدة في أفضل المراكز العالمية؛ فإن وجود مخزون من هذه اللقائح أمر مهم جداً، فعند فشل حدوث حمل، أو عند حدوث إسقاط (إجهاض)، فإن بإمكان المرأة التي تعاني من عدم الخصوبة أن تعود إلى المركز، ويتم بالتالي استخراج لقائحتها المخزونة، وتُكرَّرُ المحاولَةُ بأن تعاد إلى رحمها لقيحتان أو ثلاث، وربما تتكرر هذه المحاولات أكثر من مرة، وكل ذلك بكلفة محدودة، وذلك كله يوفر مبالغ طائلة على الزوجين، كما يوفر جهداً على الهيئة الطبية، ويخفف

من معاناة الزوجين لإعادة دورة استخراج البويضات وتلقيحها.

ويرد الأطباء على قلق الفقهاء وخوفهم من اختلاط اللقائح، بأن هذا القلق، رغم وجود دوافع له إلا أنه غير مبرر؛ إذ يمكن أخذ كثير من الاحتياطات بتسجيل كل حالة ووضع علامات مميزة لها ووجود إشراف دقيق.

ولكن الأطباء يعترفون باحتمالية الخطأ في هذه القضايا، ومع ذلك فالخطأ يمكن أن يحدث حتى بدون تجميد وتخزين اللقائح، وهو أمر صحيح، ولكن نسبة الخطأ تزداد بدون شك كلما زادت فترة التخزين، وكلما ازدادت الأعداد.

أما الجانب الآخر وهو تعمّد بعض الأطباء ممن لا يدينون بالإسلام وتعاليمه، والذين يعملون في مشاريع أطفال الأنابيب في العالم العربي والإسلامي، أن يقوموا بمخالفة الفتاوى الجمعية، وإحداث اختلاط أنساب عندما يرون الحاجة لذلك، فهو أمر يستحق الاهتمام؛ إذ أن هولاء الأطباء يقبلون موضوع التبرع بالنطفة الذكرية أو الأنثوية أو اللقائح، ولا يوجد عندهم مانع أخلاقي أو ديني من ذلك. ولهذا يجب أن تكون مراكز معالجة العقم في العالم الإسلامي، عربا وعجمًا تحت إشراف إدارة إسلامية طبية قوية. وهذا ماطالب به مجموعة من الأطباء والشخصيات الاعتبارية في المملكة العربية السعودية في كتابهم الموسوم بعنوان «توصيات حول الممارسات الطبية بمراكز علاج العقم بوسيلة أطفال الأنابيب»⁽¹⁾ والمشكلة القائمة أن الفتاوى الفقهية في جانب، وممارسات الأطباء في العالم الإسلامي في جانب آخر، وخاصة في هذه القضية. فلا تزال المراكز العديدة لمشاريع أطفال الأنابيب في العالم الإسلامي تقوم بتجميد وتخزين اللقائح، كما إن

(1) توصيات حول الممارسات الطبية بمراكز علاج العقم بوسيلة أطفال الأنابيب. تأليف الدكتور محمد عبده يمانى، د. عبدالله باسلامة، د. سمير عباس، د. محمد علي البار، د. حسن صالح جمال، د. مجدي الشيخ، د. حسن يوسف، أ. محمد عرابي ١٩٩٧ جدة الناشر: المؤلفون.

الكثير منها لا يزال يعيد إلى رحم المرأة أكثر من ثلاث لقائح (وهو ما تمنعه الجهات الطبية في الغرب).

وقد استطاع بعض الأطباء في مصر إقامة ندوة في ٤-٧ جمادى الآخر ١٤١٢هـ / ١٠-١٢ ديسمبر ١٩٩١م بالقاهرة حول موضوع تجميد وتخزين اللقائح في المركز الدولي الإسلامي للدراسات السكانية التابع لجامعة الأزهر، وكان الحضور يمثلون عدداً كبيراً من الأطباء، من مصر وأوروبا والولايات المتحدة، وعدداً ضئيلاً جداً من شيوخ الأزهر، وقد أباحت الندوة تجميد وتخزين اللقائح، كما أباحت إجراء الأبحاث على هذه اللقائح بشروط، منها: موافقة أصحاب اللقائح على ذلك، (أي الزوجين في كل حالة) وسرية المعلومات، وموافقة لجنة أخلاقية على مشروع البحث.

وقررت الندوة أهمية معالجة العقم بشرط ألا يتسبب ذلك في اختلاط الأنساب، وبشرط احترام الأصل والصفة الإنسانية للبيضة الملقحة، ومع هذا فالقرار يبيح إجراء الأبحاث على هذه البييضات من أجل دراسة أوسع للعقم، ودراسة عدم اندغام البييضة الملقحة (العلق في الرحم)، ودراسة نمو الأورام الخبيثة، كمثال على أنواع الأبحاث التي يمكن أن تُجرى في مراكز بحثية متخصصة معترف بها، وقررت الندوة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لمنع اختلاط الأنساب، والتبرع أو الاتجار بالبييضات أو الخلايا المنوية أو اللقائح. ولا بد أن يتم نقل اللقيحة المكونة من بييضة الزوجة والملقحة بماء زوجها إلى الزوجة نفسها، وفي أثناء قيام عقد الزوجية، وعدم انفصام ذلك العقد بموت أو طلاق.

وقررت الندوة السماح بتبريد البييضات الملقحة، وهي ملك للزوجين، ويمكن أن تستخدم لنقلها للزوجة نفسها في دورة أو دورات علاجية تالية،

(١) توصيات حول الممارسات الطبية بمراكز علاج العقم بوسيلة أطفال الأنابيب. تأليف الدكتور محمد عبده يمانى، د. عبدالله باسلامة، د. سمير عباس، د. محمد علي البار، د. حسن صالح جمال، د. مجدي الشيخ، د. حسن يوسف، أ. محمد عرابي ١٩٩٧ جدة الناشر: المؤلفون.

وكل ذلك خلال فترة سريان عقد الزواج، كما أنه يمكن الاستفادة بها في إجراء أبحاث على طرق الحفظ بشرط الحصول على الموافقة الحرة السابقة من الزوجين، ولا تنقل هذه اللقائح (كتبت خطأ العلقات) بأي حال من الأحوال إلى رحم امرأة أخرى.

ويجب أن تقتصر الأبحاث على الأبحاث العلاجية، وتكون بالموافقة السابقة الواعية للزوجين، ولا تنقل إلا إلى رحم الزوجة صاحبة البيضة؛ وأثناء سريان عقد الزواج.

أما البيوضات الملقحة التي تجرى عليها بحوث غير علاجية، فيجب أن تكون بالموافقة السابقة الواعية للزوجين، ولا تنقل إلى رحم الزوجة ولا إلى رحم أي امرأة أخرى.

ولا يسمح بإجراء بحوث تهدف إلى تغيير الصفات الوراثية الملقحة، أو اختيار جنس المولود؛ لأن ذلك تغيير لخلق الله^(١).

المناقشة:

إن الفتاوى المجمعية العديدة وتلك الصادرة عن دور الإفتاء التي تمنع قيام بنوك المني والبيوضات واللقائح (البيوضات الملقحة) وتلك التي تمنع إجراء الأبحاث من فائض اللقائح إذا حدثت ووجدت، والتي تمنع تنميتها كما تمنع أيضا إعادتها إلى رحم أي امرأة أخرى، إن هذه الفتاوى تقفل الباب أمام إيجاد فائض من اللقائح، وهو ما يحدث فعلا في جميع مشاريع أطفال الأنابيب في العالم أجمع، وبالتالي تقفل باب النقاش في الاستفادة من هذه اللقائح الفائضة، لأن الفتاوى المجمعية تمنع إيجاد فائض من هذه اللقائح من الأساس. أما قرارات المؤتمر الدولي عن الضوابط والأخلاقيات في بحوث

(١) قرارات المؤتمر الدولي عن الضوابط والأخلاقيات في بحوث التكاثر البشري في العالم الإسلامي المنعقد في القاهرة في ٤-٧ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ ١٠-١٢ ديسمبر ١٩٩١م إعداد وتقديم أ.د. جمال أبو السرور، المركز الدولي للدراسات والبحوث السكانية. ومنقول بنصه في توصيات حول الممارسات الطبية بمراكز علاج العقم بوسيلة أطفال الأنابيب، جدة - المملكة العربية السعودية ١٩٩٥ (ص ٦١-١٠٢).

التكاثر البشري المنعقد في القاهرة في ٤-٧ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ / ١٠-١٢ ديسمبر ١٩٩١م فإنها تسمح بتخزين وتجميد اللقائح واستخدامها في دورات قادمة للمرأة العقيم ذاتها. كما تسمح باستخدام الفائض في مجالات الأبحاث بشرط موافقة صاحبة اللقيحة وزوجها على ذلك. ومن الملاحظ في هذا المؤتمر قلة عدد المشاركين من علماء الأزهر والاقتصار في كل حلقة من حلقاته الدراسية على واحد أو اثنين من علماء الأزهر مع وفرة عدد الأطباء والقانونيين من مصر وخارجها.

وكانت وجهة نظر المجامع الفقهية في عدم تخزين وتجميد اللقائح كما أسلفنا هي منع أو الحد من احتمالات الخطأ (إذا فرضنا حسن النية)، في ترقيم وتسمية اللقائح بأسماء أصحابها، وخاصة عند كثرة هذه اللقائح، أو التوسع في الاحتفاظ بها بحيث تبلغ المئات أو الآلاف في كل مركز من مراكز معالجة العقم .. وهي بالفعل تبلغ مئات الآلاف بل الملايين في العالم سنويا ويشكل الاحتفاظ بها مشكلة أخلاقية واقتصادية وتقنية، ولذا بادرت الدول التي تسمح بذلك بتحديد أمد للاحتفاظ بهذه اللقائح (خمس الى عشر سنوات) ثم ترمى بعد ذلك أو تجرى عليها الأبحاث، أو التبرع بها لمن تريد المعالجة من العقم.

وموضوع النسب في الإسلام هام جداً والمحافظة عليه من الاختلاط عمداً أو خطأً ذو خطورة بالغة. لهذا تشددت المجامع الفقهية وهيئات كبار العلماء ودور الإفتاء في هذا الموضوع ومنعته منعاً باتاً.

وإذا لم يكن هناك أي فائض من هذه اللقائح فلا يمكن تنمية هذه اللقائح وإجراء الأبحاث عليها أو تنميتها إلى مرحلة البلاستولا (الكرة الجرثومية) ، وبالتالي الحصول منها على الخلايا الجذعية الجنينية المطلوبة. ولكن إذا حدث وجود فائض من هذه اللقائح فعلا كما هو مشاهد في كل مراكز معالجة العقم فهل يمكن تنمية بعض هذه اللقائح الفائضة لمدة خمسة أو ستة أيام لتصل إلى مرحلة البلاستولا (الكرة الجرثومية)،

وبالتالي الحصول منها على الخلايا الجذعية الهامة والتي يمكن أن تصبح في المستقبل القريب مصدرا لمعالجة العديد من الأمراض الخطيرة التي أشرنا إليها في أول البحث، ومثالها مرض الشلل الرعاش (باركنسون)، ومرض هنتجتون (نوع آخر من إصابة الجهاز العصبي)، وأنواع مختلفة من الشلل، وأمراض الكبد النهائية، وفشل وظيفة القلب أو الكلى أو البول السكري من النوع الأول الذي عادة ما يصيب الأطفال... الخ .

وما هي حرمة وجود مجموعة من الخلايا التي لم تدخل بعد الى الرحم، وبالتالي فان قتلها لا يمكن أن يعتبر إجهاضا، لأنها لم تدخل إلى الرحم بعد؟ وهل يقف علماء الإسلام موقفا قريبا أو مماثلا لموقف الكنيسة الكاثوليكية وكثير من الأخلاقيين في الغرب الذين يعتبرون أن مجرد تلقيح البويضة بالحيوان المنوي يحول اللقحة إلى إنسان له حرمة الإنسان وان قتله يشكل جريمة قتل كاملة (Homicide)؟^(١) .

الواقع أن علماء الإسلام يفرقون، كما أسلفنا بين حرمة النطفة والعلقة والمضغة والجنين بعد نفخ الروح فيه.. وتزداد الجريمة تفاحشا بتقدم الحمل ونفخ الروح.

وقد استدل الفقهاء الاجلاء على تحريم إسقاط الجنين في مراحلہ الأولى بقياسه على كسر بيض الحرم بالنسبة للمحرم . ومن كسر بيض الحرم أو أفسده فعليه إثم، وعليه أيضا جزاء كسره . وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى ببيض نعام ، وهو محرم فقال: «إنا قوم حُرْم ، فأطعموه أهل الحُلِّ^(٢) فإذا حرم تناول أو إفساد بيض الحرم لا اعتبار مآله، فكذاك يحرم قتل الجنين الإنساني ولو كان في مراحلہ الأولى .

يقول الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: «وليس هذا (أي العزل)

(١) مجلة الكلية المكية للأطباء بلندن عدد سبتمبر، أكتوبر ٢٠٠١

Sacks J: Ethical Issues at the start of life. Clinical Medicine (JRCP) London, 2001, 1,(5) : 401- 406 .

(٢) نيل الاوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٠ .

كالإجهاض والوَأَد، لأن ذلك جنابة على موجود حاصل . وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جنابة فان صارت نطفة فعلاقة كانت الجنابة أفحش. نُفخ فيه الروح واستوت الخلقه ازدادت الجنابة تفاحشا. ومنتهى التفاحش في الجنابة هي بعد الانفصال حيا^(١). وقول الأمام الغزالي: (وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم، وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جنابة)، وكونه اشترط أن يكون ذلك في الرحم، لأنه لا يمكن في زمنه أن يتم التلقيح إلا في الرحم، بل وان التلقيح الاصطناعي الخارجي لم يتم إلا في نهاية السبعينات من القرن العشرين، ولم ينتشر إلا في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين. ويكفي أن تتكون اللقيحة وتستعد لقبول الحياة وذلك هو أول مراحل الحياة الإنسانية، وإفساد ذلك جنابة. ولكن هذه الجنابة لا تساوي قتل إنسان كما يزعم الكاثوليك ومن يؤيدهم. بل هي جنابة محدودة. وتزداد هذه الجنابة كما يرى الإمام الغزالي (ويؤيده في ذلك لفيف من الفقهاء) بتقدم مراحل الحمل. فإسقاط الجنين قبل الأربعين (وتحسب من لحظة التلقيح) هو أقل خطورة من الإسقاط بعد الأربعين، ووجود التخليق، ومنتهى التفاحش أن يكون ذلك بعد نفخ الروح أي بعد مرور ١٢٠ يوماً منذ التلقيح. يقول ابن رجب الحنبلي في كتابه جامع العلوم والحكم (شرح الأربعين النووية): "وقد رخص طائفة من الفقهاء للمرأة في إسقاط ما في بطنها ما لم ينفخ فيه الروح وجعلوه كالعزل، وهو قول ضعيف، لأن الجنين ولد انعقد وربما تصور. وفي العزل لم يوجد ولد بالكلية. وإنما تسبب إلى منع انعقاده (أي انعقاد المنى وتلقيحه للبيضة)، وقد لا يمتنع انعقاده بالعزل إذا أراد الله خلقه . وقد صرح أصحابنا بأنه إذا صار الولد علقه لم يجز للمرأة إسقاطه لأنه ولد انعقد بخلاف النطفة فإنها لم تتعقد بعد، وقد لا تتعقد ولداً^(٢). والخلاصة إن الفقهاء ينقسمون في موضوع الإجهاض إلى ثلاث فئات:

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ج ٢ / ٦٥ .

(٢) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم ص ٤٦ (الناشر دار المعرفة - بيروت) .

الفئة الأولى: ويمثلها القول الراجح لدى المالكية، والإمام الغزالي ومن وافقه من الشافعية، وابن رجب الحنبلي ومن وافقه من الحنابلة . وهم يحرمون الإجهاض منذ اللحظة التي تستقر فيها النطفة في الرحم (تتشب الكرة الجرثومية عادة في اليوم السادس أو السابع بجدار الرحم). وهذه الفئة لاتسمح بالإجهاض في جميع مراحل الحمل ولو في أوائله إلا إذا كان الحمل يشكل خطرا على صحة الام أو حياتها.

الفئة الثانية: ويمثلها جمهرة من فقهاء الشافعية والأحناف والحنابلة والإثنى عشرية (الجعفرية) وغيرهم.

وهم يبيحون الإجهاض إذا ما كان قبل الأربعين الأولى من الحمل عند وجود أدنى سبب مثل مرض الأم أو أن هناك طفلا رضيعا ولا مرضع له غير أمه الحامل، وبذلك سيتعرض للخطر . وبعضهم يجيز الإجهاض إذا كان الحمل من الزنى في ظروف خاصة، مثل الأمام السبكي والرملي، ومن باب أولى إذا كان الحمل ناتجا عن اغتصاب.

ويعتمد هؤلاء الفقهاء في تحديد الأربعين بناء على حديث حذيفة ابن أسيد الذي رواه مسلم في صحيحه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يارب أذكر أم أنثى ؟ فيقضي ربك ما يشاء ويكتب الملك».

ومن المعلوم أن فترة التخليق (تكوين الأعضاء) (Orjanogenesis) تحدث في الجنين ما بين الأسبوع الرابع إلى الثامن منذ بدء التلقيح وتسمى فترة تكوّن الأعضاء، وتبلغ أوج مداها في الأسبوع السادس (٤٢ يوما)، وهي المدة التي أشار إليها حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وفي الحديث الشريف إعجاز آخر وهو أن الغدة التناسلية قبل ٤٢ يوما لا تكون متمايزة، بل لو سقط جنين في هذه المدة، وتمّ تشريح جثته فإن الغدة التناسلية لا يمكن تحديدها هل هي مبيض أم خصية ؟ ومعلوم أن

تحديد الأعضاء التناسلية الأخرى لا يتم إلا بعد تحديد الغدة التناسلية، فإن كانت خصية أفرزت هرمون الذكورة، وسارت الأعضاء الداخلية والخارجية في اتجاه الذكورة، وإن كانت مبيضاً فإنها تسير في اتجاه الأنوثة . وهناك شذوذات نادرة ليس هاهنا محل ذكرها^(١).

الفئة الثالثة: وهي أكثر الفئات تسامحاً. ويمثل هذه الفئة بعض علماء الأحناف والحنابلة والزيدية والشافعية .

جاء في كتاب الإنصاف للمرادي وهو من علماء الحنابلة «وظاهر كلام ابن عقيل في كتاب الفنون أنه يجوز إسقاطه قبل نفخ الروح»^(٢).

وجاء في كتاب حاشية ابن عابدين على كتاب الدر المختار (وهو من علماء الأحناف) قال في النهر (اسم كتاب): هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء إلا بعد مائة وعشرين يوماً) قال ابن عابدين معلّقاً على ذلك: «وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح، وإلا فهو غلط، لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة»^(٣).

وقد أجاز الإمام الرملي من الشافعية الإجهاض قبل نفخ الروح وذكر ذلك في كتابه «نهاية المحتاج»^(٤) وبيح المذهب الزيدي الإجهاض قبل نفخ الروح فقد جاء في فتوى رئيس المحكمة العليا في الجمهورية العربية اليمنية ما يلي^(٥):

سؤال: أرجو إفتاءنا في امرأة متزوجة ولديها عدة أولاد، ولجهاها للوسائل الحديثة لمنع الحمل أصبحت حاملاً الآن، وتطلب إجهاضاً طبياً. فهل تجيز قوانيننا عملية الإجهاض، علماً بأن ذلك برضاها ورضى زوجها. نرجو الإفتاء سريعاً ومفضلاً ليكون منا العمل به.

(١) انظر تفاصيل ذلك في كتاب خلق الإنسان بين الطب والقران " فصل الخنثى " إصدار الدار السعودية الطبعة ١١ والطبعة ١٢ .

(٢) الإنصاف لعلاء الدين علي بن سليمان المرادي الحنبلي ج/٣٨٦١ .

(٣) حاشية ابن عابدين ج/٣٨٩/٢ .

(٤) نهاية المحتاج للإمام الرملي ج/٤١٦/٨ .

(٥) نشر هذه الفتوى الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية (إقليم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا) في كتابه " تنظيم الأسرة في المجتمع الإسلامي " إعداد د. رشدي الناظر، حسن الكرمي، د. عبد الرحيم عمران، د. محمود زايد، قرطاج. تونس.

جواب: الشريعة المطهرة لا تمنع من ذلك مع رضاء الزوج وبشرط أن لا تكون الروح قد نفخت في الجنين وقد قررت الشريعة أن الروح تنفخ في الطفل من أول الشهر الخامس (أي بعد مرور ١٢٠ يوماً منذ التلقيح) والله الموفق. ٢٢/المحرم/١٣٨٨هـ.

ويقول الدكتور حسن الشاذلي في بحثه «حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية» المقدم إلى ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام بالكويت «أن الزيدية يبيحون إسقاط الجنين ما لم يبلغ عمره مائة وعشرين يوماً بشرط موافقة الزوج على ذلك^(١) وقد اتجهت هذه المجموعة من الفقهاء إلى التساهل في موضوع الإجهاض قبل نفخ الروح بناء على فهمهم لحديث عبدالله بن مسعود الذي رواه الشيخان، قال: «حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق: أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح»^(٢).

وفهم هؤلاء أن الجنين لا حرمة له قبل نفخ الروح، وهو فهم خاطئ، ويخالفهم فيه جمهرة علماء المسلمين. ولكن حرمة هذا الجنين تختلف من مرحلة إلى مرحلة حيث تزداد بمرور الأيام، وتبلغ أوج حرمتها في نفخ الروح، حتى أن ابن حزم قال إن من قتل جنيناً بعد تيقن حياته وتجاوزه لمائة وعشرين يوماً فإنه يكون قاتلاً وعليه القود. قال في المحلى: «فما تقولون فيمن تعمدت قتل جنينها، وقد تجاوزت مائة وعشرين ليلة بيقين فقتلته، أو تعمد أجنبي قتل جنينها في بطنها فقتله، فقولنا: القود واجب في ذلك ولا بد. ولا غرة في ذلك إلا أن يعفى عنه فتجب الغرة فقط لأنها دية»^(٣).

(١) ندوة الإنجاب في ضوء الرسالة، إصدار المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - الكويت.

(٢) أورده مسلم في صحيحه في كتابه القدر والبخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق وكتاب التوحيد وكتاب الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، وكتاب القدر. وفي هذه الروايات «ثم بيعت الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد ثم ينفخ فيه الروح» وهناك اختلاف طفيف جداً في تقديم الكلمات أو تقديم النفخ.

(٣) المحلى لابن حزم ج ١ ص ٢١.

والواقع أن معظم الفقهاء لا يذهبون مذهب ابن حزم، لصعوبة التيقن من حياة الجنين في بطن أمه، فقد يكون ميتاً أو ينزل ميتاً، أو قد يكون سبب الإجهاض عامل آخر غير ضرب الرجل أو الشخص المعتدي .. الخ ولكن الفقهاء مجمعون على حرمة الإجهاض بعد النفخ . قال الشيخ الجليل الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله في كتابه «الحلال والحرام في الإسلام» واتفق الفقهاء على إن إسقاطه بعد نفخ الروح فيه حرام وجريمة، لا يحل للمسلم أن يفعله لأنه جناية على حي متكامل الخلق ظاهر الحياة . قالوا ولذلك وجبت في إسقاطه الدية (الكاملة) إن نزل حياً ثم مات، وعقوبة ملية أقل منها إن نزل ميتاً (وهي الغرة وليد أو جارية أو نصف عشر الدية الكاملة)^(١).

وقال الإمام الشيخ محمود شلتوت في الفتاوى: "إذا ثبت من طريق موثوق به أن بقاءه بعد تحقق حياته يؤدي لا محالة الى موت الأم فإن الشريعة بقواعدها العامة تأمر بارتكاب أخف الضررين، فإذا كان في بقاءه موت الأم وكان لا منقذ لها سوى إسقاطه كان إسقاطه في تلك الحالة متعيناً . ولا يُضحى بها في سبيل إنقاذه لأنها أصله . وقد استقرت حياتها . ولها حظّ مستقلّ في الحياة ، ولها حقوق وعليها واجبات ، وهي بعد ذلك عماد الأسرة .

وليس من المعقول أن نضحى بها في سبيل الحياة لجنين لم تستقل حياته، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات^(٢) . وقد سارت الفتاوى الحديثة على هذا النسق، والواقع أنه من النادر جداً جداً أن يكون الإجهاض هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ حياة الأم .. وفي حالات تسمم الحمل

(١) الشيخ يوسف القرضاوي: الحلال والحرام في الإسلام . مكتبة وهبه، الطبعة (٢٤) ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م ص ١٧٨ .

(٢) فتاوى الشيخ شلتوت، دار الشروق الطبعة ١٥، ص ١٩٨٨ ص ٢٨٩-٢٩٢ .

يتم إنقاذ الأم بإجراء عملية قيصرية لتوليدها، لأن التسمم لا يحدث إلا في الأشهر الأخيرة من الحمل، وبالتالي لا حاجة للإجهاض، إذ يمكن إنقاذ الجنين وإنقاذ الأم في وقت واحد .

وليس غرضنا هنا استعراض موضوع الإجهاض بتفاصيله فقد تعرض له كثير من الباحثين في كتب مستقلة، منهم كاتب هذه السطور^(١).

ومن المهم جداً أن ندرك أن كثيراً من القدماء قد فرقوا بين نفخ الروح وحياة الجنين، فالجنين قبل نفخ الروح حي لاشك في ذلك . ولكن حياته حياة النمو والاعتناء . يقول الإمام ابن القيم في كتابه الرائع "التبيان في أقسام القرآن: «فإن قيل الجنين قبل نفخ الروح فيه هل كان فيه حركة وإحساس أم لا؟ قيل كان فيه حركة النمو والاعتناء كالنبات. ولم تكن حركة نموه واعتدائه بالارادة، فلما نفخت فيه الروح انضمت حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واعتدائه»^(٢).

ويقول الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: «ولا حاجة له (أي الجنين) حينئذ إلى حس ولا حركة إراديه لأنه حينئذ بمنزلة النبات ، وإنما يكون له قوة الحس والإرادة عند تعلق النفس (الروح) به»^(٣).

والغريب حقاً أن يرجع هؤلاء العلماء الأفاضل علامة نفخ الروح إلى وجود الجهاز العصبي ووجود الحس والحركات الإرادية . فقد اكتشف البروفسور كورين Julios Koren أستاذ الأمراض العصبية في جامعة نيويورك بعد تشريح العديد من الأجنحة في مراحل مختلفة من أعمارها أن المناطق العليا من المخ Cerebral Cortex والتي تتحكم فيما تحتها من المراكز تكون غير موصلة كهربائياً بالمناطق التي تحتها، ولا يبدأ الاتصال والتشابك Syn-apses وإرسال الإشارات إلا بعد مرور ١٢٠ يوماً منذ التلقيح أو ١٣٤ يوماً

(١) انظر كتاب سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر وكتاب «الطبيب أدبه وفقهه» فصل الإجهاض وكتاب «مشكلة الإجهاض» وكتاب «الجنين المشوه» وكلها للمصنف .

(٢) ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن ص ٢٥٥ .

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، كتاب القدر ج(١١)/٤٨٢ .

منذ آخر حيضة حاضتها المرأة (وهو حساب أطباء التوليد للحمل)، وذلك يساوي ١٩ أسبوعاً ويوماً واحداً ولهذا جعل بداية الأسبوع العشرين هو بداية الإحساس والحركات الإرادية وقد أعلن ذلك في مؤتمر زرع الأعضاء: القضايا الأخلاقية والقانونية، نظرة عالمية المنعقد في مدينة أوتو بكندا في ٢٠-٢٤ أغسطس ١٩٨٩م^(١). وهذا الاكتشاف الحديث مذهل ويوضح إعجاز حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم في نفخ الروح وتكوين الجهاز العصبي فهناك مستويان:

(١) المستوى الأول: وهو الذي تحدّث عنه حذيفة بن أسيد الذي رواه مسلم (حديث الأربعين)، وفيه تتكون الأعضاء، وتتمايز الغدة التناسلية إلى مبيض أو خصية ويتحدّد على المستوى الغددي والأعضاء التناسلية ذكورة الجنين أو أنوثته. أما على مستوى الصبغيات فإنها تُحدّد مباشرة عند التلقيح عندما يلحق حيوان منوي يحمل شارة الذكورة (Y) البيضة فيكون الجنين ذكراً بإذن الله، أو يلحقها حيوان منوي يحمل شارة الأنوثة (X) فيكون الجنين أنثى.

وفي هذا المستوى يبدأ عمل جذع الدماغ ويتحكم في ما تحته من المناطق العصبية ولكن لا يوجد إحساس لأن الإحساس مرتبط بالمناطق المخية العليا الموجودة في قشرة المخ Cerebral Cortex وكذلك الإرادة حيث تصدر منها الحركة الإرادية.

(٢) المستوى الثاني: وهو الذي دل عليه حديث عبدالله بن مسعود وهو حديث نفخ الروح وموعدها ١٢٠ يوماً. وفيه يكتمل نمو الجنين وتتحكم المناطق المخية العليا فيما تحته ويشعر الجنين بالألم، وكافة المشاعر. فالإحساس والأفعال أو الحركات الإرادية لا تتم إلا بعد التشابكات والاتصالات Synapsis بين المناطق المخية العليا الموجودة في قشرة المخ Cerebral Corex وما تحته من مناطق.

(1) Koren J:Sym posium on Ethics of Organ Transplantation. Ottawa, Canada,Aug 20-24,1989. Book of abstracts.

وهذا إعجاز مبين لأحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم. ولم تفهم على وجهها فترة طويلة من الزمن.

وأما الجنين ففيه حياة منذ لحظة التلقيح، بل الحيوان المنوي فيه حياة وكذلك البيضة، ولكن شتان ما بين حياة النمو والاعتداء وبين حياة الإحساس والإدراك والإرادة. وهذه لا يمكن أن توجد إلا بعد نفخ الروح والمسلمون الأوائل قد فرّقوا بين أنواع الحياة بشكل واضح ولم يجعلوا حياة النطفة مثل حياة الجنين في الأربعين، كما فرّقوا بين حياة الجنين وحرمته في الأربعين، وبين حياته عند نفخ الروح عند وصوله ١٢٠ يوماً منذ التلقيح. وقد ذكر ابن سينا في كتابه الشفاء (كتاب النفس) ^(١) وأن القوى النفسانية منقسمة إلى ثلاثة أقسام:

- (١) النفس النباتية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تتولد وتغذي. أي ان فيها القدرة على الاعتداء والنمو والتكاثر .
 - (٢) النفس الحيوانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات، وتتحرك أي لها القدرة على الحركة .
 - (٣) النفس الإنسانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري ، والاستتباط بالرأي، ومن جهة ما تدرك الجزئيات الأمور الكلية.
- وذكر للنفس النباتية ثلاث قوى هي الغذائية (تغذي الجسم) والمنمّية ، والمولدة. وللنفس الحيوانية قوتان : محرّكة ومدركة.

واتفق معه في ذلك وأيده كثير من علماء المسلمين ومنهم الفخر الرازي في كتابه المباحث المشرقية ^(٢) والخلاصة: أن علماء الإسلام قاطبة فرّقوا تفريقاً واضحاً بين الحياة الموجودة في الجنين في مراحلها الباكرة (النطفة الأمشاج أو الزيجات أو الكرة الجرثومية أي البلاستولا)، وبين ما يحدث عند

(١) ابن سينا: كتاب الشفاء (كتاب النفس) تحقيق د. جورج قنواتي وسعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ١٠ وما بعدها إلى ٣٧ .

(٢) الفخر الرازي: المباحث المشرقية ج ٢ / ٢٢٧-٢٣٨ .

بلوغه الأربعين من تكوّن الأعضاء ووجود بعض الحركات الانعكاسية، ثم بعد ذلك عند بلوغه المائة وعشرين يوماً عندما تنفخ فيه الروح ويكمل نموه وتظهر الحركات الإرادية ويظهر الإحساس، وتتكون المناطق المخية العليا التي بواسطتها يتم الإدراك والقدرات العليا، والتي يبدو أن الروح التي لا ندرك كنهها تتحكم فيها وبواسطتها في سائر أعمال البدن . وقد قال بهذا القول كثير من القدماء منذ عهد ابقرراط إلى ابن سينا ومن بعده.

لهذا كله فان قتل الكرة الجرثومية (البلاستولا) للحصول على الخلايا الجذعية من اللقائح الفائضة فعلياً، والتي سترمى على أية حال، لا تشكل اعتداءً على حياة إنسانية كاملة كما يزعم الكاثوليك.

وهي في درجتها اعتداء على بداية الحياة الإنسانية في أول أطوارها، وهي تشبه في ذلك الاعتداء على بيض الحرم الذي منعه الرسول للمُحرم (في أقل درجاتها)، وان كان الإنسان أعلى بدون ريب من الطير، وبيضه أهم من بيض الحرم. لهذا نحتاج إلى دراسة فقهية متأنية للنظر في المصالح المرجوة من دراسة الخلايا الجذعية والاستفادة منها وخاصة أن لا إجهاض هنا، لأن الإجهاض لا يكون إلا بعد دخول اللقيحة إلى الرحم واندغامها وعلوقها في جداره. وهنا اللقيحة موجودة في المختبر ويمكن تنميتها لبضعة أيام (خمسة أو ستة أيام) للحصول على الخلايا الجذعية. ولا شك أن إيجاد لقيحة عمداً من أجل الحصول على الخلايا الجذعية أمر مرفوض، بل وقد رفضه الغرب نفسه (ماعددا قلة ضئيلة لاترى في ذلك بأساً) فالحياة الإنسانية حتى في مراحلها الأولى لا يمكن أن توجد لغرض إعدامها فيما بعد، مهما كان السبب المرجو فيه الفائدة . ولم يبح الفقهاء الأجلاء الإجهاض إلا لوجود سبب من مرض الحامل وازدياد هذا المرض بالحمل أو وجود تشوه شديد في الجنين، وبحيث لا يتم الإجهاض إلا بشروط لا بد من توافرها، وأهمها أن يكون قبل وصول الجنين إلى مائة وعشرين يوماً منذ التلقيح، أي قبل نفخ الروح.

(٦) الخلايا الجذعية بواسطة الاستنساخ:

وفي هذه الطريقة يتم نقل أنوية الخلايا الجسدية لإنسان إلى بويضات مفرغة من نواتها. ويتم دمج النواة في البويضة المحتوية على نواة جسدية حتى تنقسم وتتحوّل إلى مرحلة الكرة الجرثومية من كتلة الخلايا الداخلية. وتعرف هذه التقنية باسم الاستنساخ (نقل أنوية الخلايا الجسدية إلى بويضات مفرغة) SCNT Somatic cell Nuclear Transfr وقد شرحنا هذه الطريقة فيما سبق عند استعراضنا لكيفية الحصول على الخلايا الجذعية والطريق المتعددة للوصول إلى ذلك.

وقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي (التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي والممثلة فيه جميع الدول الإسلامية) قراراً بشأن الاستنساخ في دورته العاشرة المنعقدة بجدة في ٢٣-٢٨ صفر ١٤١٨هـ / ٢٨ يونيو - ٣ يوليو ١٩٩٧م. ومنع المجمع الموقر في قراره رقم ١٠٠/٢/١٠٠ هذا الاستنساخ البشري معاً باتاً. (سننقل نصه كاملاً فيما يأتي).

وقد أيد المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة في مكة المكرمة في ١١ رجب ١٤١٩هـ / ٣١ أكتوبر ١٩٩٨م القرار السابق ذكره وجعله البند الأول في القرار الأول بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية حيث جاء فيه:

أولاً: تأكيد القرار الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بشأن الاستنساخ برقم ١٠٠ / ٢ / ١٠٠ في الدورة العاشرة المنعقدة بجدة في الفترة من ٢٣-٢٨ صفر ١٤١٨هـ.

قرار رقم : ١٠٠ / ٢ / ١٠٠ بشأن الاستنساخ البشري

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمر العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية خلال الفترة من ٢٣ إلى ٢٨ صفر ١٤١٨هـ (الموافق ٢٨ يونيو - ٣ يوليو ١٩٩٧م).

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري،

والدراسات والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى، في الدار البيضاء بالمملكة المغربية في الفترة من ٩-١٢ صفر ١٤١٨هـ الموافق ١٤-١٧ يونيو ١٩٩٧ م، واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء ، انتهى إلى ما يلي:

تعريف الاستنساخ:

من المعلوم أن سنة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفتين اثنتين تشمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات (الكروموسومات) يبلغ نصف عدد الصبغات التي في الخلايا الجسدية للإنسان . فإذا اتحدت نطفة الأب (الزوج) التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم (الزوجة) التي تسمى البويضة ، تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج أو لقيحة، تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وتمتلك طاقة التكاثر . فإذا انغرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله . وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متماثلتين فأربعاً فثمانياً، ثم تواصل تضاعفها حتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص . فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متماثلين تولد منهما توأمان متماثلان . وقد أمكن في الحيوان إجراء فصل اصطناعي لامثال هذه اللقائح، فتولدت منها توأمان متماثلة .

ولم يبلغ بعد عن حدوث مثل ذلك في الإنسان . وقد عُدَّ ذلك نوعاً من الاستنساخ أو النسيل، لأنه يوِّلد نسخاً أو نساءل متماثلة، وأطلق عليه اسم الاستنساخ بالتشطير.

وثمة طريقة أخرى لاستنساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوراثية الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها في خلية بويضه منزوعة النواة . فتتألف بذلك لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر . فإذا غرست في رحم الأم

تنامت وتكاملت وولدت مخلوقا مكتملاً بإذن الله . وهذا النمط من الاستتساخ الذي يعرف باسم «النقل النووي» أو الإحلال النووي للخلية البويضة هو الذي يفهم من كلمة الاستتساخ إذا أطلقت وهو الذي حدث في النعجة «دولي». على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل، لأن بويضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة . ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحويل الصفات التي ورثت من الخلية الجسدية، ولم يبلغ أيضا عن حصوله في الإنسان . فالاستتساخ إذن هو: توليد كائن حي أو أكثر إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بويضة منزوعة النواة، وإما بتشجير بويضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء. ولا يخفى أن هذه العمليات وأمثالها لا تمثل خلقاً أوبعض خلق، قال الله عز وجل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [الواقعة: ١٦]. وقال سبحانه: ﴿أَوْ لَمْ يَرِ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ١٦]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون] وبناء على ما سبق من البحوث والمناقشات والمبادئ الشرعية التي طرحت على مجلس المجمع، قرر ما يلي:

أولاً: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

ثانياً: إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (أولاً) فإن آثار تلك الحالات تُعرض لبيان أحكامها الشرعية .

ثالثاً: تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أم بويضة أم حيواناً منوياً أم خلية جسدية للاستنساخ.

رابعاً: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرك المفسد.

خامساً: مناشدة الدول الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لغلاق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

سادساً: المتابعة المشتركة من قبل كل من مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

سابعاً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الأخلاقية في مجال بحوث علوم الأحياء (البيولوجيا) لاعتمادها في الدول الإسلامية.

ثامناً: الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العالمية التي تقوم بأجراء البحوث في مجال علوم الأحياء (البيولوجيا) والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري، وفق الضوابط الشرعية، حتى لا يظل العالم الإسلامي عالمة على غيره، وتبعاً في هذا المجال.

تاسعا: تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماده النظرة الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام، وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف، استجابة لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ [النساء: ٨٣] والله أعلم.

الخلاصة:

ومما تقدم يتضح أن استساخ البشر ولو لم يكن لانتاج بشر مرفوض وممنوع، ولا يجوز استخدام هذه الطريقة لإيجاد خلايا جذعية ولو كان ذلك لمعالجة أمراض خطيرة، وهناك وسائل متعددة يمكن اللجوء إليها للحصول على الخلايا الجذعية بشروطها، وهي من الشخص البالغ، أو من الأطفال، أو من الأجنة المجهضة تلقائيا، أو بسبب طبي مشروع، أو من الحبل السري والمشيمة للمواليد. كما أن موضوع استخدام الفائض من اللقائح في مشاريع أطفال الأنابيب للحصول على الخلايا الجذعية قابل للنقاش والبحث، رغم أن المجمع الفقهي قد منع تخزين وتجميد اللقائح خوفا من اختلاطها وما يؤدي إليه من العبث بالأنساب.

ولا يمكن قبول إيجاد لقيحه من متبرع ومتبرعة لغرض تنميتها ثم قتلها بعد ذلك للحصول على خلايا جذعية، فهو أمر مرفوض ويحول الإنسان إلى مصدر قطع للغيار. وهكذا يتضح أن هناك طرقا عديدة مقبولة (بشروطها) لإيجاد الخلايا الجذعية، وطرقا غير مقبولة، وطريقا قابلاً للنقاش والبحث.

What are the Stem Cells:

Stem cells are cells that have the ability to divide in cultures indefinitely, and can give rise to different types of specialized cells. They can be found abundantly in the early embryo, called the blastula, which is a ball like structure formed 5-6 days after fertilization of the ovum (egg) by the sperm; from which the whole structure of the embryo is formed within its different types of cells, tissues, organs and systems (more than 220 types of cells). As these cells specify their numbers dwindle, but many of them remain, and are found in the newborn, its umbilical cord placenta, and even remain in different tissues of the adult person, albeit in small numbers viz one stem cell in 10,000 bone marrow cells or one stem cell in 100,000 blood cells in the circulation.

When the sperm fertilizes the ovum (egg), it forms the Zygote, which starts to divide and multiply. Early in division, each cell can form a baby if separated from other cells. This is how identical twins are formed, which is a separation of the cells of the forming zygote. This type of cell is called Totipotent i.e. having unlimited capacity to form the embryo and the necessary membranes that clings to the uterus (womb) and nourishes the growing embryo.

As the zygote grows and divides to form the Morula (mulberry like structure), and then the blastula (a ball like structure), the cells differentiate into two types (1) the inner cell mass which will form every type of tissue and cell that form the human baby (embryo).

(2) the outer cell mass which forms the membranes of the growing embryo and fetus, its umbilical cord and the placenta which nourishes the growing embryo and fetus.

The inner cell mass which contains the stem cells can no longer form a new baby, as they cannot nourish this growing embryo and fetus. They need an outer cell mass that clings and attaches to the uterine wall. These cells are not totipotent i.e. cannot form the extra embryonic membranes and tissues. They are called pluripotent i.e. able to form all the cells and tissues of the embryo, but not its membranes. Pluripotent cells specialize into multipotent cells from the same system e.g. bone marrow stem cells are capable of forming all types of blood cells: red cells, white blood cells and platelets, but are not capable of forming nerve cells or hepatic (liver) cells or heart cells.

This was the scientific dogma until 1998, when Dr. James Thomson from Madison University in USA, was able to form different cell lines from the blastula of left overs in vitro fertilization. (fertilized ova). In the same

month (November 1998) Dr. Gearhart from Hopkins University (USA). was able to procure stem cell lines from the germ cells of an aborted five weeks embryo. Researchers were capable to form liver cells from adult bone marrow stem cells of rats (1)(2). The Wall Street Journal (July 26, 2001) published that scientists were capable of transferring human germ cells taken from an early abortion to analyze mice suffering from a disease similar to amyotrophic lateral sclerosis which affects man and causes serious paralysis (quadriplegia) The stem cells became nerve cells and the affected paralyzed mice showed a capability to produce some movement.

This shows.....the versatility of germ cells which usually form the gonads (testes or ovaries).

(1) Alisoa Mr, Poulosom R, Jeffrey R, Dhillon AP, et al. Hepatocytes from non hepatic adult stem cells. Nature 2000, 406: 257

(2) Anderson DJ, Gage FH, Weisman IL: Can Stem Cells cross lineage boundaries. Nature Med 2001, 7:393-5

Slide (1)

Embryo Stem Cells Research Grave Ethical Concerns.

* What is a stem cell ?

Stem cells are primitive pluripotent cells.

* Found in the embryo, fetus, newborn and even adult. They are capable of dividing almost indefinitely in specific cultures, and can give rise to various specialized cells (220 types in human body).

Slide (2)

The Zygote (fertilized egg) is Totipotent

i.e. can give identical twins

The Blastula (4 -7 days) give :

(a) Outer cell mass (trophoblast) placenta

(b) Inner cell mass

Slide (3)

Stem Cells are (Pluripotent)

They can give rise to any type of human cells and can be used to treat failing organs .

i.e. Liver , heart , kidney and open new avenues for treating genetic diseases and degenerative diseases . Alzheimer, Parkinson's , Huntington , ALS etc can be treated in the future by stem cells.

Slide (4)

Types of stem cells:

- 1) Embryonic stem cells: a) Germline ----> Gonads Modulated
b) Somatic (inner cell mass)

Both are pluripotent

Slide (5)

- * Recently Human germ line cells were used to treat paralyzed mice (ALS like syndrome) were very successful and induced movement (videotaped).
- * The source of the germ line cells was aborted human fetuses (spontaneous or medically indicated).
- * This shows versatility of germ line cells which were previously considered specialized. The exact role is obscure and further research.

Ret : Wall Street Journal 26 July 2001 .

(Internet Yahoo : stem cells research).

Slide (6)

2) Adult stem cells : Found in bone marrow ,skin , circulation. adipose tissue and recently found in ventricular system of the brain.

They are considered multipotent i.e. less versatile than the pluripotent embryonic cells.

Slide (7)

Experiment on mice and rats :

A) Adult neural stem cells injected in mice bone marrow produced variety of blood cells.

B) Stem cells from bone marrow of rat produced liver cells.

Ret : Hepatocytes from non hepatic adult stem cells . Nature 2000,
406 : 257.

C) Human bone marrow cells form kidney cells.

Ret : (Journal of pathology on line . internet Yahoo 27/7/2001).

Research carried by Imperial Cancer Research fund and Imperial College of school of medicine (UK).

Slide (8)

STEM cells from Embryos

- 1) Left over unused fertilized ova in fertility clinics.

Thousands of so called pre embryos are destroyed annually after passing certain period in deep freeze (5 -10 years)

James Thomson 1998 established the first human stem cell line (inner cell

mass) from those left over pre embryos .

2) Aborted fetuses :

Gearhart - Thomson cultured stem cells from donated aborted fetuses .

Slide (9) :

3) Cloning : somatic cell nuclear transfer (SCNT) :

The nucleus of a patients somatic cell is transferred into enucleated human ovum , stimulating it to divide , and harvesting the resulting inner cell mass i.e embryonic stem cells . New tissues or even organs could theoretically be made with a perfect match .

Cloning for such a purpose is already under trial by Advanced Cell Technology of Worcester, Massachusetts.

Time magazine :July 23 ,2001 (p 24 - 29)

U.K. allowed Cloning for such purposes (February 2002)

Slide (10) :

4) Made to order :

Intentionally fertilize a donated egg with a donated sperm .

and grow it specifically for the purpose of harvesting stem cells .

The Jones Institute in Virginia has already crossed the boundaries and developed human embryos to destroy them and obtain cells .

(Time magazine : July 23, 2001).

Slide (11) :

The egg fertilized (in left over fertility clinics),or intentionally, or cloned, is allowed to grow to blastula state (5 -7 days)

The inner cell mass is then removed cultured into different types of cells e.g. nerve cells, liver cells, renals, cardiac cells or pancreatic islet cells etc...

The embryo must be dissolved and destroyed to obtain the primordial inner cell mass , viz . : Destroying Human Life in its early Beginnings .

Slide (12) :

Embryonic stem cell lines are antigenically different and can cause rejection . Hence modulated and antigenically altered.

Dr .E. Synder and C. Freed :injected human neural cells obtained from 15 weeks aborted fetus into the ventricular system of the brains of 3 monkeys still in utero. The human cells were incorporated in the brains of the fetal monkeys. shared in its development and

some remained in the ventricles of the brains of these monkeys for future use .

(Ref :Science July 2001 . Internet :yahoo :Stem cells Research).

Slide (13) :

* The technique may pave the way to treat inborn brain diseases in utero or postnatally.

* prenatal Diagnosis is becoming available in specialized centers and soon will spread all over .

Slide (14) :

Moral and ethical issues

Research on adult stem cells :is accepted as does not interfere with human embryos .It can be used from the patient himself .culture the stem cells from bone marrow into whatever type of cells required and then reintroduce them to the patient to cure his ailment without causing rejection and negating the need for immunosuppressive therapy which is costly (US \$ 5.000 annually) and hazardous (many serious side effects) .

Slide (15) :

Some scientists are somewhat skeptical of the versatility of adult stem cells . It is also more difficult to produce large quantities . and they may lose their potency over time.

Experiments on mice and rats proved that adult neural stem cells produce a variety of blood cells , and stem cells from bone marrow produced liver and kidney cells ,and human bone marrow cells produced kidney cells .

Therefore , adult stem cells are versatile and could be successfully utilized .

Slide (16) :

Research on Embryonic Stem Cells :

A) Refused and antagonized by the Catholic church , its supporters and many others .

They consider the human embryo as a person from the moment of conception . and destroying such embryo (which is essential to obtain the inner cell mass i.e. stem cells) is tantamount to homicide. Abortion is never allowed

except in the rare instance where continuation of pregnancy will seriously endanger the life and not the health of the expectant .

Slide (17) :

B) The developmental view :

* There is a gradation of the sanctity of the human embryo with development . Rights and roles are gradually acquired as the fetus , infant develops sentience , consciousness and relationship justifying protection .

* Respect for human embryos emanate from the fact they represent the beginning of human being .

Slide (18) :

*The left over embryos from I.V.F. are not human beings .

They are usually destroyed after a time limit of freeze (5 -10 years) . Similarly the use of aborted embryos and fetuses for other reasons (spontaneous , medically indicated or elective) is another accepted source ,of human stem cells.

* However , intentionally conceiving an embryo (whether in vitro or in utero) in order to destroy it and use it as a source of human stem cells or spare parts is an affront to human dignity and is not accepted.

Slide (19) :

* Cloning (somatic cell nucleus transfer) to develop a human embryo is not accepted .

* Distinction between the so called “therapeutic cloning “which will never end in human being and “reproductive cloning “which may end in full human being is fallacious in this regard .

The point is creating a human embryo to kill it later on. which is not accepted .

Slide (20) :

C) The most liberal view : Will not consider the blastula (early pre embryo) except as a bunch of cells that has no sanctity whatsoever .Hence will allow research and destruction of such embryos to obtain embryonic stem cells and will allow all the available ways to create such blastulae VIZ:

- 1) Left over embryo from IVF
- 2) Aborted embryos
- 3) Cloning

4) Made to order

Slide (21) :

The value of the stem cells to cure serious irremediable diseases outweighs any other discussion, and saving thousands or millions of human lives precedes over any other discussion involving only a bunch of cells.

Slide (22) :

ISLAMIC POINT OF VIEW REGARDING STEM CELL RESEARCH

1) Adult stem cells : No problem

2) Embryonic stem cells : The human embryo has a sanctity from early stages which gradually increase with development . The human embryo is not a person except after ensoulment which is stated in the Hadith of Prophet Mohammed (PBUH) to occur at 120 days computed from the moment of conception viz. fertilization. (equivalent to 19 weeks and one day from Last Menstrual Period (LMP)).

Slide (23) :

* Ibn ALQaiyam in his book *ATTIBIAN FI AKSAM ALQURAN* says that the embryo and fetus before ensoulment has the life of growth and nourishment like a plant , but once the spirit is breathed in he acquires perception and volition .i.e. becomes a person .

*Hence abortion after 120 days is never allowed except for saving the life of the expectant mother (very rare occurrence) .

*Therapeutic Abortion with restrictions is allowed .(4th resolution on aborting congenital malformed fetus .Islamic Jurists council of Islamic World Lekkah , makarrama , 17th feb 1990) .

Slides 24 - 26 :

Available Fatwas:

Islamic Fiqh Academy (International Islamic Jurists)in its 6th conference held in Jeddah 17 -23 Shaaban 1410 H / 14 - 20 March 1990 came with the following resolution :

Resolution No 54 (5 /6) :Transplantation of Brain and Nerve cells:

- 1) If the source of the cells is suprarenal gland of the patient himself ----> permissible.
- 2) Animal embryo cells ----> permissible if the procedure is feasible , likely successful and the problems of rejection solved .

3) Human fetus in utero -----> not allowed to kill it.

4) Aborted human fetus or embryo -----> permitted if abortion was spontaneous, or medically indicated .Viable fetus should be salvaged and saved if possible . Taking cells or organs only after declaration of the death of the fetus.

5) Cultured brain cells : The source should be from a permitted procedure

(as above).

Slide (27) :

Resolution No 55 (6 / 6) (1990)

Regarding Left Over Fert Over Fertilized Eggs

1) Fertilize only the required number of eggs to be used in fertility treatment , to avoid any excess of fertilized ova .

2) If in any instance there was an excess of fertilized eggs, then such egg . should be left to die naturally . (It is not allowed to grow them into embryos or use them for research) .

3) It is prohibited to use the fertilized eggs of a woman into another woman. All precautions should be taken to avoid illegal pregnancy (Donation is not allowed).

Slide (28) :

Resolution 56 (7 / 60 1990)

Regarding utilization of Embryos as a source of organs :

1) It is not permissible to use human embryos as a source of organs and tissues except if certain conditions are satisfied :viz . organs or tissues obtained from spontaneous aborted fetus or legally aborted fetus (therapeutic abortion) .

2) If the fetus is delivered viable -----> save its life . If it dies organs and tissues can be obtained according to resolution 26 (1/4) of 1988 of the Fiqh Academy .

Slide (29) :

Fiqh council/Islamie world league
Resolution 1, 15th session (Oet 31 -Nov 4 . 1998).
Makkah Al Mukarramah on Genetic Engineering

- 1) Reaffirmation of resolution no . 100 / 2 /D .10 passed by fiqh Couneil.
(OIC) renarding eloning .
 - 2) Genetic Engineering may be used to cure or prevent diseas. or minimize
its harm, provided it did not cause greater harm in the process.
- Genetic Engineering should not be employed to achieve evil or hosule ends,
or any thing that is prohibited by the Shariah.

أبيض

البحث الثاني

الخلايا الجذعية: نظرة علمية

بقلم

الأستاذ الدكتور/ صالح بن عبدالعزيز الكريّم
وكيل كلية العلوم للدراسات العليا والبحث العلمي
جامعة الملك عبدالعزيز وبرفيسور في علم الأجنة
التجريبي وزراعة الخلايا الجنينية

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد :

فقد تعرفت على الخلايا الجذعية قبل حوالي عشرين عاماً عندما كان يجيء ذكرها في كتب الأجنة وقد ألمحت إليها في كتابي علم الأجنة الوصفي والتجريبي على اعتبار أنها في التكوين الجنيني لما بعد ولادته مصدر لبعض أنواع الأنسجة خاصة الخلايا الجرثومية Germ cells (وهي تعطي الخلايا الجنسية) وخلايا الدم وخلايا الجلد وقد أطلق العلماء عليها باللغة الانجليزية اسم stem cells وقد ترجمتها إلى «لخلايا الأصلية» أو «الخلايا الجذعية» وعرفت فيما بعد باسم الخلايا الجذعية البالغة Adult stem cells.

أما الخلايا الجذعية التي حركت المعامل وتعلقت بها الآمال بعد الله سبحانه وتعالى في علاج العديد من الأمراض فهي الخلايا الجذعية الجنينية Embryonic stem cells التي وصفت بأنها سيدة الخلايا Master cells لأنها بمثابة "الكل" حيث لها قابلية للتحويل إلى أي نوع من أنواع خلايا الجسم وفق معاملات بيئية محددة في المختبر وقد نشرت نتائج الأبحاث التي تثبت هذا التحويل حديثاً في مجلة Nature في عدد نوفمبر من عام ١٩٩٨م وكانت الثلاثة أعوام السابقة حافلة بالتركيز على هذه الخلايا، سواء منها الخلايا الجذعية الجنينية أو البالغة ومن هنا كان ضرورياً أن يسلط عليها الضوء في المجامع الفقهية وقد بادر المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي مشكوراً بإعطاء هذا الموضوع حقه من الاهتمام فاتصل بالمتخصصين في هذا المجال لتوضيح النظرة العلمية حول الخلايا الجذعية ومن ثم الجوانب الفقهية والأخلاقية فكنت أحد المكلفين بهذا الخصوص فشكراً لأمانة المجمع الفقهي والقائمين عليه على هذه الثقة ووفقنا الله وإياهم لكل خير.

المدخل

هناك نوعان من الخلايا ، أحدهما تسمى الخلايا الجنسية sex cells وعبرها تنتقل الصفات الوراثية من الوالدين ويطلق عليها الخلايا الجرثومية الأولية Primordial germ cells وهي أحادية المجموعة الكروموزومية hap-loid وعند تمايزها ونضجها تسمى الأمشاج المذكرة (الحيوانات المنوية) في الذكر أو الأمشاج المؤنثة (البويضات) في الأنثى ، ومما تتصف به هذه الخلايا عند تمايزها عدم قدرتها على الانقسام إلا بعد التقاء المشيج المذكر بالمشيج المؤنث (حيوان منوي وبويضة) لتعطي تكوين اللاقحة Zygote ويعود بذلك عدد الكروموزومات إلى العدد الزوجي diploidle .

أما النوع الثاني من الخلايا فهي الخلايا الجسدية somatic cells وتشمل جميع خلايا التكوين الجنيني وتتصف بقدرتها على الانقسام كما أنها ثنائية المجموعة الكروموزومية وتنشأ - أصلاً - بجميع أشكالها وأحجامها وخصائصها ووظائفها من البويضة اللاقحة (المخصبة) التي تنقسم لتعطي تكوين البلاستولا ثم الجاستولا التي تتكون من الطبقات الأساسية الثلاثة (الإكتودرم - الميزودورم - الإندودورم) حيث تتخصص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاثة لتعطي أنسجة جنينية معينة .

إن مرحلة الخلايا الجنسية (الجرثومية الأولية) قبل تمايزها يمكن أن نعتبرها علمياً خلايا جنينية غير متميزة ، كما يمكن اعتبار الخلايا الجسدية في مرحلة ما قبل التمايز إلى الطبقات الأولية (أي في مرحلة البلاستولا) كذلك خلايا جنينية غير متميزة فإن بقي هذان النوعان مع الجنين عند ولادته فإنهما يسميان الخلايا الجذعية الجنينية embryonic stem cells وبعد الولادة وبدء الحياة قد تقوم بعض هذه الخلايا بوظيفة توليد خلايا جديدة كما في حالة الدم فإنه يطلق عليها الخلايا الجذعية البالغة Adult stem cells .

مصادر الخلايا الجذعية

أولاً: كتلة الخلايا الداخلية: Inner cell mass

تتصف مرحلة البلاستولا في أجنة الثدييات بوجود طبقة خارجية تسمى Trophoblast وهي طبقة لاتدخل في تكوين الجنين ، وطبقة داخلية تتكون من مجموعة من الخلايا يطلق عليها كتلة الخلايا الداخلية Inner cell mass وهي التي يخلق الله منها الجنين وهي كما ذكرنا خلايا غير متخصصة تعد مصدرا أساسيا للخلايا الجذعية الجنينية وقد تم الحصول على هذه الخلايا من أجنة الحيوان من حوالي عشرين عاما إلا أن التجربة الأولى للحصول على هذه الخلايا الجذعية في أجنة البشر كان على يد العالم Dr.James Thomson من جامعة Madison UW حيث عزل هذه الخلايا Pluripotent مباشرة من كتلة الخلايا الداخلية للأجنة البشرية في مرحلة البلاستولة -tocyte وقد حصل الدكتور Thomson على هذه الأجنة من عيادات الخصوبة، حيث إن هذه الأجنة هي نتاج عمليات التلقيح الخارجي IVF والتي تكونت في الأساس بهدف التكاثر وليس لأغراض بحثية ، حيث يتم في هذه العيادات تلقيح عدد كبير من البويضات ولا يستخدم منها إلا عدد قليل ويتم التخلص من البقية ، وبعد أن عزل الدكتور (ثومسون) هذه الخلايا قام بتميمتها في مزارع خلوية منتجاً بذلك خطوطاً خلوية من الخلايا الجذعية الجنينية وقد تحولت فعلاً بعض الخلايا الجذعية التي تم عزلها في معمل الدكتور (ثومسون) إلى بعض أنواع الأنسجة المختلفة ، ويعتبر الدكتور (ثومسون) أول من تمكن من عزل وتنمية الخلايا الجنينية البشرية وتكوين خطوط خلوية مستمرة منها وذلك في عام ١٩٩٨م.

ثانياً: الخلايا الجرثومية الأولية Primordial germ cells

أثناء تكوين أجنة الثدييات يظهر تكوين خلايا في منطقة الإندودرم جهة

كيس المخ تسمى الخلايا الجرثومية الأولية Primordial وهذه الخلايا هي المصدر الأساسي للخلايا الجنسية سواء الحيوانات المنوية أو البويضات وهي تنتقل عبر تيار الدم إلى أن تصل إلى الغدة التناسلية أثناء تكوين الجنين لتعطي في مستقبل الجنين الأمشاج وقد تم الحصول على الخلايا الجذعية الجنينية من هذه الخلايا على يد العالم الدكتور gearhart من جامعة Johns Hopkins حيث عزل هذه الخلايا من الأنسجة الجنينية التي حصل عليها من الأجنة المجهضة ، بعد أن حصل على موافقة المتبرعين والذين قرروا إنهاء الحمل اختيارياً ، وقام الدكتور جيرهات بأخذ الخلايا من المنطقة التي تكون الخصي أو المبايض في الجنين لاحقاً وتعرف هذه الخلايا بالخلايا الجرثومية الأولية (PGC) Primordid Primordail germ cells وقد كونت هذه الخلايا خطوطاً خلوية مستمرة من الخلايا الجنينية ، وقد توصل إلى هذه الطريقة في نفس الشهر الذي توصل فيه ثومسون لطريقته (November 1998).

ثالثاً: طريقة الاستنساخ العلاجي Therapeutic cloning

يستخدم لهذه الطريقة تقنية نقل أنوية الخلايا الجسدية ويطلق عليها اختصاراً somatic cell nuclear transfer (SCNT) وهي تشكل طريقة أخرى لعزل الخلايا الجذعية متعددة الفعالية. ففي هذا النوع من الأبحاث يتم استخدام البويضة منزوعة النواة (تقتل النواة أو تنزع وفق طرق تقنية معينة) لاستقبال نواة خلية جسدية لنفس النوع حيث إن السيتوبلازم المتبقي في البويضة يحتوي على المواد الغذائية والمواد المنتجة للطاقة الأساسية للتكوين الجنيني وكما هو معروف فإن نواة الخلية الجسدية تحتوي على العدد الزوجي للكروموزومات وبذا فإن الخلية البويضية الجديدة (المتكونة بعد دمج النواة بالبويضة) تتميز بأنها ذات قدرة كاملة على تكوين كائن حي كامل وعليه فهي تعتبر خلايا كاملة الفعالية Totipotent مما يؤدي إلى انقسامها وعبر عملية التفلق تتحول إلى مرحلة البلاستولا وبالتالي يمكن أن

تكون مصدراً للخطوط الخلوية متعددة الفعالية Pluripotent التي هي مصدر الخلايا الجذعية الجنينية وتعرف هذه الطريقة باسم الاستساخ العلاجي therapeutic وهي نفس تقنية الاستساخ المعروفة إلا أن الهدف هنا ليس إنتاج كائن حي كامل وإنما الحصول على الخلايا الجذعية الجنينية لاستخدامها في العلاج وتمتاز هذه الطريقة بأن الخلايا الناتجة تكون متطابقة وراثياً مع الفرد الذي أخذت منه النواة وزرعت في البويضة مما يحل مشكلة رفض الأنسجة من قبل الجهاز المناعي فعلى سبيل المثال عند أخذ خلية جسدية من المريض المراد علاجه بهذه الطريقة فإنه يسهل استساخ خلايا جذعية تكون مصدراً للعلاج حيث يتم زراعتها مرة أخرى في نفس المريض وحديثاً أعلنت شركة أمريكية أنها نجحت في استساخ جنين بشري وأكدت الشركة أن التجربة لا تهدف إلى خلق كائن بشري بل إلى تفتيت الجنين المبكر للحصول على خلايا جذعية تستخدم في علاج الأمراض كما أن معهد التقنيات الخلوية العالية في ورسستر في مساتشوستس في إيريكا Advanced cell Technology of Worcester Massachusetts يقوم بإجراء تجاربه حالياً لاستساخ خلايا جذعية بنفس الطريقة ولئن كان هناك رفض كامل لاستخدام هذه الطريقة على المستوى الرسمي إلا أن الباحثين والعديد من المعامل يمارسون المحاولات العديدة للحصول على هذه الخلايا في بعض الدول كما أن هناك دولا سمحت رسمياً باستخدام الاستساخ للحصول على الخلايا الجذعية كما هو الحال في بريطانيا وقد تم الإعلان عن ذلك في محطات التلفزة ومنها BBC و CNN في ٢٧/٢/٢٠٠٢ م .

رابعاً: الأجنة المجهضة Abortifacient Embryos

قد تعترض الجنين عند تكوينه معوقات تحول دون إكمال نموه سواء كانت هذه المعوقات طبيعية نتيجة لأمراض أو بتدخل طبي رغبة من الأم في الإجهاض فإن هذه الأجنة يمكن الاحتفاظ بها بطريقة التجميد وبالتالي

فإنها تعد مصدراً من مصادر الخلايا الجذعية الجنينية والبالغة في نفس الوقت تبعا لعمر الجنين عند الاجهاض ويمكن الحصول على الخلايا الجذعية مباشرة من أنسجة الجنين المختلفة خاصة الدم والنخاع العظمي أو الجلد أو الكبد وغيرها من الأنسجة الحديثة التكوين وبالتالي تستخدم في زراعة الخلايا لتكون خطوطاً خلوية للخلايا الجذعية حيث يتم تحويلها إلى خلايا متخصصة وفي هذا المجال قام كل من سندير وفريد Syner & Freed في عام ٢٠٠١م باستزراع خلايا جذعية عصبية من جنين مجهض عمره (١٥) أسبوعاً وحقنها في مخ أجنة للقرود بهدف معرفة تأثيرها على بعض الأمراض وقد حث توفر الأجنة المجهضة الأطباء على إجراء أبحاث عديدة على هذه الخلايا بهدف المعالجة الطبية للعديد من التشوهات والأمراض الوراثية العصبية .

خامساً: المشيمة والحبلى السري Placenta & umbilical cord

اكتشفت شركة Anthrogenesi حديثاً (إبريل ٢٠٠١م) مصدراً غنياً بالخلايا الجذعية وهي المشيمة ويقول الرئيس التنفيذي للشركة John Haises إن المشيمة مما يتم التخلص منه بعد الولادة مباشرة فيعد هذا الأسلوب هو الأمثل كمصدر للحصول على الخلايا الجذعية للمشيمة من نوع Multi Potent متعددة القوى وهي أقل في قدرتها من الخلايا الجذعية متعددة الفعالية Pluripotent .

سادساً: الخلايا الجذعية البالغة Adult stem Cells

الخلايا الجذعية البالغة عبارة عن خلايا غير متميزة توجد بين الخلايا المتميزة في الأنسجة والأعضاء ولها قدرة على التمايز لإعطاء أنواع عديدة من الخلايا المتخصصة إلا أنها أضعف في تنوعها وتمايزها من الخلايا الجذعية الجنينية لذلك يطلق عليها اسم Multipotent ، إن الخلايا الجذعية البالغة مهمة لإمداد الأنسجة بالخلايا التي تموت كنتيجة طبيعية

لانتهاه عمرها المحدد في النسيج ولأسباب طبيعية ، وقد تم بالفعل اكتشافها في نقي العظام والجلد والدهون والجهاز الهضمي والكبد والجهاز العصبي ، لكن كميتها في جميع ما سبق من أنسجة ضئيلة وبكميات قليلة وبعضها تم عزله من الفئران والجرذان والبعض الآخر من الإنسان كما في حالة الجهاز العصبي فقد تم عزل الخلايا الجذعية العصبية من الأجنة البشرية وبعض الخلايا التي يعتقد أنها خلايا جذعية من بعض الأنسجة الدماغية البالغة التي أزيلت جراحياً أثناء علاج مرضى الصرع وكملاحظة في علم الخلايا والأنسجة فإنه كلما تقدمت السن في عمر الكائن الحي كلما قلت هذه الخلايا الجذعية ويطلق بعض العلماء مصطلح الخلايا الجذعية الجسدية Somatic Stem cells بدلاً من الخلايا الجذعية البالغة قاصدين بذلك أنها الخلايا التي لا تشبه الخلايا الجذعية الجنينية التي حددت أصلاً من أصل النشأة والخلايا الجذعية البالغة غير معروفة المنشأ إلى الآن.

سابعا: الخلايا الجذعية الدموية Hematopoietic stem cells

من الناحية النظرية والتجارب الأولية على الحيوانات فإنه أمكن كما ذكرنا الحصول على خلايا جذعية بالغة ، لكن المتأكد هو حصولها من نقي العظام Bone marrow ومن الدم في كل من حيوانات التجارب والإنسان وقد نشرت أبحاث متعددة في ذلك ، بل إنه أصبح من المعروف علمياً أن نقي العظام مصدر أساسي للخلايا الجذعية ، لكل ذلك فإننا اعتبرنا الخلايا الجذعية الدموية (البالغة) مصدراً مستقلاً عن الخلايا الجذعية البالغة وذلك لما حظيت به من الاهتمام والدراسة لدى الأطباء وعلماء الأحياء مع العلم أن الجانب التطبيقي لا يزال في الأفق إذا استثنينا الحالة التطبيقية لمعالجة بعض حالات سرطان الدم (اللوكيميا) من خلال القضاء على خلايا نقي العظام السابقة والمتسببة في المرض مع تعرض المريض للرفض المناعي. إن أكثر ما يواجه الباحثين في الحصول على الخلايا الجذعية الدموية هو أن نسبتها ضئيلة جداً كما أن قدرتها كما ذكرنا في التحول والتميز الخلوي

ضعيفة مقارنة بالخلايا الجذعية الجنينية وقد تم الحصول على خلايا
جذعية دموية من الفئران حديثا عام ٢٠٠١م كما تم الحصول على بعض
منها في حالة الإنسان لكن تحويلها إلى خلايا أخرى عضلية وكبدية وكلوية
لا يزال محل نقاش وجدل كبير.

مستقبل الخلايا الجذعية في علاج الأمراض

تقوم فكرة الاستفادة من الخلايا الجذعية في علاج الأمراض على اعتبار قدرتها أن تعطي كافة أنواع الخلايا والأنسجة مثل خلايا القلب والكبد والكلية والدم والعظام والدماغ وبالتالي فإن مستقبلها في مداواة العديد من الأمراض والتشوهات الخلقية خاصة أنواع السرطان والبول السكري والفشل الكلوي أو الكبدية أو بعضاً من أمراض القلب أو الجهاز العصبي وآخرها- أقصد أمراض الجهاز العصبي- هو الأقرب في الأبحاث هذه الأيام.

فعند توفر الخلايا الجذعية فإنها تحل محل الخلايا المصابة أو التي توقفت وظائفها وذلك بطريقة الاستزراع الموضعي أو بطريقة الحقن الوريدي وحيث إن الطب الحديث عجز عن علاج العديد من هذه الأمراض فإن الخلايا هي الأمل بعد الله سبحانه وتعالى فما هي تلك الأمراض ؟

• أمراض الجهاز العصبي

إعادة بناء خلايا الجهاز العصبي بالخلايا الجذعية هي المسار البحثي الحديث للعلاج the Nervous system with stem cells Rebuilding ذلك لأن جميع كتب علم الأعصاب Neuroscience textbooks تشير إلى أن المخ البشري والحبل الشوكي لا تتجدد خلاياهما على الإطلاق عندما تموت وكان الاتجاه هو التقليل ما أمكن مما يسبب في تهتك الخلايا وموتها عند المعالجة وفي عام ١٩٩٠م اكتشف علماء الأعصاب أن بعض أجزاء من المخ البشري البالغ يمكن أن يجدد بعض الخلايا العصبية بل وجدوا أن الخلايا العصبية الجديدة مصدرها خلايا جذعية عصبية neural stem cells وأوضح الباحثون أن هذه الخلايا الجذعية العصبية لها قدرة على أن تتمايز وتعطي جميع أنواع الخلايا في الدماغ وهذا الاكتشاف - نقصد القدرة التجديدية في جهاز الخلايا العصبية المركزية- أعطت وعداً للاحتمالية إصلاح ما يعطب من الخلايا المتسببة للعديد من أمراض الجهاز العصبي والتي في مقدمتها

مرض باركنسون (الشلل الرعاش) وأوضحت بحوث قام بها Kerr وآخرون عام ٢٠٠١م في جامعة JOHNS HOPKINS أن الخلايا الجذعية الجنينية يمكن أن تحسن من الشلل في الفئران حيث تم حقن هذه الخلايا بسائل حول الحبل الشوكي للحيوانات المريضة وبعد ثلاثة أشهر من الحقن معظم الحيوانات أصبح لها قدرة على تحريك أطرافها واستعادة وضعها الطبيعي في المشي واختفت حالة الشلل Poralyze التي كانت تعاني منها بينما التي لم تعامل (تعالج) بقيت على حالها من المرض والشلل ، اعتبر الباحثون أن هذه النتائج أولية وبقي تفسير النتائج محل مناقشة ودراسة إلى وقتنا الحالي ، ومن هنا كانت الأهمية الكبرى للخلايا الجذعية في علاج الخلايا العصبية المريضة مثل معالجة الزهايمر (مرض الخرف) أو معالجة الشلل الناتج عن الجلطة أو تآكل الأنسجة العصبية أو مرض الضمور العضلي الناتج عن التصلب الوحشي للنخاع الشوكي كما في التجربة السابقة الذكر والذي يطلق عليه اختصاراً Amyotrophic Lateral sclerosis (ALS) وحديثاً فإن هناك نتائج جيدة فيما يخص معالجة مرض باركنسون Parkinson's disease حيث إنه مرض يصيب ٢٪ من السكان لمن هم فوق ٦٥ سنة وسببه تحلل الخلايا وفقدان مادة الدوبا أمين (Dopamine (DA التي تنتجها الخلايا العصبية المتخصصة ويعد هذا المرض هو المرض الأول الذي يعالج باستخدام زراعة الخلايا الجذعية حيث نجحت العديد من المعامل لتطوير طرق لإحداث خلايا جذعية جنينية للتمايز إلى خلايا ذات وظائف مثل الخلايا العصبية الخاصة بمرض باركنسون ، وفي دراسة حديثة تمكن العلماء من توجيه خلايا جذعية جنينية لتعطي تحديداً الخلايا العصبية المنتجة لمادة الدوبا أمين dopamine التي يتسبب فقدانها في إحداث المرض وبعد زراعتها في المخ لجرذ مصاب بمرض باركنسون أنتج مادة الدوبا أمين وتحسنت صحته وعليه فإن العلماء طوروا العديد من الاستراتيجيات البحثية لإنتاج نيورونات الدوبا أمين من الخلايا الجذعية البشرية في المعمل

لاستخدامها في الإنسان المصاب بمرض باركنسون وهذا ما ستوضحه التجارب التطبيقية مستقبلاً بإذن الله .

● أمراض السكري

جدد اكتشاف طريقة لفصل ونمو الخلايا الجذعية الجنينية عام ١٩٩٨م الأمل لدى الأطباء والباحثين ومرضى السكر وعوائلهم لإمكانية علاج السكر، هذا المرض الذي يمثل السبب السابع (كسبب رئيسي) لعدد الوفيات من بين الأمراض وقدرت الجمعية الأمريكية لمرض السكر أن حوالي ١٦ مليون أي ما نسبته ٥,٩% من الأمريكيان مصابون به ، في العديد من الأشخاص الذين يعانون من النوع الأول (Type1) من السكري يتعطل إنتاج الأنسولين من الخلايا البنكرياسية المنتجة له التي تعرف بجزر لانجرهانز . في الوقت الحالي تتوفر أدلة على أن زراعة البنكرياس أو الخلايا المعزولة من الجزر البنكرياسية قد تحد من الحاجة إلى حقن الأنسولين . الخطوط الخلوية من خلايا الجزر البنكرياسية المشتقة من الخلايا الجذعية البشرية يمكن استخدامها في أبحاث مرض السكري ومن ثم زراعتها في المرضى ، وقد أدخل العلماء طريقة هندسة الخلايا الجذعية الجنينية بالجين المسؤول عن الأنسولين كما حدث في نهاية العام الماضي في أسبانيا وكما تحقق من فريق العمل بقيادة العالم Bernat Soria في جامعة Miguel Hernandez وبالرغم من أن هذه الأبحاث تعطي آمالا كبيرة إلا أنه لا يزال هناك الكثير من الجهد الذي يتوجب بذله قبل تحقيق هذه الآمال فهناك تحديات تقنية لا بد من التغلب عليها أولاً وقبل البدء في تطبيق هذه الاكتشافات في العيادات الطبية . ومع أن هذه التحديات كبيرة وصعبة إلا أنها ليست مستحيلة .

● أمراض القلب

إن أحد الأسئلة في أبحاث الخلايا الجذعية هو كما ورد في الأبحاث هل تستطيع الخلايا الجذعية إصلاح العطب القلبي - Can stem cells re-

pair adamaged heart? إن التجارب الأولية في الفئران وحيوانات أخرى أظهرت أن الخلايا الجذعية التي زرعت في القلب نجحت في إعادة تأهيل أنسجة القلب وأدت عملها بالاشتراك مع الخلايا الأصلية . وفي تطبيق هذه التجارب على مرضى القلب في الإنسان يمثل الأمل في تكوين خلايا عضلية قلبية من الخلايا الجذعية المختلفة ومن ثم زراعتها في عضلة القلب الضعيفة وذلك بهدف تحريك القدرة الوظيفية للقلب الضعيف.

● أمراض الدم والجهاز المناعي

إن أوضح التطبيقات في استخدام الخلايا الجذعية هو استخدامها لصنع الخلايا الدموية بأنواعها المختلفة بهدف معالجة مختلف أمراض الدم وكما هو معروف طبياً أن أحد الأمراض الرئيسية في السرطان هو مرض الدم Leukemia حيث يعالج بزراعة الخلايا الجذعية من متبرع وحيث إن الخلايا الجذعية هي المصدر الأساسي عند التكوين الجنيني وحتى البالغ لخلايا الجهاز المناعي فإن معالجة ما يصيب خلاياه من أمراض وعيوب يمكن إصلاحه باستخدام الخلايا الجذعية مثل القصور الشديد المركب في الجهاز المناعي Sevr Combined Immunodeficiency وكذا الأمراض المناعية الذاتية Autoimmune diseases كما أن الخلايا الجذعية يمكن الاستفادة منها في إحداث عملية مناعية محدودة في المتلقي عند زراعة الأعضاء وبالتالي تقلل من استخدام عقاقير تثبيط المناعة.

● هندسة الخلايا الجذعية وراثياً

الخلايا الجذعية كبقية الخلايا تحتوي على الكروموزومات الحاملة للمواد الوراثية وحيث إنها تمثل مادة خلوية يمكن التحكم في مادتها الوراثية فإن هندسة مورثاتها (جيناتها) يمنح الأطباء والباحثين في تحضيرها بالطريقة العلاجية أو ما يعرف بالعلاج الجيني كما في حالة معالجة نقص إنزيم الأدينوزين Adenosine Deaminase Deficiency والذي يصيب

الأطفال ويؤدي إلى وفاتهم وكذا معالجة الأمراض الوراثية المنتقلة عبر جين واحد، وهي أمراض لا حصر لها ، منها ما هو سائد ومنها ما هو متحى أو منتقل عبر كروموسوم X ولعل الخلايا الجذعية تحقق في المستقبل نجاحاً كبيراً في هذا النوع من العلاج.

• فوائد أخرى

ما سبق ذكره هو ماله علاقة بمستقبل الخلايا الجذعية في علاج الأمراض لكن استخدام الخلايا الجذعية يمكن أن يكون في تطوير العديد من العقاقير ومعرفة آثارها الجانبية مما يوفر جهداً ووقتاً ويجنب الكثير من الأعراض الجانبية بعد معرفتها على المستوى الخلوي.

إن الخلايا الجذعية ذات فوائد كبيرة في الدراسات البيولوجية خاصة في التمايز الخلوي Cell differentiation وعلاقة ذلك بأوجه الشبه والاختلاف بين الخلايا الجنينية والخلايا السرطانية للوصول إلى كنه معضلة السرطان وسبر أغواره وأسبابه.

• بين الجنينية والبالغة !!

هناك سؤالان حول الخلايا الجذعية الجنينية والبالغة هما :

●● ما السبب الذي يدعو إلى إهدار الوقت والمال والجهد في أبحاث

الخلايا الجذعية البالغة بالرغم من وجود الخلايا الجنينية؟

■ لماذا الخلايا الجذعية الجنينية أفضل من الخلايا الجذعية البالغة؟

إن الإجابة على السؤالين السابقين ترتبط بالناحية العلمية والأخلاقية لموضوع الخلايا الجذعية وهي التي أوجدت الجدل الأخلاقي الكبير الذي يثار دائماً حول مصادر الخلايا الجذعية الجنينية لأن استخدام هذه المصادر يواجه انتقاداً حاداً من الجماعات المناهضة للإجهاض ورجال الدين والمحافظين في الغرب ، حيث يعارض هؤلاء استخدام الأجنة البشرية للدراسة والبحث لما في ذلك من امتهان لكرامة الإنسان ، كما أن هذه

الأبحاث والتي تهدف أساساً إلى الحفاظ على حياة الإنسان ليس من المعقول أن تتم على حساب حياة إنسان آخر ، بينما في الجانب الآخر يرى مؤيدو استخدام الخلايا الجذعية الجنينية أنه لا يوجد ما يستوجب كل هذا الجدل حيث إن هذه الأجنة المستخدمة في الأبحاث سوف يتم التخلص منها وبالتالي فإن استخدامها سوف يساعد الملايين من البشر الذين هم على قيد الحياة وفي حاجة ماسة إلى علاج فعال للأمراض التي يعانون منها والذي يكمن في هذه الخلايا الجذعية كما يأمل الأطباء .

وقد أوضح أخيراً الرئيس بوش أن الحكومة الفيدرالية قد سمحت بأن تمول الأبحاث المتعلقة بالخلايا الجذعية الجنينية ، وقد أثار القرار جملة من التساؤلات بما فيها القدر المتاح الذي ستسمح به السياسة الجديدة ، حيث أكد أنه بالإمكان دعم ٦٠ خطاً لإنتاج الخلايا الجذعية مما حدا بأستاذ بيولوجيا الخلية (دوجلاس ميلتون) في جامعة هارفارد أن يقول: (كان قرار الرئيس حاسماً لصالح الأبحاث) ، وقد ذكر الرئيس بوش الجانب الأخلاقي في خطابه بقوله: (وتلح علينا بعض الأسئلة الجوهرية في هذا الموضوع وهي: ماهي البداية الحقيقية التي تبدأ عندها الحياة البشرية ويمكن وصف إعدامها بالقتل؟ وما هي حدود العلم وسلطان الأخلاق؟ ومهما يكن الجواب فإنه يجب احترام الإنسان في كل أطواره ، والمشكلة كما تبدو. عويصة ولا سبيل إذن غير حماية تقدمنا العلمي وصيانة أخلاقنا بمراعاة الاعتراضات ذات الأساس المتين).

أما لماذا الخلايا الجذعية الجنينية أفضل من الخلايا البالغة فلاعتبرين علميين:

١- إن الخلايا الجذعية الجنينية تنتج إنزيم telomerase والذي يساعدها على الانقسام باستمرار وبشكل نهائي بينما الخلايا الجذعية البالغة لا تنتج هذا الإنزيم إلا بكميات قليلة جداً وعلى فترات متباعدة مما يجعلها محدودة العمر وبالتالي غير مناسبة للأبحاث كالخلايا الجذعية الجنينية .

٢- إن الخلايا الجذعية الجنينية قادرة على التحول إلى جميع أنواع الأنسجة الموجودة في جسم الإنسان ، بينما الخلايا الجذعية البالغة لا تتمتع بهذا المدى الكبير من القدرة على التحول، وهذا يجعل الخلايا الجذعية الجنينية أفضل من الخلايا الجذعية البالغة.

صفحة أبيض

المراجع

- 1 - Assady, S., Maor, G., Amit, M., Itskovitz-Eldor, J., Skorecki, K.L., and Tzukerman, M. (2001). Insulin production by human Embryonic stem cells. *Dia betes*. 50 .
- 2 - Bain, G., Kitchens, D., Yao, M., Huettner, J.E., and Gottlieb, D.I. (1995). Embryonic stem cells express neuronal properties. *Dev. Biol.* 342-357.
- 3 - Brook, F.A. and Gardner, R.L. (1997). The origin and efficient derivation of embryonic stem cells in the mouse. *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 5709-5712.
- 4 - Fairchild, P.J., Brook, F.A., Gardner, R.L., Graca, L., Strong, V., Tone, Y., Tone, M., Nolan, K.F., and Waldmann, H. (2000). Directed differentiation of dendritic cells from mouse embryonic stem cells. *Curr. Biol.* 1515-1518.
- 5 - Gearhart, J. (1998). New potential for human embryonic stem cells. *Science*. 282. 1061-1062.
- 6 - Jackson, K.A., Majka, S.M., Wang, H., Pocius, J., Hartley, C.J., Majesky, M.W., Enton, M.A. (2001). Regeneration of ischemic cardiac muscle and vascular endothelium by adult stem cells. *J. Clin. Invest.* 107,108 . 108.
- 7 - Krause, D.S., Theise, N.D., Collector, M.I., Henegariu, O., Hwang, S., Gardner, R., Neutzel, S. and Sharkis, S.J. (2001). Multi-organ, multi-lineage engraftment by a single mouse marrow-derived stem cell. *Cell*. 105, 369-377.

- 8 - Kerr, D.A., Uado, J., Shablott, M., Maragakis, N., Irani, D.N., Dike, S., Sappington, A., Gearhart, J., and Rothstein, J. (2001). Human embryonic germ cell derivatives facilitate motor recovery of rats with diffuse motor neuron in jury.
- 9 - Pera, M.F., Reubinoff, B., and Trounson, A. (2000). Human embryonic stem cells. *J. Cells sci.* 5-10.
- 10- Smith, A.G. (2001). Origins and properties of mouse embryonic stem cells. *Annu. Rev. Cell. Dev. Biol.*
- 11- Soria, B., Roche, E., Berna, G., Leon-quinto, T., Reig, J.A., and Matin, F. (2000). Insulin-Secreting cells derived from embryonic stem cells normalize glycemia in streptozotoim induced diabetic mice. *Diabetes.* 49, 157-162.
- 12- Thomson, J.A. and Odorico, J.S. (2000). Human embryonic stem cell and embryonic germ cell lines. *Trends. Biotechnol* 18,53-57.
- 13- Thomson, J.A., Askovitz-Elder, J., Shapiro, S.S., Waknitz, M.A., Swiergiel, J.J., Marshall, V.S., and Jones, J.M. (1998). Embryonic stem cell lines derived from hyuman blastocytes. *Science.* 1145-1147.

- www.cordlood.com/about_cells.htm
- www.cordlood.com/news/a_ap_online.htm
- www.cordlood.com/news/a_bridamage.htm
- www.cordlood.com/news/a_fetalcells.htm
- www.cordlood.com/news/a_Houston.htm
- www.cordlood.com/new/a_japan.htm
- www.cordlood.com/news/a_livercells.htm
- www.cordlood.com/news/a_marrow.htm
- www.cordlood.com/news/a_newborn.htm
- www.cordlood.com/news/a_newhope.htm
- www.cordlood.com/news/a_newyorkpost.htm
- www.cordlood.com/news/a_reuters.I.htm
- www.cordlood.com/news/a_reuters_italy.htm
- www.cordlood.com/news/a_stemcell.htm
- www.cordlood.com/news/a_stemcells_savelife.htm
- www.duckandcats.com/stemcells.htm
- www.latimes.com/print/20010427/t000035547.htm
- www.msnbc.com/news/520126.asp.cp1=1
- www.news.wisc.edu/thisweek/Research/Bio/Y98/facts.html
- www.news.wisc.edu/thisweek/Research/Bio/Y98/frames.msq1
- www.news.wisc.edu/thisweek/Research/Bio/Y98/images/cells.jpg
- www.newscientist.com/ns/981114/norgan.html
- www.newscientist.com/ns/981114/norgan.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/cloneage.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/donaldsonrelease.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/embrtodefeat.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/is_thisthemother.html

- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/lookma.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/old_cellsnewtrickc.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/reprogram.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/singleshot.html
- www.newscientist.com.nsplus/insight/clone/stem/understarters.html
- mwww.nih.gov/news/stemcell/primer.html
- www.stem-cell.com/glossry.html
- www.stem-cell.com/zray.html
- www.sunspot.net/news/natioworld/balte.cells04may04.stor_coll=bal%2Dnews%2Dnation
- www.t-therapeutic.com/stem%20cells.htm
- www.usatoday.com/usatoday/20010503/3286619s.htm
- <http://www.usnews.com/usnews/issue/000904/embryos.htm>

البحث الثالث

مشروعية استخدام الخلايا الجذعية من الوجهة الشرعية والأخلاقية

بقلم

الأستاذ الدكتور العربي أحمد بلحاج^(١)

(١) دكتور دولة في الشريعة والقانون، وأستاذ بروفيسور في القانون في الجامعات الجزائرية والفرنسية، وأستاذ الفقه بالمعهد الوطني العالمي للشريعة الإسلامية بوهران (الجزائر) ورئيس وحدة بحث الفقه الطبي بكلية الحقوق والعلوم الإدارية بجامعة وهران، وحالياً أستاذ بكلية العلوم الإدارية (قسم القانون) جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية.

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، القائل: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١). وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين،
أما بعد:

١- مقدمة:

١- أثارت البحوث العلمية والتجارب الطبية المتعلقة بالخلايا الجذعية البشرية، ضرورة الموازنة بين متطلبات "البيوتكنولوجيا" الحديثة، في مجالات الطب والجراحة والبيولوجيا والأبحاث التجريبية على الإنسان، وبين حتمية توفير الحد الأدنى من الاحترام الواجب للجسم البشري والحفاظ على الكرامة الإنسانية الآدمية^(٢). وذلك لا يكون في الدول الإسلامية إلا بصياغة تشريعات «بيوأخلاقية» جديدة لتحديد الضوابط الشرعية والأخلاقية والإنسانية للبحوث العلمية والتجارب الطبية على الإنسان، بما فيها استخدام الخلايا الجذعية في المعالجة، وتجارب البيوتكنولوجيا، وكذا العمليات الجراحية التجريبية غير المسبوقة المغايرة للممارسة والعرف الطبي^(٣).

٢- إن البحوث العلمية والتجارب الطبية المرتبطة باستخدام الخلايا الجذعية، لا بد من إحاطتها بسياسات متينة من الحماية الشرعية والقانونية والأخلاقية، بأن يكون هذا على جدول أولويات رجال القانون بوجه عام،

(١) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه عن معاوية رضي الله عنه.

(٢) د. العربي أحمد بلحاج. الحدود الشرعية والأخلاقية والإنسانية لبحوث الخلايا الجذعية، مجلة منار الإسلام، أبو ظبي، العدد ٣٤٥، رمضان ١٤٢٤هـ، ص ٩٦.

(٣) د. العربي أحمد بلحاج. مشروعية استخدام الخلايا الجذعية الجنينية من الوجهة الشرعية والأخلاقية والإنسانية، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد ٤٤٨، ذو الحجة ١٤٤٣هـ، ص ٢٦.

وفقهاء الشريعة الإسلامية على وجه الخصوص^(١). فإن حماية الجسم البشري هي حماية شرعية، يحيطها الفقه الإسلامي بنطاق من الحقوق والضمانات، والمبادئ الشرعية والأخلاقية يجب ألا تتعداها الثورة الطبية والبيولوجية الحديثة^(٢).

٣- إن الشريعة الإسلامية الغراء، تُعد أول تشريع في العالم، منذ خمسة عشر قرناً، وبدون منازع، يحيط الجسم البشري (بأعضائه وأنسجته وخلاياه ومشتقاته ومنتجاته البشرية) بالحماية الشرعية، مما يضمن له الحرمة والمعصومية، والحفظ والكرامة الأدمية، وعدم الاعتداء أو الإهانة، وتحريم العبث والتلاعب بجسده أو جثته^(٣).

٤- إن البحث في الحدود الشرعية والأخلاقية لبحوث الخلايا الجذعية، ومشروعية استخدامها في المعالجة بالخلايا، هي مسائل فقهية بالأساس، فالرأي الأخير في هذه النوازل العلمية المعاصرة هو للفقهاء لتحديد ضوابطها الشرعية والأخلاقية، لأن ذلك من اختصاصهم، وما رأي الأطباء والخبراء فيها إلا للتوضيح والاستئناس^(٤).

٢- التعريف بالخلايا الجذعية:

٥- الخلايا الجذعية (stem cells) وتعرف أيضاً بالخلايا متعددة القدرات (pluripotent stem cells) هي التي يتم الحصول عليها من أجنة يقاس عمرها بالأيام، فهي خلايا بدائية تظهر بعد ٦ إلى ١٢ يوماً من الإخصاب، وهي تملك القدرة أو القابلية في هذه المرحلة على النمو

(١) د. العربي أحمد بلحاج. موقف التشريعات الدولية من بحوث الخلايا الجذعية، ندوة بحوث الخلايا الجذعية نواحي أخلاقية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ١٨ رجب ١٤٢٣هـ.

(٢) د. العربي أحمد بلحاج. الاستئناس الجيني البشري في الميزان الشرعي، مجلة الوعي الإسلامية، الكويت، العدد ٤٣٥، ذو القعدة ١٤٢٢هـ، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) د. العربي أحمد بلحاج. معصومية الجثة في الفقه الإسلامي، مجلة الحقوق، الكويت، ١٩٩٩م، العدد ٤، ص ٢٧١ وما يليها.

(٤) د. عبد الفتاح إدريس. المعالجة الجينية للخلايا الإنشائية من الوجهة الشرعية، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد ٤٤٧، ذو القعدة ١٤٢٣هـ، ص ٣٤ وما بعدها.

والتطور والانقسام من دون حدود، وإعطاء الخلايا المتخصصة كلها، ويمكن لهذه الخلايا أن تتحول إلى أي نوع من أنواع أعضاء أو أنسجة الجسم البشري تقريباً، وهذا يجعلها شيئاً ثميناً بالنسبة إلى العلماء والباحثين في العلوم الطبية والحيوية والبيولوجية (Biotechnology) (١).

٦- فإن الخلايا الجذعية الجنينية متعددة القدرات (mbryonic Stem cells)، التي يُطلق عليها اسم خلايا "ي أس" (E. S) والتي يمكن الحصول عليها من الأجنة البشرية التي لا يزيد عمرها على ١٥ يوماً، يمكن إستخدامها في ما يعرف بـ "علاجات الخلية" (Cell thérabetic) (٢).

كما أنه بعد تحفيز هذه الخلايا حتى تصير خلايا متخصصة، ومنها خلايا قلبية، وخلايا كبدية، وخلايا جزيرات البنكرياس، ونقي العظام، وغيرها. فهي يمكن أن تتطور بسرعة إلى نسيج عصبي، أو دموي، أو عضلة قلب، أو حتى خلايا للدماغ، أي بمعنى أن تستخدم لتكوين الأنسجة، وحتى الأعضاء البشرية المختلفة في الجسم، من عضلات وعظام وشعر وغيرها مما يؤلف الجسم البشري (٣).

٣- أهمية أبحاث الخلايا الجذعية:

٧- وقد أمكن للعلماء تحت ما يعرف بالطب التجديدي (Regenerative medicine) إمكانية معالجة الكثير من الأمراض التنكسية (Degenerative diseases) باستخدام الخلايا الجذعية، ومنها الشلل الرعاش أو الباركنسون (Parkinson)، ومرض الزهايمر (Alzheim)، ومرض السكتة الدماغية، وإصابات النخاع الشوكي (بأن تستخدم لإعادة بناء الأعصاب)، وأمراض القلب (يمكن للخلايا القلبية الجديدة إصلاح القلوب المعطوبة)، وأمراض السكري (بأن تستخدم للحصول على خلايا

(١) د. هاني رزق. بيولوجيا الإستسناخ، ص ٨١.

(٢) د. داود السعدي، الإستسناخ بين العلم والفقہ، ص ٣٢٠ وما بعدها.

(٣) قرار مؤسسات الصحة الوطنية الأمريكية (NIH) في ٢١/١١/٢٠٠٠م بالسماح باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية لأغراض البحث العلمي الطبي في الولايات المتحدة الأمريكية.

تنتج الأنسولين)، وأمراض التهاب المفاصل العظمي، و التهاب المفاصل الرثياني (الروماتويد)، وهشاشة العظام وأمراضها، والسرطان، والحروق، وغيرها مما لا يحصى من الأمراض^(١).

٨- فليس هناك تقريباً، وفقاً للاحتمالات العلمية والطبية الكثيرة، أي حقل في الطب لا يمكن أن يمسه هذا الاكتشاف الثوري، كترميم جسم الإنسان بعلاج الخلايا المريضة أو المعطوبة، باستخدام الخلايا الجذعية البشرية عن طريق العلاج بالخلايا، وخاصة في معالجة العديد من الأمراض القلبية والعصبية وأمراض السكري (من النوع الأول Type 1) التي لا علاج لها، بعد التغلب على مشكلات الرفض المناعي^(٢).

٩- وأمام المحاذير الدينية والأخلاقية المتعلقة باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية (E.S.C) المأخوذة من الأجنة البشرية، باعتبارها أفضل أنواع الخلايا الجذعية لقدرتها على إنتاج إنزيم «تيلوميراس» (Telomerase) الذي يساعدها على الانقسام باستمرار والتحول إلى جميع أنواع الأنسجة الموجودة في جسم الإنسان، وبالنظر إلى مصادرها المثيرة للجدل الأخلاقي الكبير، فلقد دلت البحوث العلمية والبيولوجية الإضافية أن الخلايا الجذعية البالغة (Adult stem cells) المأخوذة من خلايا أنسجة البالغين (من الدماغ، أو من نخاع العظام، أو الخلايا الدهنية أو من غيرها...) يمكن أن تصبح خلايا دم، وأنواعاً أخرى من الخلايا يمكن أن تتخصص، وتصبح مصدراً مهماً لخلايا الجسم المختلفة، وبالتالي يمكن استعمالها في علاجات طبية ثورية غير مألوفة^(٣).

(١) د. صالح الكريم و د. محمد الفيضي. الخلايا الجذعية، مجلة الإعجاز العلمي، جدة، العدد ١١، شوال ١٤٢٢هـ، ص ٣١.

(٢) تقرير مؤسسة "روزلين" (Rosline) في أدنبره باستكتلندا بتاريخ ١/٨/٢٠٠٠م القاضي بالسماح باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية (E.S) في علاجات جديدة غير مألوفة.

(٣) صحيفة الأوبزفر في ٩ مارس ١٩٩٩م. ورغم هذا تبقى الخلايا الجذعية الجنينية (E.S) الأفضل والأكثر مناسبة للأبحاث والعلاجات من حيث القدرة على الانقسام والتخصص باستمرار وبشكل نهائي.

١٠- ومن المصادر الأخرى للخلايا الجذعية، تلك المأخوذة من المشيمة^(١)، أو من الحبل السري بعد الولادة مباشرة، باعتبارها الأسلوب الجديد الأمثل للحصول على الخلايا الجذعية^(٢)، وكذا تجارب الزراعة الذاتية لعضلات القلب^(٣)، وهذا دون نسيان تجارب استنبات الأوعية الدموية^(٤) والخلايا الجذعية الكبدية البالغة^(٥).

٤- طرق الحصول على الخلايا الجذعية؛

١١- يتم تكوين الخطوط الخلوية لهذه الخلايا البشرية بإحدى الطرق التالية:
(أ) طريقة الدكتور «جيمس تومسون» (James Thomson) من جامعة ماديسون ويسكونسين الأمريكية (Madison u.w)، وهو أول من عزل الخلايا الجذعية الجنينية (E.S.C) في فبراير ١٩٩٨م، مباشرة من كتلة الخلايا الداخلية للأجنة البشرية في مرحلة البلاستوسايت (Blastocyte)، وتميئتها في مزارع خلوية منتجاً خطوطاً خلوية تحولت إلى أنواع من الأنسجة المختلفة الموجودة في جسم الإنسان^(٦).
(ب) طريقة الدكتور جيرهارت (Dr. Gearhart) من جامعة «هوبكس» (Hopkins Johns U) الذي عزل هذه الخلايا من الأنسجة الجنينية التي حصل عليها من الأجنة البشرية المجهضة، وقام بأخذها من المنطقة التي تكون الخصي والمبايض في الجنين لاحقاً. وتُعرف هذه الخلايا بالخلايا الجرثومية الجنينية الأولية (Embryonic Germ Cells)، وقد كونت هذه الخلايا خطوطاً خلوية مستمرة من الخلايا الجنينية^(٧).

(١) اكتشافات شركة «Anthrogenis» في شهر إبريل ٢٠٠١م.

(٢) تقرير جامعة «ساوت فلوريدا» الأمريكية في ٢٠ فبراير ٢٠٠١م.

(٣) صحيفة «نوفال أو بزرقاتور» الفرنسية في ديسمبر ٢٠٠٠م.

(٤) صحيفة «هيرالد تريبون» البريطانية، إبريل ١٩٩٩م.

(٥) جامعة كارولينا الشمالية بأمريكا، في ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠م.

(٦) تقرير فريق أمريكي من علماء البيوتكنولوجيا في ١١/٦/١٩٩٨م عن اكتشافاته الأولية في مجال بحوث «الخلايا الجذعية» ي أس (E.S).

(٧) وقد توصل إلى هذه الطريقة في نفس الشهر الذي توصل فيه جيمس تومسون لطريقته في شهر نوفمبر ١٩٩٨م، وبالرغم من الخلايا الجذعية التي تمت تميئتها في معمل الدكتورين المذكورين مختلف في المصدر إلا أنها متشابهة إلى حد بعيد.

(ج) طريقة الاستنساخ العلاجي (Therapeutic cloning)

وهي نفس تقنية الإستنساخ المعروفة، ولكنها تعتمد هنا على نقل نوى الخلايا الجسدية (Somatic cell nuclear transfer) للحصول على الخلايا الجذعية الجنينية لاستخدامها في العلاج، والتي يمكن أن تتخصص وتتكاثر إلى أنواع متعددة من خلايا الجسم المختلفة، لاستخدامها في ما يعرف بـ "علاجات الخلية" (Cell therapeutics)^(١). وتمتاز هذه الطريقة (المستخدمة في تكنولوجيا الإستنساخ العلاجي) بأن الخلايا الجذعية متطابقة جينياً مع الفرد الذي أخذت منه النواة، وزرعت في البويضة مما يحل مشكلة رفض الأنسجة من قبل الجهاز المناعي^(٢).

(د) طريقة الحصول على الخلايا الجذعية من المشيمة، أو من الحبل السري بعد الولادة مباشرة. وهو ما توصلت إليه شركة «أنزوجينيسيس» (Anthrogenesis) في شهر إبريل ٢٠٠١م^(٣). ويعتبر هذا الأسلوب هو الأفضل والأمثل للحصول على الخلايا الجذعية كمصدر مهم للبحث العلمي أو المعالجة والتداوي، وهي مصالح شرعية مؤكدة^(٤).

(هـ) طريقة الحصول على الخلايا الجذعية البالغة من خلايا أنسجة البالغين، كنخاع العظام، والخلايا الدهنية، وهو ما توصل إليه مجموعة باحثين وعلماء من جامعتي كاليفورنيا (California) و بيتسبورغ (Pittsburgh) في شهر إبريل ٢٠٠١م^(٥).

فإن نخاع العظام، والأنسجة الدهنية، هي مصدر مهم للخلايا الجذعية

(١) د. عبد الهادي مصباح. العلاج الجيني، ص ١٠٣، د. محمد المحب. الهندسة الوراثية وعلم الاستنساخ، ص ١٦٠، عبد الباسط الجمل. عصر الجينات، ص ٧٥.

(٢) إلا أن الهدف من هذه الطريقة ليس إنتاج كائن حي كامل، وإنما الحصول على الخلايا الجذعية الجنينية (E.S.C) لاستخدامها في العلاج.

(٣) د. صالح الكريم و د. محمد الفيبي. الخلايا الجذعية، مذكور سابقاً، ص ٣٠.

(٤) د. العربي أحمد بلحاج. مشروعية استخدام الخلايا الجذعية، مذكور سابقاً، ص ٣١.

(٥) د. داود السعدي. الاستنساخ بين العلم والفقہ، ص ٤٨٥ وما بعدها.

البالغة، وهي قادرة على التحول إلى أي نوع من أنواع الخلايا إذا ما توفرت لها الظروف معملياً^(١).

١٢- ونلاحظ بأن الخلايا الجذعية الجنينية (Embryonic Stem Cells) قادرة على الانقسام باستمرار والتحول إلى جميع أنواع الأنسجة الموجودة في جسم الإنسان، كما أنها تنتج أنزيم تيلوميراس (Telomerase) الذي يساعد على الانقسام باستمرار وبشكل نهائي، بينما الخلايا الجذعية البالغة (Adult Stem Cells) لا تتمتع بهذه القدرة الكبيرة على التحول والتكاثر والانقسام، كما أنه يقل عددها مع تقدم العمر بالإنسان، ووجودها بكميات قليلة مما يجعل من الصعب عزلها، وقد تحتوي أيضاً على بعض العيوب نتيجة تعرضها لبعض المؤثرات، وهذا يجعل الخلايا الجذعية الجنينية أفضل من الخلايا الجذعية البالغة، لقدرتها على الانقسام والتكاثر لتعطي أنواعاً مختلفة من الخلايا المتخصصة. ومن ثم أهميتها القصوى فيما يُعرف بالعلاج الخلوي (Cell therapy)، باعتبارها مصدراً متجدداً لعلاج الخلايا والأنسجة المريضة أو التالفة، ومعالجة الكثير من الأمراض المستعصية^(٢).

٥- موقف التشريعات الدولية من بحوث الخلايا الجذعية؛

١٣- إن اكتشاف الخلايا الجذعية (Stem Cells)، وإمكانية استعمال تقنية الاستنساخ العلاجي (Therapeutic cloning) لاستخدام وزراعة الخلايا الجذعية الجنينية (E.S.C) في التطبيقات والاستخدامات الطبية والعلاجية المحتملة، ما زالت تثير جدلاً كبيراً في الأوساط العلمية والدينية والأخلاقية والقيم الإنسانية والحضارية، وما يزيد من شدة هذا الجدل الفراغ التشريعي الذي ما زال يحيط بهذا الاكتشاف البيوتكنولوجي المهم^(٣).

(١) د. صالح الكريم و د. محمد الفيبي. الخلايا الجذعية، المشار إليه، ص ٣٣ .

(٢) تقرير مؤسسات الصحة الوطنية الأمريكية (NIH) في ٢١/١١/٢٠٠٠م.

(٣) د. العربي أحمد بلعاج. موقف التشريعات الدولية من بحوث الخلايا الجذعية، مذكور سابقاً. ص ٧.

١٤- فإن للدول مواقف متباينة، حول هذه المسألة، خاصة استخدام الخلايا الجذعية الجنينية، ومن ذلك: فإن المملكة المتحدة^(١)، والولايات المتحدة الأمريكية^(٢) وأستراليا^(٣)، تؤيد بحماس بحوث الخلايا الجذعية، بما فيها تجارب العلاج بالخلايا الجذعية الجنينية، وكذا تجارب الاستنساخ العلاجي، والبحوث العلمية على الأجنة البشرية، للأغراض العلمية والعلاجية.

ففي بريطانيا يسمح النظام باستخدام البيضات الملقحة خارجياً في الأبحاث الطبية، وبالاستنساخ العلاجي للأغراض العلاجية باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية^(٤). أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن المعاهد الوطنية للصحة (NIH) تجيز استخدام الخلايا الجذعية الجنينية لأغراض البحث العلمي، ولكنها تمنع استخدام الأموال الحكومية في مثل هذه الأبحاث^(٥)، وإن كانت بعض الولايات تستخدم الدعم الخاص من الشركات لإجرائها^(٦). وفي أستراليا، وافقت الحكومة الاتحادية في شهر جوان ٢٠٠١م على تشريع موحد يسمح بالاستنساخ العلاجي لأغراض البحوث الحيوية والطبية، وتستخلص الخلايا الجذعية من الأجنة المجهضة، ومن المشيمة، ومن أنسجة الأطفال والبالغين^(٧).

١٥- وأما الدول الأوروبية في معظمها (والكاثوليكية منها خاصة)، وكذا اليابان، والصين، فإنها تعارض تجارب قتل الأجنة البشرية، ولكنها تسمح بما يعرف بـ«الاستنساخ العلاجي» لأغراض البحوث الطبية والعلاجية^(٨).

-
- (١) تقرير هيئة الإخصاب والأجنة (HFEA) في ٨/١٢/١٩٩٨م. وكذا تقرير مؤسسة روزلين في ١/٨/٢٠٠٠م، وهو ما أخذت به الحكومة البريطانية منذ سنة ٢٠٠٠م.
 - (٢) توصيات اللجنة الوطنية لأخلاقيات العلوم الحيوية الأمريكية في ٢٣/٢/١٩٩٧م.
 - (٣) قرار الحكومة الأسترالية الاتحادية في جوان ٢٠٠١م.
 - (٤) صحيفة لوموند (Le Monde) الفرنسية في ١٧/٨/٢٠٠٠م.
 - (٥) صدر في أمريكا تشريع عام ١٩٩٦م يمنع التمويل الاتحادي لتجارب قتل الأجنة البشرية.
 - (٦) د. عبد الهادي مصباح. العلاج الجيني، ص ٤٧.
 - (٧) د. داود السعدي. الاستنساخ بين العلم والفقه، ص ٣٦٧.
 - (٨) إعلان الاتحاد الأوروبي في باريس (فرنسا) بتاريخ ٢/١/١٩٩٨م.

ففي فرنسا، يسمح النظام باستخدام البيضات الملقحة خارجياً في الأبحاث الطبية ولأغراض العلاج^(١). أما ألمانيا، فإن القوانين الألمانية تمنع استئساخ الخلايا الجذعية البشرية، كما أنها تمنع العبث أو التلاعب بالخلايا الجذعية للبيضات الملقحة، وهي لا تسمح بتلقيح أكثر من بيضة في حالات التلقيح الخارجي في أطفال الأنابيب^(٢).

١٦- ونشير هنا، إلى أن الكنيسة الكاثوليكية في هذه الدول، والفايكان، تعارض بشدة تجارب قتل الأجنة البشرية لأنها تمس حرمة وكرامة الإنسان، وتحرم استخدام الجنين الأدمي في العلاج الطبي وتعتبره نوعاً من إزهاق الروح، وهي معضلة أخلاقية وإنسانية توجب وضع مدونة سلوك للباحثين والعلماء وتحدد حقوق الإنسان في مجال البحث العلمي^(٣).

في حين ذهب كبار الحاخامات اليهود إلى أن نفخ الروح يكون في الرحم بعد ٤٠ يوماً من الحمل، ومن ثم فهم يجيزون مثل هذه الأبحاث، من أجل الحفاظ على صحة الأفراد والتي تقدم على الأجنة التي لم تنفخ فيها الروح^(٤).

٦- الحدود الشرعية والأخلاقيات لبحوث الخلايا الجذعية:

١٧- ناقشت ندوة «الإنجاب في ضوء الإسلام» المنعقدة بالكويت (في ١١ شعبان ١٤٠٣هـ الموافق لـ ٢٤ مايو ١٩٨٣م) تحت إشراف المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وكذا الندوة الثالثة بتاريخ ٢٠/٢٣/شعبان ١٤٠٧هـ والندوة السادسة في ٢٣/٢١ ربيع الأول ١٤١٠هـ فائض البيضات الملقحة، وأجازت الأكثرية إجراء التجارب العلمية على البيضات الفائضة عن الحاجة قبل التلقيح وبعده، بأن تكون هذه التجارب جادة لا

(١) تقرير «كليس هوريت» (Claeys Huriet) الفرنسي المشهور حول التطبيقات العلاجية للخلايا الجذعية، والمنشور في الانترنت سنة ٢٠٠٢م.

(٢) مجلة «دير سبيغل» الألمانية، جوان ٢٠٠١م.

(٣) بيان الفاتيكان المشهور الصادر في ٢٥/٨/٢٠٠٠م.

(٤) د. العربي أحمد بلحاج، موقف الفقه الإسلامي من الأبحاث العلمية والتجارب الطبية على الجنين الأدمي، مجلة الدعوة، الرياض، العدد ١٧٧٥، في ١١ يناير ٢٠٠١م، ص. ٤٠.

تهدف إلى تغيير فطرة الله، وأن تقف عند الحد الشرعي بالابتعاد عن استغلال العلم للشر والفساد والتخريب^(١).

وهو ما أكدته الندوة التاسعة تحت شعار الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الدار البيضاء، في الفترة ١٧/١٤ يونيو ١٩٩٧م، وكذا ندوة «الآثار الدينية والأخلاقية لبحوث الهندسة الوراثية» تحت إشراف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة خلال العام ١٤٢٠هـ (١٩٩٩م). والتي أوصت بحرمة الجنين الأدمي، وضرورة وضع ضوابط شرعية وأخلاقية لأبحاث وتجارب الهندسة والوراثية والبيوتكنولوجيا، وأن المطلوب في الوقت الحاضر هو ترشيد نقل تكنولوجيا الهندسة الوراثية، لأن أكثرها لا أخلاقي ويتعارض مع القيم الدينية^(٢).

١٨- وقد بحث مجمع الفقه الإسلامي النواحي الفقهية والأخلاقية لهذا الموضوع الشائك، في مؤتمره السادس المنعقد بجدة (٢٣/١٧ شعبان ١٤١٠هـ وما رس ١٩٩٠م) وأصدر قراراته المشهورة تحت رقم ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠ والتي قرر فيها ما يلي:

١- الجنين الأدمي له حرمة، فلا يجوز إجهاضه من أجل استخدام خلاياه واستثمارها تجارياً.

٢- لا يجوز استنساخ الأجنة للحصول على الخلايا الجذعية الجنينية.

٣- لا يجوز التبرع بالنطف المذكرة أو المؤنثة (حيوانات منوية أو بويضات)، لإنتاج بويضات مخصبة، تتحول بعد ذلك إلى جنين بهدف الحصول على الخلايا الجذعية منه.

٤- يجب عند تلقيح البويضات الاقتصار على العدد المطلوب للزرع في كل مرة، تفادياً لوجود فائض من البويضات الملقحة، مع اتخاذ الاحتياجات

(١) توصيات الندوة في التثيت الكامل للأعمال، الكويت، منظمة الطب الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٣٤٥ وما يليها.
(٢) توصيات الندوة في مجلة الدعوة، الرياض، العدد ١٧١٨، شعبان ١٤٢٠هـ، ص ٢٩/٢٨. وفي هذا أيضاً قرارات الدورة ١٥ للمجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، رجب ١٤١٩هـ.

الكفيلة بمنع اختلاط الأنساب^(١).

٥- يجوز الانتفاع بالخلايا الجذعية الجنينية الساقطة والتي لم تنفخ فيها الروح بعد، سواء في زراعة الأعضاء أو الأبحاث والتجارب العلمية والمعملية، وفقاً للضوابط الشرعية التي تركز أساساً على ضرورة الموازنة الشرعية بين المفسد والمصالح.

٦- ليس هناك ما يمنع شرعاً من الحصول على الخلايا الجذعية من خلال الحبل السري أو المشيمة^(٢).

٧- يجوز نقل الخلايا الجذعية في حالة الجنين الميت، والانتفاع بها لعلاج الأمراض المستعصية، وفقاً للضوابط الشرعية المعتبرة في نقل الأعضاء والأنسجة من جثث الموتى.

٨- يجوز استخدام الخلايا الجذعية الموجودة في الإنسان البالغ، إذا كان أخذها منه لا يشكل ضرراً عليه، وأمكن تحويلها إلى خلايا لعلاج شخص مريض، وكان هذا الاستخدام يحقق مصلحة شرعية كزراعة الأعضاء أو الأنسجة أو الخلايا.

١٩- بهذه القرارات الاجتهادية الصائبة، يكون المجمع الفقهي الإسلامي قد فتح الباب واسعاً للانتفاع بالخلايا الجذعية، سواء في العلاج أو الأبحاث والتجارب المعملية، وفقاً للضوابط المعتبرة شرعاً، بأن يركز الانتفاع أساساً على حرمة الجنين الأدمي، والمصلحة الشرعية المؤكدة من العلاج أو البحث العلمي، وضرورة الموازنة الشرعية بين المفسد والمصالح^(٣).

(١) بشأن التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب : قرارات الدورة الخامسة (ربيع الآخر ١٤٠٢هـ)، والدورة السابعة (ربيع الآخر ١٤٠٤هـ)، والدورة الثامنة (ربيع الآخر ١٤٠٥هـ)، والدورة الثانية عشرة (رجب ١٤١٠هـ)
(٢) قرارات الدورة الثانية عشرة، مكة المكرمة، رجب ١٤١٠هـ (فبراير ١٩٩٠م).
(٣) د. العربي أحمد بلحاج. مشروعية استخدام الخلايا الجذعية الجنينية من الوجهة الشرعية والأخلاقية والإنسانية، مذكور سابقاً، ص ٣١.

٧- ضرورة وضع ضوابط شرعية وأخلاقية لبحوث الخلايا الجذعية:

٢٠- إن المطلوب من فقهاء العالم الإسلامي، هو ضرورة ترشيد نقل تكنولوجيا العلوم الحيوية والبيولوجيا (البيوتكنولوجيا)، وذلك بوضع ضوابط شرعية وأخلاقية لبحوث الخلايا الجذعية، بتخريجها تخريجاً شرعياً على قواعد الفقه، وفقاً لأصوله وأحكامه ومقاصده الشرعية، لسد الفراغ التشريعي في هذه القضايا الحساسة حتى لا تتعدى الحدود الشرعية والأخلاقية، مما يجعل الفقه تابعاً في هذه الأحكام، وهو أمر مُضِرُّ بالمصالح العامة والخاصة للأمة الإسلامية^(١).

٢١- إن سكوت النص الشرعي، لا يعني توقف الفقه الإسلامي في التقدم والتطور دائماً إلى الأمام، لاستتباط الأحكام الشرعية من أدلة الشرع، ومقاصده، وقواعده الكلية، أو عن طريق إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص للاشتراك في علة الحكم، وهذا لمسيرة جميع الاكتشافات الحديثة المستجدة في علوم الطب والجراحة والبيولوجيا، وفي إطار حماية الإنسان في حياته وجسده وجثته وأصله الأدمي وهو الجنين.

٢٢- وعلى هذا الأساس، فإنه للبحث في مشروعية استخدام الخلايا الجذعية من الوجهة الشرعية والأخلاقية، ينبغي شرعاً الرجوع إلى المصدر الذي أخذت منه هذه الخلايا:

(أ) فإذا كان مصدر هذه الخلايا الجذعية، هو عن طريق إهلاك الأجنة البشرية وتدميرها لاستخدامها في ما يُعرف بالعلاج الخلوي، أو تحت مسمى الاستتساخ العلاجي (باتباع تكنولوجيا الاستتساخ المعروفة)^(٢)،

(١) د. العربي أحمد بلحاج. الحدود الشرعية والأخلاقية والإنسانية لبحوث الخلايا الجذعية المستخدمة في العلاج بالخلايا، مذكور سابقاً، ص ١٠٢.

(٢) إن الإسلام يُعارض بشدة تجارب قتل الأجنة البشرية، واستتساخها لاستخدامها في البحوث العلمية والتجارب الطبية، تحت مسمى جديد (الاستتساخ العلاجي) حتى يلقي تشريعاً و ترحيباً وتمويلًا، وبأي حال من الأحوال.

فإن الإسلام يمنع انتهاك حرمة الجنين الأدمي ولا يسمح بإجراء تجارب الاستنساخ البشري، ولو كان المبرر وجود الحاجة للتداوي والمعالجة لأمراض مستعصية أو خطيرة^(١).

فإنه يمنع شرعاً استنساخ الأجنة للحصول على الخلايا الجذعية الجنينية (E.S)، كما أنه لا يجوز إسقاط الحمل بدون عذر شرعي، أو التبرع بالنطف المذكرة أو المؤنثة لإنتاج بويضات مخصبة تتحول بعد ذلك إلى جنين بغرض الحصول على الخلايا الجذعية منه^(٢).

(ب) أما إذا كان الحصول على هذه الخلايا الجذعية عن طريق الأجنة المجهضة تلقائياً، أو بسبب علاجي مشروع، أو من الحبل السري، أو من المشيمة للمواليد، فإنه يجوز ذلك في إطار المباح، على أساس الموازنة الشرعية بين المفسد والمصالح، بأن تكون الأبحاث والتجارب العلمية أو الطبية جادة وهادفة، وأن تقف عند الحد الشرعي، مع مراعاة الأحكام الشرعية المعتبرة.

(ج) ويجوز أيضاً استخدام الخلايا الجذعية المأخوذة من الأطفال والبالغين على حد سواء، من خلايا أنسجة البالغين، كخضاع العظام، والخلايا الدهنية، إذا عبر الشخص موضوع البحث أو التجريب عن قبوله لذلك، وموافقة ممثله الشرعي (إذا كان طفلاً)، وكان أخذها منه لا يشكل ضرراً عليه، وأمكن تحويلها إلى خلايا علاجية ذات فائدة لشخص مريض، وكان الاستخدام يحقق مصلحة علاجية معتبرة.

(د) وأما فيما يتعلق بمسألة استخدام الفائض من اللقائح والأمشاج الأدمية، في مشاريع أطفال الأنابيب (التلقيح الصناعي)، للحصول على الخلايا الجذعية، فإن المجمع الفقهي الإسلامي منع تخزين

(١) لأن هذا أمر لا أخلاقي، فيه مساس بحرمة الجنين (وهو الأصل الأدمي للإنسان وكرامته)، كما أنه يحول الإنسان إلى مصدر قطع للغيار أو قطع تبديل عند الضرورة.

(٢) د. العربي أحمد بلحاج. الضوابط الشرعية لاستخدام الجنين في البحوث العلمية والتجارب الطبية، مجلة منار الإسلام، أبو ظبي، العدد ٢٢، صفر ١٤٢٣هـ، ص ١٨.

وتجميد اللقائح الأدمية، منعاً لاختلاط الأنساب وسداً لذريعة العبث أو التلاعب بها^(١).

٢٣- فإن السند الشرعي لمشروعية إجراء الأبحاث على الخلايا الجذعية في الحالات الجائزة شرعاً، هو المصلحة العلاجية للمرضى، وعدم الحد من التقدم العلمي في المجالات الطبية، وضرورة البحث في البدائل الممكنة في المسائل التي بها محاذير فقهية وأخلاقية^(٢). فإن الإسلام يحث على التداوي، بما فيها الوسائل الحديثة لعلاج الأمراض، لقوله صلى الله عليه وسلم: إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء، فتداووا^(٣).

٢٤- وعلى هذا، وبالنظر إلى آخر التطورات في أبحاث الخلايا الجذعية، واستخداماتها المهمة في تجارب علاج الأمراض القلبية، وأمراض الدم والسرطان، وأمراض الدماغ والأعصاب والكلى والكبد والسكري وداء الباركنسون، وغيرها، فإننا نهيب بالعالم الإسلامي باقتحام أبحاث الجينات والخلايا الجذعية، بكل شجاعة وحزم وإصرار، لأن هناك العلاج لكل داء بإذن الله، في إطار كرامة الإنسان واحترام الجنين الأدمي. كما نهيب بضرورة استصدار تشريعات «بيو أخلاقية» (لأن التأكيد على الطابع الأخلاقي وحده لا يكفي) تحدد الضوابط الشرعية والأخلاقية للتجارب الطبية والعلمية على الإنسان.

٢٥- إن أبحاث وتجارب الطب والبيولوجيا تتطور بسرعة، والمطلوب هو مسايرتها ومواكبتها، حتى لا يسبقنا العالم أكثر، ونظل دوماً أصحاب حاجة علمية نمد لها أيدينا، تفتح لنا الأبواب مرة، وتوصد أمامنا مرات ومرات، فنبقى تحت شبح الجهل المخيف الذي يلقي علينا الغرب بظلاله^(١). والله المستعان، وهو الهادي إلى الحق والصواب، إنه على كل شيء قدير.

(١) قرار رقم ٦/٧٥ في دورة مؤتمره ٦ بجده من ٢٣/١٧ شعبان ١٤١٠هـ (مارس ١٩٩٠م).
(٢) د. العربي أحمد بلحاج. مشروعية استخدام الخلايا الجذعية الجنينية، مذكور سابقاً، ص ٣١.
(٣) رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه، وصححه الحاكم عن ابن مسعود رضي الله عنه.
(١) د. سمير عباس. هذا صوت العلم فاسمعه بإنصات، ندوة بحوث الخلايا الجذعية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ١٨ رجب ١٤٢٣ هـ.

الموضوع الرابع

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

وتحتة خمسة أبحاث:

البحث الأول: الهيبارين، والهيبارين ذو الجزيئي المنخفض
بين التحضير والاستعمال والاستحالة

د. أحمد رجائي الجندي

البحث الثاني: حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من
نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة
[كالهيبارين الجديد]

أ.د. محمد الهواري

البحث الثالث: حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من
نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة
[كالهيبارين الجديد]

أ.د. وهبة الزحيلي

البحث الرابع: حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من
نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة
[كالهيبارين الجديد]

أ.د. عبد الفتاح محمد إدريس

البحث الخامس: حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من
نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة
[كالهيبارين الجديد]

د. حمزة أبو فارس

أبيض

البحث الأول

**الهيبارين والهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض
" بين التحضير والاستعمال والاستحالة "**

الدكتور

أحمد رجائي الجندي

الأمين العام المساعد للمنظمة الإسلامية

للمعلوم الطبية

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد:
فإن الهيبارين يستخدم كعلاج مضاد للتجلط بصورة كبيرة وواسعة الانتشار في هذا القرن ، ويعتبر الهيبارين من الأدوية القديمة جدا والتي ما زالت تستعمل حتى الآن ، وهو فريد في نوعه حيث يعد الأول كمادة كربوهيدراتية دوائية . ويرجع اكتشافه وإدخاله في العلاج إلى ما قبل إنشاء منظمة الأغذية والأدوية الأمريكية.

وهو مادة تنتجها خلايا معينة تسمى خلايا الماست (Mast cells) في الجسم وتستخلص عادة من أكباد ورتات ومخاطية أمعاء الثدييات الداجنة التي يأكل الإنسان لحومها بالإضافة إلى أعضاء من الخنزير.

ولكن نظرا لانتشار مرض جنون البقر ، أصبح الخنزير هو المصدر الرئيسي الآن في الحصول على المادة الخام التي تستخدم في استخلاص مادة الهيبارين.

تم اكتشاف الهيبارين عام ١٩١٦ كمادة سكرية متعددة الجزيئات بالإضافة إلى حامض اليورونيك . وقد دلت الأبحاث بأن جزيء الهيبارين يحتوى على الأثر استيرتات السلفات وكذلك سلفات الجلوكوزامين .

وفي عام ١٩٧٠ تبين أن حمض الأيدوبورونيك يمثل الجزء الأكبر من جزيء الهيبارين.

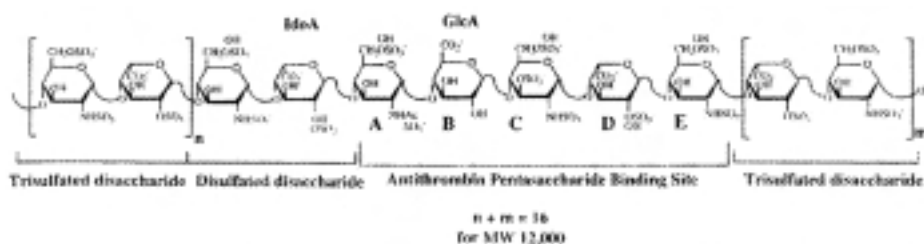


FIG. 1. Chemical structure of a representative chain of pharmaceutical heparin. Clusters of trisulfated disaccharides (n and m, where $n + m = 16$ for MW 12,000), flank disulfated disaccharides and AT pentasaccharide binding site (ABCDE). Some structural variability both within and outside the AT binding site is indicated by multiple substituents. The attached substituents correspond to the major AT binding site structure found in porcine intestinal heparin.

شكل رقم « ١ »

وفي خلال العشرين عاما الأخيرة تم تحديد الأماكن على الجزيء والتي تتفاعل مع مضادات التخثر أو التجلط كذلك تم فهم كيفية وطريقة تفاعله لوقف عمليات التجلط.

طريق تحضير الهيبارين:

يتم تحضيره باستخلاصه في أماكن الذبح من الأكياد أو الطبقة المخاطية للأعضاء أو رئات الحيوانات الداجنة التي تؤكل بالإضافة إلى الخنزير الذي يعتبر المصدر الرئيسي له الآن.

TABLE1. Composition of Heparins from Different Species and Tissues*

Species	Tissue	Average Number in One Heparin Chain ^b			
		N-acetyl AT Binding Site	N-sulfate AT Binding Site	Trisulfated Disaccharide	Disulfated Disaccharide
Porcine	intestine	0.5 (0.3-0.7)	0.1	10(10-15)	1.2(1-2)
Bovine	lung	0.3	0.3	14	1.0
Bovine	intestine	0.3	0.3	10	1.7
Ovine	intestine	0.7	0.4	11	1.4
Hen	intestine	0.3	0.2	6.7	1.7
Clam		0.5	0.4	5.0	1.9

*adapted from Loganathan et al. *

^bThe numbers shown in parentheses indicate a range of values typically observed.

شكل رقم «٢»

وتعتبر طريقة تحضير الهيبارين على المستوى التجاري من الأسرار التي تحتفظ بها الشركات المنتجة وتحتكر إنتاجه .

وتتضمن عملية استخلاص الهيبارين خمس مراحل:

أولا - تحضير الأعضاء التي سيتم استخلاص الهيبارين منها.

ثانيا - استخلاص الهيبارين من تلك الأعضاء .

ثالثا - استعادة الهيبارين بصورته الأولية.

رابعا- تنقية الهيبارين المستفاد .

خامسا- استعادة الهيبارين المنقى.

أولاً: تحضير الأعضاء التي سيتم استخلاصها:

يبدأ في جمع الأعضاء المراد استخلاصها من المسالخ وغالباً ما تستخدم أمعاء الخنزير لتحضير ما يطلق عليه " أمعاء الخنزير المفرومة) (hasled pork guts) وتوضع مع بعضها في صناديق ويتطلب ذلك فصل الغشاء المخاطي لجدار الأمعاء.

ثانياً: استخلاص الهيبارين الخام يتم في المسالخ .

ثالثاً: يتلو ذلك استعادة الهيبارين في شكل أكثر نقاء من المادة الخام بعد ذلك.

رابعاً : يفصل الهيبارين من الأنسجة إما باستخدام الحرارة المرتفعة أو الضغط أو باستعمال إنزيم البروتايز وذلك للتأكد من إذابة جميع مادة الهيبارين والمواد الأخرى المشابهة له.

وفي الغالب فإن الهيبارين التجاري يتعرض أثناء استخلاصه إلى

التحلل باستخدام مواد قلووية وبمساعدة أنزيمات البروتايز.

وفي الغالب فإن الأعضاء التي تم التعامل معها ترشح للتخلص من الأجزاء الكبيرة التي قد تكون ما زالت موجودة والتي قد تتسبب في إضفاء لون أحمر على مجموعات الهيبارين المستخلصة وعند هذه النقطة يتم وقف فاعلية الانزيمات بتسخين الرشيق لمدة ١٥ دقيقة عند درجة حرارة ٩٠ درجة م وفي نفس الوقت فإن درجة الحرارة تساعد على قتل الميكروبات.

خامساً: استرداد الهيبارين الخام:

في الغالب فإن المحاليل السابقة يتم إمرارها على مواد راتنجية لها القدرة على فصل الهيبارين من المواد الأخرى المشابهة حسب الوزن الجزيئي. وبعد عملية الإمرار لهذا السائل على المواد الراتنجية يتم إرسال تلك الأعمدة إلى مصانع إنتاج الهيبارين حيث يتم غسلها ومن ثم استخلاصها من على الأعمدة لتحصل على محاليل مركزة من الهيبارين التي يتم ترشيحها ثم يرسب الهيبارين ويتم تجفيفه تحت ضغط.

سادسا: تنقية الهيبارين.

ولتنقية الهيبارين فإن ذلك يتم باتباع الطرق العلمية التي تشترطها الهيئات العلمية العالمية والمعترف بها .

وفي أغلب الأحوال فإن الهيبارين الخام يذاب في ماء نقي ويتم ترشيحه عند درجة حموضة منخفضة للتخلص من المواد البروتينية ثم يتم أكسدته عند درجة أس أيدروجيني قلوي وذلك لإزالة الألوان وقتل البيروجينات. ثم يستتبع ذلك بخلطه مع مواد راتجية لتنقيته وإزالة المواد الأخرى ثم يضاف إليه كحول لترسيبه لإزالة شوائب أخرى وفي بعض الأحيان يتم معالجته كيميائيا لتثبيط بعض الفيروسات التي قد تكون موجودة .

سابعا: استعادة الهيبارين النقي.

الهيبارين النقي يمكن ترسيبه وتجفيفه تحت ضغط منخفض أو يذاب في ماء نقي يستتبع ذلك خطوات تنقية أخرى ويتم تجفيفه .
ومادة الهيبارين المستخلصة من أمعاء الخنزير تصل إلى حوالي ١٠ - ٢٥ ملجم لكل جرام من الأمعاء المبللة والتي تعادل ما بين ٣٠٠٠٠ - ٥٠٠٠٠ وحدة للحيوان .

الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض

مجموعه من أملاح جزيء الهيبارين ووزنها الجزيئي يقل عن ٨٠٠٠ دالتن . ويتم الحصول عليها إما بتجزئة أو عن طريق إعادة بلمرة جزيء الهيبارين على أن تكون قوته أكثر من ٧٠ وحدة لكل ملجم للعامل المضاد لنشاط Xa ونسبة العامل المضاد لنشاط Xa إلى العامل المضاد لـ II a أقل من ٥ , ١ .

وقبل الموافقة على إدخال مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض للعلاج كان الهدف هو الحصول على جزيء أقل في الوزن الجزيئي من الهيبارين وتحسين صفات الهيبارين العلاجية والتغلب على المضاعفات الجانبية له .

ويمكن الحصول على ذلك بإمرار الهيبارين من خلال مواد فاصلة لها خاصية فصل المواد حسب وزنها الجزيئي. لكن هذه الطريقة رغم نجاحها إلا أنه لا يمكن استخدامها في الإنتاج الصناعي لارتفاع تكاليفها. ولذلك اعتمدت الطرق الصناعية على استخدام المواد الكيميائية أو الإنزيمات لبلمرة الهيبارين والحصول على الأوزان المختلفة من مادة الهيبارين لاستخدامها في الأغراض الصناعية وتهدف هذه الطريقة للحصول على الآتي:

- ١ - جزيء ذو وزن مقبول وبه القليل من الشوائب .
- ٢ - أن يكون لتلك المادة معدل نسبة عامل Xa / عامل II a أقل من ١
- ٣ - أن تكون تركيبة المواد الناتجة من عمليات التحليل أو البلمرة ذات وزن جزيئي يشبه تلك المواد الناتجة من فصلها من الهيبارين الذي تم تعريضه للمواد ذات الصفات الادمصاصية ويحتوي على نسبة قليلة من الشوائب.
- ٤ - يجب أن تكون النواتج خالية من بقايا أية مواد سامة.
- ٥ - يجب أن تكون الطريقة ذات جدوى اقتصادية لاستخدامها في الإنتاج الصناعي وتحتوي على أقل عدد من الخطوات.

طرق تحضير الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض.

لقد تبين على مدى السنين الماضية بأن مادة الهيبارين مادة ثابتة طبيعياً وكيميائياً ويمكن أن يمتد عمرها الافتراضي إلى عشر سنوات (أي أنها غير قابلة للتحلل إلى مواد أخرى نتيجة تعرضها للحرارة أو الرطوبة).

والطرق المختلفة التي تستخدم في تحضير الهيبارين تعرضه لدرجات حرارة مرتفعة وضغوط عالية واستخدام مواد كيميائية كثيرة بتركيزات عالية ورغم ذلك فقد تبين أن هذه الطرق تنتج الهيبارين في درجة عالية من النقاء دون أن تؤثر في صفاته الكيميائية أو الطبيعية أو الأقراديئية.

وقد تمت دراسة ثبات مادة الهيبارين عند درجات حرارة مرتفعة سواء في الوسط القلوي أو الحمضي وتبين أن مادة الهيبارين تقاوم كل تلك

العوامل وتبقى على حالها دون تغيير في تركيبها الكيميائية ولا تتأثر خواصها الأقرباذينية.

ويمكن تحضير الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض كالاتي:

١ - بتعريض مادة الهيبارين إلى درجات حرارة عالية في وجود وسط حامضي أو قلوي بدون أي منهما وفي كل مرة نحصل على مواد ذات جزيء أقل وزنا من الهيبارين ويمكن الاستفادة منه.

٢ - كما تبين أن الهيبارين حساس لعملية الأكسدة ولذلك يتم إضافة مواد مضادة للأكسدة ومواد مخلبية (EDTA) في أثناء عمليات تحضير الهيبارين لمنع أكسدته.

ولذلك يمكن استخدام الأكسدة كطريقة أخرى للحصول من الهيبارين على هيبارين ذو وزن جزيئي منخفض ، كما لوحظ أيضا أن مادة الهيبارين تتكسر بالميكروبات وذلك بسبب إنزيم يسمى هيبارينيز (Heparinase) ويقوم هذا الإنزيم بتكسير جزيء الهيبارين في أماكن مختلفة.

كما يمكن تعريض الهيبارين لعملية الأكسدة من مواد مختلفة لها القدرة على إنتاج الأوكسجين للقيام بهذه العملية حيث يعمل الأوكسجين على أكسدة الأماكن الضعيفة في جزيء الهيبارين .

٣- تكسير جزيء الهيبارين عن طريقة الإنزيمات بأنها محاكاة كيميائية أو عملية كيميائية (mimicked chemically) واعتبارها عملية استرازية (Estrification) .

ولذلك نعتبر استخدام الإنزيمات هنا بمثابة عملية كيميائية تخرج نواتج جديدة تختلف في صفاتها الكيميائية ووزنها الجزيئي والصفات الأقرباذينية عن المادة الأم (الهيبارين).

وبدراسة مكونات السكريات الثائية الناتجة عن عملية الأكسدة والبلمرة لجزيء الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض يؤكد على أن الجزء الذي لا

يوجد به سلفونات حمض اليورنيك في الهيبارين يتأكسد بصفة خاصة إلى حامض النمليك (Formic acid) وبضبط ظروف التفاعل الكيميائي من ناحية درجة الحرارة والأس الأيدروجيني والوقت يمكن الحصول على الجزئ بالوزن المطلوب . وهناك مادتان يمكن استخدامهما في عملية الأكسدة هما ماء الأكسجين (Hydrogen peroxide) لإنتاج مادتين من الهيبارين ذي الوزن الجزئي المنخفض.

٤ - بإزاحة مجموعة الأمين الموجودة في جزئ الهيبارين وهذه تنتج عدة مواد من الهيبارين ذي الوزن الجزئي المنخفض مثل سيرتوبارين ودلتايارين ونادروبارين ، بينما طريقة استخدام الأنزيمات تنتج المواد الآتية إينوكس باري (Enoxaparin sad).

PRODUCTION AND CHEMICAL PROCESSING OF LMWHs—LINHARDT, GOMAT

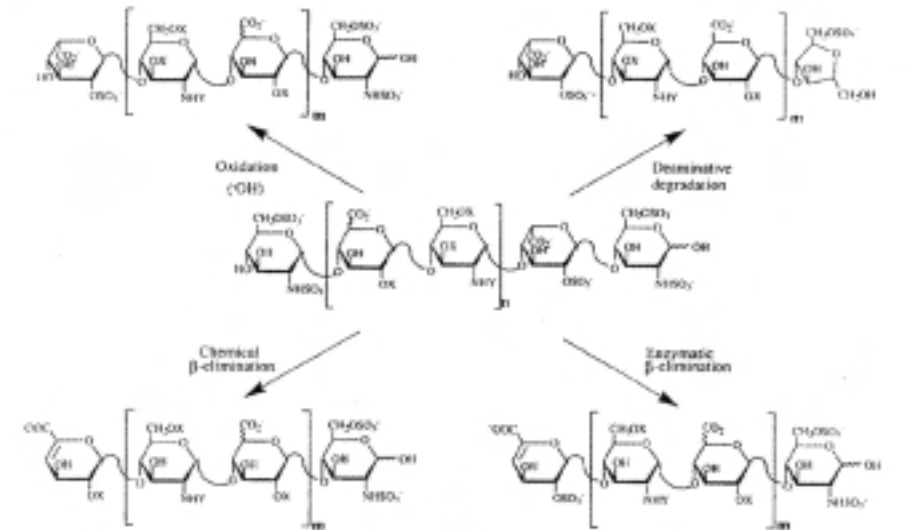


FIG. 2. Depolymerization of heparin to prepare LMWHs. The heparin chain in the center can undergo depolymerization by each of the four processes shown. Heparin chain size is reduced ($n > m$), affording a LMWH.

شكل رقم «٣»

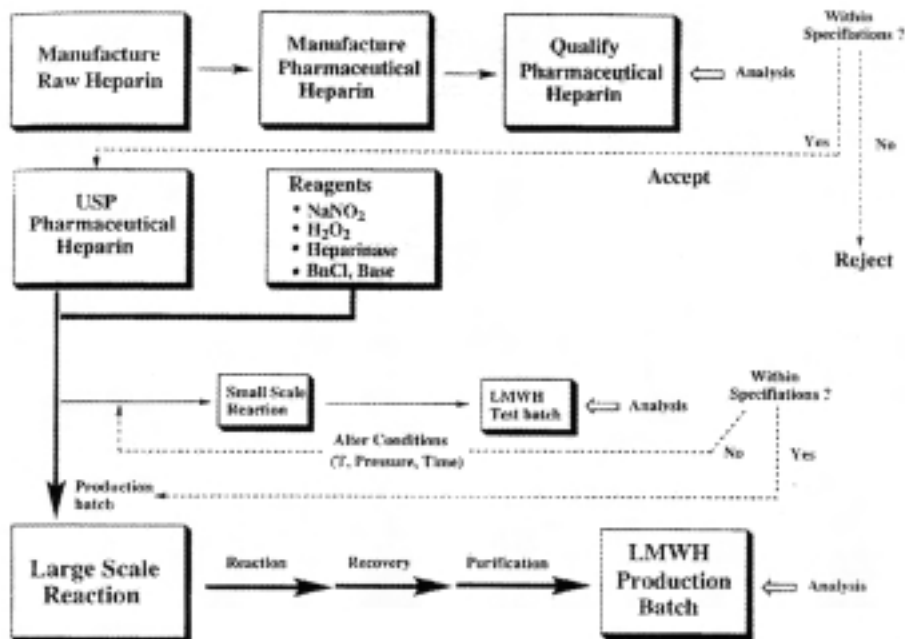


FIG. 4. Process for producing a LMWH. A representative flow chart showing the preparation of a LMWH from raw heparin. A small scale reaction is interposed to test the process and to set the precise conditions to be used in the large scale reaction.

شكل رقم «٤»

ما هي الفروق بين الهيبارين والهيبارين ذي الوزن الجزئي المنخفض .

TABLE 3. Disaccharide Composition of LMWHs^a

Sample	Trisulfated Disaccharides		Disulfated Disaccharides		Monosulfated Disaccharide
	2S3S6S	NS3S6S	NS6S	2S6S	6S
Heparin	51.9	1.4	4.1	2.6	1.1
Fractionated LMWH	34.7	1.2	4.0	1.6	0.9
Ardaparin Sodium	86.1	1.7	7.0	6.1	1.3
Dalparin Sodium	49.3	2.6	3.2	3.1	2.0
Encoaparin Sodium	71.3	1.9	11.4	2.5	1.4
Nadroparin Calcium	17.2	0.8	1.2	1.8	0.7
Parparin Sodium	48.4	0.4	3.6	4.4	0.3
Troaparin Sodium	88.9	1.9	7.5	5.4	1.4

شكل رقم «٥»

- ١ - الفرق الأول هو الوزن الجزيئي لكل منهم حيث يتراوح الوزن الجزيئي للهيبارين ٥٠٠٠٠ - ٤٠٠٠٠ بينما الثاني لا يزيد عن ٧٠٠٠ وحدة.
- ٢ - محلول الهيبارين المستخدم ليس كله هيبارين ولكنه خليط من العديد من المواد المختلفة والتي توجد معه في الخلايا ولا يمكن فصلها وعزلها عزلا كاملا مثل الهيباران والدرماتان.
- بينما كل مادة من مواد الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض يمكن القول بأنها مادة درجة نقائها عالية أو على الأقل أعلى في درجة النقاء من مادة الهيبارين.
- ٣- لا تحتوي كل مادة الهيبارين على الجزيئي المثبط لعلمية التخثر ولكن من ٢٠ - ٥٠ ٪ من مجموع الجزيئات يجب أن تحتوي على هذه المجموع .
- بينما مادة من مواد الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض تحتوي على المجموعات المضادة للعامل Xa .
- ٤- درجة نقاء الهيبارين ليست دائما جيدة ومحتوى المحلول يختلف من شركة لأخرى ومن حيوان لآخر ، بل ومن عضو لآخر ولذلك فإن الأمر يحتاج إلى تقييم الوحدات التي تعطي للمريض لضبطها وذلك عند تغيير مصدر الهيبارين.
- بينما الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض رغم أن درجة نقائه لا تصل إلى مائة في المائة ولكنه في جميع الأحوال أقرب إليها وأحسن بكثير من محلول الهيبارين العادي.
- ٥- طريقة تأثير الهيبارين تختلف عن طريقة تأثير الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض حيث الأخير أكثر دقة وفاعلية عن الهيبارين العادي ويؤدي هذا إلى تفاعل الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض في أماكن عدة لوقف عمليات التجلط ويقلل من احتمالات النزيف التي هي إحدى العيوب الرئيسية للهيبارين وفي الوقت نفسه له وظيفتان كمضاد للتخثر (Anti coagulant) ومضاد للثرومبين (Anti thrombotic)

التركيب الكيميائي لمجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض

TABLE 2. Commercially Available LMWHs

LMWH	Trade Name	Manufacturer	Preparation Method	Approved Markets
Ardaparin sodium	Normflo	Wyeth-Ajant	Oxidative depolymerization with H_2O_2	US
Certoparin sodium	Sandoparin	Novartis	Deaminative cleavage with isosyl white	Germany
Dalteparin sodium	Fragmin	Pharmacia-Upjohn	Deaminative cleavage with nitrous acid	USA, Japan
Enoxaparin sodium	Lovenox	Rhone-Poulenc Rorer	β -eliminative cleavage of the benzyl ester of heparin by alkaline treatment	UK, Germany
Nadroparin calcium	Fruadiparin	Sandoz-Winthrop	Deaminative cleavage with nitrous acid	USA
Panaparin sodium	Fluon	Alfa Wassermann	Oxidative depolymerization with Cu^+ and H_2O_2	Germany
Reviparin sodium	Clivarin	Kaoli	Deaminative cleavage with nitrous acid	Spain
Tinzaparin sodium	Inoxyb	Brean	β -eliminative cleavage by heparinase	France
	Logiparin	Novo/NovoDipost		Germany
				Denmark
				USA

شكل رقم «٦»

توجد حتى الآن ثمانية مركبات من الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض اعتمدت للاستعمال الآدمي من قبل المنظمات والهيئات العالمية . ويتراوح الوزن الجزيئي لهذه المواد ما بين ٣٠٠٠ - ٧٠٠٠ دالتون وهذه المواد لها القدرة على أن تكون نسبة عوامل Xa إلى عوامل II a أكبر من ١ ويتراوح بين ٥ ، ١ - ٤ .

وبالتالي فإن هذه المواد لها صفات متشابهة إلى حد ما من الناحية الطبيعية والكيميائية والحيوية ، وفي الوقت نفسه تختلف عن بعضها البعض في المجموعات الفعالة ومواقعها على جزيء كل مادة. ويعتمد وجود هذه المجموعات الدوائية على طريقة تحضير هذه المواد. سواء أكانت عن طريق الأكسدة أو إزالة المواد الأمينية أو عن طريق استخدام الإنزيمات.

وقد تبين أيضا بأن الهيبارين المستخلص من الأنسجة المختلفة له مواصفات مختلفة، فالهيبارين المستخلص من الأمعاء يختلف عن ذلك المستخلص من الأكباد، وعن المستخلص من الرئة نظرا لاختلاف مكونات كل عضو عن الآخر، وبالتالي فإن ذلك سينعكس على تركيبة الهيبارين ذي الوزن

الجزئي والمنخفض عند تحضيره من الهيبارين المحضر من الأعضاء المختلفة ، والحيوانات المختلفة ، وللحصول على هيبارين ذي وزن جزيء منخفض يواجه بتحديات كثيرة لعل أهمها:

- ١- الهيبارين وهو المصدر الرئيسي لمجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض عبارة عن مركب معقد من مواد مختلفة.
 - ٢- ان المواصفات التي وصفتها دساتير الأدوية ليست دقيقة نظرا لطبيعة المادة.
 - ٣- خطوات عديدة لتحضير الهيبارين تتم خارج شركات الأدوية والتي لا تخضع للمقاييس المطلوب توافرها لإنتاج الدواء.
- لذلك فإن مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض تختلف عن بعضها البعض من ناحية تكوين الجزيء وبالتالي فإن ذلك يفسر سبب اختلافهم مع بعضهم البعض من ناحية التأثير الأقرباذيني.
- ولقد وجد أن كل طريقة تحضير تنتج مركبا له صفات كيميائية وفيزيائية وأقرباذينية مختلفة عن مثيله.

ولذلك فإن منظمة الصحة العالمية ومنظمة الأغذية والأدوية تعتبر الآن كل مركب من مركبات الهيبارين ذي الجزيء المنخفض مادة قائمة بذاتها غير قابلة للتبادل أي أنه لا يمكن استعمال مادة مكان أخرى .

مميزات الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض على الهيبارين غير المجرىء.

- ١- أقل في المضاعفات الجانبية خاصة في إحداث النزيف .
- ٢- لا يحتاج إلى معايرة دائمة على العكس من الهيبارين .
- ٣- أقل في التكلفة الاقتصادية من الهيبارين حيث لا يحتاج متعاطيه إلى ضرورة تواجده داخل المستشفى تحت المراقبة وهناك العديد من الدراسات الاقتصادية التي أجريت في الغرب تؤكد هذا الموضوع .
- ٤- ثبت أنه يفوق الهيبارين العادي في السيطرة على الإنزيمات القلبية الناتجة عن الجلطات.

٥- كذلك عند استعماله عند وضع الدعامات بعد توسعة الشرايين ثبت أنه لا يسبب خطورة نتيجة عدم وجود نزيف كما كان يحدث في استخدام الهيبارين.

٦ - العلاج باستخدام الهيبارين العادي كمضاد للثرومبين (Antithrombin) له عيوب منها تأثيره كمضاد للتخثر غير دقيق الحساسية لعامل الصفائح (Platelet factor 4) عدم المقدرة على إيقاف الجلطة التي على الثرمبين.

وعلى العكس من ذلك الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض .

وقد ثبت أن استخدام الأخير قد قلل عدد الوفيات للإصابات باحتشاء القلب (Mycordial inharction) عندما قورنت الدراسات باستخدام الهيبارين العادي.

٧ - الدراسات العديدة التي أجريت بمقارنة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض والهيبارين العادي لعلاج الذبحة الصدرية غير المستقرة ثبت تفوق الأول على الأخير.

٨ - تبين أن استخدام الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض لمدة ثلاثين يوما قبل إجراء عمليات إحلال كامل لعظمة الفخذ للمرضى يجنب المريض مشاكل كثيرة ويعطي نتائج طيبة

٩ - كما أن استعماله في الجلطات الوريدية يعطي نتائج متميزة عند مقارنته بنتائج استعمال الهيبارين وأقل في المضاعفات .

١٠ - كذلك ثبتت قدرته على منع التجلط أثناء الطيران للأشخاص المؤهلين لهذا الأمر.

١١ - كما ثبت أنه أيضا يتفوق على الهيبارين العادي في حالات المرضى الذين يصابون بذبحة صدرية حادة خاصة قبل إدخالهم لإجراء عملية استكشاف الانسدادات في الشرايين التاجية . والقلبية (Angiography).

تبين تفوق الأول على الثاني للتغلب على عدم استقرار الذبحة الصدرية

كما أن مجموعة المرضى التي أخذت الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض لم يعانون من المضاعفات التي عانت منها المجموعة التي أخذت الهيبارين وبناء على ذلك تعتبر مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض الأدوية المختارة لعلاج الذبحة الصدرية غير المستقرة.

ومن المعلوم حسب إحصائيات الولايات المتحدة بأن حوالي مليون حالة تدخل إلى المستشفيات سنويا بسبب هذه الحالة وتصل حالات الوفيات أو الاحتشاء القلبي من هذه الحالة حوالي ٨ - ١٦ ٪ في الشهر وكلها تحتاج إلى ضرورة ضبط العلاج بصورة دقيقة .

وقد تبين وجود فروق بين نتائج استخدام الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض مقارنة بالهيبارين العادي ولذلك فإن المهتمين قد قاموا بتحليل النتائج إحصائيا والتعرف على مدى الاعتماد على هذه النتائج من الناحية العلمية.

كما يمكن حقن مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض وريديا لمنع التجلط أثناء عمليات الديال الدموي (Hemodialysis) .

لقد ثبت أن مواد الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض تختلف في صفاتها الطبيعية والكيميائية ووزنها الجزيء حتى في فترة تأثيراتها المختلفة على الأعضاء المختلفة في جسم الإنسان والعامل الرئيسي في سبب هذا الاختلاف هو اختلاف طرق التحضير فكل طريقة تنتج مادة تختلف عن غيرها إذا ما تم تحضيرها بطريقة أخرى.

وبالتالي فإن مجموعة ما يطلق عليها الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض مجموعة متشابهة إلى حد كبير في تركيبها الكيميائي ولكنها مختلفة في التأثير الأقرباذيني.

ونظرا لخطورة هذه المواد على حياة المريض يجب التأكد من امتصاصها ووصولها إلى المكان المطلوب لإحداث تأثيرها المقرر على أن يتم ذلك بواسطة أخصائي الأقرباذيين والأطباء.

يعتبر الهيبارين الدواء الوحيد الموجود حتى الآن والمستخدم بشكل كبير جدا والمستخرج من أنسجة الحيوان والمصدر الرئيسي هو أمعاء الخنزير ، ولذلك فإن هذا المستحضر قد يصبح في القريب العاجل دواء غير مرغوب بسبب دواعي السلامة التي تتص عليها النظم المنظمة للأدوية .

بالإضافة إلى ذلك فمن المتوقع حدوث نقص شديد في الهيبارين المستخرج من الحيوان بسبب زيادة الاستهلاك العالمي للهيبارين .

مبيعات الهيبارين في زيادة مستمرة فقد بلغت مبيعاته حوالي ٢ مليار دولار في أوروبا وكذلك مبيعات الهيبارين ذي الجزيئي المنخفض زادت بصورة كبيرة وغير متوقعة وفي عام ٢٠٠٠ بلغت زيادة مبيعات الهيبارين ذي الجزيئي المنخفض ٢٥ ٪ عن العام السابق .

استنساخ الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض (Bioheperin)

تتم الآن محاولات إنتاج الهيبارين بطرق الاستنساخ والهندسة الوراثية وقد ظهرت باكورة إنتاجه في المختبرات لإجراء دراسة مقارنة بينه وبين الهيبارين من ناحية الأمان والسمية والتأثير الأقرباذيني على حيوانات التجارب وقد جاءت النتائج مشجعة حتى الآن .

ويتميز الـ (Bioheperin) عن الهيبارين ذي الوزن الجزيئي العادي المستخلص من أنسجة الحيوانات بعدم وجود أية مواد أو شوائب من أنسجة الحيوانات قد تسبب مخاطر للإنسان عند استخدامه لها .

والجيل الأول من هذه المواد ظهر الآن في المختبرات وتحت الدراسة للتعرف على سميته وسلامته ودرجة أمانه وتأثيره الأقرباذيني وجميع المواد التي أنتجت والتي ظهرت من هذا الجيل هي مواد تحاكي مواد الهيبارين ذي الجزيئي المنخفض المستخلص من الهيبارين العادي المستخلص من أمعاء الخنزير .

بحث آخر لدراسة مدى إمكانية استخدام الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض مع بعض المواد المضادة للصفائح في حالات الذبحة الصدرية غير

المستقرة والتي يصل عددها حوالي مليون حالة سنويا في الولايات المتحدة الأمريكية . ويرصد حالات الوفيات ومعاودة الحالات مرة ثانية تبين حدوث ما بين ٨ - ١٦ ٪ في الشهر مرة ثانية والتي تظهر أنها نسبة عالية .

لذلك وجدت محاولة تخفيض هذه النسبة أو تحسين حالات المرضى باستخدام مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض وقد تبين أن هذه المجموعة تعطي نتائج جيدة من ناحية الامتصاص والكفاءة وسلامة الاستعمال ، وبالتحليل الإحصائي والمقارنة مع الهيبارين العادي وجد أن بعض هذه المجموعة متساوية معه والبعض الآخر تفوقه في الصفات السابقة على الهيبارين العادي تبين أن سبب تفوق هذه المواد على الهيبارين العادي بقلة قدرتها على الارتباط بالبروتين الذي يلتصق بالهيبارين العادي والخلايا الاندوتلية ومقدرة الكلى على إخراجها .

وقد ثبت أن درجة سلامة هذه المجموعة في علاقة الجلطة العميقة في الفخذ لا تقل عن سلامة استخدام الهيبارين العادي .

في بحث آخر لمقارنة استخدام هذه المجموعة مع الهيبارين العادي في علاج مرضى السرطان وجد تفوق هذه المجموعة لمرضى السرطان إذا أخذ العمر الافتراضي ولا يعوز ذلك إلى تدخل هذه المجموعة في التأثير على التجلط ولكن قد يكون لها تأثيرات أخرى على الإنزيمات . نمو الخلايا وتأثيرات أخرى مما يؤهله لضرورة أخذه بعين الاعتبار في الأبحاث .

في بحث آخر لمعرفة مدى إمكانية استخدام هذه المجموعة أثناء الحمل حيث ثبت أن ما بين ٠,٠٥ - ١ ٪ من الحوامل يصبن بالجلطات سواء الرئوية أو الوريدية وقد تصل النسبة إلى ٣ ٪ وهذه الأخيرة تحدث في حالات الولادة القيصرية .

والمريضات اللائي يظهر عندهن تجلط انسدادى وريدى يتم إعطاؤهن مضادات للتجلط . ونظرا لعدم إمكانية الهيبارين لاختراق البلاستا فقد اعتبر المادة المثالية للاستخدام لعلاج التجلط أثناء الحمل (أي أنه لا يؤثر على الجنين) .

وقد تبين أن مجموعة الهيبارين ذي الجزء المنخفض - لها نفس التأثير - سهلة الاستعمال ونسبة أمانها في الاستخدام جيدة ورغم عدم وجود دراسات كثيرة في هذا المجال يمكن الاعتماد عليها فإن الدراسات التي أجريت حتى الآن أثناء الحمل لعلاج التجلط الانسدادي الوريدي مباشرة بالأمل الكبير.

وقد تبين من الحالات التي أعطيت تلك المجموعة بأن المريضات لم يعانين من قلة الصفائح (Thrombocytopenia) أو تخلخل النظام كما يحدث في العلاج باستخدام الهيبارين العادي.

ونظرا لعدم وجود دراسات موسعة مبنية على الأسس العلمية في هذه المجالات - يقترح استخدام تلك المجموعة للوقاية من التجلط الانسدادي الوريدي أو الانسداد الرئوي وليس للعلاج في المرحلة الراهنة .

وفي دراسة حديثة لاستخدام تلك المجموعة للوقاية من التجلط الانسدادي الوريدي (Venous thrombo embolism) للمرضى الذين سيجرون عمليات جراحية كبرى في العظام يحبذ استخدامها نتيجة دراسات ثلاث أجريت على نطاق كبير - في أوروبا يتم الاستخدام قبل العملية باثنتي عشرة ساعة بينما في أمريكا الشمالية يمكن الاستخدام ما بين ١٢ - ٤٨ ساعة بعد العملية والدراسة الثالثة مقترح الاستخدام قبل ١٢ ساعة أو ١٢ ساعة بعد العملية.

وقد جاءت النتائج كالتالي:

المجموعة التي أخذت العلاج قبل العملية ظهرت فيهم الجلطات الوريدية العميقة بنسبة ٢ , ١٩ % بعد العمليات ونسبة حالات النزف ٤ , ١ % بينما المجموعة التي أخذت العلاج بصفة دورية قبل العملية ب ١٢ ساعة بعد العملية ب ١٢ ساعة (Perioperative) ظهرت نسبة الانسداد الوريدي العميق بحوالي ٤ , ١٢ % ونسبة حالات النزف ٢ , ٦ % .

بينما المجموعة الثالثة التي أخذت العلاج بعد العملية ظهرت الحالات بنسبة ٤ , ١٤ ٪ ونسبة حالات النزف ٥ , ٢ ٪ .

ونتيجة البحث تظهر إمكانية استخدام هذه المواد ولكن أحسن نتيجة جاءت باستخدامها قبل العمليات وبعدها بحوالي ١٢ ساعة (Perioperative) مع أخذ الاحتياطات اللازمة لحالات النزف الشديد التي قد تظهر.

تبين أن استخدام تلك المجموعة بالمقارنة مع الهيبارين العادي تتميز على الأخير : مجموعة الهيبارين ذي الجزيء المنخفض مكونة من العديد من المواد كل مادة لها صفاتها الطبيعية والكيميائية والأقرباذينية المختلفة عن بعضها البعض.

وجميعها تمتص بدرجة عالية ونسبة انطلاقها الحيوي عالية (High bioavailability) وتتميز بأن نصف حياتها في الجسم كبيرة مما يؤهلها أن تؤخذ مرة واحدة أو مرتين في اليوم كما وجد إمكانية تقدير تأثير الجرعة بدقة كبيرة ، وهذه الصفات تجعل من السهولة إمكان استخدام هذه المواد دون اللجوء إلى المعامل لتحليل الدم وعمل الحسابات اللازمة لحساب الجرعة خاصة إذا كان المريض بالمنزل ويعاني من الجلطات العميقة في الفخذ وينعكس ذلك على تخفيض تكلفة العلاج.

في الآونة الأخيرة ظهرت محاولات لإمكانية استخدام الهيبارين العادي والهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض عن طريق الفم ، فمن المعروف بأن تلك المواد لا تمتص عن طريق الفم لأسباب متعلقة بالتركيب الكيميائي لها والشحنات الموجودة عليها لذلك تم تحويل الجزيء بصورة تسهل عملية الامتصاص وبعد الامتصاص يعود جزء الهيبارين إلى طبيعته مرة أخرى ليحدث تأثيره الأقرباذيني وقد نجحت هذه التجارب حتى الآن في الحيوانات ومن المؤمل أن تدخل إلى حيز التنفيذ قريباً على الإنسان وبذلك يمكن تخفيض تكلفة العلاج بصورة كبيرة إذ لا داعي لإبقاء المريض فترة طويلة في المستشفى كما أنه يمكن وصفه للمرضى الذين يعانون من هذه الظاهرة للوقاية من حدوثها .

وستفتح هذه الوسيلة الجديدة في استخدام الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض عن طريق الفم آفاقا كبيرة للمرضى الذين يعانون من ضيق في الشرايين ويتم وضع دعاميات والتي قد تفشل في منع ضيق تلك الشرايين بعد فترة من الزمن . فقد ثبت من الأبحاث التي أجريت على حيوانات التجارب بأن الهيبارين والهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض عندما أعطى عن طريق الفم للأرانب التي وضعوا لها دعامية لم تعاني من الانسداد مرة ثانية.

الملخص والتوصيات

- (١) الهيبارين العادي ومجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض من الأدوية الحيوية والهامة لحياة الإنسان .
- (٢) مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض مشتقة من الهيبارين العادي.
- لذلك يجب التعرف على الهيبارين أولاً ثم التعرف على تلك المواد التي يطلق عليها الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض.
- (٣) الهيبارين مادة حيوية وزنها الجزيء ٣٠٠٠٠ - ٥٠٠٠٠ دالتون يتم استخلاصها من الحيوانات ومنها الخنزير (الأكباد والرئات والأمعاء).
- (٤) بعد انتشار جنون البقر أصبحت الخنازير هي المصدر الوحيد للهيبارين الذي يعتبر الدواء الوحيد الذي ما زال يستخلص من الحيوانات حتى القرن الحالي.
- (٥) صناعة الهيبارين ما زالت سرا محتمرا من قبل عدد محدود من الشركات وتختلف تركيبته الكيميائية من مصنع لآخر لذلك حددت منظمة الصحة العالمية ومؤسسة الأغذية والأدوية الأمريكية والجهات العلمية المختلفة استخدامه بوحدات عالمية.
- (٦) يحضر «الهيبارين» كآتي:
 - (أ) تحضير الأعضاء التي سيتم استخلاص الهيبارين منها .
 - (ب) استخلاص الهيبارين من تلك الأعضاء .
 - (ج) استعادة الهيبارين بصورته الأولية .
 - (د) استعادة الهيبارين المستفاد .
 - (هـ) استعادة الهيبارين المنقى .

وتستخدم في تلك العمليات درجات حرارة عالية ويتم تعريض الأعضاء لبعض الإنزيمات لاستخلاصه وتنقيته ثم معاملة النواتج بمادة قلوية لتحليل وتحرير الهيبارين من المواد المركبة معه وتنقيته وإزالة الشوائب . وذلك بتعرضه للأكسدة عند درجة حامضية معينة .

(٧) يتم تحضير الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض من الهيبارين بطرق مختلفة باستخدام الإنزيمات .

(٨) يؤدي ذلك إلى إزاحة بعض المجاميع الكيميائية على جزيء الهيبارين وبالتالي يتغير الناتج عن الهيبارين في وزنه الجزيئي وصفاته الطبيعية والكيميائية والأقرباذينية .

(٩) هذه المجموعة من المواد التي يطلق عليها الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض مشتقة جميعها من الهيبارين يتراوح وزنها ما بين ٨٠٠٠ - ١٢٠٠٠ دالتون ولكن كل مادة من تلك المواد تختلف عن الأخرى في صفاتها الكيميائية والطبيعية والأقرباذينية ولذلك فرغم أن المصدر واحد إلا أنها مختلفة حسب طريقة التحضير .

(١٠) تتميز هذه المواد عن الهيبارين العادي بالآتي:

(أ) أكثر نقاء من الهيبارين وبالتالي فإن مشاكل تداولها وتفاعل الأجسام ضدها أقل .

(ب) كفاءتها عالية بالمقارنة بالهيبارين .

(ج) درجة السلامة أكثر من الهيبارين .

(د) فترة تواجدتها بالجسم أطول من الهيبارين ، وبالتالي فيمكن إعطاؤها للمرضى في المنازل دون حاجة لضرورة تواجدهم داخل المستشفى .

(هـ) أقل في تكلفة العلاج من الهيبارين العادي .

(و) ثبت تفوقها وتميزها في علاج كثير من المشاكل والتداخلات التي يجب أن توصف فيها .

لا يؤثر على العظام بعكس الهيبارين الذي قد يؤدي كثرة استعماله أو استعماله أثناء الحمل إلى هشاشة العظام.

الاستخدامات:

يستخدم «الهيبارين» العادي والهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض في علاج الجلطات الوريدية والتاجية والجلطات في الأوردة العميقة في الفخذ وبعد العمليات الجراحية الكبيرة مثل تغيير الفخذ أو الولادة القيصرية أو الأزمات القلبية.

لذلك فهو مادة خطيرة تقدم عوناً كبيراً لإنقاذ الإنسان في الأزمات القلبية أو التجلط الانسدادي الرئوي أو غير ذلك ويجب النظر إليها على أنها ضرورية وحيوية وليس هناك بديل عنها في الحالات التي تم ذكرها.

ولذلك فإن التعامل معها يجب أن ينظر إليها بأن استخدامها قد يؤدي إلى إنقاذ حياة إنسان أو قتله في حالة عدم تعاطيه (رغم أننا نؤمن بأن لكل أجل كتاب) ولكن يجب أن نبذل كل جهد ممكن ونسعى للتداوي كما جاء في الحديث الشريف: «يا عباد الله تداووا فإن الله لم يخلق داء إلا خلق له الدواء علمه من علمه وجهله من جهله».

وإذا كان البعض ينظر إليه على أنه مستخرج من أعضاء الخنزير فيجب النظر إلى أهميته وضرورته «فإن الضرورات تبيح المحظورات» وليس هناك من بديل آخر له نفس التأثير.

ويجب معاملته كما عومل الأنسولين المستخلص من الخنزير وبرغم أن الأنسولين هام للسيطرة على الإنسان إلا أنه إذا قورن بالهيبارين فالأخير يمثل إنقاذاً للملايين من البشر. وبرغم هذا فإن المجامع الفقهية والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية قد أفتوا جميعاً بأن استخدامه حلال لحين أن يظهر البديل.

بالإضافة إلى ذلك فإن الهيبارين الموجود داخل خلايا الأعضاء المختلفة

لا يوجد بصورته النقية ولكنه يوجد متحدا مع بعض المواد الحيوية داخل خلايا الأعضاء المختلفة للحيوان وعملية الاستخلاص هي لفصله من تلك المركبات المتحدة معه.

وهي عملية استحالة كاملة لاستخلاص الهيبارين.

أما مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض فتحضر من الهيبارين بعد عدة مراحل من التفاعلات الكيميائية ، إما باستخدام الإنزيمات أو غيرها لتنتج مواد مختلفة تماما من ناحية الوزن الجزيئي والصفات الطبيعية والصفات الكيميائية والأقرباذينية.

وهي ما ينطبق عليها الاستحالة بكل تعريفاتها.

ولحسن الحظ فإن الأبحاث الآن تدور على قدم وساق لإنتاج مجموعة الهيبارين ذي الوزن الجزيء المنخفض بالطرق الكيميائية وقد ظهرت بوادرها الآن ويجرى اختبار فاعليتها على حيوانات التجارب.

مما سبق فإنني أوصي بالآتي:

استخدام مادة الهيبارين العادي أو الهيبارين ذي الوزن المنخفض خلال للأسباب الآتية:

- ١ - توافر عنصر الضرورة الذي يبيح المحظورات.
- ٢ - توافر شروط الاستحالة فيها والتي تؤدي بالعين النجسة إلى عين طاهرة.

الاستحالة:

استحالة المادة وانقلابها إلى مادة أخرى.

تبين أن هناك أقوالا بعضها كان موضع اتفاق وهو: استحالة الخمر إلى خل وذلك لمورد النص، ولو أن البعض اشترط تخللها بنفسها دون مداخلة الغير، والبعض تجاوز هذا الشرط.

وبعض هذه الأقوال مختلف فيه، أي التحول من عين إلى عين، كتحويل

عظام الميتة إلى رماد أو دخان بالاحتراق، أو تحول العذرة إلى رماد بالاحتراق وغيره.. الخ ، وقد لاحظنا أن البعض من الفقهاء - الشافعية والحنابلة - يبقونها على ما كانت عليه قبل الاستحالة ، أي أنها تبقى نجسة .

وفريق آخر من الفقهاء - المالكية والأحناف - يرى أن العين النجسة يتغير الحكم عليها باستحالتها إلى عين أخرى بحيث تتغير خصائصها و تصبح ذات مواصفات جديدة مختلفة عن الأصل، ولا يمنع هؤلاء الفقهاء من تناول العين الجديدة إلا إذا حملت في خصائصها خبثاً أو ضرراً يؤدي البدن والعقل .

واستناداً إلى ما ذهب إليه الأحناف وغيرهم من المالكية ومن تبعهم ، وما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية ، وابن القيم والإمامية الاثنا عشرية نستطيع أن نستنتج القواعد التالية المتعلقة باستحالة النجاسة :

- ١ - إذا أحرقت العذرة فصارت رماداً أو نحوه أو تراباً . فهو طاهر .
- ٢ - إذا أحرقت الميتة فصارت رماداً أو نحوه من الأعيان الطاهرة ، فهو طاهر .
- ٣ - إذا استحال الكلب والخنزير وما شابههما إلى عين أخرى ، كالمح أو مركبات كيميائية، فالناتج طاهر .
- ٤ - إذا استحالت عظام الميتة إلى رماد أو دخان أو بخار أو أية مادة كيميائية أخرى فالناتج طاهر .
- ٥ - إذا استحال الطيب خبيثاً: كاستحالة العصير إلى خمر واستحالة الماء والطعام إلى بول أو عذرة، صار نجساً .
- ٦ - إذا استحال الخبيث طيباً، كاستحالة الخمر إلى خل، واستحالة العذرة والسماد الحيواني في ثمار الأشجار ونتاج الأرض، فالناتج طاهر .
- ٧ - ويترتب على ذلك أن الاستحالات التي تطرأ على الأعيان النجسة بتأثير التفاعلات الكيميائية والمداخلات الصناعية، تؤدي إلى ناتج طاهر يجوز تناوله ما لم يتحقق الضرر في الناتج الجديد .

٨ - إن الأحكام إنما هي على ما حكم الله بها فيها مما يقع عليه ذلك الاسم الذي به خاطبنا الله عز وجل ، فإذا سقط ذلك الاسم فقد سقط ذلك الحكم ، وأنه غير الذي حكم الله تعالى فيه ، والعذرة غير التراب وغير الرماد ، وكذلك الخمر غير الخل ، والإنسان غير الدم الذي خلق منه ، والميتة غير التراب.

٩ - إن استخدام المركبات الكيميائية الناتجة عن استحالة النجاسات في الصناعات الدوائية والغذائية يخضع لهذه القواعد ، وما دام المستحضر الناتج طيباً ولا يحمل خبثاً ولا ضرراً ، فليس ما يمنع من استعماله وتناوله.

اتقاء الشبهات خشية الوقوع في الحرام :

من رحمة الله تعالى بالناس أنه لم يدعهم في غمّة من أمر الحلال والحرام، بل بين الحلال وفصل الحرام، كما قال تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: ١١٩].

فأما الحلال البين فلا حرج في فعله ، وأما الحرام البين فلا رخصة في إتيانه في حالة الاختيار.

وهناك منطقة بين الحلال البين والحرام البين ، هي منطقة الشبهات التي يلتبس فيها أمر الحل بالحرمة على بعض الناس، إما للاشتباه في تطبيق النص على الواقعة أو هذا الشيء بالذات.

وقد جعل الإسلام من الورع أن يتجنب المسلم هذه الشبهات حتى لا يجره الوقوع فيها إلى واقعة الحرام الصرف ، وهو نوع من سد الذرائع ، بالإضافة إلى أنه لون من التربية البعيدة النظر الخبيرة بحقيقة الإنسان والحياة.

وأصل هذا المبدأ قول الرسول عليه الصلاة والسلام: " الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك أمور متشابها لا يدري كثير من الناس: أمن الحلال هي أم الحرام؟ فمن تركها استبرأ لدينه وعرضه فقد سلم ، ومن واقع شيئاً منها يوشك أن يواقع الحرام، كما أن من يرعى حول الحمى يوشك

أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه " رواه الشيخان وغيرهما عن النعمان بن بشير، واللفظ من رواية الترمذي.

الضرورات تبيح المحظورات:

ضيق الإسلام دائرة المحرمات ، ولكن بعد ذلك شدد في أمر الحرام وسد الطرق المفضية إليه ، ظاهرة أو خفية ، فما أدّى إلى الحرام فهو حرام، وما أعان على الحرام فهو حرام ، وما احتيل به على الحرام فهو حرام.

بيد أن الإسلام لم يغفل عن ضرورات الحياة وضعف الإنسان أمامها، فقدّر الضرورة القاهرة، وقدّر الضعف البشري ، وأباح للمسلم - عند ضغط الضرورة - أن يتناول من المحرمات ما يدفع عنه الضرورة ويقيه الهلاك. ولذا قال الله تعالى بعد أن ذكر المحرمات من الأطعمة كالميتة والدم ولحم الخنزير: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وكرر هذا المعنى في أربع سور من القرآن الكريم ، تمشياً مع روح الإسلام العامة التي هي روح اليسر الذي لا يشوبه عسر ، والتخفيف الذي وضع به عن الأمة الآصار والأغلال التي كانت على من قبلها من الأمم ، وصدق الله العظيم:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

والله أعلم،،،

أبيض

البحث الثالث

**حكم استعمال الدواء المشتغل على شيء
من نجس العين كالخزير وله بدليل
أقل منه فائدة (كالهبارين الجديد)**

إعداد :

أ.د. وهبة الزحيلي
جامعة دمشق - كلية الشريعة

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الإسلام الحنيف الخالد يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين الالتزام بتعاليمه العامة وبين الواقعية أو السماحة، فهو يراعي ظروف الحياة وأوضاع التطور، ويقدر ما يقدمه العلم والاكتشاف العلمي للبشرية من أجل الحفاظ على البنية أو الصحة الإنسانية، ومراعاة الظروف الاجتماعية وتطوراتها لعلاج الأمراض، والتخلص من ظاهرة الألم بقدر الإمكان.

لذا كان الأصل العام هو التمسك بنصوص الشريعة العامة، مع الأخذ أحياناً بالأحكام الاستثنائية أو الاضطرارية ضمن ضوابط الضرورة المقررة شرعاً والمأذون بها في خمس آيات من سورة البقرة ١٧٣، والمائدة ٣، والأنعام ١١٩، و ١٤٥، والنحل ١١٥.

ونص الآية الأولى على سبيل المثال: ﴿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﴾.

وهذا الاتجاه ينطبق على مقتضيات التوسع العلمي في مجال الصناعات الغذائية والدوائية، في المصانع الغربية الضخمة وأمثالها، بالاعتماد على التركيبات الكيميائية، وإضافة بعض المحرّمات إليها في شرعنا من النجاسات المختلفة أو المحظور تناولها، ومنها الكحول والخمور وشحوم الخنازير، وقد تتعين هذه الأدوية فلا يوجد لها بديل، وقد يتوافر بديل مساوٍ لها في المنفعة أو أقل منها فائدة، مثل دواء الهيبارين المشتتمل على شيء من نجس العين باستخدام أمعاء الخنزير مصدراً رئيساً لتحضير هذا الدواء، وهو تحضير الهيبارينات العادية، ثم تحويلها بتأثير التحطيم الجزئي إلى

هيبارينات ذات وزن جزيئي منخفض وهو الهيبارينات الجديدة، لعلاج الخثرات الدموية وجراحة الأوعية الدموية، والوقاية من التخثر في الأوردة العميقة، وعلاج آفات القلب الإكليلية والذبحة الصدرية غير المستقرة، واحتشاء عضلة القلب الحاد، واستطبابات كثيرة أخرى.

فما الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد ونحوه ؟

خطة البحث:

- الجواب عن الحكم الشرعي لهذا الدواء ونحوه يتطلب ما يأتي:
- التزام أحكام الضرورة الشرعية في تناول الدواء المشوب بمحرّم شرعاً.
 - بيان معنى الاستحالة وضوابطها الشرعية.
 - توصيف مدى الحاجة إلى إدخال بعض الأطعمة المحرمة في شرعنا في المنتجات الغذائية والدوائية.
 - حكم الاستحالة وبيان آراء الفقهاء الثمانية في المسائل المتفق عليها والمختلف فيها.
 - القواعد المتعلقة باستحالة النجاسة في رأي المجيزين لها.
 - إباحة تناول بعض الأغذية والأدوية الناتجة عن الاستحالة الكاملة، أو عدم الاستحالة للضرورة.
 - استهلاك المادة بغيرها بحيث تصير كالهالكة كاختلاط الخمر في ماء أو مائع.

- التزام أحكام الضرورة الشرعية في تناول الدواء المشوب بمحرّم شرعاً:

الحكم الشرعي العام هو الواجب تطبيقه بصفة عامة في الأحوال العادية، فهو بمثابة «العزيمة» وهي الأحكام الكلية المشروعة ابتداء لتكون قانوناً عاماً لكل المكلفين في جميع الأحوال كأحكام العبادات الأساسية، وقواعد المعاملات الأساسية، وأحكام الحدود والقصاص.

ولا يلجأ إلى الرخصة أو الأحكام الاستثنائية إلا في أحوال خاصة لا دائمة ولا عامة، لأن الرخصة هي: الأحكام التي شرعها الله تعالى بناء على أعدار العباد، رعاية لحاجتهم، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي، مثل رخص السفر والمرض وأكل المضطر أو شرب العطشان ما هو محرّم شرعاً عند ضرورة إنقاذ الحياة من الموت أو الهلاك جوعاً أو عطشاً، ولا بديل من الحلال في ظرف معين كالوجود في الصحراء أو غصة الطعام، وقد تكون الحاجة مثل الضرورة، علماً بأن الضرورة أشد باعثاً أو دافعاً من الحاجة، لأن الضرورة يترتب على مخالفتها احتمال الوقوع في خطر الهلاك، وأما الحاجة فيترتب على مخالفتها الوقوع في المشقة.

فمن قواعد الضرورة ما يأتي^(١):

١- أن يقتصر الشخص فيما يباح تناوله للضرورة في رأي جمهور الفقهاء على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر، لأن إباحة الحرام ضرورة و «الضرورة تقدر بقدرها» ومثلها «الحاجة تقدر بقدرها».

٢- أن يصف الحرام - في حالة ضرورة الدواء - طبيب مسلم عدل ثقة في دينه وعلمه، وبشرط ألا يوجد بديل آخر من الأدوية المباحة شرعاً، يقوم مقام الحرام، ويحقق الشفاء المطلوب، تطبيقاً للحكم الشرعي وهو: أن يكون ارتكاب الحرام متعيناً لا مفر منه.

٣- يحل للمضطر أو المحتاج تناول أي شيء من الحرام، سواء كان ذلك للغذاء أو الدواء، دفعاً للضرر، وحفظاً للصحة، وصوناً عن الهلاك، إذا كان

(١) نظرية الضرورة الشرعية للباحث: ص ٦٧ وما بعدها، ٧٠ وما بعدها، الطبعة الرابعة بدار الفكر بدمشق عام ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.

الجوع الذي لا يجد معه الجائع شيئاً يسد رمقه إلا المحرّم^(١)، أو كان المرض لا علاج له إلا الدواء المخلوط بحرام، لأن الضرورة ومثلها الحاجة المتعينة تبيح تناول شيء من جميع المحرمات والمطعومات والأشربة، لعموم الآية الكريمة: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] يوضح ذلك ما قاله ابن رشد «الحفيد»: إذا لم يجد المضطر شيئاً حلالاً يتغذى به، جاز له استعمال المحرمات في حال الاضطرار، ولا خلاف في ضرورة التغذي^(٢).

أي وضرورة التداوي حفاظاً على النفس كضرورة الغذاء تماماً، ومن المعلوم في القواعد الشرعية الكلية: ((الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة)) (م ٣٢ من المجلة) والمراد بالخصوص: ما تحتاجه فئة أو طائفة معينة كأهل حرفة أو صناعة.

التداوي بالخمير على طبيعتها من غير استحالة (تحول):

هذا مثال واضح يبين مدى مشروعية التداوي بالحرام، ومن أهم الأمثلة: الخمر والخنزير، فعلى الرغم مما قرره أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم من تحريم الانتفاع بالخمير للمداواة وغيرها، كاستخدامها في دهن أو طعام أو بلّ طين، عملاً بالحديث النبوي: (إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم)^(٣) فإن فقهاء الحنفية قالوا: يجوز التداوي بالمحرّم إن علم يقيناً أن فيه شفاء، ولا يقوم غيره مقامه، أما بالظن فلا يجوز، وقول الطبيب الواحد 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، قيقطع الأكلة^(٤) ونحوه^(٥).

وقيد الشافعية حرمة التداوي بالخمير بما إذا كانت صرفاً غير ممزوجة

(١) تفسير المنار للسيد رشيد رضا ١٦٨/٦، مطبعة المنار، ١٣٤٦ _ .

(٢) بداية المجتهد، محمد بن رشد القرطبي: ٤٦١/١، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ١٣١٧ _ / ١٩٥٢ م.

(٣) أخرجه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) داء في العضو يأكل منه، أي في العمليات الجراحية.

(٥) الهدية العلائية للعلامة الشيخ علاء الدين عابدين: ص ٢٥١ الطبعة الثالثة.

بشيء آخر تستهلك فيه، أما الترياق المعجون بها مما تستهلك فيه فيجوز
التداوي به عند فقد ما يقوم به، مما يحصل به التداوي من الطاهرات،
كالتداوي بنجس كلحم حية وبول، وكذا يجوز التداوي بما ذكر لتعجيل شفاء
بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك أو معرفته للتداوي به، وبشرط أن
يكون القدر المستعمل قليلاً لا يسكر^(١).

وقال 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 بالخمير على الأصح إلا إذا علم أن الشفاء
يحصل بها، ولم يجد دواء غيرها^(٢).

وأجاز الحنابلة شرب الخمر لعطش إذا كانت ممزوجة بما يروي من
العطش، فإن شربها صرفاً أو ممزوجة بشيء يسير لا يروي من العطش، لم
يبح له ذلك، وعليه عقوبة الحد المقررة^(٣).

وأباح الشيعة الإمامية استعمال الخمر للضرورة مطلقاً، وللدواء كالترياق
والاكتحال، لعموم الآية الدالة على جواز تناول المضطر إليه^(٤).

وقرر جماعة من الزيدية الحكم بقولهم: الأقرب جواز التداوي بالخمير،
حيث خشى المريض التلف، أو تلف عضو منه، وقطع بحصول البرء بذلك، إذ
هو حينئذ كمن غص بلقمة، فإن لم يقطع بالشفاء لم يجز، إذ الخبر يقتضي
أن لا شفاء به، فيبطل ظن حصول الشفاء^(٥).

وقال جماعة من المالكية: من اضطر إلى خمر: فإن كان بإكراه، شرب
بلا خلاف، وإن كان لجوع أو عطش فلا يشرب، وبه قال مالك في العتبية
وقال: لا يزيده الخمر إلا عطشاً، وحجته أن الله تعالى حرم الخمر مطلقاً،

(١) مغني المحتاج للشرييني محمد الخطيب ٤/١٨٨، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٥٢ / ١٩٣٣ .

(٢) قواعد الأحكام، شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

(٣) المغني لابن قدامة ٨/٣٠٨، ٦٠٥.

(٤) الروضة البهية، زين الدين العاملي ٢/٢٩٠، ط دار الكتاب العربي بمصر.

(٥) البحر الزخار، أحمد بن يحيى بن المرتضى: ٤/٣٥١، الطبعة الأولى بمصر، ١٩٤٨.

وحرّم الميتة بشرط عدم الضرورة. وقال أبو بكر الأبهري: إن ردت الخمر عنه جوعاً أو عطشاً، شربها، وقد قال الله تعالى في الخنزير: إنه «رجس» فتدخل في إباحة الخنزير للضرورة بالمعنى الجلي الذي هو أقوى من القياس، ولا بد أن تروي ولو ساعة، وتردّ الجوع ولو مدة. فإن غص الأكل بلقمة فهل يسيغها بخمر أو لا ؟ قيل: لا يسيغها بالخمر مخافة إن يدعي ذلك، وقال ابن حبيب من المالكية: يسيغها لأنها حالة ضرورة^(١).

وأبان ابن العربي الرأي الراجح في الانتفاع بالخمر عند المالكية، فقال^(٢): والصحيح أنه سبحانه حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير أعياناً مخصوصة، في أوقات مخصوصة، ثم دخل التخصيص بالدليل في بعض الأعيان، وتطرق التخصيص بالنص إلى بعض الأوقات والأحوال، فقال الله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ فرفعت الضرورة التحريم، ودخل التخصيص أيضاً بحال الضرورة إلى حال تحريم الخمر لوجهين:

أحدهما - حملاً على هذا بالدليل، كما تقدم من أنه محرم، فأباحته الضرورة كالميتة.

والثاني - أن من يقول: إن تحريم الخمر لا يحل بالضرورة، ذكر أنها لا تزيده إلا عطشاً، ولا تدفع عنه شبعاً، فإن صح ما ذكره كانت حراماً، وإن لم يصح - وهو الظاهر - أباحتها الضرورة كسائر المحرمات.

وأما الغاص بلقمة: فإنه يجوز له فيما بينه وبين الله تعالى، وأما فيما بيننا فإن شهدناه، فلا يخفى بقرائن الحال صورة الغصة من غيرها، فيصدق إذا ظهر ذلك، وإن لم يظهر حددناه^(٣) ظاهراً، وسلم من العقوبة عند الله تعالى باطناً.

وقال القرطبي بعد أن ذكر آراء العلماء في التداوي بالخمر: إن

(١) تفسير القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري ٢/٢٢٨، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٩ / ١٩٥٠.

(٢) أحكام القرآن لأبي بكر ١/٥٦ وما بعدها، مطبعة البايي الحلبي بمصر ١٣٧٦ / ١٩٥٧.

(٣) أي أقمنا عليه عقوبة الحد.

الأحاديث التي تمنع التداوي بالخمير، يحتمل أن تقيد بحال الاضطرار، فإنه يجوز التداوي بالسم ولا يجوز شربه^(١).

يتبين من هذه النقول في المذاهب المختلفة أن استعمال الكحول^(٢) ومشتقاته على الطبيعة من غير استعماله في الأدوية جائز للضرورة عند أكثر العلماء، لأنه لا بد منه لإذابة الدواء. وإذا كان السكر اضطرارياً كما في حالة العلاج الطبي أو حال الخطأ في تناول شيء كعصير فاكهة، فلا عقاب شرعاً على السكران. أما في حالة السكر الاختياري، فيعاقب السكران على كل الجرائم التي يرتكبها. وفي كل الأحوال يسأل السكران مدنياً بدفع التعويض عما ارتكبه في أثناء سكره، سواء أكان اضطرارياً أم اختيارياً.

- بيان معنى الاستحالة وضوابطها الشرعية:

لكلمة الاستحالة في اللغة العربية معنيان^(٣):

الأول- عدم الإمكان، فيقال: هذا شيء مستحيل أي باطل غير ممكن الوقوع، وليس له هنا مناسبة، لتعلقه بالمنطق والفلسفة في تقسيم الأشياء إلى جائز (ممكن) ومستحيل، وواجب.

والثاني- تغير الشيء عن طبعه ووصفه، أي تغير الذات والصفات والاسم، وهذا المعنى هو المتعلق بهذا البحث، وهو واضح في بيان تبدل حقيقة الشيء وصورته النوعية إلى شيء آخر أو نوع آخر.

والمراد بالاستحالة في الاصطلاح الفقهي هنا هو ذات المعنى اللغوي، أي تحول الشيء وتغيره عن وصفه، ويعبر الفقهاء عنه بمناسبة استحالة الأعيان النجسة كالعدرة والخمر والخنزير، فإنها قد تتحول عن أعيانها أو ذواتها

(١) تفسير القرطبي، المرجع السابق ٢/٢٣١.

(٢) هذا هو الكحول الأثيلي المستخرج من الغاز الطبيعي (غاز البترول) أو غيره، وليس من الخمر.

(٣) المصباح المنير، للعلامة أحمد المقري الفيومي ١/١٠٧ - ١٠٨ مادة: حول، دار الطباعة الميمونة بمصر ١٢٩٣ - . ولسان العرب ١٤ / ١٩٧

وتتغير أوصافها بالتخلييل أو الاحتراق أو الوقوع في شيء طاهر، كالخنزير الذي يقع في الملاحه، فيصير ملحاً.

وقد ذكر العلامة ابن عابدين الحنفي نيفاً وثلاثين مطهراً، منها انقلاب حقيقة الأعيان بانتفاء بعض أجزاء مفهومها أو كلها، كانقلاب الخنزير ملحاً، وجعل الزيت المتجس صابوناً، وتخلل الخمر بنفسها أو تخليلها بواسطة أو بإلقاء شيء فيها، قال الكمال بن الهمام في فتح القدير: ولو صب ماء في خمر أو بالعكس، ثم صار خلاً طهر في الصحيح^(١).

وهذا المعنى ينطبق أيضاً على التفاعلات الكيميائية التي تحوّل المادة إلى مركب آخر، فهي استحالة العين إلى عين أخرى^(٢).

وتكون ضوابط الاستحالة ما يأتي:

١- تغير حقيقة الشيء وتحوله إلى مادة أخرى مغايرة للأصل في الاسم أو الذات، والخصائص أو الصفات.

٢- لم يبق لأصل الشيء وجود مادي بطبيعته، وإنما تحولت أجزاءه وتغيرت صفاته، والتغير مطهر عند محمد بن الحسن من الحنفية خلافاً لأبي يوسف، والعلة هي التغير وانقلاب حقيقة الشيء، كتغير الخمر وصيرورتها خلاً، وصيرورة العذرة رماداً، وتحول الزيت النجس إلى صابون، فهو انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى، وهو المفتى به عند الحنفية لعموم البلوى، واختاره أكثر المشايخ خلافاً لأبي يوسف، كما قال ابن عابدين^(٣) وأضاف قائلاً:

ومقتضاه: عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون الذي صنع من زيت نجس، فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة، وكان فيه بلوى عامة،

(١) حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ٢٩٠/١ وما بعدها، ط دار الطباعة العامرة ١٢٠٧، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٢٣٩/١، مطبعة البابي الحلبي، ١٢٢٤ _ .

(٢) بحث الدكتور نزيه حماد وعنوانه: المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق: ص ٨، ط ١٤١٦ / ١٩٩٦ م.

(٣) المرجع والمكان السابق.

فيقال كذلك في الدبس المطبوخ إذا كان زبيبه متنجساً، ولا سيما أن الفأر يدخله، فيبول ويبيع فيه وقد يموت فيه.

وقد بحث كذلك بعض شيوخ مشايخنا فقال: وعلى هذا إذا تنجس السمسم ثم صار طحينة يطهر، خصوصاً وقد عمت به البلوى، وقاسه على ما إذا وقع عصفور في بئر، حتى صار طيناً، لا يلزم إخراجه لاستحالاته. فكل ذلك انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى، لا مجرد انقلاب وصف، أي إن الذات تغيرت، وإن استحالت من شيء آخر.

توصيف مدى الحاجة إلى إدخال بعض الأطعمة المحرمة في شرعنا في المنتجات الغذائية والدوائية:

لجأت بعض المصانع الغذائية في الشرق والغرب لاستخدام بعض المواد المحرمة أو النجسة في شرعنا في صناعة أنواع مختلفة من المواد الغذائية والمستحضرات الدوائية، ومن أمثلة هذه المواد المحرمة أو النجسة ما يأتي:

١- الاعتماد على لحم الخنزير وشحمه وجلده، وبعض دهون الحيوانات الميتة وعظامها الرخيصة الكلفة في الأطعمة المعلبة والجيلاتين والأجبان (بالمنفحة) والمرببات والعلكة والكراميل، والأسماك والدهون الحيوانية، والخبز والكعك والبسكويت والشكولاته والفطائر والشوربة، سواء في أمريكا أو أوروبا.

٢- استخدام جلد الخنزير في تصنيع الصابون والمنظفات والغليسرين والحلويات كالتوفي والآيس كريم وفي الصناعات الدوائية الطبية، والمستحضرات الإنزيمية العلاجية، والهرمونات المستخلصة من الخنزير.

٣- الاعتماد على شحم الخنزير ولحمه في تحضير الإنسولين لمعالجة مرضى السكري، واستخراج الببسين من الميتة أو من الخنزير.

٤- دخول الكحول في بعض الأدوية ولا سيما أدوية السعال.

٥- استعمال الدم وبقايا اللحوم والعظام من الخنزير وغيره من الميتات

في إنتاج أعلاف الدواجن وغيرها .

٦- تصنيع الدم الناتج من الحيوانات المذبوحة في معلبات مأكولة .

٧- تستورد أمريكا الآن أشعار الأدميين من الهند لإدخال البروتين المستخرج منها في دقيق (طحين) الخبز الأبيض .

٨- سقاية النباتات وتغذيتها بالنجاسات كالأرواث والدماء والمياه الملوثة وما فيها من سموم وأضرار، تخل بتوازن التربة وتسمم النبات وتمرضه .

وذلك كله بحجة زيادة الإنتاج وتوفير الغذاء للجائعين، وتحقيق أنواع الترف، مع الربح السريع، وقلة التكاليف وغير ذلك من الدوافع غير الإنسانية في الواقع .

هذه الطفرة بالاعتماد على ما هو محرم في شرعنا، هل يعد ذلك مجرد تجزئة لهذه المواد، أو أنه يحدث بالفعل تفاعل كيميائي يغير حقيقة المواد ويحولها إلى مواد أخرى ؟ وبالتالي يمكن انطباق صفة الاستحالة الشرعية التي ذكرها فقهاء الحنفية ومن وافقهم، لا بد في الإجابة عن هذا من التأكد السريع والجاد من أهل الخبرة وتحليل المخابر للمادة .

فإذا كانت العملية مجرد تفكيك التركيب وتجزئة المادة الأصلية وبقاء التركيب السابق في وضعه الطبيعي، فلا يعد هذا استحالة، لأن مجرد التحلل الجزئي لروابط المادة وتغييرها من شحم خنزير إلى جيلاتين أو شيكولاته لا يسوغ الإباحة . وأما إذا تغير التركيب الأساسي للمادة الأصلية، فيمكن القول بالإباحة بعد التخلص من المواد الشائبة .

وينبغي المبادرة إلى القول: إن مجرد الطبخ مع مادة أخرى، أو تحليل جزيئات الدهون إلى مكوناتها، لا يعد مسوغاً للقول بالإباحة، وإنما لا بد من تغيير التركيب الكيميائي للدهون، فدهن الخنزير المكرر مثلاً يبقى محتفظاً برائحة خاصة تظهر عند تسخينه دون تنقيته من الأحماض الدهنية ودون تغيير التركيب الخاص بهذا الدهن الحرام في ذاته أو عينه، وحينئذ لا يباح

هذا الدهن، حتى وإن اتخذ شكلاً أو صفة أخرى، مع بقاء تركيب المادة الأصلي.

وبعبارة أخرى: هل يقبل عقلاً وشرعاً القول بإباحة شحم الخنزير ولحمه إذا تحول إلى شيكولاته ونحوها مثلاً؟ علماً بأن هذا التحول مجرد إضافة مواد أخرى إلى الشحم أو اللحم، فتجعل له طعماً جديداً أو مذاقاً جديداً، كإضافة المقبّلات أو البهارات والفلفل إلى الطعام، فيجعل له شهية وقبولاً، أي إن تغير الصفات من غير تغير الطبيعة والذات لا يجيز تناول هذا الشيء المتغير شكلاً، إلا إذا كانت هناك ضرورة علاجية بضوابطها المقررة والمعروفة شرعاً، كما أوضحت سابقاً.

- حكم الاستحالة شرعاً في المذاهب الثمانية:

تغيّر حقيقة الشيء أو ذاته مع تغيّر صفاته وخصائصه هو الاستحالة كما تبين سابقاً، والموضوع يتناول ما هو متفق عليه بالنصوص الشرعية، أو مختلف فيه، لكن بعضه راجح الدليل، وبعضه الآخر ضعيف الدليل، مع الاتفاق على نجاسة الخمر والخنزير والميتة وغيرها من المضار والمؤذيات، والمنصوص عليه يتناول مسألتين:

المسألة الأولى - تحول الخمر إلى خل بطريق ذاتي دون مخلّل.

المسألة الثانية - تحول الخمر إلى خل بالعلاج أو بمخلّل خارجي.

وغير المنصوص عليه مختلف فيه.

أما المسألة الأولى وهي تحول الخمر إلى خل بطريق ذاتي دون مخلل:
 فإن الفقهاء اتفقوا^(١) على أن الخمر إذا تخللت بنفسها دون مخلل
 خارجي ولو بالنقل من الظل إلى الشمس أو على العكس، فإنها تطهر ويحل
 أكلها واستعمالها، للنصوص الشرعية في السنة النبوية المقررة ذلك، ومنها:
 - ما روى عن عائشة وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ
 قال: (نعم الأدم الخل) أو (نعم الإدام الخل)^(٢)، وهذا صحيح بالاتفاق.
 - وحديث جابر عن النبي ﷺ قال: (خير خلُّكم خلُّ خمركم)^(٣) وهو
 ليس بالقوي، كما قال البيهقي في المعرفة.
 لكن قيد الحنابلة حالة النقل من مكان إلى آخر بما لم يكن هناك قصد
 التخليل، فإن قصد تخليلها بنقلها لم تطهر، لأنه يحرم تخليلها، فلا تترتب
 عليه الطهارة.

(١) البدائع للكاساني: ٨٢/١ - ٨٧، الطبعة الأولى بالقاهرة، ١٣٢٨، فتح القدير: ١٣٢/١ - ١٣٨، مطبعة
 مصطفى محمد بالقاهرة، الشرح الكبير للدردير: ٥٦/١، ٥٩، المطبعة الأزهرية ١٣٠٩، بداية المجتهد لابن
 رشد، مطبعة الاستقامة ١٣٧١، مغني المحتاج للشرييني الخطيب ٨١/١، مطبعة البابي الحلبي بمصر
 ١٣٥٢ / ١٩٣٣، المهذب لأبي إسحق الشيرازي، مطبعة البابي الحلبي، المغني ٣١٩/٨ لابن قدامة المقدسي،
 دار المنار، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧، كشاف القناع، منصور بن يونس البهوتي ٢١٤/١ وما بعدها، مطبعة أنصار
 السنة ١٣٦٦ / ١٩٤٧.

(٢) جامع الأصول لابن الأثير الجزري رقم (٥٥٦٤) ورقم (٥٥٦٦) ٨ / ٢٩٦ - ٢٩٨ الطبعة الأولى، مطبعة
 السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧١ - / ١٩٥٢م، حديث عائشة رواه مسلم والترمذي، وحديث جابر رواه مسلم
 وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٣) رواه البيهقي عن المغيرة بن زياد، عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه (نصب الراية للحافظ أبي محمد
 عبد الله بن يوسف الزيلعي ٣١١/٤) الطبعة الأولى، دار المأمون بشبرا مصر ١٣٥٧ / ١٩٣٨

وأما المسألة الثانية وهي تحول الخمر إلى خل بمخلل خارجي:

وهي أن يتم التخليل بشيء من البصل أو الخبز الحار أو الخميرة أو نحو ذلك، ففيها اتجاهان للفقهاء:

١- اتجاه الحنفية والمالكية والشيعة الإمامية والظاهرية^(١) وغيرهم: أنها تطهر بالتخليل ويجوز استعمالها، للحديث السابق: (خير خلكم خل خمركم) دل على أن خير الخل هو خل الخمر مطلقاً، بواسطة أم بغير واسطة، ويؤكد عمل بعض الصحابة كعلي وابن عمر رضي الله عنهما حيث كانا يأكلان خل الخمر، وقياساً على طهارة الجلد بالدباغ عند من يجيزه، ولزوال النجاسة والشدة المسكرة منها دون ترك أي أثر.

٢- اتجاه الشافعية والحنابلة والزيدية^(٢): أن الخمر لا تطهر بالتخليل، لكن إذا تخلت بنفسها طهرت، مستدلين بما روي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خللاً؟ فقال: لا^(٣)، ولأن ما ألقى فيها ينجس، ولا يطهر بعده أبداً لا بغسل ولا بغيره^(٤)، وعن أنس « أن أبا طلحة سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً، قال أهرقها، قال: أفلا نجعلها خللاً؟ قال لا^(٥)، والصحابة أراقوا الخمر حين نزلت آية التحريم، كما ورد في الصحيح، فلو جاز التخليل لنبه عليه النبي ﷺ كما نبه في الشاة الميتة على دباغها^(٦).

وقال عمر رضي الله عنه على المنبر: لا يحل خل خمر أفسدت حتى يكون الله هو الذي تولى إفسادها^(٧).

(١) الدر المختار ورد المحتار ١/٢٨٤، ٣٠٢، الشرح الصغير للدردير ١/٤٦، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢ _ العروة الوثقى للسيد محمد كاظم الطباطبائي ١/٤٤ وما بعدها، ٢/٤٥١، بيروت ١٤١٠ / ١٩٩٠، المحلى لابن حزم ١١ / ٢٧٣، طبع منير الدمشقي - القاهرة ١٣٥٢ _.

(٢) مغني المحتاج ١/٨١، المغني ٨/٣١٩ - ٣٢٠، البحر الزخار، أحمد بن يحيى المرتضى ١/١٠ - ١١، دار الحكمة اليمانية، صنعاء الطبعة الأولى ١٣٦٦ / ١٩٤٧.

(٣) رواه مسلم رقم (١٩٨٣ / ٣ / ١٥٧٣).

(٤) شرح مسلم للنووي ١٣ / ١٥٢، مطبعة محمود توفيق بالقاهرة.

(٥) رواه أحمد وأبو داود (نصب الراية للزيلعي ٤/٣١١).

(٦) تفسير القرطبي ٦/٢٨٨، الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية ١٣٦٩ / ١٩٥٠.

(٧) المغني، المرجع والمكان السابق.

وهناك أحاديث ثلاثة أخرى في معناها عن أنس (عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي وصححه) وعن أبي سعيد الخدري عند أحمد، وعن أنس أيضاً عند أحمد والدارقطني، قال الشوكاني بعد إيراد الأحاديث الأربعة (ثلاثة عن أنس، والرابع عن الخدري): فيه دليل للجُمهور على أنه لا يجوز تخليل الخمر، ولا تطهر بالتخليل أي إذا خلَّها بوضع شيء فيها^(١).

آراء العلماء في حكم الاستحالة في غير المنصوص عليه: كصيرورة دم الغزال مسكاً، والميتة ملحاً، والكلب إذا وقع في ملاحه، والروث إذا صار بالإحراق رماداً، والزيت المتنجس بجعله صابوناً، وطين البالوعة إذا جفَّ وذهب أثره، والنجاسة إذا دفنت في الأرض وذهب أثرها:

اختلف الفقهاء على اتجاهين في حكم الاستحالة في غير المنصوص عليه شرعاً بين موسع ومضيق:

١- الاتجاه الأول- للجُمهور (الحنفية والمالكية والشيعة الإمامية والظاهرية، والزيدية في الظاهر، وابن تيمية وابن القيم، والشوكاني وصادق خان)^(٢): الاستحالة مطهرة.

٢- الاتجاه الثاني- للشافعية والحنابلة: الاستحالة لا تطهر النجاسات. وعند الإباضية قولان: أحدهما- أن النجس إذا صار جمرًا أو رماداً فإنه يطهر بالاحتراق. والثاني- أنه لا يصير طاهراً به، فهو ذات واحدة تغير لونها، أما ما تنجس (أي أصابته نجاسه من غيره) فإنه يطهر بالاحتراق، فيكون جمره ورماده ولهبه طاهراً، لأن ما تنجس بغيره تزول نجاسته بمزيل كالنار، أي إنهم كأصحاب الاتجاه الأول في المتنجس دون النجس، والراجع

(١) منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٨٨/٨، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٨.

(٢) الدر المختار ورد المحتار ١/٢٩٠ - ٢٩١، الفتاوى الهندية لجماعة من علماء الهند ١/٤١ - ٤٢، المطبعة الأميرية- بولاق، الشرح الكبير ١/٥٠، المنتقى على الموطأ للباقي الأندلسي ٣/١٥٣ وما بعدها، المطبعة الأولى، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢١، كتاب الخلاف لأبي جعفر الطوسي ١/٤٩٩ - ٥٠٠، مؤسسة النشر الإسلامي، طهران، المحلى لابن حزم الظاهري ١/١٣٧ - ١٣٨، مطبعة الإمام بمصر، مجموع الفتاوى ٢١ / ٣٣، ٥١٧، مكتبة المعارف، الرباط، السيل الجرار ١/٥٢، إعلام الموقعين لابن قيم ١/٣٩٤، المطبعة الأولى ١٣٧٤ / ١٩٥٥، الروضة الندية، صديق حسن خان: ١/٢٤ الطباعة المنيرية بمصر.

عندهم أن غبار النجس لا يطهر بالإحراق، لأن غبرة الشيء جزء لطيف منه، أما دخانه فقد قالوا بطهارته، لأنه لا توجد فيه ذات النجس ولا طعمه، ولا لونه، ولا رائحة يحكم عليه بالنجاسة بها، أما المتجسس بغيره فلا خلاف عندهم في طهارة غباره ورماده وجمره ودخانه.

الأدلة:

استدل أصحاب الاتجاه الأول بما يأتي:

- ١- الحكم بالنص الشرعي بطهارة الخمر إذا انقلبت خلاً، وحل تناولها.
- ٢- الحكم بالنص أيضاً بطهارة جلود الميتة إذا دبغت، لعموم قوله ﷺ: (أيما إهاب دُبغ فقد طهر)^(١).

٣- الأصل في الأعيان الطهارة والإباحة، سواء في أصل نشأتها، أم بعد انقلابها من النجاسة إلى الطهارة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٩].

قال ابن تيمية^(٢): الصواب أنه متى علم أن النجاسة قد استحالت فالماء طاهر، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وكذلك في المائعات كلها، وذلك لأن الله تعالى أباح الطيبات وحرم الخبائث، والخبث متميز عن الطيب بصفاته، فإذا كانت صفات الماء وغيره صفات الطيب دون الخبيث، وجب دخوله في الحلال دون الحرام.

ثم قال: ومما يبين القول بطهورية الماء إذا استحالت النجاسة: أنه 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 في الرضاعة بذلك.

(١) رواه الترمذي ٢٢١/١، والنسائي ١٩١/٢، والبيهقي في سننه ١٦/١.

(٢) مجموع الفتاوى ٢١ / ٣٢ - ٣٣.

وجاء في الفتاوى الهندية^(١): إذا حرقَّ رأس الشاة ملطخاً بالدم يحكم بطهارته، والطين النجس إذا جعل منه الكوز والقدر، فطبخ يكون طاهراً، وكذا اللبن إذا لبَّن بالماء النجس وأحرق، والدباغ يطهر الجلود النجسة، لأن الدباغ تطهير للجلود كلها إلا جلد الإنسان والخنزير.

وقال الدردير في الشرح الكبير^(٢): من الطاهر لبن الآدمي ولو كافراً، لاستحالاته إلى صلاح.

وقال ابن حزم الظاهري^(٣): إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر، وارد على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس ولا الحرام، بل قد صار شيئاً آخر ذا حكم آخر.

وقال صاحب دليل العروة الوثقى الشيخ حسين الحلبي^(٤): الاستحالة وهي تبدل حقيقة الشيء وصورته النوعية إلى صورة أخرى، فإنها تطهر النجس بل المتنجس كالعذرة تصير تراباً، والخشبة المتنجسة إذا صارت رماداً والبول أو الماء المتنجس بخاراً، والكلب ملحاً وهكذا كالنطفة تصير حيواناً، والطعام النجس جزءاً من الحيوان. وأما تبدل الأوصاف وتفرق الأجزاء فلا اعتبار بهما كالحنطة إذا صارت طحيناً أو عجينةً أو خبزاً، والحليب إذا صار جبناً.

وذكر ابن القيم^(٥) أن طهارة الخمر بالاستحالة على وفق القياس، فإنها نجسة لوصف الخبث، فإذا زال الموجب زال الموجب، وهذا أصل الشريعة في مصادرها ومواردها، بل وأصل الثواب والعقاب، وعلى هذا فالقياس الصحيح تعديّة ذلك إلى سائر النجاسات، وقد نبش النبي ﷺ قبور المشركين من

(١) المرجع والمكان السابق ٤١/١ وما بعدها.

(٢) ٥٠ / ١ .

(٣) المحلى ١٣٧/١ وما بعدها .

(٤) ٤٤٩/٢ وما بعدها - ٤٦١، مطبعة النجف.

(٥) إعلام الموقعين ٣٩٤/١

موضع مسجده، ولم ينقل التراب، وقد أخبر الله سبحانه عن اللبن أنه يخرج من بين فَرْثٍ ودم، وقد أجمع المسلمون على أن الدابة إذا عُلفت بالنجاسة ثم حبست وعلفت بالطاهرات حل لبنها ولحمها، وكذلك الزرع والثمار إذا سقيت بالماء النجس، ثم سقيت بالطاهر، حلت، لاستحالة وصف الخبث وتبدله بالطيب.

وعكس هذا أن الطيب إذا استحال خبيثاً صار نجساً كالماء والطعام إذا استحال بولاً وعضرة، فكيف أثرت الاستحالة في انقلاب الطيب خبيثاً، ولم تؤثر في انقلاب الخبيث طيباً؟! والله تعالى يخرج الطيب من الخبيث، والخبث من الطيب، ولا عبرة بالأصل، بل بوصف الشيء في نفسه، ومن الممتع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم، والوصف دائر معه وجوداً وعدماً، فالنصوص المتناولة لتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر، لا تتناول الزروع والثمار والرماد والملح والتراب والخل لا لفظاً ولا معنى ولا نصاً ولا قياساً.

وقال صديق حسن خان^(١): والاستحالة مطهرة، أي إذا استحال الشيء إلى شيء آخر، حتى كان ذلك الشيء الآخر مخالفاً للشيء الأول لونا وطعماً وريحاً، كاستحالة العضرة رماداً.

وقالت الزيدية^(٢): الخمر نجسة لعموم تحريمها، فإذا تخللت بنفسها، طهرت، لعدم العلاج، وقيل: لا تطهر بذلك كعلاجها، والدنّ والمغرفة يطهران بالاستحالة.

واستدل أصحاب الاتجاه الثاني^(٣): بأن نجاسة غير الخمر مثل الخنزير والكلب لعينها أو ذاتها، أي ملازمة لها، فلا تطهر بالاستحالة، كالكلب إذا وقع في ملاحه، فصار ملحاً، أو احترق فصار رماداً. أما الخمر إذا انقلبت

(١) الروضة الندية ٢٤/١.

(٢) البحر الزخار ١١/١.

(٣) مغني المحتاج ٨١/١، ٨٥، كشاف القناع ٢١٤/١، مطبعة الحكومة بمكة ١٣٩٤.

خلاً بنفسها فتطهر، لأن نجاستها إنما كانت لشدتها المسكرة الحادثة لها، فوجب أن تطهر كالماء الكثير الذي تتجس بالتغير إذا زال تغيره بنفسه. وأما المتجس بغيره: فإن كانت النجاسة حكيمة: وهي ما تُيقن وجودها ولا يدرك لها طعم ولا لون ولا ريح، فيطهر الشيء بإجراء الماء عليه.

وإن كانت النجاسة عينية: وهي ما لها عين ملموس، فيجب بعد زوال عينها إزالة الطعم، وإن عسر، لأن بقاءه يدل على بقاء العين، ووجب محاولة إزالة العين ولا يضر بقاء لون كلون الدم أو ريح كرائحة الخمر، عسر زواله، فيطهر دفعاً للمشقة، بخلاف ما إذا سهل فيضر بقاءه لدلالة ذلك على بقاء العين.

والخلاصة: إن دليل هؤلاء يتلخص في بقاء عين النجاسة، فلا يطهر الشيء بالاستحالة، ولا سيما الخنزير لأنه نجس العين.

قال الشافعية: لا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة إلا ثلاثة أشياء: الخمر مع إنائها إذا صارت خلاً بنفسها، والجلد (غير جلد الكلب والخنزير) المتجس بالموت يطهر ظاهره وباطنه بالذبغ، وما صار حيواناً كالميتة إذا صارت دوداً لحدوث الحياة^(١).

وقال الحنابلة: ولا تطهر نجاسة باستحالة، لأنه ﷺ نهى عن أكل الجلالة وألبانها^(٢) لأكلها النجاسة، ولو طهرت بالاستحالة لم ينع عنه، وتطهر الخمرة بالاستحالة بأن تنقلب خلاً بنفسها، لأن نجاستها لشدتها المسكرة الحادثة لها، وقد زال ذلك من غير نجاسة خلفتها، فوجب أن تطهر، كالماء الذي تنجس بالتغير إذا زال تغيره بنفسه، ولا يلزم عليه سائر النجاسات، لكونها لا تطهر بالاستحالة، لأنها نجاستها لعينها، والخمرة نجاستها لأمر زال بالانقلاب^(٣).

يتبين مما تقدم أن أدلة القائلين بالاستحالة أقوى وأحكم من أدلة

(١) مغني المحتاج، المكان السابق، متن الحضرمية: ص ٢٣.

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وقال: حسن غريب.

(٣) كشاف القناع، المكان السابق.

القائلين بالمنع، لوجود التغير ولم يبق وجود للنجاسة، وكل مادة نجسة إذا تغير تركيبها الكيميائي، فقد صارت عيناً أخرى، بالاسم والصفات، فيتغير الحكم من النجاسة إلى الطهارة وإباحة تناول.

القواعد المتعلقة باستحالة النجاسة:

دلت أمثلة الاستحالة على وجود شيء ملموس وهو تغير الاسم والخواص والتركيب، فيتغير الحكم، ويمكن حينئذ ضبط هذه الأمثلة وتصنيفها إلى سبعة أنواع:

- ١- الإحراق: فإذا أحرقت الميتة وصارت رماداً طهرت. وإذا أحرقت العذرة وصارت رماداً طهرت، وإذا استحالت عظام الميتة إلى رماد أو دخان أو بخار صارت طاهرة.
- ٢- التملح: إذا صار الكلب أو الخنزير ونحوهما ملحاً بعد الوقوع في ملاحه طهر.
- ٣- التخلل: إذا تخللت الخمر بنفسها أو بواسطة طهرت.
- ٤- تبدل الخلق: تتبدل النطفة النجسة في رأي القائلين بالنجاسة إلى علقة ثم إلى مضغة، فتطهر.
- ٥- تبدل العصاره أو النسغ: تغذي الأسمدة العضوية النباتات والثمار والزروع، وتتحول طبيعتها، فيصبح الناتج طاهراً.
- ٦- التترب: إذا وقع عصفور في بئر، ثم صار طيناً، طهر الماء المجاور له.
- ٧- التبدل الذاتي: كتبدل السمسم النجس إلى طحينة، فيطهر، وقد عمت به البلوى.

ما يترتب على نظرية الاستحالة في مجال الغذاء والدواء:

إن نظرية الاستحالة، أي تحول العين النجسة بنفسها أو بواسطة، تفتح المجال أمام القول بإباحة تناول الأغذية والأدوية الحديثة المتنجسة أو النجسة والمصنعة فنياً، إذا كان التحول بالتفاعل الكيميائي، وما ينجم عنه من حدوث تغير في الخواص، لأن سبب النجاسة وهو الخبث أو تغير الطعم

قد زال، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، كما يقول علماء أصول الفقه .
وهذا يعني أن الغذاء الجديد أو الدواء الجديد الذي كانت بعض مواد
الأولية نجسة أو محظورة، ثم انصهر وتفاعل مع غيره من المواد، يصبح
طاهراً، ويحل الانتفاع به، لأن اسم المادة وخواصها قد تغيرت وصارت شيئاً
آخر أو عيناً أخرى. ولا يصح القول بأن ذات العين النجسة ما زالت موجودة،
فتلازمها النجاسة، لأنه لا ينكر وجود التغير أو التحول من شيء لآخر.
وما لم يحدث تحول، ولم يوجد دواء آخر من الحلال، جاز تعاطي الدواء
عملاً بنظرية الضرورة الشرعية بضوابطها ومعاييرها وقيودها .

استهلاك المادة:

الاستهلاك نوع من الاستحالة، وطرق الاستهلاك أربعة:

١- الاستهلاك الذاتي: هو تغير الشيء تغيراً تاماً وصيرورته شيئاً
جديداً بمفرده، مثل استعمال الزيت النجس في صناعة الصابون، فيصير
شيئاً آخر غير الذات الأولى اسماً وحكماً وأجزاء .

ومثل استعمال الدماء في صناعة الأعلاف للدواجن وغيرها، وتحول
الدم إلى مسك حيث تكون الاستحالة تامة، لا يبقى معها أثر للأصل، وهذا
تحول للنجس إلى ذات أخرى طيبة ونافعة .

٢- الاستهلاك الفنائي للشيء مع غيره: وهو لغة: إهلاك الشيء
وإفناؤه، وشرعاً: هو تصيير الشيء هالكاً أو كالهالك مثل لبس الثوب حتى
يبلى، أو خلطه بغيره بحيث يندمج به، ويتعذر فصله أو إفراده عنه كاستهلاك
السمن في الخبز، واستخلاص البروتين من شعر الأدمي واستعماله في
تركيب الطحين .

وإذا استعمل النجس مع غيره من المواد الطاهرة، يصبح طاهراً، وتزول
عين النجاسة، دون أن يبقى له أثر من لون أو رائحة أو طعم، فيصبح طاهراً
يحل الانتفاع به، ومجاله في استعمال الأدهان والألبان والأشربة الطيبة

والخبث في صناعة أشياء أخرى، وذلك يدخل تحت مفهوم الاستحالة بالمعنى المتقدم، فيزول الاسم الأصلي وتتعدم الأوصاف والخواص السابقة، فيتغير الحكم الشرعي، لأن الحكم يدور مع الأسماء والصفات وجوداً وعدمًا.

قال ابن حزم^(١): الدم والخمر والبول وكل ما في العالم، لكل منه صفات، ما دامت فيه، فهو خمر له حكم الخمر، أو دم له حكم الدم، أو بول له حكم البول، أو غير ذلك، فإذا زالت عنه، لم تكن تلك العين خمراً ولا ماء ولا دماً ولا بولاً ولا الشيء الذي كان ذلك الاسم واقعاً من أجل تلك الصفات عليه. وإذا وقعت هذه الأشياء في الماء، فليس ذلك الجرّم الواقع بعد خمراً ولا دماً ولا بولاً، بل هو ماء على الحقيقة أو لبن على الحقيقة، وهكذا في كل شيء.

٣- الاستهلاك بالمكاثرة: إذا كان الشيء متنجساً ثم غلبه الماء طهر، في رأي الحنفية والمالكية، بدليل حديث بئر بضاعة^(٢)، حين ذكر للنبي ﷺ أنه يلقي فيها الحيض^(٣) وأحوم الكلاب والنتن، فقال: (الماء طهور لا ينجسه شيء)^(٤) الحديث يدل على أن الماء لا يتجس بوقوع شيء فيه، سواء كان قليلاً أو كثيراً، ولو تغيرت أوصافه، أو بعضها، لكنه قام الإجماع على أن الماء إذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة خرج عن الطهورية، فكان الاحتجاج به، لا بتلك الزيادة، فلا ينجس الماء بما لاقاه، ولو كان قليلاً إلا إذا تغير، وهو مذهب مالك وجماعة، والمالكية لا حد للكثرة عندهم، فليس لها حد مقدر^(٥).

والكثرة عند أبي حنيفة^(٦): أن يكون الماء من الكثرة بحيث إذا حركه آدمي من أحد طرفيه، لم تسر الحركة إلى الطرف الثاني.

ويؤكد الاتجاه الأول حديث تطهير الأرض بالمكاثرة، وهو ما وراه

(١) المحلى ١٣٧/١ وما بعدها.

(٢) بئر في المدينة بعرض ستة أذرع.

(٣) أي خرق الحيض الذي تمسحه المرأة بها.

(٤) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال: حديث حسن (منتقى الأخبار لابن تيمية الجد مع نيل الأوطار:

٢٨/١).

(٥) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٣٧/١، ٤٣.

(٦) فتح القدير ٥٥/١.

الجماعة عن أبي هريرة قال: قام أعرابي فبال في المسجد، فقام إليه الناس ليقعوا به، فقال النبي ﷺ: (دعوه، وأريقوا على بوله سجلاً من ماء أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين).

والحد الفاصل عند الشافعية والحنابلة^(١) بين القليل والكثير هو القُلْتَان^(٢) من قُلَالِ هَجَرَ، وهو خمس قُرْب، لحديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ، وهو يُسأل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض وما ينوبه من السباع والدواب، فقال: (إذا كان الماء قُلْتَيْنِ لم يحمل الخبث)^(٣) وفي لفظ ابن ماجه ورواية لأحمد: (لم ينجسه شيء).

ورأي الظاهرية أن الماء وبقية المائعات لا تنجس بوقوع النجاسة إلا السمن إذا وقعت فيه^(٤).

وبقية المائعات مثل الماء، لأنها تتعرض لوقوع النجاسات فيها، فلا نحكم بنجاستها دفعا للحرص والمشقة، يدل عليه حديث أبي هريرة وميمونة وهو: أن النبي ﷺ سئل عن الفأرة تقع في السمن، فقال: (إن كان جامداً فاطرحوها وما حولها، وكلوا الباقي، وإن كان ذائباً (أو مائعاً) فأريقوه، أو فلا تقربوه)^(٥). لكن في سنن الدار قطني عن ابن عمر قال: سئل رسول الله ﷺ عن الفأرة تقع في السمن والودك (الشحم) قال: (اطرحوها وما حولها إن كان جامداً، وإن كان مائعاً فانتفعوا به ولا تأكلوا)^(٦). قال الحافظ ابن حجر: وجزم الذهبي بأن الطريقتين صحيحتان، وهذا يؤيد الحديث السابق: (الماء طهور لا ينجسه شيء).

٤- الاستهلاك بالتصنيع: إذا تغيرت المادة باسمها ووصفها إلى شيء جديد، بالاستحالة التامة كما تقدم، كتحويل الزيت النجس إلى صابون أو

(١) المهذب ٨-٥/١، مغني المحتاج ٢١/١ وما بعدها، كشاف القناع ٣٧/١ - ٤٥، المغني ٢٢/١ - ٢٧.

(٢) تقدر بـ ١٥ صفيحة (تنكة).

(٣) رواه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن الأربعة) والشافعي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي (منتقى الأخبار ٣٠/١).

(٤) المحلى ١١٤/١ وما بعدها.

(٥) رواه أحمد في مسنده رقم (٦٦) وأبو داود ٣٨٤٢/٣ وسنن الدار قطني ٢٩٢/٤.

(٦) ورواه أيضاً أحمد في مسنده رقم (٦٦) وأبو داود (٣٦٤/٣) رقم (٣٨٤٢) والدارقطني ٢٩٢/٤ رقم ٨٠.

شمع ونحوهما، صارت المادة الجديدة طاهرة وحلالاً تناولها. فإن لم تتغير النجاسة مثل تجزئة المادة إلى جزيئات لم تتفاعل كيميائياً بشيء آخر، فتظل نجسة ولا يحل الانتفاع بها، لأنها أعيان نجسة.

والخلاصة: يتبين مما تقدم في الاستحالة المطهرة عند أكثر العلماء، والاستهلاك بطرقه المختلفة: أن نجاسة العين أو المادة، أياً كان سبب النجاسة فيها، ولو من أمعاء الخنزير تزول ويحكم بالطهارة ويحل الانتفاع بها، كما أنه في رأي جماعة من الشافعية والحنابلة يجيزون الانتفاع بالخمير وغيرها للضرورة إذا تعين دواءً ولم يوجد بديل آخر من المباح يحقق الغاية.

وأما المسألة المبحوث عنها: وهي دواء الهيبارينات الجديدة التي مصدرها الرئيس أمعاء الخنزير، وتعتمد على مبدأ الاستحالة الكيميائية، وتختلف عن الهيبارينات العادية من حيث التركيب والخواص الكيميائية والفيزيائية والوزن الجزيئي، حيث يتم التحويل بالتحطيم الجزيئي إلى هبارينات ذات وزن جزيئي منخفض، فيجوز استعمال هذا الدواء، لأنه ذو تأثير مضاد للترومبين لإجراء القياسات المخبرية للقدرة المضادة للتخثر، وينقص عدد الحقن اليومية اللازمة فيكتفى بحقنة واحدة من الهيبارينات الجديدة بدلاً من (٣ - ٤) مرات في اليوم، وذلك في حال القصور الكلوي والآفة الكبدية والتخثرات الدموية وجراحة الأوعية الدموية والذبحة الصدرية واحتشاء عضلة القلب الحاد وغيرها.

لكن بشرط أن يتم ذلك بواسطة الخمائر أو عوامل كيميائية أخرى، لإنتاج جزيئات أصغر بكثير من جزيئات الهيبارينات العادية. أما إن كان التحول بمجرد التجزئة بالآلات السريعة فلا يحل ذلك، لأن المادة بعينها موجودة، سواء بقطع كبيرة أو صغيرة.

والحمد لله رب العالمين، والله أعلم بالحقائق، حيث لا نقول إلا بالظاهر، والله يتولى السرائر.

صفحة أبيض

ملخص البحث

علينا دائماً أن نتمسك بالأحكام العامة المقررة في الشريعة، وألا نلجأ إلى الأخذ بالرخص أو الأحكام الاستثنائية إلا في أحوال ثلاثة هي حال الضرورة بمعاييرها الشرعية، أو الحاجة العامة أو الخاصة بفئة من الناس المنزلة منزلة الضرورة، أو في الأحوال التي تتسجم مع قواعد الاجتهاد المعتبرة، والتي بموجبها تجيز أحياناً الاستفادة من الكحول أو شحم الخنزير أو لحمه أو أمعائه في الصناعات الدوائية أو في وسائل التنظيف، إذا تعين الدواء ولم يوجد له بديل آخر من المباحات يحقق الغاية، ووصف العلاج طبيب مسلم عدل ثقة في دينه وعلمه، وهذا ينطبق على دواء الهيبارين العادي أو الجديد الذي يعتمد على مبدأ الاستحالة الكيميائية في استعمال أمعاء الخنزير مصدراً رئيساً لهذا الدواء، والاستحالة عند أكثر فقهاءنا سبب للحكم بالطهارة ومشروعية الانتفاع أو التناول.

وقد أوضحت في بحثي هذا ضرورة الالتزام بمعايير الضرورة الشرعية في تناول الدواء المشوب بمحرّم شرعاً، المخلوط بنجاسة من النجاسات، سواء كان ذلك في مجال الصناعات الغذائية أو الدوائية، دفعاً للضرر، وحفاظاً على الصحة، وتجنب المرض أو الهلاك، وإن كان المحرّم شرعاً مأخوذاً على طبيعته من غير استحالة أو تغير، وقد جاء النص القرآني بتقرير نظرية الضرورة الشرعية في خمس آيات، وأخذ أكثر العلماء بحكم الضرورة حتى بالنسبة للخمر أو الكحول، والضرورة هي: خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل أو الشرب أو الدواء، والحاجة أخف باعثاً من الضرورة وهي التي يترتب على عصيانها الوقوع في المشقة، والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة أي بفئة من الناس كأهل حرفة معينة.

والاستحالة بالمفهوم اللغوي والشرعي لها معنى واحد، وهو تغير الشيء وتحوله عن طبعه ووصفه، أي تغير الذات والخواص والأوصاف، كتخلل الخمر، وتحول الزيت النجس إلى صابون، وصيرورة العذرة رماداً، وانقلاب الكلب أو الخنزير ملحاً إذا وقع في ملاحه، واحتراق الميتة وصيرورتها رماداً، واحتراق عظام الميتة واستحالتها إلى رماد أو دخان أو بخار أو أية مادة كيميائية أخرى، وهذا ينطبق على تحول الخبيث إلى طيب فيصير مباحاً، وعكسه وهو تحول الطيب إلى خبيث كاستحالة الماء والطعام إلى بول أو عذرة، فيصير نجساً.

ويشمل ذلك طعام الإنسان أو أدويته، أو الصناعات الغذائية والدوائية النافعة كأعلاف الدواجن والأبقار وغيرها، دون أن يترتب عليه الوقوع في الخبث أو الضرر، فيجوز استعماله أو تناوله أو اتخاذه علفاً.

وللاستحالة ضابطان هما: تغير حقيقة الشيء وتحوله إلى مادة أخرى، وعدم بقاء أصل الشيء في مادته واسمه وصفاته.

وقرر أن الاستحالة مطهرة أكثر العلماء من الحنفية والمالكية والإمامية والظاهرية، والزيدية في الظاهر، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والشوكاني، وصدّيق حسن خان، وأدلتهم كثيرة، منها: الحكم بالنص الشرعي بطهارة الخمر إذا انقلبت خلاً، والحكم أيضاً بطهارة جلود الميتة بالدباغ، وكون الأصل في الأشياء والأعيان الطهارة والإباحة.

وقد أوردت عبارات الفقهاء في كل هذه المذاهب، ومنها ما قاله ابن القيم: إن طهارة الخمر بالاستحالة على وفق القياس، فإنها نجسة لوصف الخبث، فإذا زال الموجب زال الموجب، والقياس الصحيح يقتضي تعدية ذلك إلى سائر النجاسات، وقد أجمع المسلمون على أن الدابة إذا عُلقت بالنجاسة، ثم حبست وعلقت بالطاهرات، حلّ لبنها ولحمها، وكذلك الزرع والثمار إذا سقيت بالماء النجس، ثم سقيت بالطاهر، حلت، لاستحالة وصف الخبث وتبدله بالطيب.

وتكون الاستحالة طريقاً واضحاً للقول بإباحة تناول الأغذية والأدوية الحديثة النجسة أو المتنجسة، المصنّعة فنياً، والتي تجري فيها تفاعلات كيميائية يترتب عليها تغيير في الخواص، لزوال سبب النجاسة وهو الخَبَث، ولتغير أو زوال الطعم، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

وكذلك طرق الاستهلاك الأربعة التي تعد طرقاً للاستحالة تسوّغ تطهير الأشياء وحلّ تناولها، وتلك الطرق هي:

أولاً- الاستهلاك الذاتي أو المفرد وهو تغير الشيء تغيراً تاماً وصيرورته شيئاً جديداً، كاستعمال الزيت النجس في صناعة الصابون.

ثانياً- الاستهلاك الفنائي للشيء مع غيره: وهو تصيير الشيء هالكاً أو كالهالك، مثل لبس الثوب حتى يبلى، وخلط الشيء بغيره بحيث يندمج به ويتعذر فصله عنه كاستهلاك السمن في الخبز، واستخلاص البروتين من شعر الأدمي واستعماله في تركيب الطحين للخبز الأبيض كما يحدث الآن في أمريكا، واستعمال الكحول في الروائح العطرية وعصائر الفواكه بنسبة قليلة لا تزيد عن ٥ ٪ وفي الأدوية، والمياه الغازية، والأدهان والألبان والأجبان والأشربة والحلويات والجيلاتين والآيس كريم والبسكويت والشيكولاته، وتركيب مادة الإنسولين لعلاج مرضى السكري من بنكرياس الخنزير، وترقيع الحروق الخطيرة من الدرجة الثالثة بجلد الخنزير.

ثالثاً- الاستهلاك بالمكاثرة في الماء والمائعات في رأي الحنفية والمالكية والظاهرية، أما الماء فلقوله ﷺ: (الماء طهور لا ينجسه شيء) وأما المائعات فلرواية صحيحة أخرى في حديث الفأرة التي تقع في السمن والودك (دسم أو شحم اللحم) قال النبي ﷺ: (اطرحوها وما حولها إن كان جامداً، وإن كان مائعاً فانتفعوا به ولا تأكلوا).

رابعاً- الاستهلاك بالتصنيع: إذا تغيرت المادة باسمها ووصفها إلى شيء جديد، كتحويل الزيت النجس إلى صابون أو شمع ونحوهما، فتصير المادة الجديدة طاهرة، ويحلّ تناولها.

لكن لا بد من التنبيه إلى شيء مهم وهو أن الاستهلاك أو الاستحالة لا بد فيهما من حدوث تفاعل كيميائي، أما إذا جُرِّت المادة إلى جزيئات لم تتفاعل كيميائياً بشيء آخر، فتظل نجسة، ولا يحل الانتفاع بها، لأنها أعيان نجسة، فلا أجاز بحال أكل الخنزير إذا تحول إلى شيكولاته، أو خلط الشيكولاته بالكونياك، أو تعطير اللحوم المقلية بالكحول حيث لا ضرورة ولا حاجة ولا مصلحة في هذا، وهو مخالفة صريحة لأحكام شريعتنا، علماً بأن الخنزير نجس العين.

هذه هي أصول تأصيل القول بمشروعية الصناعات الدوائية مثل دواء الهيبارينات الجديدة المأخوذ من أمعاء الخنزير، لاستعماله في علاج القصور الكلوي والآفة الكبدية، والتخثرات الدموية وغيرها، ويعد مفعوله بحقنة واحدة أيسر على المريض من تعدد الحقن (٣ - ٤) مرات في اليوم الواحد، ومع كل ذلك أقول كما كان علماءنا يقولون: والله أعلم، لأن من الواجب علينا ألا ننخدع بأقوال الغربيين ويجب البحث والتحقق والاطمئنان لصحة ما يعلنون.

البحث الرابع

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

إعداد:

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

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

الفرع الأول: حقيقة الهيبارين.

الفرع الثاني: التركيب الكيميائي للهيبارين الجديد.

المطلب الثاني: الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والعادي وإيجابيات وسلبيات الهيبارين الجديد.

الفرع الأول: الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والهيبارين العادي.

الفرع الثاني: إيجابيات استخدام الهيبارين الجديد وسلبياته.

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

الفرع الأول: العنصر الدوائي للهيبارين المستخرج من الخنزير.

الفرع الثاني: حكم أجزاء الخنزير.

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

المقصد الأول: حقيقة الاستحالة.

المقصد الثاني: الفرق بين الاستحالة والاتحاد الكيميائي والخلط.

المقصد الثالث: آراء الفقهاء في أثر الاستحالة.

الفرع الرابع: أثر التصنيع في استحالة ماأخذ من الخنزير.

المطلب الرابع: الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد.

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

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

المطلب الأول

التركيب الكيميائي لدواء الهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض

الفرع الأول

حقيقة الهيبارين

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

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

استعمالات الهيبارين:

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

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

(١) الدلتون: وحدة قياس الأوزان الجزيئية.

واحتشاء عضلة القلب الحاد .

(ب) معالجة التخثرات الدموية بالجسم .

(ج) معالجة تخثرات الأوردة الدموية العميقة والوقاية منها .

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

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

الفرع الثاني؛

التركيب الكيميائي للهيبارين الجديد

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

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

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

الفرع الأول

الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد

والهيبارين العادي

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

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

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

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

الفرع الثاني

إيجابيات استخدام الهيبارين الجديد وسلبياته

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

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

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

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

٣- يجب التوقف عن التداوي بالهيبارين الجديد في حالة القصور

(١) المصدر السابق/٦، ٧.

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

(١) المصدر السابق/٧ .

صفحة أبيض

المطلب الثالث

نسبة عناصر الدواء المستخرجة من الخنزير ومدى استحالته بالتصنيع

الفرع الأول

العنصر الدوائي للهيبارين المستخرج من الخنزير

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

الفرع الثاني

حكم أجزاء الخنزير

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

(١) المصدر السابق/٤ .

(٢) البهارتي: العناية وفتح القدير على الهداية ١/٦٤، ٦٥، ابن عابدين: رد المحتار ١/١٣٦، ١٩٦/٥، الكاساني: بدائع الصنائع ١/٢٢، الشيخ عليش: منح الجليل ١/٦٠، ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة/١٦١، المنوفى: كفاية الطالب الرياني ٤/١٢٩، النووي: المجموع ١/٢١٥، ٥/٩، الشربيني الخطيب: مغنى المحتاج ١/٧٨، ٤/٢٩٩، الكوهجى: زاد المحتاج ١/٧٣، ابن قدامة: المغنى ١/٦٦، ٧٠، ٨٢، ابن قدامة: الكافي ١/١٤، ٤٨٩، الشيباني: نيل المارب ٢/٣٩٦، المحلى ١/١٥٣، ١٦١، ٣٨٨/٧، ٣٩٠، ٦٨، ٦٤/٨، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٢٢-٢٢٣ .

ومما يستدل به على ذلك مايلي:

أولاً: الكتاب الكريم:

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

وجه الدلالة من الآية:

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

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

وجه الدلالة من هذه الآية وسابقتها على حرمة أجزاء الخنزير:

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

ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «والذي نفسي بيده ليوشكن إن ينزل فيكم ابن مريم عليه السلام حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد»^(٣).

(١) فتح القدير والعناية ٦٥/١ .

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

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

وجه الدلالة منه:

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

ثالثاً: الإجماع

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

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

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

الفرع الثالث أثر الاستحالة في انقلاب النجس طاهرا والمحرّم مباحا

المقصد الأول

حقيقة الاستحالة

(أ) معنى الاستحالة في عرف أهل اللغة:

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

(ب) معنى الاستحالة في عرف الفقهاء:

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان معناها:

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

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

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

وعرفها البهوتي الحنبلي بأنها: «زوال صفة طارئة على عين^(٥).

وعرفها ابن حزم بإنها: «تغير صفات العين بما يقتضي زوال اسمها عنها^(٦).

ويلاحظ على هذه التعريفات ما يلي:

إن ما عرفت به الاستحالة عند الحنفية والمالكية يقتضي لتحققها تغير

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

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

(٣) الحطاب: مواهب الجليل ١/٩٧ .

(٤) الرملي: نهاية المحتاج ١/٢٤٨ .

(٥) البهوتي: كشف القناع ١/١٨٧ .

(٦) ابن حزم: المحلي ١/١٦٦ .

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

(ج) معنى الاستحالة في عرف الكيميائيين:

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

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

المقصد الثاني

الفرق بين الاستحالة والاتحاد الكيميائي والخلط

(أ) الاستحالة والاتحاد الكيميائي بين المواد:

تختلف الاستحالة بمعناها السابق عن الاتحاد الكيميائي بين المواد، الذي تتفاعل فيه عدة مواد بالخلط تفاعلا كيميائيا وتتحد معا، لتكون مركبا كيميائياً له صفات فيزيائية وكيميائية مختلفة عن مكونات الخليط، وبذلك

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

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

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

(ب) الاستحالة والخلط بين المواد:

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

المقصد الثالث

آراء الفقهاء في آثار الاستحالة

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

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

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

المذهب الأول:

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

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

المذهب الثاني:

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

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

أدلة المذهبين:

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

السنة النبوية المطهرة:

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

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

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

عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها^(١).

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

وجه الدلالة منهما:

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

الاستصحاب:

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

القياس:

إن الأعيان النجسة لم تكن نجاستها بالاستحالة، فلم تطهر بها قياسا على الدم إذا صار قيحا أو صديدا^(٤).

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

(١) الجلالة من الدواب: هي التي تأكل العذرة والجلة (أي البعرة)، والحديث أخرجه أصحاب السنن إلا النسائي، وقال فيه الترمذي: حديث حسن غريب (سنن الترمذي ٤/٢٧٠، نيل الأوطار ٨/١٢٢).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک، وأبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي بأسانيد صحيحة، وصحيحه ابن دقيق العيد، وقال فيه الترمذي: حسن صحيح (نيل الأوطار ٨/١٢٢).

(٣) المذهب ٤٨/١.

(٤) المغنى ٩٨/٢.

الكتاب الكريم:

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

وجه الدلالة من الآية:

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

السنة النبوية المطهرة:

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

وجه الدلالة منه:

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

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٨٤٩/٢.

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

وجه الدلالة منه:

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

القياس:

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

المعقول:

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

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

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٧/١ .

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

(٣) المحلى ١٦٦-١٦٧، ١٧٨-١٧٩ .

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

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

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

الرأي الرابع:

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

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

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

(٢) فتاوى ابن تيمية ١٢٢/٢ .

(٣) الشوكاني: السيل الجرار ٥٢/١ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفرع الرابع

أثر التصنيع في استحالة ما أخذ من الخنزير

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

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

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

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

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

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

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

أبيض

المطلب الرابع الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد

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

الفرع الأول

التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة

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

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

المذهب الأول:

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

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

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

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

المذهب الثاني:

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

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

أدلة المذهبين:

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

أولا: الكتاب الكريم:

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

وجه الدلالة من الآية:

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

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

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

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

ثانيا: السنة النبوية المطهرة:

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

وجه الدلالة منه:

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

اعتراض على الاستدلال به بما يلي:

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

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

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

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

أجيب عن هذا الاعتراض:

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

رد هذا الجواب:

قال ابن حجر: إن المختلف فيه لا يجب إنكاره، فلا يدل ترك إنكاره على جوازه^(٣)

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

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

أجيب عن هذا الاعتراض:

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

(٢) نيل الأوطار ١/٤٩ .

(٣) القنوجي: عون الباري ١/٤٣٦ .

(٤) عمدة القاري ٣/٣٢ .

(٥) المصدر السابق .

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

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

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

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

رد هذا الجواب:

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

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

أولا: الكتاب الكريم:

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

وجه الدلالة من الآية:

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

(١) السنن الكبرى ٥/١٠ .

(٢) المحلى ١٧٦/١ - ١٧٧ .

(٣) عمدة القارى ٣٤/٣ .

التداوي به، سواء كان خبثه لنجاسته أو لغيرها .

ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

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

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

وجه الدلالة منهما:

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

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

وتأول بعض العلماء هذين الحديثين بما يلي:

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

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

(٣) المجموع ٥١/٩، ٥٣ .

التداوي به، جمعا بينهما وبين حديث العرنين (١).

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

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

وجه الدلالة منه:

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

تأول بعض العلماء هذا الحديث:

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

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

(١) السنن الكبرى ٥/١٠ .

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

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

(٤) المستدرک ٤/٤١٠، عون المعبود ٤/٧ .

(٥) المجموع ٩/٥٣ .

التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرم في غير حال الضرورة إليه،
للجمع بينه وبين حديث العرنين^(١).

ثالثا: قول الصحابي:

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

وجه الدلالة منه:

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

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

وجه الدلالة منه:

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

رابعا: المعقول:

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

٢- إن مقتضى تحريم شيء تجنبه والبعد عنه، وفي اتخاذ دواء حض
على الترغيب فيه وملا بسته، وهذا يخالف مقصود الشارع^(٥).

(١) السنن الكبرى ٥ / ١٠ .

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

(٣) أخرجه البيهقي في سننه ٥ / ١٠ .

(٤) ابن القيم: زاد المعاد ٣ / ١١٤ .

(٥) المصدر السابق .

الرأي الراجح:

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

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

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

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

الفرع الثاني التداوي بالهيبارين الجديد عند وجود بديل أقل فائدة منه

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

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

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

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

(١) رد المحتار ٢١٥/٤ .

(٢) مغنى المحتاج ١٨٨/٤ .

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

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

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

(١) نهاية المحتاج ٦/١٩٧ .

ملخص البحث

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

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

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

مراجع البحث:

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

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

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

البحث الخامس

**حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء
من نجس العين كالخنزير وله بديل
أقل منه فائدة (كالهبارين الجديد)**

إعداد :

الدكتور/ حمزة أبو فارس

قسم الشريعة - كلية القانون - جامعة الفاتح

طربلس - ليبيا

صفحه أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث

يمكن تلخيص البحث في النقاط التالية:

- ١- اختلف الفقهاء في وجوب التداوي في الحالات الخطرة والتي يمكن أن تؤدي إلى الموت عند عدم العلاج؛ فذهب بعضهم إلى أن التداوي جائز، وأن عدمه أفضل؛ لأنه توكل. وذهب فريق إلى وجوب العلاج في الحالات المذكورة؛ لأن إنقاذ النفس واجب لا ينافي ذلك التوكل، وهو الراجح.
- ٢- اتفق العلماء على حرمة التداوي بالنجاسة باطنا، عند وجود البديل الطاهر. واختلفوا في التداوي بها عند الضرورة، والراجح الجواز، بل الوجوب في بعض الحالات.
- ٣- اختلف الفقهاء في حالة استحالة النجاسة إلى شيء طاهر، هل ينقلها ذلك إلى الطهارة، أو هي باقية على نجاستها، إلا الخمر إذا تخلل بنفسه فإنهم اتفقوا على طهارته، وذهبنا إلى الأخذ بمذهب من يرى الطهارة.
- ٤- من الفقهاء من رأى طهارة النجس إذا خلط بغيره، بحيث يستهلك في شيء آخر، حتى تذهب عينها، خصوصا في الأدوية، وهو رأي وجيه له حظ من النظر.
- ٥- ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى جواز استعمال النجاسات في العلاج، منهم المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، وقسم الإفتاء بدائرة الأوقاف والشئون الإسلامية بدبي، والشيخ جاد الحق، والشيخ شلتوت، والدكتور عبدالكريم زيدان، والدكتور عبد الله الطريفي (نقل أقوال الفقهاء ولم يرجح شيئا في هذه الجزئية)، والندوة الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٦- للدواء الجديد المعروف باختصار (L.M.W.H) مميزات يمتاز بها عن الهيبارين العادي أوصلناها إلى سبع، بناء على ما رأته اللجنة الطبية الإسلامية بالندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، وعلى مقالات لعلماء متخصصين في مجالات عالمية متخصصة.

٧- طرحنا إشكالية النازلة في ست نقاط وأجبنا عنها.

٨- انتهينا إلى الخلاصة التالية:

(أ) جواز استعمال (L.M.W.H) في الحالات التي بينها في بداية البحث.
(ب) عدم التوسع في استعماله إلا بالقدر الذي يرتبط بمميزاته عن الدواء الآخر.

(ج) أن يكون هذا الاستعمال مؤقتاً، ينتظر به ظهور بديل طاهر لا يختلف عن استعماله، وأخبرت بأن التجارب على أشدها في إيجاد هذا البديل.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين.

وبعد: فهذا بحث فقهي بذلت فيه وسعي؛ للوصول إلى حكم فقهي في مسألة مهمة في حياة المسلمين، داعياً الله أن يوفقني إلى الصواب، راجياً منه أن يجنبني الخطأ والزلل. وقد قسمت البحث إلى مقدمة، ومبحثين.

المقدمة:

حكم التداوي:

قبل الخوض في موضوعنا لا بد من المرور بمسألة يبني عليها هذا الموضوع، وهي مسألة حكم التداوي. اختلف الناس في ذلك في الجملة، فذهب بعضهم إلى الكراهة، وبعضهم إلى الإباحة، وبعضهم إلى الاستحباب. أما الفريق الأول فيمثله سعيد بن جبير، وأحمد، وداوود بن علي، وجماعة من أهل الفقه والأثر، واحتجوا ببعض الأحاديث والآثار. فمن ذلك حديث السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب (وهم الذين لا يتطيرون ولا يسترقون ولا يكتون وعلى ربهم يتوكلون) متفق عليه^(١). وجه الدلالة أن الله يدخل الجنة بغير حساب من أصابه مرض فلم يكتو ولم يسترق، بل يتوكل على الله حتى يشفيه.

ومن الأثر أن عثمان دخل على ابن مسعود في مرضه الذي قبض فيه،

(١) حاشية السندي على صحيح البخاري ٢١/٤ وينظر كلام ابن عبد البر في التمهيد ٢٦٥/٥ في كراهية طائفة للرقي والمعالجة.

فقال له عثمان: ما تشتكي؟ قال: ذنوبي. قال: فما تشتهي؟ قال: رحمة ربي. قال: ألا أدعو لك الطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني...^(١).
وروي عن أبي الدرداء مثل ذلك^(٢).

ومن المعقول: يحتج لهم بأن كل ما يصيب ابن آدم مقدر مكتوب، ومن ذلك أجله، فلماذا المعالجة؟ وكأنها معارضة لما هو نازل حتما.
وذكر الأثرم أنه سأل الإمام أحمد عن الكي؟ فقال: ما أدري وكأنه كرهه.

وذكر حديث عمران بن حصين: (نهينا عن الكي)^(٣). قال: أي الأثرم: وسمعت يكره الحقنة، إلا أن تكون من ضرورة لا بد منها^(٤).

ونقل في الإنصاف عن الإمام أحمد أن ترك الدواء أفضل^(٥).
وذهب قوم إلى إباحته، ومن هؤلاء عطاء، وإبراهيم النخعي^(٦).
وهو مذهب المالكية، قال ابن أبي زيد في رسالته: (ولا بأس بالاسترقاء من العين وغيرها، وبالتعوذ، بالتعالج، وشرب الدواء، والفضد، والكي...)^(٧).
فكلمة لا بأس تدل على الإباحة.

وقال ابن بطلال في شرح حديث: (ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء)^(٨):
وفيه إباحة التداوي، وجواز الطب^(٩).

واستدل هؤلاء بأحاديث وآثار كثيرة، منها الحديث السابق، وما ذكره البخاري في كتاب الطب من نصح النبي - صلى الله عليه وسلم - بالتعالج

(١) التمهيد لابن عبد البر ٢٦٩/٥ .
(٢) المصدر نفسه ٢٦٩/٥، وتنتظر بقية الأدلة هناك.
(٣) أخرجه الترمذي ١٥٤/٤ في كتاب الطب، باب مجاء في كراهية التداوي بالكي رقم الحديث ٢٠٤٩، وقال: حسن صحيح.
(٤) التمهيد لابن عبد البر ٢٧٣/٥ .
(٥) الإنصاف للمرداوي ٤٦٣/٢ .
(٦) التمهيد لابن عبد البر ٢٧٥/٥ .
(٧) حاشية العودي على شرح أبي الحسن على الرسالة ٤٥١/٢ - ٤٥٢ .
(٨) أخرجه البخاري (حاشية السندي ٨/٤) في كتاب الطب باب: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء.
(٩) شرح البخاري لابن بطلال ٣٩٤/٩ .

بالكي وغيره، وقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - احتجم^(١) وكوى أسعد بن زرارة^(٢).

وقد اكتوى ابن عمر من اللقوة^(٣) ورقى من العقرب، وكان إذا دعا طبيبا يعالج أهله اشترط عليه أن لا يداوي بشيء مما حرم الله^(٤).
والذي جعل هذا الفريق يقول بالإباحة، ولا يقول بالاستحباب أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكتو، وقد وصفه دواءً وفعله بالغير، فدل ذلك على الإباحة.

وقال فريق ثالث باستحبابه، ونسب ذلك إلى الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنابلة، وحجتهم ما ورد من الأحاديث التي وردت بالأمر بالتداوي، وأقل درجات الأمر الاستحباب؛ لأن الأمر بالفعل يقتضي حسنه^(٥).

ولعل الاستحباب يؤخذ من عنونة القاضي عياض لحديث مسلم (لكل داء دواء... بباب: لكل داء دواء، واستحباب التداوي^(٦)).

وجعل ابن القيم من هديه - صلى الله عليه وسلم - فعل التداوي في نفسه، والأمر به لمن أصابه مرض من أهله وأصحابه، قائلًا: (وفي الأحاديث الصحيحة الأمر بالتداوي، وأنه لا ينافي التوكل... بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله مقتضيات لمسبباتها قدرا وشرعا، وأن تعطيلها يقدر في نفس التوكل...).

وفيه رد على من أنكر التداوي وقال: إن كان الشفاء قد قدر فالتداوي لا يفيد، وإن لم يكن قد قدر فكذلك...^(٧).

نخلص من ذلك كله إلى أن التعالج في الجملة مباح، لا سنة، ولا واجب،

(١) البخاري بحاشية السندي ٨/٤ - ٢٣.

(٢) التمهيد ٢٧٦/٥ والترمذي ١٥٤/٤ رقم الحديث ٢٠٥٠ وفي ابن ماجه ١١٥٦/٢: سعد بن معاذ.

(٣) داء يصب الوجه - القاموس -

(٤) التمهيد ٢٧٧/٥.

(٥) مختصر الروضة للطوفي ٣٦٥/٢ والبحر المحيط للزرکشي ١٧٤/١ نقلا عن بحوث فقيهة معاصرة ١٤٤/٢ للدكتور محمد عبدالغفار الشريف.

(٦) إكمال المعلم ١١١/٧ الحديث رقم ٢٢٠٤.

(٧) زاد المعاد ١٠/٤ ، ١٥-١٦.

وهو الذي اعتمده ابن عبد البر في تمهيده^(١).

بقي سؤال: هل التداوي واجب في بعض الأحيان ؟

اختلفت آراء الفقهاء في ذلك اختلافا كبيرا، وملخص هذه الآراء:
قال ابن عبد البر: (وإنما التداوي - والله أعلم - إباحة على ما قدمنا،
لميل النفوس إليه، وسكونها نحوه ... لا أنه سنة، ولا أنه واجب، بل هو خطر
وتجربة موقوفة على القدر...)^(٢).

فهو يرى عدم الوجوب مهما كان الأمر - فيما يبدو - لكن تعقيبه ببيان
العلة بأنه مبني على المخاطرة والتجربة، يفهم منه أن المسألة إذا لم يكن فيها
مخاطرة، بل فيها غلبة ظن - على الأقل - بالشفاء من واقع التجارب، وأنه
إن لم يفعل - والحالة هذه - فإنه يهلك، فإنه يجب عليه العلاج.

أما قوله موقوفة على القدر، فلا يؤثر شيئا على القول بالوجوب، فإن
كل شيء موقوف على القدر، لا يخرج عليه شيء، فالمرض قدر، ونفع التداوي
قدر، وعدم نفعه قدر، وبما أن القدر غيب فيجب على الإنسان أن يأخذ
بالأسباب، فهي من القدر، وقد أجاد ابن القيم في بيان ذلك^(٣).

وخير ما يوضح لنا هذه المسألة ما رواه الترمذي في سننه عن أبي
خزيمة عن أبيه قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلت:
يا رسول الله، أ رأيت رقى نستريقها، ودواء نتداوى به، وتقاة نتقيها، هل من
ترد من قدر الله شيئا ؟ قال: (هي من قدر الله)^(٤).

وذكر الجمل في شرح المنهج عن القاضي عياض الإجماع على عدم
وجوبه، وإنما لم يجب كأكل الميتة للمضطر، وإساعة اللقمة بالخمير؛ لعدم
القطع بإفادته، بخلافهما^(٥).

(١) التمهيد ٢٧٩/٥.

(٢) المصدر نفسه ٢٧٩/٥.

(٣) زاد المعاد ١٦/٤.

(٤) سنن الترمذي ١٦١/٤ كتاب الطب، باب ماجاء في الرقى والأدوية، رقم الحديث ٢٠٦٥.

(٥) شرح الجمل على المنهج ١٣٤/٢.

قال الجمل معقباً على قول عياض: (وقوله لعدم القطع بإفادته أفهم أنه لو قطع بإفادته كعصب محل الفصد وجب، وهو قريب. ثم رأيت أحمد ابن حجر الهيتمي صرح به، حيث قال: يدل قول الشارح المضطر وربط محل الفصد، وقوله: أو نحوها مما لا يعتمد فيه، ومنه الأمر بالمداواة بالنجس)^(١).
وتحدث شيخ الإسلام ابن تيمية عن تنازع الفقهاء في مسألة التداوي هل هو مباح أو مستحب أو واجب؟

فقال: «والتحقيق أن منه ما هو محرم، ومنه ما هو مكروه، ومنه ما هو مباح، ومنه ما هو مستحب، وقد يكون منه ما هو واجب. وهو ما يعلم أنه يحصل به بقاء النفس لا بغيره، كما يجب أكل الميتة - عند الضرورة - فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء. وقد قال مسروق: من اضطر إلى أكل الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار. فقد يحصل - أحياناً - للإنسان إذا استحر المرض ما إن لم يتعالج معه مات^(٢)».

رأينا هنا كيف سوى شيخ الإسلام بين من ترك المعالجة الضرورية، ومن ترك أكل الميتة عند الضرورة، وجعلهما باباً واحداً.

وقد فرق أناس بينهما، ومدار التفريق على أن إنقاذ النفس من الجوع المفضي إلى الهلاك بتناول الميتة يقيني، وإفادته الدواء حتى في حالة الضرورة ليس يقينياً.

أقول إن هذا التفريق مبني على ما كان عليه الطب في الأزمنة البعيدة الماضية، أما اليوم فإن تقارير الأطباء شبه يقينية، فالعلاج الذي يأمر به الطبيب لا يختلف عن تناول الميتة لإبقاء المهجة، خصوصاً في بعض الحالات، ومن اعترض ببعض الحالات التي لا ينفع فيها التداوي بعد وصفه، نجيبه بأن الأجل إذا انتهى لا ينفع معه تناول الدواء، كما لا ينفع معه تناول الميتة كذلك.

(١) المصدر نفسه ١٣٤/٢-١٣٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٢/١٨ وقد نقله القرطبي في تفسيره ٢٢٢/٢ عن مسروق أيضاً.

لكن لما كان الأجل غيبيا، كان على الإنسان الأخذ بالأسباب، وبذلك يظهر لنا جليا رجحان ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة. وهنا نجد الدردير - في شرحه الصغير - يقول: "ويجوز التداوي، وقد يجب... (١)".

والخلاصة إذن أن الراجح من أقوال العلماء أن التداوي في بعض الحالات يكون واجبا، كما في الحالات التي يؤدي إهمالها وعدم معالجتها إلى الموت، والحال أن في الإمكان علاجها، مثل بعض حالات السرطان، والتجلط، وما شابهها، إذ معالجتها من قبيل الحفاظ على النفس الذي هو من الكليات الخمس التي جاءت الشريعة للمحافظة عليها. فإذا وجد دواؤها وأمكن معالجتها، ففعل ذلك واجب؛ لإنقاذ هذه النفس التي بفواتها يفوت خير كثير.

ولكن يشترط في هذا الدواء أن يكون غير محرم؛ لأن المحرم لا يحل تناوله إلا في الضرورات.

فإذا لم يوجد الدواء الحلال فهل يحل استعمال المحرمات دواء للضرورة؟

وإذا وجد الدواء الحلال، لكن المحرم أسرع شفاء، وأقل تكلفة، وأسهل استعمالا فهل يحل استعمال الأخير؟ وهل إذا عولجت النجاسة حتى انقلبت عينها تصبح ظاهرة؟

والجواب عن هذه المسألة هو لب بحثنا، فنقول وعلى الله نتوكل وبه نستعين:

(١) الشرح الصغير على أقرب المسالك ٧٧٠/٤ وفرق في رد المحتار ٢١٥/٥ بين من امتنع عن الأكل والشرب حتى مات فقد عصي؛ لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة، وأنه منهي عنه في محكم التنزيل، بخلاف من امتنع عن التداوي حتى مات؛ إذ لا يتيقن أنه يشفيه. قلت: وإذا قرر أطباء موثوق بعلمهم لمسلم دواء يعلمون أن فيه شفاء من مرض يفضي في العادة إلى الموت إن لم يعالج، فإن المسألة لا تختلف عن الميتة. والله أعلم.

المبحث الأول: التداوي بالحرم في حالة عدم البديل:

اتفق العلماء على حرمة التداوي بالنجاسة باطننا^(١)، إذا وجد البديل الطاهر، إذ قد اتفقوا على أن أكلها وشربها حرام^(٢) في الأحوال العادية. والجمهور على حلية التداوي بها عند الضرورة عدا الخمر فإن في التداوي بها خلافاً.

وقيد الأحناف الجواز بقيدين، لخصهما ابن عابدين بقوله: "وكذلك كل تداو لا يجوز إلا بطاهر، وجوّزه في النهاية بمحرم، إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد مباحا يقوم مقامه"^(٣).

وقال النووي: «وأما التداوي بالنجاسات غير الخمر فهو جائز، سواء فيه جميع النجاسات غير المسكر، هذا هو المذهب والمنصوص، وبه قطع الجمهور»^(٤). وذكر ابن العربي أن سحنوناً لا يرى التداوي بعين الميتة بحال، ولا بالخنزير. وأيد ابن العربي هذا الرأي قائلًا: «والصحيح عندي أنه لا يتداوى بشيء من ذلك؛ لأن منه عوضاً حلالاً»^(٥).

ويفهم من كلامه هذا أنه إذا جزم بأنه ليس له عوض فإنه يجوز. وقال ابن مفلح: «وتحرم المداواة والكحل بكل نجس وطاهر محرم، أو مضر»^(٦). وأما الخمر فجمهور العلماء على عدم استعمالها إلا في إزالة غصّة اتفقا، واختلفوا في العطش^(٧).

(١) قلت باطننا: لأن بعض العلماء رأى جواز التداوي بها ظاهراً. قائلًا: ليس فيه أكثر من التلخ بنجاسة يقدر على إزالتها بعد انقضاء الغرض منها، وقد حكى خليل في التوضيح في هذه المسألة قولين، المشهور فيهما أنه لا يجوز. ينظر الحطاب ١١٩/١-١٢٠.

(٢) مراتب الإجماع، لابن حزم ص ١٩.

(٣) حاشية ابن عابدين ٢٤٩/٥ وينظر ١٤٠/١.

(٤) المجموع للنووي ٥٤/٩.

(٥) أحكام القرآن لابن العربي ٥٩/١ وينظر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٢٣٠/٢-٢٣١.

(٦) الآداب الشرعية ٣٥٢/٢.

(٧) المجموع ٥٥/٩ - ٥٦ وأحكام القرآن لابن العربي ٥٦/١ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٥٢/٤ والتاج والإكليل للمواق ٢٣٣/٣.

وسبب الاختلاف - في شربها للعطش - هل ترد العطش؟ فمن رآها
ترده أجازها، ومن رآها لا تزيده إلا عطشا منعها.

فالأئمة الثلاثة على منعها^(١)، وذهب الأحناف إلى جواز شربها لإزالة
العطش. قال ابن عابدين: «فلو خاف الهلاك عطشا وعنده خمر له شربه
قدر ما يدفع العطش إن علم أنه يدفعه»^(٢).

ولما كان المدار على دفعها للعطش قال أبو بكر الأبهري من المالكية: إن
ردت الخمر عنه جوعا أو عطشا شربها. وقد قال الله تعالى في الخنزير إنه
رجس ثم أباحه للضرورة، وقال تعالى أيضا في الخمر إنها رجس، فتدخل
في ضرورة إباحة الخنزير، فالمعنى الجلي الذي هو أقوى من القياس؛ ولا بد
أن تروي ولو ساعة، وترد الجوع ولو مدة^(٣). ولقد أيد ابن العربي ذلك^(٤).

وخلاصة الأمر: أن الفقهاء جميعهم اتفقوا على جواز استعمال
النجاسات والأطعمة المحرمة - عند الضرورة؛ لإنقاذ نفس مؤمنة من الهلاك
المحقق، أو الغالب على الظن، على أن لا يكون لذلك بديل من الطهارات، عدا
الخمر فإن الخلاف فيها أشد، فقد عرفنا كيف أن المالكية - في مشهور
مذهبهم - لم يجوزوا التداوي بالخمر ولو لخوف الموت، إلا لإساعة الغصة،
وكذلك الحنابلة، اعتمادا على حديث طارق بن سويد الجعفي أنه سأل رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - عن الخمر؟ فنهاه، أو كرهه أن يصنعها. فقال
إنما أصنعها للدواء، فقال: إنه ليس بدواء، ولكنه داء»^(٥).

وفرقت بين إساعة الغصة وبين التداوي الضروري بها بأن السلامة من
الموت بهذه الإساعة قطعية، بخلاف التداوي، وشربها للعطش^(٦).

وإذا نص الشارع صراحة على أن الخمر ليست دواء، فيمكن إخراجها
من الانتفاع بالمحرمات عند الضرورة، ويبقى معنا جواز استعمال بقية

(١) التاج والإكليل ٢٣٢/٣ والمجموع ٥٥/٩ والإنصاف ٢٢٩/١٠.

(٢) أحكام القرآن ٥٦/١.

(٣) المصدر نفسه ٥٧/١.

(٤) المصدر نفسه ٥٧/١.

(٥) مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر (إكمال المعلم ٤٤٦/٧ رقم الحديث ١٩٩٤).

(٦) المجموع ٥٦/٩.

المحرمات عند الضرورة، ومنها التعالج؛ إعمالاً للقاعدة الكلية الكبرى «الضرر يزال» والتي يدخل تحتها بعض القواعد ذات العلاقة والارتباط بها وهي:

- الضرورات تبيح المحظورات.

- الضرورة تقدر بقدرها.

- الحاجة تنزل منزلة الضرورة.

وعملاً بهذه القواعد مجتمعة لا نرى مانعاً من استعمال الأدوية التي تحتوي شيئاً من النجاسات أو المحرمات إذا كان العلاج بها لا بديل عنه، والشفاء به يقيني أو غالب على الظن، وذلك يعتمد على رأي الأطباء المتخصصين.

وإذا استعمل هذا فإنه يجب استعمال ما لا بد منه؛ عملاً بقاعدة

الضرورة تقدر بقدرها .

صفحه أبيض

المبحث الثاني التداوي بالمحرم بعد خلطه بظاهر حلال أو استحالة عينه؛

بما أن المسألة المعروضة فيها أن الدواء المستخرج من أمعاء الخنزير يكسر كيميائياً .

يجب أن نبحت هل هذا التغير الذي لحق العين يؤثر في الحكم الشرعي أو هو باق على حاله؟

بحث علماؤنا الأقدمون هذه المسألة تحت عنوان (انقلاب الأعيان) أو (استحالة الأعيان). ويذكرون ذلك في موضوعين:

الأول: استحالة النجاسة إلى رماد أو بخار.

والثاني: تحلل الخمر.

ونحن ننقل كلامهم في هاتين المسألتين، ثم نحاول تطبيقها على مسألتنا هذه. قال القرافي: «إن الله - تعالى - إنما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة، بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقدرة، وإلا فالأجسام كلها متماثلة، واختلافها إنما وقع بالأعراض، فإذا ذهبت تلك الأعراض ذهاباً كلياً ارتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً، كالدّم يصير مئياً ثم آدمياً، وإذا انتقلت الأعراض إلى ما هو أشد استقذاراً منها، ثبت الحكم فيها بطريق الأولى، كالدّم يصير قيحاً...»^(١).

ونقل ابن العربي في المريض يحتاج إلى التداوي بالميتة أن ابن حبيب يجوز استعمالها إذا تغيرت بالاحتراق، ويجوز الصلاة بها، وخففه ابن الماجشون بناء على أن الحرق تطهير؛ لتغير الصفات^(٢).

وبين شيخ الإسلام ابن تيمية أن في استحالة النجاسة - كرماد السرجين النجس، والزبل النجس - استحالة النجاسة - كرماد

(١) الذخيرة ١/١٨٨ .

(٢) أحكام القرآن ١/٥٩ .

وأحمد، ورجح القول بالطهارة، وقال: إنه مذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر^(١).
وقال النووي ناقلا عن الغزالي في طبخ وقع فيه جزء من لحم آدمي
ميت: لم يحل أكل كل شيء من ذلك الطبخ، لا لنجاسته، ولكنه حرام؛
لحرمة. ثم عقب عليه بقوله: «هذا كلام الغزالي، والمختار الصحيح: أنه لا
يحرم الطبخ في مسألة لحم آدمي؛ لأنه صار مستهلكا، فهو كالبول وغيره
إذا وقع في قلتين من الماء، فإنه يجوز استعمال جميعه، ما لم يتغير؛ لأن
البول صار باستهلاكه كالمعدوم»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والخبائث التي حرّمها الله تعالى - كالميتة
والدم ولحم الخنزير ونحو ذلك - إذا وقعت في ماء أو سائل آخر واستهلكت،
بأن تفرقت أجزاءها وضمحت في السائل، لم يبق هنا ميتة ولا دم ولا لحم
خنزير، والخمور إذا استهلكت في المائع بأن زالت عينها وضمحت لم يكن
الشارب لهذا المائع شاربا للخمر»^(٣).

وقال صاحب المغني: «ظاهر المذهب أنه لا يطهر شيء من النجاسات
بالاستحالة، إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها خلا، وما عداه لا يطهر كالنجاسات
إذا احترقت فصارت رمادا، والخنزير إذا وقع في الملاحه وصار ملحا...»^(٤).

وذكر المقري في قواعده أن استحالة الفاسد إلى فساد لا تنقل حكمه.
وإلى صلاح تنقل، بخلاف يقوى ويضعف بحسب كثرة الاستحالة وقتلتها،
وبعد الحال عن الأصل وقربه. وإلى ما ليس بصلاح ولا فساد قولان^(٥).

وقال: أصل النجاسة الاستقدار، فما خرج إلى ضد ذلك منها فقد خرج
بالكلية عنها، كالمسك، فإنه خارج، والعنبر عند من يرى نجاسة الأرواث
مطلقا كالشافعية^(٦).

وقد لخص ذلك كله الزقاق في منهجه حيث قال:

(١) مجموع الفتاوى ٤٧٩/٢١.

(٢) المجموع ٤١/٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٥٠١/٢١-٥٠٢.

(٤) المغني ٦٠/١.

(٥) القواعد ٢٧١/١-٢٧٢ القاعدة (٤٩).

(٦) المصدر نفسه ٢٧٢/١ القاعدة (٥٠).

وهل يؤثر انقلاب كعرق ولبن بول وتفصيل أحق^(١) والمعروف أن الزقاق وكثيراً من مؤلفي القواعد الفقهية يبتدئون القواعد التي فيها خلاف بكلمة «هل» الاستفهامية .

وأما الخمر فقد عرفنا الاتفاق على عدم جواز التداوي بها باطننا إذا كانت صرفة، فإذا اختلطت بشيء أزال إسكارها، فهل حكمها باق على ما هو، أو تأخذ حكماً جديداً؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال ونحدث عن حكم استعمال الخمر بعد الخلط، لا بد أن نتكلم عن حكم استعمال الخمر إذا تخللت أو خللت، فنقول: إذا تخللت الخمر بنفسها، دون معالجة، فقد اتفق على طهارتها. قال المازري في شرحه للتلقين: «فإن خللها الله تعالى فمتفق على طهارتها، وإن خللها آدمي فاختلف فيها»^(٢).

وقال صاحب المقنع: «ولا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة، ولا بنار أيضاً إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها، فإن خللت لم تطهر، وقيل: تطهر»^(٣).

ويرى النووي أن الخمر إذا غلت وارتفعت إلى أعلى الدن، ثم سكنت ونزلت إلى وسطه، ثم انقلبت بنفسها خللاً طهر^(٤).

وإذا خللت بفعل فعند الحنابلة روايات، أصحها: لا تطهر. وإذا انقلبت بقصد التخلييل فالأصح الطهارة^(٥).

والذي عليه الفتوى عند الأحناف - وهو قول محمد - الطهارة بانقلاب العين^(٦). ومما خرّج ابن رجب على قاعدة (المنع أسهل من الرفع): أنه إذا وضع في الخل خلا يمنع تخميرها فذلك مشروع، وتخلييلها بعد تخميرها ممنوع^(٧).

(١) الإسعاف بالطلب ص ٢٦.

(٢) شرح التلقين ١/١/٢٦٧.

(٣) المقنع ١/٨١.

(٤) فتاوى الإمام النووي ص ٢٦.

(٥) الإنصاف ١/٣١٩-٣٢٠.

(٦) حاشية ابن العابدين ١/٢١٠.

وذهب الخرشي من المالكية إلى أنه لا فرق بين تخلل الخمر بنفسها أو بفعل فاعل، وأنها طاهر في الحالين^(١). وهو الذي يظهر أن ابن رشد مال إليه في أجوبته، وصرح به العتبي، وقد اتفقوا على أنه لا يصلح للمسلم امتلاكها وتركها حتى تتخلل، بل يجب عليه إهراقها، لكن إن وقع ونزل فيسرى عليه ما قدمناه، وأما إذا خلله كافر فلا شك في حلية استعماله للمسلم.

أما إذا خلطت الخمر بشيء للتداوي فقد جوزة الشافعية^(٢). ونقل الحطاب عن الزناتي من المالكية: أن الخمر إذا استهلكت في دواء بالطبخ أو بالتركيب حتى يذهب عينها ويموت ريحها، وقضت التجربة بإنجاح ذلك الدواء، فيها قولان بالجواز والمنع. قال: وإن لم تقض التجربة بإنجاحه لم يجز باتفاق^(٣).

التداوي بالبول واللبن:

اختلف الفقهاء في طهارة بول الحيوان المأكول اللحم مع اتفاقهم على نجسة بول الحيوان غير مأكول اللحم. فذهب المالكية والحنابلة إلى أن بول مأكول اللحم طاهر^(٤)، وحجتهم: حديث العرنين المتفق عليه. وذهب الأحناف والشافعية إلى نجاسته، وأنه يجوز التداوي به مطلقاً، أو بأبوال الإبل خاصة خلاف^(٥).

ولا خلاف في التداوي بالألبان الطاهرة، وإنما الخلاف في الألبان النجسة، أعني لبن محرم الأكل، فقد نقل ابن رشد عن مالك أنه لا بأس بالتداوي بلبن الأتان، مراعاة للخلاف في جواز أكلها، ومعروف أن الألبان

(١) شرح الخرشي على خليل ١٨٨/١. وينظر بحث ابن رشد الطويل في مسألة انقلاب الخمر خلا في الأجوبة ٣٦٢/١ - ٣٦٥. والبيان والتحصيل ٦١٩/١٨.

(٢) مغني المحتاج ١٨٨/٤ فيما نقله جميل محمد بن مبارك في كتابه: نظرية الضرورة الشرعية ٤٣٥، ٤٤٥.

(٣) شرح الحطاب على خليل ١١٩/١.

(٤) شرح الحطاب على خليل ٩٤/١، والمقنع لابن قدامة ٨٣/١ - ٨٤.

(٥) حاشية ابن عابدين ١٤٠/١، والمجموع ٢٨/٩، وتفسير القرطبي ٢٣١/٢.

تابعة للحوم. عند أكثر العلماء^(١). هل هناك فرق بين لحم الخنزير وشحمه؟
ورد النص بتحريم أكل الخنزير، فهل هناك فرق بين لحمه وشحمه؟
والجواب لا فرق بينهما فقد أجمعت الأمة على تحريم شحم الخنزير،
ومذهب مالك: أن من حلف ألا يأكل لحماً فأكل شحماً حنث، ومن حلف ألا
يأكل شحماً فأكل لحماً لم يحنث.

وقال القرطبي: «خص الله ذكر اللحم من الخنزير؛ ليدل على تحريم
عينه، ذكي أو لم يذك؛ وليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف وغيرها»^(٢).
بقي أن ننبه على قول شاذ، ولكنه رأي لأحد الفقهاء المالكية وهو ابن
شعبان صاحب كتاب الزاهي، وهذا القول هو أن الزكاة تعمل في محرم الأكل
فتجعل أجزاءه طاهرة، مع عدم حل أكله^(٣).

عرفنا أن جمهور العلماء يبيحون استعمال لحم الخنزير دواء عند
الضرورة بشرروطها، ونعلم أن الضرورة إن وجدت تقدر بقدرها.
وهنا السؤال الذي يجب أن يطرح، هل يكفي لاعتبار الضرورة في
حالات العلاج إخبار الطبيب الواحد؟ وهل يشترط إسلامه؟ والجواب يأتي
فيما ذكره النووي حيث قال: «قال أصحابنا: وإنما يجوز ذلك إذا كان
المتداوي عارفا بالطب، لا يعرف أنه لا يقوم غيره مقام، أو أخبره بذلك
طبيب مسلم عدل، ويكفي طبيب واحد»^(٤).

وهو الذي نقله ابن عابدين عن علماء الأحناف، قال «وفي التهذيب:
يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للمتداوي إذا أخبره
طبيب مسلم أن شفاؤه فيه»^(٥).

ولما كان الدواء المسؤول عنه وهو (L.M.W.H) يوجد بجانبه دواء آخر
قديم يقوم مقامه، لكن الجديد يمتاز عن الآخر بميزات عديدة، منها تعجيل

(١) البيان والتحصيل ٣٢٥/١٨ ، وشرح الحطاب على خليل ١٢١/١ .

(٢) تفسير القرطبي ٢٢٢/٢ .

(٣) المعيار الجديد (النوازل الكبرى) للمهدي الوزاني ٣٨٠/٢ .

(٤) المجموع ٥٥/٩ .

(٥) حاشية ابن عابدين ٢٤٩/٥ .

الشفاء، فهل هذه الميزة تسوّغ استعماله؟

نجد الجواب عند ابن عابدين حيث ذكر إثر ما نقلناه عنه سابقاً أن في المسألة وجهين^(١)، يعني في المذهب. ومثله عند الشافعية؛ حيث قال صاحب المجموع: «فلو قال الطبيب: يتعجل لك به الشفاء، وإن تركته تأخر، ففي إباحته وجهان، حكاهما البغوي، ولم يرجح واحداً منهما. وقياس نظيره في التيمم أن يكون الأصح جوازه»^(٢).

ونعرض نهاية نقلنا آراء الفقهاء فيما يتصل بجزئيات هذه المسألة وما يرتبط بها بعض الفتاوى المعاصرة التي تعرضت لهذا الموضوع:

(١) المصدر نفسه ٢٤٩/٥ .

(٢) المجموع ٥٥/٩ .

فتاوى معاصرة:

١- سئل قسم الإفتاء بدائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي (دولة الإمارات) عن حكم استعمال بعض أعضاء الخنزير قطع غيار الإنسان؛ حيث وجدت - حديثاً- تصلح لذلك ؟
وحاصل الجواب: أنه لا يجوز التداوي بشيء من الخنزير ونحوه من النجاسات إلا عند الضرورة الملجئة إلى ذلك، كما ذهب إلى ذلك الشافعية^(١).

٢- وسئل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث عما يوجد ضمن محتويات بعض الأطعمة ويشار إليه بحرف (E) باللغة الإنجليزية مضافاً إليه رقم، ويقال إن هذا يعني أنها مصنعة من دهن أو عظم الخنزير، فما الحكم الشرعي في ذلك ؟

وبيّن الجواب أن هذه المواد تنقسم - من حيث المنشأ- إلى أربع فئات:

الفئة الأولى: مركبات ذات منشأ كيميائي صناعي .

الفئة الثانية: مركبات ذات منشأ نباتي .

الفئة الثالثة: مركبات ذات منشأ حيواني .

الفئة الرابعة: مركبات تستعمل منحلّة في مادة (الكحول) .

والفئتان الأولى والثانية من أصل مباح، فلا إشكال في جواز استعمالها .
والثالثة لا تبقى على أصلها الحيواني، وإنما تطرأ عليها استحالة كيميائية تغير طبيعتها تغييراً تاماً، بحيث تتحول إلى مادة جديدة طاهرة، وهذا التغير مؤثر على الحكم الشرعي في تلك المواد، فإنها لو كانت عينها محرمة أو نجسة، فالاستحالة إلى مادة جديدة يجعل لها حكماً جديداً، كالخمر إذا تحولت خلا، فإنها تكون طيبة طاهرة، وتخرج بذلك التحول عن حكم الخمر.

(١) فتاوى شرعية، الكتاب الأول ص ١٦٤-١٦٥، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

وأما الفئة الرابعة فإنها تكون غالباً في المواد الملونة، وعادة يستخدم من محلولها كمية ضئيلة جداً تكون مستهلكة في المادة الناتجة النهائية. وهذا معفو عنه^(١).

٣- وقد سئل الشيخ جاد الحق علي جاد الحق في حكم العلاج بالخمير إذا لم يوجد بديل لشفاء مريض مسلم؟

وبعد أن بين في الجواب أن الخمر رجس محرم، وذكر الآيات والأحاديث الدالة على ذلك، قال: «وقد اختلف فقهاء المذاهب في إباحة التداوي بالمحرم، ومنه الخمر، فمنع التداوي بالمحرم فقهاء مذهبي الإمامين مالك وأحمد ابن حنبل، وأجاز التداوي به فقهاء مذهب الإمام أبي حنيفة في القول المختار، وفقهاء المذهب الشافعي في أحد الأقوال، وذلك بشرطين: أحدهما: أن يتعين التداوي بالمحرم بمعرفة طبيب مسلم خبير بمهنة الطب، معروف بالصدق والأمانة والدين.

والآخر: أن لا يوجد دواء من غير المحرم؛ ليكون الدواء بالمحرم متعيناً... وأن لا يتجاوز به قدر الضرورة.

هذا، وأساس هذه الإباحة: الضرورة؛ لأن صون نفس الإنسان عن الهلاك من الضرورات الخمس، التي هي مقاصد الأحكام في الإسلام. وبعد أن ذكر أدلة الضرورة التي تبيح المحظور، وحذر المسلم من أن يسوّغ لنفسه استعمال المحرمات بأدنى وهم، وأن الله - سبحانه وتعالى - يعلم السر وأخفى قال: «وإنه مع التقدم العلمي في كيمياء الدواء لم تعد حاجة ملحة لاستعمال الخمر في التداوي؛ لوجود البديل المباح»^(٢).

٤- وقد سئل الشيخ شلتوت السؤال التالي: من العقاقير المصنوعة في بلاد غير إسلامية ما يحتوي على غدد أو عصارات مأخوذة من الخنازير، فما الحكم الشرعي في تعاطيها؟

(١) فتاوى المجموعة الأولى ص ٦٩ - ٧٠ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث - المركز الثقافي الإسلامي بايرلندا. مكتبة الإيمان بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م .
(٢) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، المجلد العاشر، ص ٣٤٩١-٣٤٩٦، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م، رقم الفتوى ١٦٨٤ .

وحاصل جوابه أن ذلك جائز بشرطين:

الأول: أن يكون الطبيب الذي يصف الدواء حاذقاً معروفاً بالصدق والأمانة.
الثاني: أن لا يوجد من غير المحرم ما يقوم مقامه في العلاج^(١).

٥- ويقول الدكتور عبد الكريم زيدان: «الذي نرجحه هو إباحة المحظورات في التداوي بشرط أن يكون المرض مخوفاً، ولا يوجد دواء مباح يقوم مقام الدواء المحظور، وأن يشير أهل العلم بالطب أن هذا الدواء يؤدي إلى الشفاء في غالب الظن، وأن يكون التناول منه بقدر ما تندفع به التناول ضرورة المرض، وإن طال مدة التداوي»^(٢).

٦- وقد عرض المسألة الدكتور عبد الله بن محمد الطريفي وجلب فيها كلام الأحناف والشافعية، ناقلاً ذلك عن الفتاوى الهندية، والأم، والمجموع، ولم يرجح شيئاً^(٣).

٧- وتعرض لاستعمال النجاسات دواءً محمد عبد الغفار الشريف فرأى جواز ذلك بشرطين: عدم وجود البديل، وأن يكون الشفاء مقطوعاً به، أو مظنوناً ظناً قوياً. ويتحقق الأخير بإخبار طبيب مسلم ثقة، عارف بمهنته في مثل المراد معالجته^(٤).

٨- ومن توصيات الندوة الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية
بالكويت ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م:

(أ) (الإنسولين الخنزيري المنشأ يباح لمرضى السكري التداوي به؛
للضرورة بضوابطها الشرعية.

(ب) الاستحالة التي تعني انقلاب العين إلى عين أخرى تغايرها في
صفاتهما تحول المواد النجسة، أو المتنجسة إلى مواد طاهرة، وتحول
المواد المحرمة إلى مواد مباحة شرعاً^(٥).

(١) ٦٩ الفتاوى ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢) مجموعة بحوث فقهية ص ١٧٥ .

(٣) الاضطرار إلى الأدوية المحرمة ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٤) بحوث فقهية معاصرة ١٥١/٢ .

(٥) الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي ج٩ المستدرك ص ٦٦٤ . وقد أخبرني أحد أصدقائي الأطباء - وهو متخصص يشتغل في بريطانيا - أن الإنسولين يستخرج الآن من البكتريا، ولم تعد حاجة إلى استخراجها من الخنزير .

نتيجة البحث الطبي للهيبارين الجديد (L.M.W.H) المستخلص من

أمعاء الخنزير:

تبين من تصفح المعلومات المتوفرة الآن عن هذا الدواء الجديد والموجود في الأوراق المرفقة، والرجوع إلى ما كتب عنه في المجالات المتخصصة أنه يمتاز عن الدواء المستخلص من أصل بقري بالمميزات الآتية:

١- أسهل استعمالاً؛ وذلك بإمكانية استخدامه خارج المستشفى خلافاً

للهيبارين العادي.

٢- لا يحتاج إلى تحاليل دم متكررة كما في العادي.

٣- أقصر مدة في العلاج.

٤- أقل تكلفة.

٥- صلاحيته للوقاية من التجلط في بعض حالات العمليات الجراحية.

٦- صلاحيته بفعالية عالية في علاج إصابات الحبل الشوكي الحادة.

٧- نسبة انخفاض الصفائح الدموية أقل حدوثاً مع الدواء الجديد

مقارنة بالهيبارين من أصل بقري.

ويبدو من تقرير اللجنة الطبية الإسلامية الندوة العالمية للشباب

الإسلامي بالرياض أنها موافقة على ميزات الدواء، وإنما التساؤل عن جواز استعماله شرعاً.

وبعد أن عرفنا ميزات هذا الدواء، لا بد من توضيح أن هذا الدواء يتكون

جزء منه من أمعاء الخنازير مكسور كيميائياً. وقبل الوصول إلى الحكم

الفقهي لاستخدام هذا الدواء نعرض محاور الإشكالية في النقاط الآتية:

١- ميزات هذا الدواء على الهيبارين العادي من جهات عديدة مرت بنا.

٢- هذه الميزات أخبرنا بها طبيب مسلم، وهذا قد حدث ممثلاً في ما

توصلت إليه اللجنة الطبية المذكورة، وهذا ما يطالب به الفقهاء الذين يرون

استعمال النجاسة في الأدوية عند الضرورة.

٣- الأمراض التي يعالج بها هذا الدواء خطيرة جداً، مما يجعل المرض

- ولاشك - داخلا في باب الضرورة التي تبيح المحظور.

٤- هل بعض أجزاء الخنزير حلال حتى في غير الضرورة، وقد عرفنا الحكم الفقهي في ذلك، وهو الحرمة، وأن كل أجزاء الخنزير نجسة بعد الموت أو الانفصال حال الحياة، وأن أكل الشحم ممنوع مثل اللحم تماما، والأمعاء داخلة في ذلك.

٥- كسر أمعاء الخنزير كيميائياً نوع من استحالة النجاسة وانقلاب عينها، وقد مر بنا أن كثيراً من الفقهاء ممن يعتد برأيهم يرون أن هذه الاستحالة تصيرها طاهرة، فيتغير الحكم تبعاً لذلك فيصبح استخدامها جائزاً. وحتى الخنزير الذي جاء النص فيه في السنة بمنعه دواءً رأى بعض الفقهاء أن خلطه بغيره مما يذهب علة حرمة يجعله مباحاً يجوز التداوي به.

٦- كلام الفقهاء الذين جوزوا استعمال المحرم في الأدوية يقيدون ذلك بالضرورة، ومن شروط هذه الضرورة عدم البديل، وهنا قد وجد البديل، وكل ما في الأمر أن الدواء الجديد له مميزات من أهمها تعجيل الشفاء.

والذي فهمناه من فقهاء الأحناف والشافعية أن لهم وجهين في هذه المسألة، وما الذي يمنع تقليد الوجه الذي يجوز؟

لا يقال: كلامهم في تعجيل الشفاء عند عدم البديل؛ لأننا نقول: لا يتصور ذلك؛ إذ في إخبار الطبيب المريض أن الدواء بالمحرم يعجل شفاءه يوضح أن المسألة لها حالان:

١- أن لا يوجد البديل أصلاً، لكن المريض إذا لم يستعمل المحرم يتأخر شفاؤه.

٢- أن يوجد البديل الحلال، ولكن استعماله يؤخر البرء، بينما استعمال المحرم يعجل الشفاء، وهي عين مسألتنا.

خلاصة الحكم الفقهي في استعمال الهيبارين الجديد المعروف باختصاراً بـ (L.M.W.H):

بدراسة أقوال الفقهاء التي استعرضناها في الصفحات السابقة،

ودراسة أقوال الأطباء المسلمين وغيرهم في ميزات هذا الدواء وفعاليتها،
وتتزيل المسألة المطروحة على قواعد الفقه وأقوال الفقهاء نخلص إلى الآتي:
١- يجوز استعمال هذا الدواء في الحالات المذكورة، ولا حرج في ذلك.
٢- لا يتوسع في استعماله حتى يشمل ما تقوم به الأدوية الأخرى مقامه
تماما بلا فائدة زائدة محققة.

٣- أن يكون هذا الاستعمال مؤقتا، منتظرا به ظهور دواء يقوم مقامه
من أصول غير محرمة، خصوصا وأن بعض الأطباء أخبرني أن التجارب
جارية على قدم وساق لإنتاج دواء من مواد ليس فيها شيء من أصول
حيوانية؛ لأنه يوجد - أيضا - من غير المسلمين من يتحرج من استعمال
الأدوية المستخلصة من أصول حيوانية، بل إن بعضهم لا يستعمله، ولو أدى
ذلك إلى موت محقق، اعتقادا منه منع أكل الحيوان في كل الأحوال.

هذا ما توصلت إليه في هذه الدراسة، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن
تكن الأخرى فحسبي بذل جهدي، والله أعلم، وأستغفر الله إنه هو الغفور
الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا
أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- الآداب الشرعية والمنح المرعية لمحمد بن مفلح المقدسي جـ ٢ تحقيق عامر الجزار وأنور الباز دار الوفاء- المنصورة بمصر ط (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي تحقيق محمد علي البجاري دار إحياء الكتب العربية بمصر ط ٣ ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- الاضطرار إلى الأطعمة والأدوية المحرمة د. عبد الله بن محمد الطريفي مكتبة المعارف - الرياض الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- إكمال المعلم للقاضي عياض بن موسى اليحصبي جـ ٧ تحقيق يحيى إسماعيل دار الوفاء- مصر الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين بن علي بن سليمان المرادوي جـ ٢٠١ تحقيق محمد حامد الفقي دار إحياء التراث العربي- بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- بحوث فقهية معاصرة الدكتور محمد عبد الغفار الشريف دار ابن حزم - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- التمهيد لأبي عمر يوسف بن عبد البر جـ ٥ تحقيق سعيد أحمد أعراب وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن.
- الجامع لأحكام القرآن محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي دار الكتاب العربي - القاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدرر المختار) جـ ٥ دار إحياء التراث العربي بيروت دون تاريخ (تصوير لطبعة سنة ١٢٧٢هـ ببولاق).
- حاشية الجمل على شرح المنهج لسليمان الجمل دار إحياء التراث العربي بيروت دون تاريخ .
- حاشية السندي على صحيح البخاري دار إحياء الكتب العربية بمصر د. ت.
- حاشية العدوي على شرح أبي الحسن على الرسالة دار إحياء الكتب العربية بمصر دون تاريخ.

- الذخيرة لشهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافي ج١ تحقيق محمد حجي دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
- السنن لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي ج٤ تحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي دار الحديث القاهرة الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.
- مسائل أبي الوليد ابن رشد تحقيق محمد الحبيب التبكاني دار الآفاق الجديدة - المغرب ط١ ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- شرح الحطاب على خليل = مواهب الجليل .
- الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي ج٩ (المستدرک) دار الفكر دمشق ط٢ ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.
- مراتب الإجماع لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم دار الكتب العلمية بيروت دون تاريخ.
- المجموع شرح المذهب ليحيى بن شرف النووي ج٩ تحقيق محمد نجيب المطيعي مكتبة الإرشاد جدة - دون تاريخ .
- مجموع الفتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمي ج١٨، ٢١، دار عالم الكتب الرياض ١٤١٢هـ ١٩٩١م .
- المغني لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة ج١ دار الكتاب العربي- بيروت ١٤٠٢هـ ١٩٨٣م .
- المقنع لموقف الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة ج١ ط٢, على نفقة أمير قطر ١٢٩٣هـ .
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لمحمد بن محمد الحطاب - مكتبة النجاح طرابلس - ليبيا دون تاريخ .
- الموسوعة الفقهية وزارة الأوقاف الكويتية ج١١ ط٢ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م .
- نظرية الضرورة الشرعية جميل بن محمد بن مبارك دار الوفاء- المنصورة - مصر ط١ . ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

الموضوع الخامس

وتحتة مبحثين:

البحث الأول: أمراض الدم الوراثية جقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة

أ.د. محسن بن علي فارس الحازمي

البحث الثاني: مدى مشروعية توقف توثيق عقد الزواج الشرعي في الوثائق الرسمية المعدة لذلك على شهادة أهل الإختصاص الطبي بخلو الزوجين أو أحدهما من الأمراض الوراثية

أ.د. نصر فريد محمد واصل

أبيض

البحث الأول

أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة

أ.د. محسن بن علي فارس الحازمي

أستاذ الكيمياء الحيوية الطبية والوراثة الممرضة
مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية
كلية الطب - جامعة الملك سعود
الرياض - المملكة العربية السعودية

E.mail : mohsen @ ksu.edu.s

أبيض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ
فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]

أبيض

ملخص

تعتبر أمراض الدم الوراثية من الأمراض المزمنة المستعصية على العلاج الطبي الناجع؛ حيث تنشأ عن تناسل المادة الوراثية (الحقبة الوراثية) المعتلة من الآباء إلى الأبناء، وتظهر في مراحل مبكرة من العمر، وذلك تبعاً للعوامل المسببة لاعتلالاتها الوراثية وتفاعلاتها البيئية.

وتمثل أمراض الدم الوراثية معضلة صحية، لأنها تسبب مضاعفات مزمنة، وتؤدي بالتالي إلى نشوء مشاكل اجتماعية، ونفسية، وأعباء اقتصادية على الأسرة والمجتمع.

وفى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، والشرق الأوسط، يتعاظم حجم وتأثير أمراض الدم الوراثية؛ لأسباب عدة، منها: زواج الأقارب، وكنيجة لتفاعل العوامل الوراثية والبيئية المختلفة، وفي البلدان العربية - ومنها المملكة العربية السعودية - تنتشر أمراض الدم الوراثية بنسب عالية، مما يحتم إيجاد برامج وطنية تعنى بالجوانب الوقائية والعلاجية والتأهيلية؛ لمكافحة هذه الأمراض، والحد من آثارها الصحية والاجتماعية والاقتصادية. وبالنظر إلى كون أمراض الدم الوراثية أمراضاً مزمنة، وكون الرعاية والتأهيل في معظم الحالات لا يصل إلى مرحلة الشفاء، فإن من الأهمية بمكان الأخذ بأسباب الوقاية وسبلها، كالتشخيص المبكر، والتدخل المبكر، والإفادة من التقدم العلمي التطبيقي الحديث في هذه المجالات.

وقد أمكن تبني برامج وقاية وإرشادية وعلاجية في الوحدة المرجعية والاستشارية، والمركز التعاوني بكلية الطب بجامعة الملك سعود بالرياض، وتكوين مجموعة عمل ولجان وطنية، وأخرى إقليمية وعالمية؛ لدعم هذه البرامج، وتبادل الآراء والخبرات، وتدريب وتأهيل الكوادر البشرية. كما أمكن إرساء قواعد التعاون والتكامل، ونشر وإثراء المعرفة في هذه المجالات بين

الأقران في الدول العربية، وإبراز خصوصية المجتمعات الإسلامية . فيما يتعلق بالإرشاد الوراثي الوقائي . ومراعاتها ضمن إطار الشريعة والعادات والتقاليد المرعية، إلى جانب المساهمة في وضع برامج معلوماتية تيسيرية وتكاملية من خلال منظمة الصحة العالمية والجامعة العربية.

وتعرض هذه الورقة الجوانب المذكورة أعلاه، مع التركيز على الجوانب الوقائية والإرشادية المهنية، والبرامج والوسائل ذات العلاقة، ومعطياتها الإيجابية في خدمة الفرد و الأسرة والمجتمع.

الفصل الأول

مقدمة

(أ) التركيب الوراثي لخلية الإنسان:

يتكون جسم الإنسان من ملايين الخلايا التي تتمايز لتكوين أنسجة وأعضاء الجسم المختلفة التي تقوم بوظائف محددة لكل منها .

تحتوي كل خلية على نواة بها المادة الوراثية التي تتحكم في وظيفة الخلية وانقسامها(خلايا الدم الحمراء في الإنسان لا تحتوي على أنوية).

تتكون المادة الوراثية(شكل ١) من الكروموسومات(الصبغيات) والتي يبلغ عددها ٢٢ زوجاً من الصبغيات البدنية(Autosomes) وزوجاً واحداً من الصبغيات الجنسية(Sex Chromosomes) التي تحدد جنس الفرد ذكراً(XY) أم أنثى(XX).

تتكون الكروموسومات من الحمض النووي والبروتينات(القاعدية والحمضية)، ويحتوي الحمض النووي على المورثات (Genes) والتي توجد في نواة الخلية ويبلغ عددها نحو ٣٢٠٠٠ مورثة وتوجد على هيئة مجموعات من القواعد النيتروجينية والتي يبلغ عددها ١٢,١ X٣ ويبلغ طول الحمض النووي منزوع الأكسجين حوالي ١,٦ متر.^(١)

(ب) الأمراض الوراثية:

تعرف الأمراض الوراثية بأنها مجموعة غير متجانسة من الأمراض المزمنة ذات الأعراض الصحية المستعصية على العلاج الناجع، يتم توارثها من الوالدين إلى الأبناء والبنات عن طريق تناسل المادة الوراثية (الحقيقية الوراثية) وتمثل طيفاً عريضاً من الأمراض يكون في إحدى طرفيها اعتلال المادة الوراثية بنسبة ضئيلة وفيها تكون العوامل المعدية النسبة الغالبة وفي

الجانب الآخر تمثل الاعتلالات الوراثية الغالبية العظمى للأسباب المرضية.

ونورد فيما يلي أمثلة للاعتلالات الوراثية المختلفة وأنواعها:

الاعتلالات الولادية:

هي اعتلالات تركيبية أو وظيفية تحدث نتيجة لعوامل متعددة قبل أو أثناء الحمل وتشمل جميع الاعتلالات الوراثية والتي قد تكون مصحوبة بعيوب خلقية.

العيوب الخلقية:

هي عبارة عن عيوب تركيبية تظهر عند الولادة أو تصبح ظاهرة إكلينيكيًا بعد أيام أو شهور أو حتى سنوات من الولادة.

الاعتلالات الوراثية:

هي اعتلالات تعبر عن خلل في الحامض النووي (د.ن.أ) مما يؤدي إلى ظهور حالات مرضية وتتميز هذه الاعتلالات بإمكانية توارثها من الوالدين إلى الأبناء والبنات وهي على عدة أنواع.

(ج) أنواع الاعتلالات الوراثية^(٢):

- ١- اعتلالات تركيبية: تحدث نتيجة لحيود الصبغيات عن عددها المعروف بست وأربعين صبغية في الخلية البشرية.
- ٢- اعتلالات المورثة المفردة: منها النوع الذي يحمل طفرات اعتلالية وحيدة القاعدة، أو تلك التي فقدت بعض تركيبات المورثات - كلياً أو جزئياً.
- ٣- طفرة الخلية الجسدية: تنشأ عن طفرة تحدث للخلايا الجسدية والمسئولة عن تكوين جميع الأنسجة غير الجنينية بالجسم، وتتميز بعدم انتقالها إلى الأجيال القادمة بواسطة طرق جنسية، ومن أمثلتها الأورام الخبيثة والتي تحدث نتيجة لطفرة في أحد المورثات المسئولة عن انقسام الخلايا، وينتج عنه انقسام مستمر لا يمكن التحكم فيه وبالتالي تكوين الأورام السرطانية.

٤- الاعتلالات عديدة المسببات: تنشأ عن تفاعلات بيئية مع مكونات وراثية معتلة، وعادة ما تحدث في مرحلة متأخرة من العمر.

٥- اعتلالات المتقدرات(الميتوكوندريا): تدخل المتقدرات ضمن التركيب الأساسي للخلايا، وتحتوي على ٣٧ مورثة تختص بإنتاج بروتينات تتعلق بعملية التنفس الخلوي لإنتاج الطاقة اللازمة لإتمام العمليات الحيوية بالخلية، ويتم توارث اعتلالات هذه المورثات عن طريق الأم للأبناء والبنات، وذلك لكونها تتواجد في سائل البويضة من الأم، ومن أمثلة هذه الاعتلالات العمى الليلي، وضمور ليبر البصري.

(د) كيفية نشوء الأمراض الوراثية:-

تنشأ الأمراض الوراثية نتيجة طفرات في الحمض النووي، تختلف أنواعها وتأثيراتها، وتنعكس هذه الطفرات في بناء منتجاتها البروتينية وبالتالي وظائفها الحيوية مما يؤدي إلى ظهور الأعراض(شكل - ١).

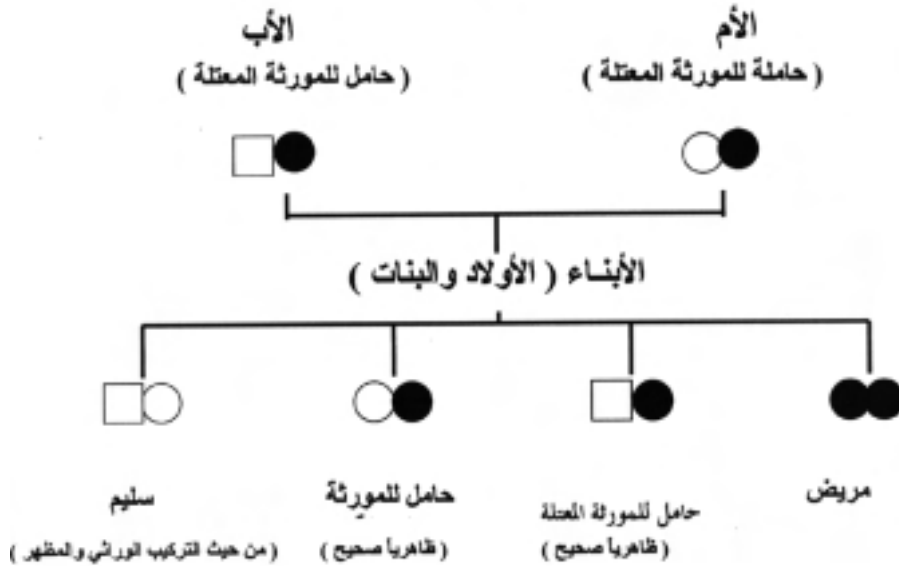


(هـ) كيفية توارث أمراض الدم الوراثية:

يتم توارث الصفات المتنحية من الآباء والأمهات، وينعكس النمط الجيني كمرض في النمط الظاهري في حالة تماثل المورثات كجينات معتلة. و"تتحي" فيه الصفة المعتلة في النمط الظاهري فلا تظهر كمرض، (حيث تغلب عليها الصفة السائدة السليمة التي تتواجد معها).

ويعود هذا النمط في التوارث للصفات في مرحلة زوجيات الصبغيات الثلاثة والعشرين المتواجدة لدى الأم (في البويضة) والأب (في الحيوان المنوي)، فإن تم التلقيح بين الأمشاج الذكرية (الحيوان المنوي) والأنثوية (البويضة) الحاملين للمورثات المعتلة، كان نتاج ذلك وليداً معتلاً (مريضاً)؛ لوجود المورثات المعتلة وغياب المورثات الصحيحة لديه^(١) (شكل ٢).

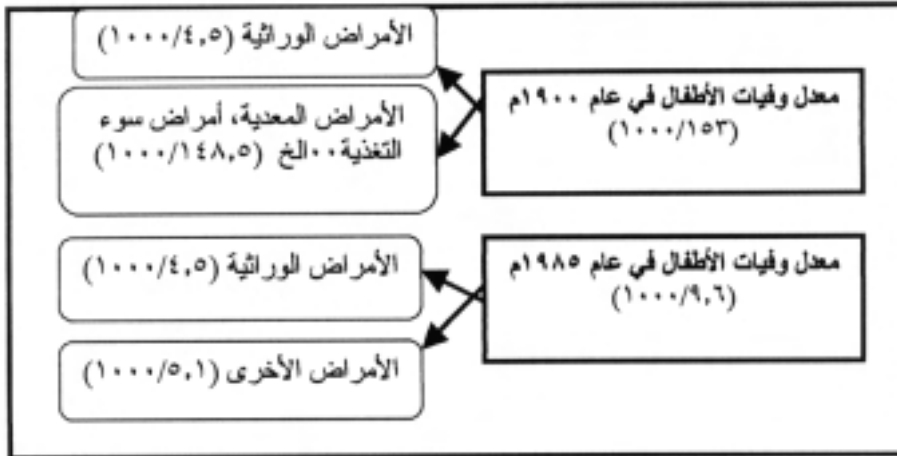
(شكل ٢-): توريث الاعتلالات الوراثية من الأبوين الحاملين للمورثات المعتلة للأبناء



(و) حجم وتأثير مشكلة الأمراض الوراثية:

أدت برامج الوقاية والتحكم في الأمراض المعدية في النصف الأول من القرن الماضي، ونتيجة استخدام المضادات الحيوية إلى السيطرة على معظم الأمراض المعدية، وبالتالي برزت الأمراض غير المعدية ومنها الأمراض الوراثية، وتعددت أوجه ووسائل التشخيص الطبية، فانخفضت نسبة الأمراض المعدية، وفي الوقت ذاته ارتفعت نسبة اكتشاف الأمراض الوراثية، وأصبحت تمثل حوالي ٥٠٪ من نسبة أسباب الوفيات في الأطفال في الربع الثالث من القرن الماضي، بعد أن كانت ٣٪ فقط في بدايته. وأصبحت معضلة صحية واجتماعية واقتصادية كبرى، تواجه مختلف المجموعات البشرية في المجتمعات النامية والأكثر نمواً على السواء^(١) ويوضح شكل (٣) مدى التغير الذي حدث في نسبة الأمراض الوراثية (غير المعدية) والأمراض المعدية خلال القرن الماضي في الدول الأكثر نمواً.

(شكل ٣ -): نسبة الأمراض المعدية و الوراثية في الدول الأكثر نمواً خلال القرن الماضي



وتلعب الأمراض الوراثية دوراً هاماً كأحد الأسباب الرئيسة لحدوث الأمراض والوفيات بين الأطفال في البلدان النامية كذلك، وبصورة أكثر تأثيراً في مجتمعات هذه البلدان، ويتمثل ذلك في ارتفاع نسب الوفيات في الأطفال في الدول النامية نسبة ٥٠٪ مقارنة بالدول الأكثر نمواً^(٤).

وترجع هذه الزيادة الواضحة عند المقارنة بين حجم وتأثير هذه المشكلة في كل من البلدان النامية و الأكثر نمواً لأسباب متعددة تميز البلدان النامية ويمكن تلخيصها فيما يلي:-

- ١- ازدياد معدلات تزواج الأقارب.
- ٢- القصور في الخدمات الطبية المقدمة للوقاية من حدوث الأمراض المعدية في الحوامل والأمهات.
- ٣- ازدياد معدلات سوء التغذية بين النساء في فترة ما قبل وأثناء الحمل.
- ٤- زيادة معدلات الأمراض الوراثية بصفة عامة نتيجة تفاعل عوامل وراثية وبيئية مختلفة.

(ز) الأمراض الوراثية كمعضلة صحية:

أظهرت الدراسات في مجال الأمراض الوراثية أن هذه الأمراض تمثل مشكلة صحية كبرى، بالنظر إلى النسب الكبيرة للاعتلالات التي تعزى للاختلالات الوراثية^(٨) ومن أمثلة ذلك ما يلي:

مولود يعاني من مرض وراثي رئيس .	٥٠/١
مولود مصاب أو حامل لمرض وراثي أحادي العامل المعقل.	١٠٠/١
مولود يعاني من اعتلال صبغي رئيس .	٢٠٠ /١
من الإجهاض التلقائي ناتج عن اعتلالات صبغية.	< ٦٠ ٪
من الولادات الميتة ناتجة عن اعتلالات صبغية.	٦ - ٧ ٪
اعتلالات صبغية سائدة.	١٠٠٠/٦

٢,٥ / ١٠٠ اعتلالات صبغية جسدية متنحية.

١٠٠ / ٥٠ اعتلالات صبغية جنسية.

وقد ينتج عن الأمراض الوراثية ولادة أطفال يعانون من قصور أو عجز أو إعاقة عن الأداء السوي للأعمال الجسمانية أو العقلية، تختلف في شدتها ومضاعفاتها الصحية باختلاف مسبباتها وأنواعها، وقد يسبب بعضها عاهات مستديمة وأمراض مزمنة مستعصية على العلاج والتأهيل.

(ح) أمراض الدم الوراثية كمعضلة اجتماعية ونفسية واقتصادية؛

من المعروف أن مشكلة أمراض الدم الوراثية لا تقتصر على الجانب الصحي فقط، بل تتعدى ذلك إلى الجانب الاجتماعي والنفسي والاقتصادي، بالإضافة إلى المضاعفات السلبية على المصاب نفسه وأسرته ومجتمعه؛ حيث تطل جميع جوانب الحياة وتؤثر سلباً في جميع مناشطها بصفة عامة.

وبكل المقاييس، تعتبر الأمراض الوراثية المزمنة والمستعصية على العلاج وتلك المؤدية منها إلى الإعاقة الجسدية أو العقلية كارثة فردية وعائلية، وذلك لما يحمله مفهوم الإعاقة من تعقيدات صحية واجتماعية ونفسية، وما تسببه من تأثيرات اجتماعية واقتصادية^(٩-١١).

كما تمثل الأمراض الوراثية عبئاً اقتصادياً على الأسرة والمجتمع؛ نظراً لعدم توفر وسيلة العلاج الناجع منها، فعلى سبيل المثال بالنسبة لأمراض الدم الوراثية فإن نسبة نجاح عمليات زرع النخاع لا تتعدى ٥٠٪، كما أن العلاج بالمورثات لا يزال يكتنفه الكثير من الصعوبات الفنية التي تحول دون الاستفادة منه.

(ط) أمراض الدم الوراثية في الدول العربية؛

تكثر نسبة أمراض الدم الوراثية في مختلف مجتمعات الدول العربية - بصفة خاصة في المناطق التي كانت موبوءة بالمalaria - وتزداد نسبة حدوثها بدول الخليج العربية، وإيران، ودول شمال أفريقيا، وبلدان الحوض البحر

الأبيض المتوسط^(١٢-١٨) نتيجة بعض العوامل الاجتماعية والبيئية التي تساعد على ازدياد معدلات الأمراض الوراثية عن غيرها من البلدان الأخرى، ويأتي توطن الملاريا وزواج الأقارب في البيئة التي تكثر فيها اعتلالات الدم الوراثية في مقدمة هذه العوامل، ويوضح جدول رقم (١) نسبة زواج الأقارب في بعض البلدان العربية.

(جدول - ١) : نسبة زواج الأقارب في بعض البلدان العربية

النسبة المئوية	الدولة
٥٦,٧ %	المملكة العربية السعودية
٦١,١ %	دولة الإمارات العربية المتحدة
٥٠,٢٣ %	المملكة الأردنية الهاشمية
٥٧,٩ %	العراق
٢٩ %	جمهورية مصر العربية
١٧,٥ %	لبنان

(ي) الأمراض الوراثية الأكثر انتشارا بالبلدان العربية:

تعتبر اعتلالات صبغة الدم المنجلية والاعتلالات الثلاثيمية والاعتلالات الإنزيمية هي الأكثر انتشارا بين الاعتلالات الوراثية في البلدان العربية، في حين توجد الاعتلالات الوراثية الأخرى (متلازمة داون، التليف الحويصلي، اعتلال استقلاب الأحماض الأمينية، نقص إفراز الغدة الدرقية الخ...) بنسب متفاوتة.

ويوضح جدول (٢) نسبة توزيع المورثات لبعض اعتلالات صبغة الدم في بعض البلدان العربية كمثال للأمراض الوراثية.

(جدول -٢) النسبة المئوية لتوزيع المورثات لبعض اعتلالات صبغة الدم في بعض البلدان العربية *

الدولة	النسبة المئوية لتوزيع المورثات المؤدية لفقر الدم الوراثي	
	الثلاسيميا - بيتا	الثلاسيميا - ألفا
الجزائر	٣,٨ - ٣,٥	١٠ - ٢
البحرين	-	٢٤,٤
الأردن	-	٥ - ٠
مصر	٢٢,٧ - ١	-
الكويت	-	٥ - ٠
لبنان	٠,٣٤	أقل من ١
ليبيا	٦,٣١ - ٠,٤٤	٥ - ١
المغرب	-	٥ - ١
السعودية	١٧ - ١	١٠ - ٥
السودان	١٠ - ١,٥٢	-
سوريا	أقل من ١	٥ - ١
تونس	٦	١٠ - ٥
الإمارات العربية	٢,٤	١٠ - ٥

● لا تتوفر نتائج دراسات ميدانية مجتمعية (ايبيدمولوجية) عن حجم وتوزيع الأمراض الأخرى.

(ك) الأمراض الوراثية في المملكة العربية السعودية:

تنتشر الأمراض الوراثية في المملكة العربية السعودية - ومنها اعتلالات الدم الوراثية - بنسب متفاوتة، وفي مناطق جغرافية مختلفة، حيث توجد في بعض المناطق بنسب عالية فرضتها ظروف بيئية معينة، ومع الحاجة إلى إجراء دراسات ميدانية مجتمعية (ايبيدمولوجية) لتحديد مدى حجم وانتشار الأمراض الوراثية في مختلف أنحاء المملكة^(١٩-٢١) إلا أن الدراسات المتوفرة تشير إلى انتشار أمراض الدم الوراثية وبخاصة في المناطق الزراعية التي تتوطن فيها حشرات البعوض الناقل للملاريا لحقب طويلة، حيث توجد لدى الحاملين لمورثة الأنيميا المنجلية مناعة من الإصابة بالملاريا الخبيثة، وبالتالي

تكون نسبة وفاتهم من مرض الملاريا الخبيثة أقل من أقرانهم الطبيعيين غير الحاملين لهذه المورثة الذين يعيشون في المناطق الموبوءة بالملاريا، وبالتالي يؤدي إلى انتشار هذه المورثة في حالة بلوغ الحاملين للمورثة سن الزواج وإنجاب الأطفال الحاملين لها، كما يؤدي زواج الأقارب في هذه المناطق إلى انتشار هذه الاعتلالات.

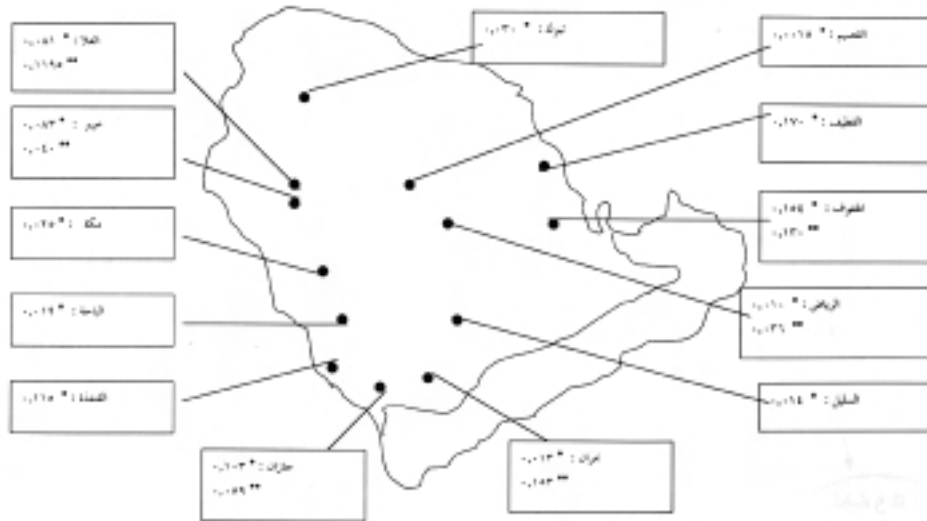
ويوضح جدول (٣) ملخص التطورات التاريخية لاكتشاف أمراض الدم الوراثية بالمملكة، ويوضح شكل (٤) خريطة توزيع مورثات الأنيميا المنجلية الثلاثية - بيتا في بعض مناطق المملكة العربية السعودية؛ كما يوضح شكل (٥) الأمراض الغير معدية الأكثر انتشاراً بالمملكة العربية السعودية.

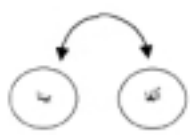
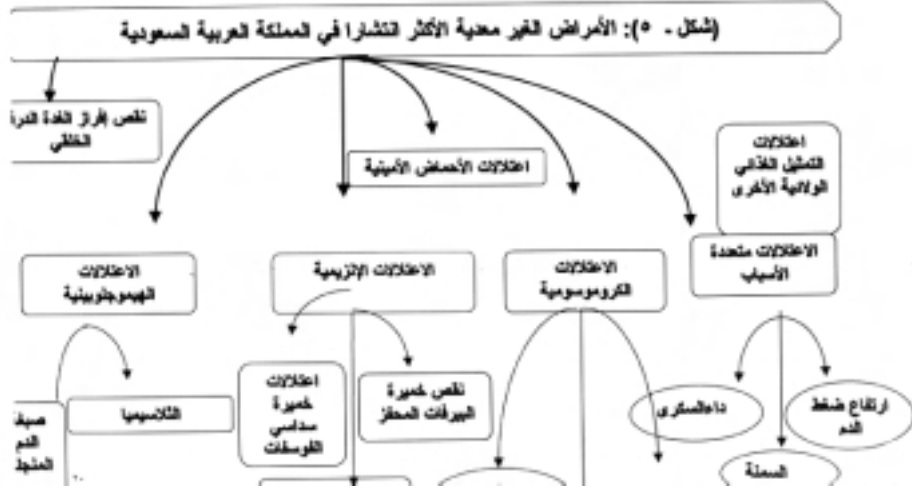
(جدول ٣): ملخص التطورات التاريخية لاكتشاف أمراض الدم الوراثية في المملكة العربية السعودية

السنة	الاكتشاف / البحوث	مؤلف النشرة
١٣٨٣هـ (١٩٦٣م)	هيموجلوبين (إس) "S" في المنطقة الشرقية . الأنيميا المنجلية ذات الطبيعة المتوسطة في المنطقة الشرقية . ألفا ثلاثية في المنطقة الشرقية . زيادة هيموجلوبين (إف) "F" في مرضى الأنيميا المنجلية في المنطقة الشرقية .	ليمد ن ومساعدته وذراً وول ومساعدته
١٣٩٠هـ (١٩٧٠م)	بيتا ثلاثية في المنطقة الشرقية . بيتا ثلاثية في المنطقة الجنوبية الغربية . نقص حمرة جلو كوز سداسي الفوسفات المؤكسد في المنطقة الجنوبية .	الحازمي
١٣٩٦هـ (١٩٧٦م)	هيموجلوبين الرياض .	- الحازمي - ليمن
١٣٩٨هـ (١٩٧٨م)	ألفا ثلاثية في المنطقة الوسطى	- الحازمي - ليمن
١٤٠٠هـ (١٩٨٠م)	هيموجلوبين O - عرب "O-Arab" في المملكة العربية السعودية	الحازمي ليمن
١٤٠٢هـ (١٩٨٢م)	هيموجلوبين (إس) "S" في المنطقة الجنوبية الغربية وفي المنطقة الوسطى وفي المنطقة الشرقية . ألفا ثلاثية في مناطق المملكة المختلفة .	الحازمي

العوامي	بيننا تلاميذا في مناطق المملكة المختلفة . - نقص حميرة جلوكوز سداسي الفوسفات في مناطق المملكة	
الحازمي وآخرون	- دراسة عديدة على المورثات والظواهر المرضية السريرية على مرضى الأنيميا المنجلية والنداخل بين مختلف المورثات المعلة .	١٤٠٠ إلى ١٤٠٩ هـ (١٩٨٢ إلى ١٩٨٩ م)
مجموعة دراسة صيغة الدم المنجلية مجموعة العمل الوطنية الحازمي وآخرون	دراسات عديدة عن : الجوانب التوعوية والعلاجية . استكمال التاريخ المرضي للاعتلالات الوراثية . متابعة المرضى وتقديم الاستشارة الوراثية الوقائية والعلاجية .	١٤٠٠ إلى ١٤٢٣ هـ (١٩٨٩ إلى ٢٠٠٢ م)

شكل - ١: خريطة توزيع مورثات الأنيميا المنجلية (*) واللاسيميا - بيتا (**) في بعض مناطق المملكة العربية السعودية





تثالث الصبغى
رقم ١٨

متلازمة تيرنر و كلاينفلتر

الفصل الثاني

الوقاية من الأمراض الوراثية

الكشف المبكر والتدخل المبكر:

يعتبر الكشف عن الاعتلالات المرضية في مرحلة مبكرة والتدخل المبكر وسيلة فعالة للحد من المضاعفات المرضية، وكذا الكشف عن حاملي المورثات المعتلة واتخاذ الإجراءات الوقائية في ضوء ذلك^(٢٢).

ومن الأهمية بمكان كذلك، تحديد مدى الضعف أو القصور أو الإعاقة لدى الطفل في مراحل مبكرة للتخفيف من وطأتها صحياً واجتماعياً ونفسياً على الأسرة، والتدخل المبكر من خلال الوسائل الملائمة للحالة كالعلاج الطبيعي أو الجراحي أو علاج النطق أو العلاج النفسي، والعمل على إشراك الأسرة في جهود الرعاية والتأهيل.

أهمية الكشف المبكر والتدخل المبكر للحد من الأمراض المزمنة والمقعدة:

تأتي برامج الفحص المبكر والتدخل العلاجي المبكر والاستشارة الوراثية الوقائية للحد من الأمراض الوراثية والإعاقات في المجتمع كوسيلة فعالة لخدمة الجوانب الاجتماعية والصحية والاقتصادية^(٢٣-٢٤)، ويتطلب ذلك المساهمة الفعالة من جميع فئات المجتمع والقطاع العام، وعلى مختلف المستويات لتؤتي الجهود المبذولة ووسائل وطرق الوقاية والحد من الإعاقة ثمارها المرجوة.

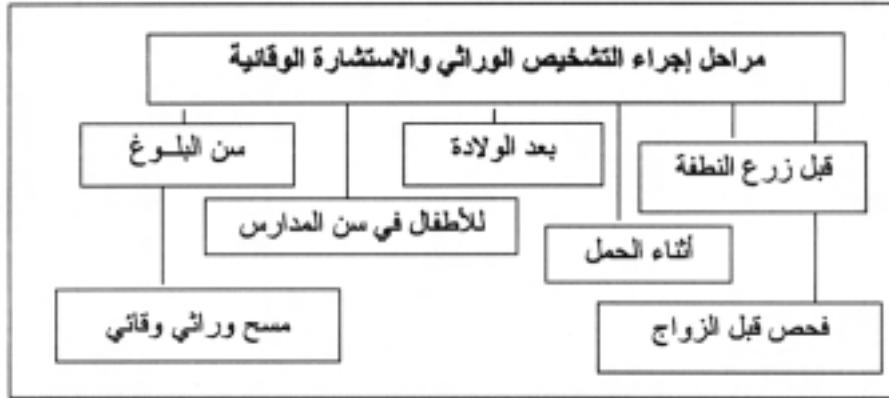
وبالنظر إلى كون الأمراض الوراثية أمراضاً مستعصية على العلاج الناجع - وسبباً مباشراً للإعاقة - فإن ذلك يتطلب تشخيصاً مبكراً ثم تدخلاً مبكراً للتقليل من آثارها، ويكون ذلك حسب أنماط العوامل المسببة للأمراض، وفي مراحل عمرية مناسبة تبعاً لذلك ومنها:

- ١- الفحص قبل الزواج.
- ٢- الفحص أثناء الحمل.
- ٣- الفحص عند الولادة.
- ٤- الفحص خلال فترات المراجعة للتطعيم.
- ٥- الفحص عند الالتحاق بالمدرسة.
- ٦- الفحص عند الالتحاق بالجامعة.

مراحل إجراء التشخيص المبكر للأمراض الوراثية بصفة عامة:

أدى تفسير تركيب المادة الوراثية (الصبغيات والأحماض النووية)، إلى إحراز تقدم علمي ملحوظ في مجال التشخيص المخبري للأمراض واعتلالات المادة الوراثية، وأمكن توفير وسائل وطرق عدة ترقى إلى نسبة عالية من الدقة، وتشمل خيارات متعددة لإجراء الفحوص في مراحل مختلفة من العمر (شكل - ٦).

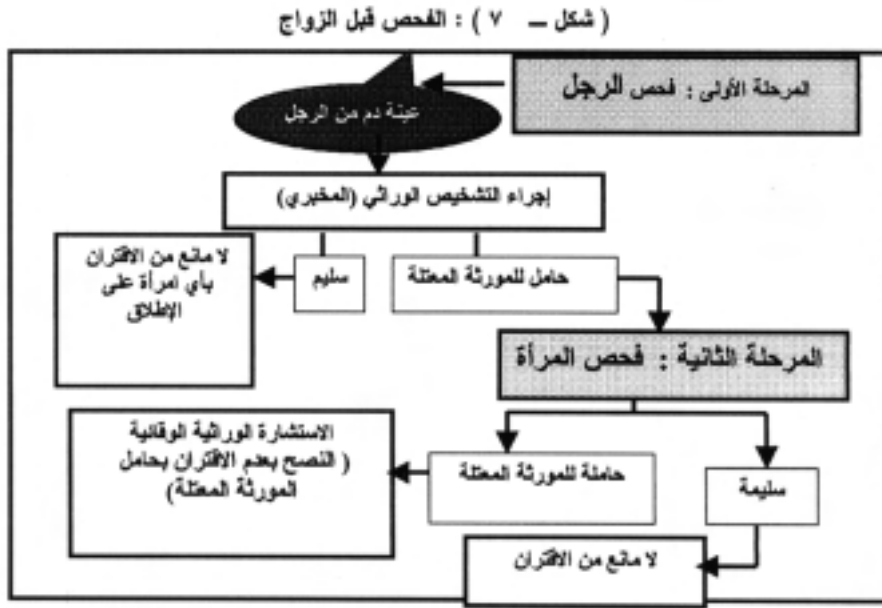
(شكل ٦) مراحل إجراء الكشف المبكر والتشخيص الوراثي



(أ) الفحص قبل الزواج:

تعمل الجهات المعنية في مختلف المجتمعات على توفير خدمات وقائية عن طريق التوعية الصحية وتبيان الأنماط الوراثية . في حالات خطر

الإصابة بالأمراض الوراثية - في ضوء نتائج الفحوص الطبية والتحليل المخبرية، وذلك من خلال التشخيص الوراثي الوقائي وبخاصة في مرحلة ما قبل الزواج لاكتشاف الحاملين للمورثات المعتلة^(٢٥-٢٦) (شكل ٧).

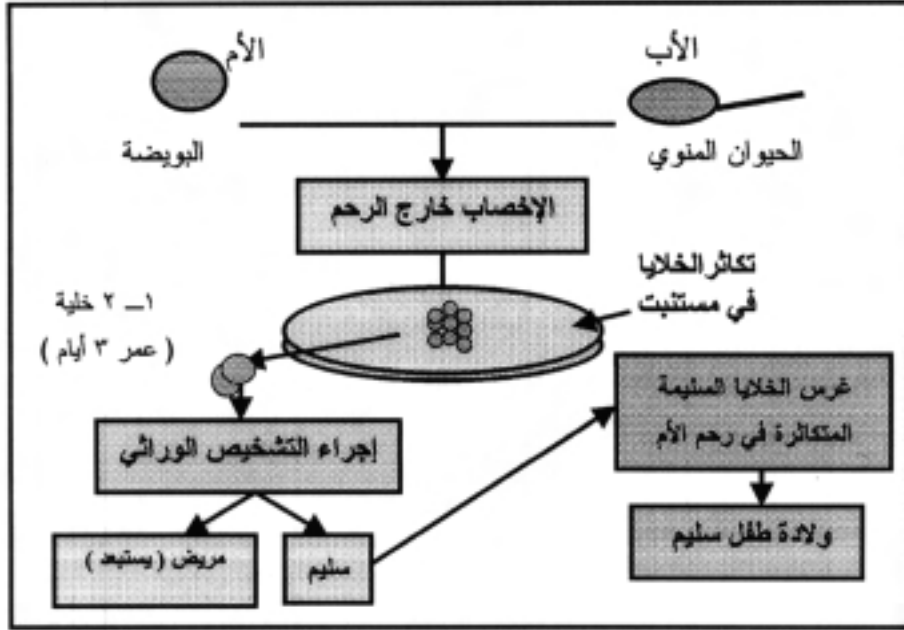


(ب) التشخيص قبل زرع النطفة (الانتقاء كوسيلة لولادة أطفال أصحاء):

يتم تلقيح البويضة المأخوذة من الزوجة بالحيوان المنوي المأخوذ من الزوج خارج الرحم، ويتم استكثار الخلايا في مستنبت ثم يؤخذ عدد من الخلايا في عمر ثلاثة أيام، ويتم إجراء التشخيص الوراثي عليها للتأكد من خلوها من الاعتلالات الوراثية^(٢٧). وعند ثبوت خلوها من الاعتلالات الوراثية يتم زرع الخلايا المتكاثرة في رحم الزوجة لولادة طفل سليم بإذن الله.

وتمكن هذه الوسيلة الأسر - وبخاصة من لديهم مصابون بأمراض وراثية متتحة - من إنجاب أطفال أصحاء (شكل ٨).

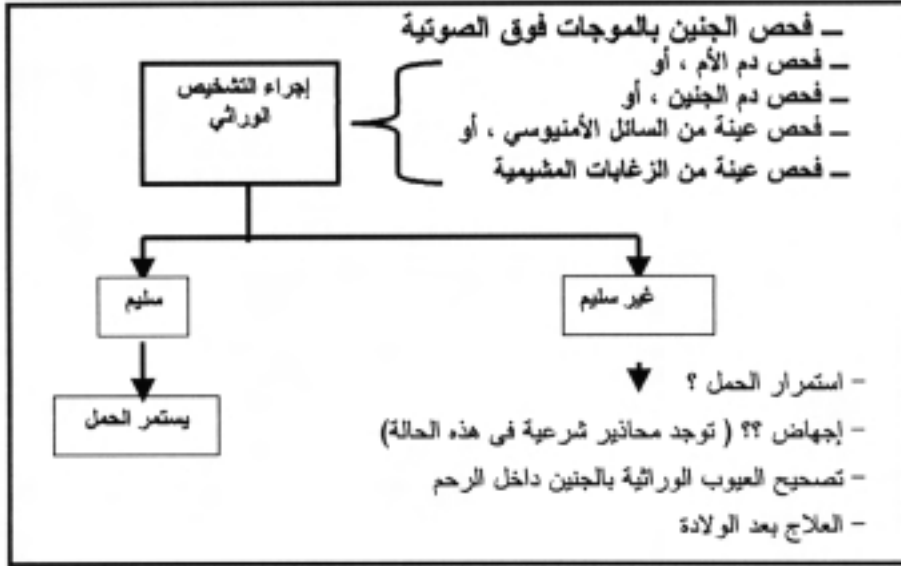
(شكل ٨-): التشخيص قبل زرع النطفة



(ج) التشخيص أثناء الحمل:

تكمّن المعضلة في كون الفحص أثناء الحمل يجرى - في العادة - عن طريق فحص عينة من الزغابات المشيمية، خلال الأسابيع من الثاني عشر إلى الرابع عشر من الحمل. وتحمل الفحوصات خطر الإجهاض والتشوه الجنيني إن أجري التحليل قبل ذلك. ويمثل إجراء ونتيجة الفحص أثناء الحمل معضلة شرعية^(٢٨)، إن ثبت إصابة الجنين بمرض وراثي، وفي حالة خلو الجنين من الاعتلالات الوراثية يتم طمأننة الوالدين (شكل - ٩).

(شكل ٩ -) طرق التشخيص أثناء الحمل والإجراءات المحتملة في ضوء ذلك



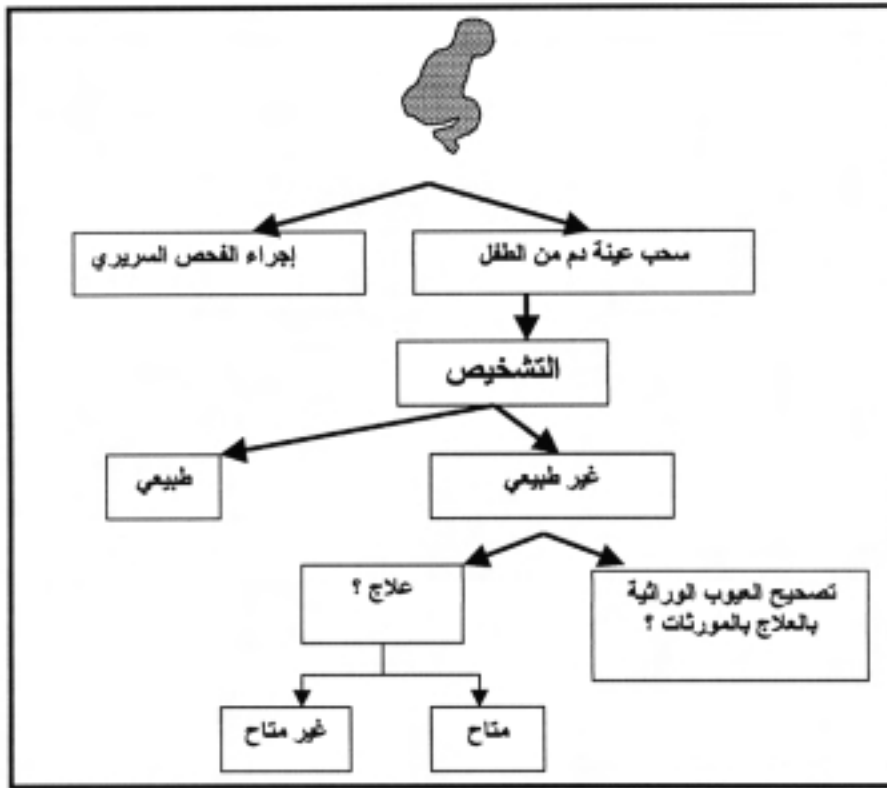
تهدف الفحوصات التي تجرى أثناء الحمل إلى التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية المسببة للإعاقات، بهدف وضع الاستراتيجيات الملائمة للتدخل المبكر، سواء جراحياً أو باستخدام العلاج بالمورثات لتصحيح بعض الاعتلالات الوراثية للحد من ولادة أطفال يعانون من الأمراض الوراثية أو المقعدة، أو التخفيف من حدتها ومضاعفاتها، وتشمل هذه الفحوصات بعض التحاليل الكيميائية وتحليل الحمض النووي للجنين المأخوذ من السائل الأمنيوسي، وكذا الفحص بالموجات فوق الصوتية للأم. وتستخدم هذه الفحوصات للتشخيص المبكر لبعض الاعتلالات الوراثية أثناء الحمل، مثل متلازمة داون، وعيوب الأنبوب العصبي، والاعتلالات الصبغية^(٢٩).

(د) التشخيص عند الولادة:

يتم التشخيص عند الولادة بأخذ عينة دم من الحبل السري للمولود،

وإجراء الفحص المخبري والوراثي لها بهدف التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثة، ومن ثم وضع برامج التدخل المبكر سواء جراحياً أو علاجياً لتصحيح الاختلالات الوراثة التي قد تؤدي إلى الإعاقة، وكذلك وضع برامج التأهيل الملائمة لها(شكل - ١٠).

(شكل - ١٠) : التشخيص عند الولادة



وتهدف الفحوصات المخبرية والوراثية التي تجرى عند الولادة إلى التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثة المسببة للأمراض المزمنة والإعاقات، وذلك بهدف وضع الاستراتيجيات لخطة الرعاية والتأهيل الملائمة للمصابين، لتقليل فرصة حدوث الإعاقات، أو التخفيف من حدتها ومضاعفاتها، وإتاحة المجال للتدخل الجراحي(للتشوهات الجسدية)، أو

العلاج الدوائي أو بالمورثات(إن أمكن) لتصحيح بعض الاعتلالات الوراثية، وتشمل بعض هذه الاعتلالات التي يمكن تشخيصها عند الولادة - باستخدام بعض التحاليل الكيميائية وتحليل الحامض النووي - ما يلي(جدول - ٤):

(جدول - ٤): الأمراض التي يمكن تشخيصها عند الولادة

مرض الغنيل كيتونوريا	- اضمحلال العضلات (مرض دوشين)
- نقص إفراز الغدة الدرقية	- هشاشة الكروموسوم إكس
- اختلالات استقلابية ولادية عديدة	- مرض هنتجتون
- التليف الحويصلي	- الاضمحلال التوتري للعضلات
- الثلاسيميا	- الهيموفيليا (الناعور)

ويتم الكشف عن الأمراض الوراثية والتشوهات لدى المواليد - والتي قد تسبب إعاقات بدنية أو ذهنية في مراحل مبكرة - وعادةً خلال الأربع والعشرين ساعة التالية للولادة، ويتم التأكد في بعض الحالات خلال الأسبوع الأول من ذلك التاريخ (٣-٣١).

وتشمل الاختبارات التي تجرى في هذه المرحلة المبكرة على اختبارات مخبرية لعينة الدم، للكشف عن الأمراض الوراثية والمزمنة والمقعدة السائدة في المجتمع. ومع تفاوت هذه الأمراض في نسبة حدوثها من مجتمع لآخر، إلا أن هناك اتفاقاً عاماً للكشف عن عدد من الاعتلالات المرضية.

ويوضح(جدول - ٥) سبب الاعتلال وتأثيره الصحي والذهني على الطفل، ويعطي لمحة عن الفحص المبدئي ووسائل العلاج المتوفرة لبعض هذه الأمراض السائدة، والتي يركز عليها مبدأ الكشف المبكر لحديثي الولادة، وتلبي حاجة الرعاية من خلال التدخل المبكر.

(جدول — ٥) : الاختبارات الوراثية الرئيسية في الكشف المبكر والتدخل

لحديثي الولادة

العلاج	الفحص المبدئي	التأثير	السبب	الاعتلال
إحلال الهرمون	تقدير هرمون تشييط الغدة الدرقية	- قصور ذهلي - بطؤ النمو	نقص وظائف الغدة الدرقية	نقص إفراز الغدة الدرقية
إحلال الهرمون	تقدير هرمون ١٧ هيدروكسي بروجسترون	- الخلط في تشخيص الجنس - فقدان الأملاح من الجسم	قصور في تكوين الهرمون	تضخم الغدة الكظرية
علاج طبيعي وتدخل جراحي ، إن لزم الأمر	تقدير هرمون كرياتين كينيز	ضمور مضطرد للعضلات	طفرة في المورثات الجينية	ضمور العضلات
تناول عقار البنسلين والتحصين والتطعيم وتجنب مسببات ترسب النوبات - نقل دم دورياً	التحليل الكهربي	- أنيميا مزمنة - نوبات آلام حادة - تشوهات الجهاز الهيكلية ومضاعفات عضوية أخرى	- اختلال تركيب صبغة الدم	اختلالات صبغة الدم * الأنيميا الوراثية *
- العلاج لإخراج الحديد من الجسم - زرع نخاع العظام	- مدى ثبات تركيب الخلية الدموية الحمراء	- الأنيميا المزمنة - نقل دم وعلاج لإخراج عنصر الحديد من الجسم	اختلال توازن إنتاج البروتينات في إحدى سلاسل صبغة الدم	الاعتلالات الثلاسيمية
- تجنب تناول المواد والأدوية المؤكسدة	- تقدير فعالية الخميرة ونوعيتها	أنيميا حادة عند تناول بعض المواد المؤكسدة كاللؤلؤ وبعض الأدوية	اعتلال مورثة الخميرة	عوز خميرة سداسي فوسفات الجلوكوز النازعة للدهيدروجين
- غذائي	تقدير نسبة الحمض في البول	القصور الذهني و تأخر النمو	نقص الإنزيم	الفينيل كيتونوريا

وسائل التشخيص المستخدمة

في دراسة الاعتلالات الوراثية والكشف المبكر والمكافحة:

تشمل وسائل التشخيص الكشف الصحي وطرقاً مخبرية عديدة، منها وسائل المسح الأولى، ثم الفحوصات التأكيدية باستخدام تقنيات الهندسة

الوراثية لكشف أسس الاعتلالات الوراثية، والمساعدة في التحكم والوقاية والتشخيص والعلاج^(٣٢) من خلال:

- الفحص المباشر للمجين البشري.
- التشخيص قبل السريري للمرض الوراثي.
- التشخيص ما قبل الحمل للمرض الوراثي.
- دراسة مسببات المرض.
- رسم خريطة المجين البشري وكشف تسلسله.
- الوقاية والسيطرة في المرض الوراثي.
- العلاج بالمورثات(العلاج الجيني)٩٩

ثانياً: الاسترشاد الوراثي الوقائي؛

طبقت صيغة الاسترشاد الوراثي، غير الرسمية، على مدى آلاف السنين، وتطورت الممارسات العلمية بعد قوانين مندل للوراثة في بداية القرن. وفي عام ١٩٧٩م سجل الاسترشاد الوراثي لأول مرة في "Index Mdi cus" ومنذ ذلك التاريخ حظي بأهمية مضطردة. وفي فترة العقدين إلى ثلاثة العقود الماضية تكوّن اهتمام متنامي في مجال الاسترشاد الوراثي كإجراء وقائي لحالات مرضية وراثية^(٣٤،٣٣).

المراحل الرئيسية في عملية الاسترشاد الوراثي؛

تشمل المكونات الرئيسية للاسترشاد الوراثي مايلي:

- ١- الوصول إلى تشخيص دقيق.
- ٢- حساب تكرار خطر الإصابة.
- ٣- استرشاد المعلومات.
- ٤- عملية صنع القرار.
- ٥- المتابعة طويلة الأمد.

ويشمل الاسترشاد الوراثي العنصرين 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) تقديم الدعم والفهم والعلاقة المعبرة لعرض الإرشاد للأفراد أو الأسر لصنع قراراتهم الخاصة. ويمثل (الجدول - ٦) عملية الاسترشاد الوراثي وحيثياته.

(جدول - ٦) : عملية الاسترشاد الوراثي وحيثياته



الاسترشاد الوراثي في الدول الإسلامية / العربية:

على الرغم من التكرار العالي للأمراض الوراثية ورغبة عاملي الرعاية الصحية للحد من ارتفاع عدد الأطفال المصابين، فإن الاسترشاد الوراثي "المبدأ الأساس في الحد والوقاية من الأمراض الوراثية" ما زال في بداياته في المجتمعات الإسلامية / العربية، ولا توجد معلومات موثقة عن الخدمات المجتمعية في مجال الوراثة المرضية وعدد ومؤهلات المرشدين الوراثيين أو نوع الاسترشاد (توجيهي أو غير توجيهي) الأكثر فاعلية في هذه المجتمعات^(٣٥-٣٦). وتقوم اللجنة الفنية بجامعة الدول العربية ومنظمة الصحة العالمية بجهود في هذا المجال، كما أن مجلس وزراء الصحة العرب ودول الخليج العربي تعمل لتأسيس خدمات وراثية مجتمعية وقائية وعلاجية تكاملية وتنسيقية.

ثالثاً: مجال الرعاية الصحية وعلاج أمراض الدم الوراثية:

رغم اكتشاف الأمراض الوراثية. ومنها أمراض الدم الوراثية. منذ فترة طويلة، فقد تم اكتشاف صبغة الدم المنجلية على سبيل المثال منذ عام ١٩٤٨. إلا أن العلاج لا يزال - وبدرجة كبيرة - يهدف إلى التخفيف من الآلام والإقلال من حدوث المضاعفات المرضية عن طريق تجنب العوامل التي قد تؤدي إلى ترسب النوبات المرضية، حيث تشمل الطرق والوسائل العلاجية إسالة الدم، ونقل الدم، واستخدام المضادات الحيوية، ومخففات الآلام، وأحياناً الأكسجين، ثم أضيف - في الآونة الأخيرة - عقار البنسلين بعد أن ثبت أنه ذو فائدة للمرضى، وكذلك التحصين ضد أنواع من البكتريا نظراً لزيادة قابلية مرضى صبغة الدم المنجلية للعدوى، وكذلك نقل الدم بصورة منتظمة، وإخراج عنصر الحديد بالنسبة لمرضى الاعتلالات الثلاسيمية، وفي حالات استثنائية تتم الاستفادة من زرع نخاع العظام من متبرع سليم للمصابين بالاعتلالات الثلاسيمية.

وحيث إن هذه الطرق والوسائل محدودة الجدوى، فقد استمر البحث

عن عقاقير أو مستحضرات أخرى قد تكون أكثر فاعلية ومنفعة، وشملت هذه الجهود العمل على التحكم في نشاط المورثات ومحاولة الإبقاء على مستوى عال من صبغة الدم الطفيلية والذي يتداخل مع صبغة الدم المنجلية، ويمنع ترسبها على جدار الخلية، مما يقلل من قابلية التغير الشكلي لدى الخلايا الدموية الحمراء.

وقد أمكن التعرف على عقاقير أو مستحضرات تعمل على الحفاظ على مستوى عال من الهيموجلوبين الطفيلي بعد الولادة، أو تعمل على زيادة نسبته لدى الكبار من المصابين بصبغة الدم المنجلية، إلا أن هذه الجهود لم تكمل بالنجاح المأمول، نظراً لأن هذه المستحضرات والعقاقير وُلدَت عوارض جانبية، لم يمكن التغلب عليها أو الحد من آثارها، واستمرت جهود الباحثين في هذا المجال حتى تم مؤخراً إدراك فاعلية بعض الأدوية، وضالّة أعراضها الجانبية، ومنها عقار "الهيدروكسي يوريا" في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية، خلال السنوات الأخيرة؛ حيث تمت دراسة إمكانية الاستفادة من هذا العقار، وتقييم فائدته السريرية وقدرته على التخفيف من الأعراض المرضية والمضاعفات المحتملة لأمراض صبغة الدم المنجلية، ومدى تأثيره على العناصر المخبرية لدى مرضى صبغة الدم المنجلية وبعض المرضى المصابين بصبغة الدم المنجلية والاعتلالات الثلاثيمية معا.

وقد بدأت الدراسة بعدد من المتطوعين البالغين، وتم توسيع مدى الدراسة بعد تقييم الدراسة الأولية، ومعايرتها في عدة مناطق في المملكة، واشترك في هذه البحوث التي أجريت في المملكة مختصين من جامعة الملك سعود، ومستشفيات وزارة الصحة، وأمكن متابعة سير العمل في هذه البرامج ومعايرتها وتقييم نتائجها على مدى السنوات الماضية.

وتم مناقشة ونشر دالاتها المشجعة في مؤتمرات محلية وإقليمية وعالمية ومجلات علمية محكمة. ويمكن القول إن هذه الدراسات أثبتت

فاعلية عقار «الهيدروكسي يوريا» في معالجة معظم الحالات؛ حيث وجد أن هذا العقار يزيد من نسبة صبغة الدم "الطفيلية"، ويزيد من حجم الخلية، وهذان العاملان يقللان من فرص تجمع وترسب صبغة الدم المنجلية داخل الخلية الدموية الحمراء، وبالتالي تتضاءل التأثيرات السلبية لهذه الصبغة على فاعلية الخلية الدموية الحمراء^(٣٧). إلا أنه لم يكن بالإمكان الحصول على هذه النتيجة لدى جميع المرضى، لذا فقد اتجهت الجهود للبحث عن مستحضرات وعقاقير أخرى قد تكون لها فاعلية أكبر بصورة منفردة أو مع إضافة عقار «الهيدروكسي يوريا»، على أمل الحصول على نتائج إيجابية لدى المرضى الذين لم يستجيبوا لعقار "الهيدروكسي يوريا"

وقد أمكن استخدام هرمون "الإريثروبويتين" منفردا ومع عقار "الهيدروكسي يوريا"، وأمكن الحصول على نتائج إيجابية بعد عدة برامج لاختبار مقدار الجرعة وظروف وأوقات تناولها وتحليل فوائدها باستخدام معايير سريرية ومعملية^(٣٨).

وتم التوصل إلى النتيجة القائلة بأن استخدام عقار «الهيدروكسي يوريا» مع هرمون «الإريثروبويتين» يؤدي إلى نتائج إيجابية لدى المرضى المصابين بصبغة الدم المنجلية، ويمكن بعد فترة من العلاج الإبقاء على تناول عقار «الهيدروكسي يوريا» بمفرده للمحافظة على نسبة معينة من صبغة الدم الطفيلية، وبالتالي الإقلال من النوبات المرضية.

كما أمكن استخدام عقار «باراسيتام» - وهو عقار استخدم لعلاج بعض الأمراض العصبية ومرض السكري - وإثبات أن هذا العقار لدى تناوله من قبل الأطفال المصابين بصبغة الدم المنجلية يؤدي إلى الإقلال من نوبات المرض، كما يؤدي - عند حدوث النوبة - إلى اختصار مدة البقاء في المستشفى والمعاناة من الأعراض المرضية^(٣٩).

وتجرى التجارب والدراسات بصورة حثيثة منذ تم تطوير طريقة الحقن المباشر للمورثات في الخلايا المعتلة والقادرة على الانقسام والتكاثر

لاستبدال المورثات المعتلة بأخرى سليمة.

ودلت الدراسات التي أجريت في السنوات القليلة الماضية على إمكانية الاستفادة من هذه الطرق لإحلال المورثة السليمة محل المورثة المعتلة؛ حيث بدأت مؤخراً الدراسات والأبحاث السريرية على المصابين بمختلف الأمراض الوراثية عليها. وقد دلت النتائج الأولية على أن طريقة استخلاص الخلايا ومعاملتها خارج الجسم بالفيروسات الحاملة للمورثات السليمة وزراعتها ثم إعادتها للجسم بطريقة علاجية واعدة، ولا تزال المراكز المهتمة بمثل هذه الدراسات تعمل بصورة حثيثة على تطوير هذه الوسائل ومثيلاتها، والعمل على تذليل الصعوبات التقنية في هذا المجال.

ويبقى العلاج النفسي والدعم المعنوي والاجتماعي والمادي، والذي لا يمكن إغفاله من مجمل جهود فرق الرعاية والوقاية الوراثية؛ حيث يحتاج المصاب بالأمراض الوراثية إلى متابعة وتقييم لمختلف جوانب حياته الصحية والاجتماعية والنفسية، وكذلك دعم جهود الأسرة وتمكينها من الوفاء بالتزاماتها العائلية نحو المصاب بهذه الأمراض المزمنة، وتكييف إجراءاتها لاحتمال متطلبات رعاية الفرد المصاب، وتمكينه من العيش بصورة أقرب إلى الطبيعية قدر الإمكان.

الفصل الثالث

التوعية والتثقيف

تتضمن جهود التوعية و التثقيف وسائل عدة للوصول إلى الفرد والأسرة والمجتمع في مختلف المستويات الاجتماعية، والإفادة من جهود مجموعات عمل متخصصة وذات اهتمام وصلة بمجال الأمراض الوراثية. ولهذا الغرض تم تكوين مجموعات عمل ولجان تعنى بمختلف جوانب التوعية والتثقيف، ورفع مستوى الوعى الصحي، والإمام بوسائل الوقاية والرعاية والتأهيل، وتحقيق الاستفادة منها، وخدمة الصالح العام، ومن ذلك ما يلي:

١- المستوى الوطني(المملكة العربية السعودية):

(أ) مجموعة العمل الوطنية.

(ب) اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية.

٢- المستوى الإقليمي (العربي): المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية.

٣- المستوى العالمي: المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية وشبكة المنظمة التواصلية.

(أ) مجموعة العمل الوطنية لأمراض الدم الوراثية:

تكونت المجموعة من عدد من المختصين المتطوعين من مختلف مناطق المملكة عام ١٤١٤ هـ؛ نتيجة الحاجة إلى تنسيق الجهود في مجالات الرعاية والوقاية من أمراض الدم الوراثية؛ والتي ظهر من الدراسات والبحوث الطبية انتشارها في مختلف مناطق المملكة؛ وفي ضوء نتائج البحوث والدراسات والفعاليات العلمية والتدريبية التي قام بها قسم الكيمياء الحيوية الطبية بكلية الطب جامعة الملك سعود^(٤٠).

الأهداف الرئيسية لمجموعة العمل الوطنية:

- ١- العمل على النهوض بمستوى الرعاية الصحية المقدمة للمصابين بالأمراض الوراثية.
- ٢- دعم جهود الوقاية والحد من الأمراض الوراثية.
- ٣- تبادل الخبرات والمعلومات وتحقيق الجودة النوعية في مجال التشخيص والعلاج.
- ٤- إنشاء وتحديث السجل الوطني (المرضي) للمصابين بالأمراض الوراثية بمناطق المملكة المختلفة.
- ٥- إنشاء وتحديث دليل الخبرات البشرية والتسهيلات المخبرية المتاحة في مجال الأمراض الوراثية.
- ٦- النهوض بالقدرات البشرية عن طريق التعليم والتدريب المستمر واللقاءات السنوية.

مجال عمل مجموعة العمل الوطنية:

يتضمن مجال عمل مجموعة العمل الوطنية ما يلي:

- ١- تقديم الاستشارة الوراثية والتوعية والتثقيف.
- ٢- تقديم الرعاية الصحية للمصابين بالأمراض الوراثية.
- ٣- تقنين برامج الوقاية والرعاية الصحية للمصابين.
- ٤- تقييم ومراجعة الأعمال وتطوير البرامج الخدمية على مختلف المستويات.
- ٥- المشاركة في اللقاءات السنوية للمجموعة، والإسهام العلمي والمشاركة في إثراء خدمة المجتمع.
- ٦- المشاركة في اجتماعات المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية، والمساهمة في فعاليتها العلمية والتوعوية.

٧- حضور المؤتمرات والندوات المحلية والإقليمية والدولية والمساهمة في فعاليتها المختلفة.

إنجازات مجموعة العمل الوطنية:

- ١ - نشر الوعي بأمراض الدم الوراثية والتعريف بها على المستوى الوطني.
- ٢ - إصدار مواد توعوية وتثقيفية تشمل:
 - كتيبات توعوية مبسطة عن الاعتلالات الوراثية.
 - ملصقات توضيحية.
 - شرائط فيديو توعوية.
- ٣ - عقد ندوات ومحاضرات تثقيفية عامة.
- ٤ - عقد لقاءات توعوية تجمع المختصين والمرضى وذويهم.
- ٥ - المساهمة في الجهود العلمية والبحوث والإفادة من نتائجها التطبيقية.
- ٦ - إنشاء عيادات "رعاية يومية" للمرضى في المستشفيات المرجعية.
- ٧ - إنشاء مراكز أمراض الدم الوراثية للتوعية والإرشاد والرعاية الصحية.
- ٨ - تنظيم دورات تدريبية وحلقات نقاش سنوية تتناول أحدث المستجدات في مجال الرعاية والتشخيص والوقاية من الاعتلالات الوراثية.
- ٩ - المشاركة في تنظيم الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية (بالتعاون مع المؤسسات والمنظمات ذات العلاقة).
- ١٠ - دعوة الخبراء في مجال أمراض الدم الوراثية لإلقاء المحاضرات وإثراء المعرفة العلمية.
- ١١ - تنفيذ برنامج وطني للرعاية والوقاية بالمملكة جدول رقم (٧).

(جدول ٧-): البرنامج الوطني للرعاية و الوقاية من الأمراض الوراثية
في المملكة العربية السعودية

<p>١- التشخيص الأولي وإحالة الحالات المشتبه فيها. ٢- الاحتفاظ بسجل للمصابين بالأمراض الوراثية. ٣- تقديم الاستشارة الصحية للأسرة. ٤- رعاية ومتابعة الحالات المكتشفة.</p>	<p>مراكز الرعاية الصحية الأولية تساهم بما يلي:</p>
<p>١- التشخيص أثناء الحمل وعند الولادة. ٢- إجراء الفحوصات اللازمة قبل الزواج. ٣- اختبار مسح حديثي للأمراض الوراثية. ٤- رعاية ومتابعة الحالات المكتشفة بعد الولادة. ٥- تقديم الاستشارة الصحية. ٦- تقديم الدعم الاجتماعي والنفسي.</p>	<p>المستشفيات المرجعية بالمناطق تساهم بما يلي:</p>
<p>١- التشخيص النهائي ووضع برامج الرعاية الملائمة. ٢- توعية المجتمع عن طريق المحاضرات والمقالات وشرائط الفيديو. ٣- تنظيم مؤتمرات محلية وعالمية «توعوية وعلمية». ٤- تنظيم دورات تدريبية وحلقات دراسية. ٥- عقد لقاءات بين الفريق الصحي والمرضى وأسرهم.</p>	<p>الوحدة المرجعية والاستشارية تساهم بما يلي:</p>

(ب) اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية:

تأسست اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية عام ١٤١٤هـ (١٩٩٤م) باسم
«اللجنة الوطنية لمكافحة أمراض الدم الوراثية» كجهد مشترك بين جامعة
الملك سعود ووزارة الصحة، و أعيد تشكيلها عام ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م) باسم

«اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية» وتضم أعضاء من جامعة الملك سعود، ووزارة الصحة، ووزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ومستشفى الحرس الوطني، والمستشفى العسكري، ومستشفى الملك فيصل التخصصي، ومركز الأبحاث بالرياض. وتتبع وزارة الصحة.

مهام اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية:

- ١- إعداد خطة وطنية للوقاية والحد من الاعتلالات الوراثية.
- ٢- متابعة وتقييم أداء البرنامج الوطني دورياً، وتطوير الخطة العملية وفقاً لذلك.
- ٣- تعزيز التنسيق وسبل التعاون بين القطاعات الصحية، الحكومية وغير الحكومية، في مجال التشخيص والوقاية والرعاية.
- ٤- العمل على تطوير الكوادر البشرية المؤهلة، وتطوير الخبرات والإمكانيات من خلال التعليم والتدريب المستمر، وعقد الندوات وحلقات العمل.
- ٥- العمل على تأمين مستلزمات التشخيص والرعاية بالتنسيق مع الجهات المعنية.
- ٦- الإعداد لحمولات وطنية مكثفة لتوعية المواطنين بأسباب حدوث الأمراض الوراثية، وكيفية تجنبها بالتعاون مع الجهات ذات العلاقة.
- ٧- إيجاد سبل اتصال وتعاون مع المراكز المتخصصة في مجال الأمراض الوراثية على مستوى المملكة والخليج ودول العالم.
- ٨- وضع الإجراءات الخاصة بالفحص والاكتشاف المبكر للأمراض الوراثية، والسعي نحو تطوير البيانات الأولية لإعداد قاعدة البيانات الوطنية عن هذه الأمراض.

النشرات التوعوية والتثقيفية:

تعتبر الوسائل التوعوية والتثقيفية - المسموعة والمرئية والمقروءة - قنوات مباشرة تخاطب جميع فئات المجتمع، أملا في تحقيق الهدف المنشود. لذا قام قسم الكيمياء الحيوية الطبية والمركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية بكلية الطب جامعة الملك سعود بإصدار عدد من الكتيبات، تتناول جوانب مختلفة من الأمراض الوراثية الأكثر شيوعا في المجتمع، كما تشمل وسائل الوقاية والعلاج المتاحة، وتتميز هذه الكتيبات - مع سهولة عرضها - بكونها تخاطب العامة و المختصين كذلك، وقد تم إعادة طباعة هذه الكتيبات أكثر من مرة، حتى يتم توزيعها على أكبر عدد ممكن من فئات المجتمع، ولتتحقق أقصى فائدة ممكنة^(٤١-٤٨) (جدول - ٨).

(جدول رقم ٨) كتيبات التوعية والتثقيف في مجال الأمراض الوراثية

- ١- الاعتلالات الثلاثيمية.
- ٢- فقر الدم المنجلي - ماهو وما يمكن أن تفعل الأسرة حياله ؟
- ٣- أمراض الدم الوراثية - توريث الاعتلالات المرضية.
- ٤- أمراض الدم الوراثية - كيف يمكن التعامل معها.
- ٥- الحمل وأمراض الدم الوراثية - معلومات ذات علاقة.
- ٦- الاعتلالات الإنزيمية(نقص خميرة G6PD).
- ٧- الهيموفيليا.
- ٨- متلازمة داون.
- ٩- الفحص قبل الزواج(الخلفية العلمية ودواعيه).

مراجع ذات صلة جدول(٩)

- ١- أخلاقيات الاسترشاد الوراثي في المجتمعات الإسلامية، مكتبة العبيكان ١٤٢٣هـ.
- ٢- الوراثة في حالات الصحة والمرض - دار العلوم ١٤٢٤هـ تحت الطبع.

المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية:

تم تأسيس المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية في عام ١٩٩٣ بمبادرة من مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية بكلية الطب جامعة الملك سعود، وعقدت أول اجتماعاتها في ١٩٩٣/٣/٣١م، وتضم المجموعة عدداً من العلماء والمختصين في الأمراض الوراثية المتطوعين من مختلف الدول العربية، وتعمل المجموعة على تبادل المعلومات والخبرات، وتوفير فرص للتدريب، والقيام بالأبحاث العلمية المشتركة في مجال أمراض الدم الوراثية، وتحقيق أهداف ومهام المجموعة، من خلال إجراء الدراسات والبحوث المشتركة، وتبادل الخبرات والزيارات العلمية، وتنظيم الندوات العلمية والدورات السنوية التي يحضرها أعضاء المجموعة؛ للوقوف على أحدث المستجدات في مجال التشخيص والعلاج، انطلاقاً من تماثل الاعتلالات المرضية، وتجانس العادات والتقاليد المنبثقة عن التعاليم الإسلامية، وتضطلع المجموعة العربية بدور ريادي في تقديم الرعاية الصحية المناسبة للمصابين باعتلالات الدم الوراثية بالدول العربية.

وقد تم تدريب عدد من المختصين بالوحدة المرجعية والمركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية بالرياض، ونشر نتائج بحوث ودراسات تعاونية في مجلات علمية محكمة، عن الأمراض الوراثية، في كل من جمهورية مصر العربية، والمملكة الأردنية الهاشمية، والجمهورية العربية السورية.

٣- «المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية»:

تأسس المركز عام ١٤١١ هـ (١٩٩١ م) بقسم الكيمياء الحيوية الطبية، كلية الطب، جامعة الملك سعود بالرياض، بعد تقييم الخبرات البشرية والتسهيلات المتوافرة بالقسم من قبل منظمة الصحة العالمية.

مهام المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية:

- ١- تطوير وتحسين خدمات السيطرة على الاعتلالات الوراثية المقدمة لأفراد المجتمع.
- ٢- تحسين معرفة المجتمع وتوعيته بوسائل السيطرة على الاعتلالات الوراثية.
- ٣- المساعدة في إنشاء برامج تدريبية للكوادر البشرية العاملة في مجال السيطرة على الاعتلالات الوراثية.
- ٤- المساعدة في التدريب على إجراء المسح السكاني والتشخيص المبكر للأمراض الوراثية.
- ٥- تطوير وتحسين طرق التشخيص للأمراض الوراثية.
- ٦- تقييم الجوانب السريرية وفحص العينات المرضية للاعتلالات الوراثية.
- ٧- المساهمة في تنفيذ توصيات اللقاءات المحلية للمختصين، والبرامج الإقليمية للسيطرة على الأمراض الوراثية.
- ٨- تنظيم العديد من المؤتمرات والندوات العلمية والدورات التدريبية.

المراجع

- 1- Genetics in Medicine (ed.) Thomposon M.W, McInnes R.R.. & Willard H.F. Saunders company, London 1991.
- 2- Essential Medical Genetics (4 th ed.) Connor, J.M. & Fergueson M.A. - Smith Blackwell Scientific Publications, London, 1993.
- ٣- وارسى أ.س.:الاعتلالات الوراثية - حجم وانتشار المشكلة . حلقة عمل منظمة الصحة العالمية /جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة(إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر١٩٩٩م.
- ٤- الحازمي م.ع.ف، وارسى أ.س.: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية. المجلة السعودية للأطباء ١٩٩٦؛ ١٧(٢):١-٨. ١٢٣ .
- 5- Edwards R.F. Causes of early emryonic loss in human pregnancy. Human Reproduction 1988; 1: 185.
- 6- Agwiser A. Prenatal mortality at the Armed Forces Hospital Riyadh, Saudi Arabia : Five year review of 22,2.3 births. Ann Saudi Med J. 199.; 1.:268- 275.
- 7- Haque K, Bashi O. Perinatal mortality in King Khalid University Hospital, Riyadh. Ann Saudi Med.J 1988;8-19.-193.
- 8- Vogel F, Motulsky A.G. Human genetics : Problems and Approaches. 2 nd ed. Berlin. Springer- Verlag 1986.
- ٩- الحازمي، م.ع.ف. وقائع المؤتمر الأول لجمعية الأطفال المعوقين، الرياض.١٩٩٢م.
- ١٠- بشير، إ.م. الرعاية الطبية والصحية للمعوقين، المكتب الجامعي الحديث،الإسكندرية.١٩٨٥م.
- ١١- حسن،م.م. الأطفال المعوقون - أطفال الرعاية الخاصة، تهامة، جدة ١٩٨٩ م.
- ١٢- طيبي أ.س، فرج ط.أ: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية.مطبعة جامعة أوكسفورد، أوكسفورد١٩٩٧م.
- 13- El-Hazmi MAF, Warsy AS and Al-Swailem AR. The frequecy of 14 thalassaemia mutations in the Arab populations. HEMOGLOBIN 1995; 19 (6): 353-36..
- 14- El-Hazmi MAF and Warsy A.S.:Genetic Disorders among Arab populations. Saudi Medical Journal 1996; 17(2): 1.8-123.

- 15- Bashir NAM and El-Hazmi MAF. Blood genetic disorders in Jordan. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 175-182.
- 16- Hussein IMR, El-Hazmi MAF, El-Beshlawy A, Warsy AS and Temtamy SA. The haemoglobin disorders in Egypt - Genotype studies. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 168-172.
- 17- El-Hazmi MAF, Hegazi NHM, Temtamy SA, Nour M and Aboul-Ezz EHA. Database, registries and monitoring of congenital and genetic malformations. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 199-205.
- 18- El-Hazmi MAF, Warsy AS, Hussein IMR, El-Beshlawy AMI, Temtamy SA. Beta-Globin gene haplotypes in Egyptian sickle cell disease and thalassaemia. Saudi Medical Journal 1997; 18(6): 587-59
- 19- El-Hazmi, M.A.F. Frequency, distribution and services of genetic disorders in Saudi Arabia. The First Gulf Symposium on Genetic Disorders. 25-26 November, Riyadh, Saudi Arabia 1997.
- 20- El-Hazmi, M.A.F. The spectrum of genetic disorders and impact on health care delivery. Symposium on Genetic Diseases in Arab Populations - A Wealth of Indicative Information. 23-24 November, Riyadh, Saudi Arabia. 1997.
- ٢١- أوزند ب.: الاعتلالات الاستقلابية الولادية بالمملكة العربية السعودية. ندوة الوراثة بين التطبيق العملي والسريري، مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث، ٥-٦ أكتوبر ١٩٩٩م. الرياض، المملكة العربية السعودية (ملخص).
- ٢٢- الحازمي، م.ع.ف: التشخيص المبكر للأمراض الوراثية، ندوة "الانعكاسات الأخلاقية للعلاج الجيني، كلية العلوم، جامعة قطر ٢٠٠٢-٢٢ أكتوبر ٢٠٠٢م.
- 23- El-Hazmi, M.A.F Early detection and intervention in blood genetic disorders. 6th International Conference on Thalassaemia and the Haemoglobinopathies. 5-1. April, 1997, Malta.
- 24- El-Hazmi, M.A.F. Prenatal diagnosis - elimination or inclusion. 6th International Conference on Thalassaemia and the Haemoglobinopathies. 5-1. April, 1997, Malta.
- 25- El-Hazmi, M.A.F. An Approach to Premarital testing and counselling for blood genetic disorders. 4th International Symposium on Hematology and Blood Transfusion. 7 - 9 October , 2002. Riyadh, Saudi Arabia.

- ٢٦- الحازمي، م.ع.ف: كتيب الفحص قبل الزواج للوقاية من الأمراض الوراثية- الخلفية العلمية ودواعيه"الرياض، ٢٠٠٢.
- ٢٧- الحازمي(١٩٩٧): الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية لتشخيص ما قبل زراعة الجنين من الناحية الإسلامية المؤتمر العالمي الثاني لوراثة ما قبل زراعة الجنين ١٨-٢١ سبتمبر ومجموعة عمل ما بعد المؤتمر ٢١-٢٤ سبتمبر ١٩٩٧ - شيكاغو - الولايات المتحدة الأمريكية.
- ٢٨- البارم.ع.:الاعتبارات الأخلاقية في الوقاية وعلاج الاعتلالات الوراثية في منطقة شرق حوض البحر الأبيض المتوسط مع التركيز على الجوانب الدينية. حلقة عمل منظمة الصحة العالمية /جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة(إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- 29- El-Hazmi, M.A.F. Early detection of genetic disorders. Symposium on "Human Genetic Diversity in Health and Disease. 16-17 November, 1996, Riyadh, Saudi Arabia.
- 30- El-Hazmi, M.A.F. Prospects of early diagnosis as a means of prevention of genetic diseases. The Second International Conference on Disability and Rehabilitation. 23-26 October 2.., Riyadh, Saudi Arabia.
- 31- El-Hazmi, M.A.F. On the use of molecular diagnosis in laboratory medicine and disease preventive measures. AACC Conference, 29 July - 2 August, 2.1, Chicago, USA.
- 32- El-Hazmi, M.A.F. New Trends in Diagnosis and Management of Blood Genetic Disorders. International Symposium on Pathology and Laboratory Medicine. 15-17 November, 1997, Jeddah, Saudi Arabia.
- ٣٣- كيلي ت.إي. الوراثة السريرية والاسترشاد الوراثي. بير بوك، شيكاغو ١٩٨٦م.
- ٣٤- الحازمي(١٩٩٥): الاستشارة الصحية والعادات الشائعة والمعتقدات الدينية في العالم الإسلامي المؤتمر البريطاني للوراثة الطبية ١١-١٣ سبتمبر ١٩٩٥ - يورك - المملكة المتحدة.
- ٣٥- الحازمي، م.ع.ف: كتاب"أخلاقيات الاسترشاد الوراثي فى المجتمعات الإسلامية" مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢.
- ٣٦- الحازمي م.ع.ف: الاسترشاد الوراثي: أهمية التوعية الوقائية ومحاذيرها الطبية والأخلاقية"ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية - الكويت في ١٣ - ١٥ أكتوبر ١٩٩٨م
- 37- El-Hazmi, M.A.F. & Warsy, A.S. Long term effect of hydroxyurea treatment in sickle cell disease - Saudi Experience. 41st Annual Meeting of the American

- Society of Hematology. 3-7 December 1999. New Orleans, Louisiana, U.S.A.
- 38- El-Hazmi MAF, Harakati M, Mohareb F, Al-momen AK, Opawoya AD, Ashraf J, Georgeos M and Warsy AS. Hydroxyurea /Erythropoietin combination therapy for sickle cell disease. Proceedings of the Conference on "New Trends in Therapies for Hemoglobinopathies and Thalassemias, 19-22 September, 1994. Paris, France 1995.
- 39- El-Hazmi MAF, Al-Fawaz I, Apawoye AD, Al-Magamci MS, El-Agib A, Al-Swailem AR and Rub S.: Treatment of sickle cell anaemia patients with piroacetam - Results from a multicenter trial. Proceedings of the symposium on 'Blood Genetic Disorders: Pathophysiology and Management'. KACST, Riyadh 1994 pp 122-127.
- 40- El-Hazmi, M.A.F. 40- National Working Group - Where we stand today? The Tenth Annual Meeting of the National Working Group. 12-13 May, 1999, Al-Qatif, Saudi Arabia.

- ٤١- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الاعتلالات الثلاثيمية» الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٢- الحازمي، م.ع.ف: كتيب "فقر الدم المنجلي - ما هو وما يمكن أن تفعل الأسرة حياله؟" الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٣- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «أمراض الدم الوراثية» - توريث الاعتلالات المرضية الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٤- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «أمراض الدم الوراثية» كيف يمكن التعامل معها. الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٥- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الحمل وأمراض الدم الوراثية» - معلومات ذات علاقة. الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٦- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الاعتلالات الانزيمية» (نقص خميرة G6PD). الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٧- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الهيموفيليا» الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٨- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «متلازمة داون» الرياض ١٩٩٧ م.

البحث الثاني

**مدى مشروعية توقف توثيق عقد الزواج
الشرعي في الوثائق الرسمية المعدة لذلك
على شهادة أهل الاختصاص الطبي بخلاو
الزوجين أو أحدهما من الأمراض الوراثية**

إعداد :

للدكتور/ نصر فريد محمد واصل
أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة الأزهر
والمفتي السابق للديار المصرية
وعضو المجمع الفقهي الإسلامي

صفحه أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم الأنبياء أجمعين محمد بن عبدالله الهادي الأمين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه أجمعين ومن اهتدى بهديهم جمعياً إلى يوم الدين وبعد .
فهذا بحث قد كلفت بالكتابة في موضوعه من الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة وموضوعه (مدى مشروعية إلزام ولي الأمر الشرعي الموثق الرسمي لعقود الزواج الشرعية من الامتتاع عن توثيق هذه العقود إذا لم يقدم أصحاب الشأن شهادة أهل الاختصاص الطبي بخلو الزوجين من أمراض الدم الوراثية الخطيرة) وقد أعددت هذا البحث ضمن ثلاثة مطالب يكمل بعضها البعض.

المطلب الأول: في الإسلام وصحة الأسرة.

المطلب الثاني: في الأمراض الوراثية لدى أهل الاختصاص الطبي والجينات الوراثية.

المطلب الثالث: في الرأي الشرعي والفقهي الذي توصلنا إليه من خلال البحث في الموضوع الذي نحن بصدد بحثه بمبرراته الشرعية.
ندعو الله سبحانه وتعالى أن يكون قد حقق الغرض والهدف المنشود منه وهذا جهد المقل وفوق كل ذي علم عليم.

والله الموفق والهادي إلى الحق وإلى سوء السبيل.

دكتور/ نصر فريد محمد واصل

مفتي الديار المصرية السابق

عضو المجمع الفقهي ومجمع البحوث الإسلامية

وأستاذ الفقه الإسلامي بجامعة الأزهر

صفحه أبيض

المطلب الأول

نظرة الإسلام إلى الأسرة وصحتها العضوية والنفسية

لقد اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن يجعل له في الأرض خليفة يعمرها وينميها، وكان من فضل الله على الإنسان أن جعله ذلك الخليفة الذي يعيش فيها ويتمتع بها وينعم بكل خيراتها، وبما تشتهيهِ الأنفُس وتلذ الأعين لكل خلق الله أجمعين. قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] والمراد به الإنسان.

ولقد كان من نعمة الله على هذا الإنسان أن فضله بهذه الخلافة على جميع خلقه بمن فيهم الملائكة الذين سكنوا الأرض ونزلوها قبل آدم عليه السلام. وقد غابت عنهم حكمة الله في تفضيل آدم وذريته عليهم في خلافة الأرض فقالوا لربهم حينما قال لهم إني جاعل في الأرض خليفة: ﴿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﴾ [البقرة: ٣٠] وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣١] قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴿البقرة: ٣٢﴾.

وقد كان من فضل الله على هذا الإنسان الخليفة أن خلق له من ذاته ونفسه زوجاً له تؤنس وحدته وتزيل عنه وحشته وتنجب له ولداً ونسلاً من ذريته يساعده على عمارة هذه الأرض واستخراج ما فيها من المعادن والخيرات، ومن نباتها الأزهار والثمار، وتنمية ما على سطحها من ألوان النعم والطاقات، ليتهايأ لهذا النسل التكاثر في كل أرجاء القارات لنشر مختلف أنواع العمارات في المساكن والمصانع والمزارع والتجارات، ولتحقيق أسباب الفضل والبركات، وتنمية أنواع المعارف والقدرات.

وهذا الفضل الكبير وهذا التكريم العظيم أشار إليه قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] وقوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْعٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [٥] وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تَرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَنْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا يَشُقُّ الْأَنْفُسَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَعُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلَفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفَلَكَ مَوَازِيرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لِّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٨﴾ [النحل].

ولما كان هذا الإنسان المستخلف قد كلف بهذه المهمة العظيمة ورضي بحمل هذه الأمانة الكبيرة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] فقد كان من رحمة الله به أن يسر له طريق الاستخلاف الشرعي بالزواج الشرعي والنكاح لا عن طريق السفاح، وذلك لتكوين الأسر والعشائر وتنوع الشعوب والقبائل بسبب ما يحصل بينها من التزاوج والتناسل لتستمر رسالة الإنشاء والتعمير والإصلاح بين الناس، وتنشيط وسائل التجديد والتطوير فيزدهر العمران وتتحضر البلدان على أجمل وأفضل

ما يرغب فيه الإنسان وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: ٢١] وقوله 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] 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].

هذا ولما كانت الأسرة هي نواة المجتمع وبصلاحها يصلح المجتمع وبفسادها يفسد فقد اهتم الإسلام بتكوينها تكويناً يتحقق معه قوة المجتمع ورخاؤه واستخلافه للأرض التي يعيش فيها، فوضع من الأسس والنظم الصالح لذلك ما يكفل لها تمام تكوينها واكتمال بنيانها وتوقي أركانها لينشأ المجتمع الإنساني قوياً متماسكاً يحقق الخير والسعادة والرفاهية المادية والمعنوية لنفسه ولغيره، وذلك لأن المجتمع البشري والإنساني بطبيعته كائن اجتماعي جبل على العيش مع بني جنسه ولا وجود له على الوجه الأكمل الذي تتحقق معه هذه الخلافة إلا بهذا الطريق الذي يحقق تبادل المنافع في الحياة والخير للجميع، ويجعل الناس فيما بينهم بعضهم لبعض خدم في كل مجالات هذه الحياة ولذلك يقول الشاعر العربي في هذا المعنى:

الناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٢].

ونظراً لأن الأسرة هي نواة المجتمع وعليها فلكه ومداره وبها قوته أو ضعفه وغناه أو فقره وصحته أو مرضه وسعادته أو شقاؤه، فقد اهتم الإسلام بهذه الأسرة غاية الاهتمام وأقامها على أسس صلبة قوية من الناحية المادية والمعنوية واهتم بكل السبل والوسائل التي تحقق لها صحة البدن وصحة النفس على حد سواء، لأن الخلافة الشرعية لا تتحقق إلا مع

هذه القوة وتلك الاستقامة البدنية والنفسية، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [١٢] ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قرارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ [المؤمنون] وقوله ﷺ (المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف) لهذا فقد شاءت قدرة الله وحكمته أن يكون خلق الله للأنثى من ذات الإنسان الذكر الذي خلقه وسواه وكان برعايته بعد خلقه في أحسن تقويم من الناحية البدنية والروحية والنفسية وتبارك الله فيه أحسن الخالقين، وذلك ليتم نعمته على خلفيته من خلقه الذكر والأنثى على حد سواء فتتحقق القوة البدنية لهما معاً وإن تفاوتت بينهما، كما تتحقق القوة الروحية لهما معاً من خلال نعمة التزاوج بينهما والسكينة التي خلقت لهما وامتزجت بهما فكانت مودة دائمة ورحمة بينهما وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وبهذا السكن وتلك المودة والرحمة بين الزوجين تتحقق الصحة النفسية وتستمر بين الزوجين الرجل والمرأة معاً وتتحقق معها صحة الأسرة كلها أفراد وجماعات مادية كانت أو معنوية بين الذكور والإناث والنساء والرجال على حد سواء.

ولتحقيق هذا الهدف النبيل في داخل الأسرة فقد اهتم الإسلام بتحقيق الرغبة الإنسانية في ذلك، وجعل مدار تكوين الأسرة الأولى على أساس الاختيار الحر الكامل بعيداً عن الإكراه أو الغش أو التدليس، وجعله في الأصل بالإرادة المنفردة التي تلتقي بعد ذلك في عقد تزاوجي شرعي يحقق الخير والسعادة والقوة والصحة البدنية والنفسية للإرادتين معاً على حد سواء وفي ذلك يقول النبي ﷺ لمن أراد الزواج هل نظرت إليها؟ فقال: لا فقال ﷺ (انظر إليها لعله أن يؤدم بينكما) أي يديم بينكما المودة والمحبة، ولهذا شرعت الخطبة في الإسلام قبل عقد الزواج لتحقيق هذا الهدف

الشرعي النبيل وليتيح لكل من الزوجين معاً حسن اختيار شريك حياته بروية كاملة وبغير إكراه أو إجبار، وفي ذلك يقول ﷺ (البكر تستأذن والثيب تستأمر وإذنها سكوتها).

وقد حث الإسلام على ضرورة حسن الاختيار هذا في مجال التكوين الأسري وفي هذا يقول رسول الله ﷺ (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس) وقوله ﷺ (إياكم وخضراء الدمن؟ قيل وما خضراء الدمن يارسول الله؟ قال ما معناه: المرأة ذات المنبت السوء والمظهر الحسن).

ولاتتحقق صحة الأسرة من الناحية المادية والنفسية إلا بمراعاة الضوابط والقواعد التي أمر بها الإسلام في هذا الاختيار الأسري، وإذا كانت الصحة البدنية ضرورية لتكوين الأسرة فإن الصحة النفسية لا غنى عنها أيضاً لأنها ضرورية لاستمرار كيانها ودوام حياتها على الوجه الأكمل الذي لا بد منه لاستمرار الحياة الاجتماعية كلها لتحقيق الخلافة الشرعية التي أرادها الله لبنى الإنسان في هذه الحياة.

وكلما كانت قاعدة الاختيار في تكوين الأسرة قائمة على أساس ديني وشرعي سليم كانت الصحة النفسية في أحسن حالاتها وتماثل كمالها، ولذلك حث الإسلام على تقديم الجانب الديني والخلقي على غيره من الجوانب الأخرى عند إرادة الاختيار في تكوين الأسرة وفي ذلك يقول ﷺ (إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) ولعل في سبب الحث على هذا الاختيار الذي يشير إليه ﷺ (أنه إن أحبها أكرمها وإن أبغضها لم يظلمها) وفي الحث على تزوج المرأة ذات الدين والخلق يقول ﷺ (تنكح المرأة لأربع لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك) فقد حث النبي ﷺ على التمسك بصاحبة الدين والخلق وإن كان في نظر الناس عند الاختيار في آخر الدرجات والترتيب، حيث بين ﷺ أن الحرص عليه فيه غنى لصاحب الاختيار في الدين والدنيا معاً وفيه صحة الأسرة المادية والنفسية وفي إغفاله فقر مادي ومعنوي للزوج

صاحب الاختيار، ولا جدال أن ذلك سوف يؤثر على كيان الأسرة من الناحية الصحية البدنية والنفسية معاً وقد يوردها مورد الهلاك، ولهذا حذر النبي ﷺ من هذه العاقبة في نهاية الحديث حيث قال: (تربت يداك) أي التصقت يدك بالتراب إن لم تتزوج ذات الخلق والدين، والتصاق اليد بالتراب في الحديث إنما هو كناية عن الفقر أيها الغافل عن توافر شرط الدين في تكوين الأسرة. واختيار الزوجة ذات الدين هي: التي إذا نظرت إليها سرتك، وإذا غبت عنها حفظتك في نسبك وعرضك ومالك، وقد حث القرآن على ذلك فقال تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢].

وإذا توفّر ذلك المفهوم من الجانبين في الأسرة في مرحلة الاختيار والتكوين تحققت الصحة النفسية والمادية معاً للأسرة بلا جدال ورفرفت راية السعادة والإيثار والمودة والرحمة بين جميع أفرادها وسارت الأسرة كلها في حياتها إلى شاطئ الأمان مهما كانت الصعاب المادية أو النفسية التي قد تعترض طريقها أو مسيرة حياتها، لأن كلاً منهم يحيا بحياة جزئه الآخر، ويحس بكل مشاعره وآلامه وآماله لأنه كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى، ولأن كلاً منهما دائماً يضع في اعتباره قضية التكليف الأولى من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١].

ولن تجد في الأسرة في ظل تحقق هذه القاعدة الأخلاقية والدينية نفور ولا خصام ولا نزاع ولا شقاق ولا خداع ولا نفاق ولا تكبر ولا تجبر ولا ضياع للحقوق والواجبات بين الطرفين عند النزاع أو الخلاف، إذا اقتضت الضرورة والمقام، ولن تجد هذه النماذج السيئة من الرجال والنساء التي تنازع بعضها بعضاً وتتطاول في الخصومات والشكوى وتتناكر الحقوق فيما بينها فيضيع بذلك كل عزها ومجدها، وتتهار كل جدران أفرادها، ويحل عليهم جميعاً المرض النفسي قبل المرض المادي والعضوي العضال الذي لا

شفاء منه مع ارتكاب هذه الجرائم وتلك الآثام.

بل عند مراعاة الجانب الديني في اختيار الأسرة نجد هذا النموذج الذي لا يجد صعوبة في تعديل رغبته عندما يظهر له خطؤه في قاعدة الاختيار وقد وجد صعوبة الحياة الأسرية في ظل هذا الاختيار غير الموفق. فقد جاءت امرأة ثابت بن قيس إلى النبي ﷺ وقالت يارسول الله: إن زوجي لا أعيب عليه في خلق ولا دين ولكنني أكره الكفر في الإسلام - حيث كان أسود اللون - وكانت لاتحب العيش معه ولكنها كانت تقوم بكل حقوقه وواجباته الزوجية وتطيعه طاعة شرعية، ولكنها كانت تخشى من تقصيرها في هذه الحقوق بسبب بغضها للونه وبشرته وعدم امتزاجها معه روحياً كما تشير الآية الكريمة في السكن والمودة وكما في قوله ﷺ (لو أمرت أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها) وعندما عرض النبي ﷺ أمر هذه الزوجة على زوجها لم يماطل في تحقيق رغبته وطلاقها وقد رضيت بأن ترد عليه صداقها حديقته التي أصدقها إياها فقد قال لها ﷺ أتريدين عليه حديقته؟ فقالت نعم يا رسول الله فقال ﷺ لثابت اقبل الحديقة وطلقها تطليقة فطلقها ثابت على ذلك وهو أول خلع في الإسلام.

وهناك كثير من النصوص الشرعية في الإسلام تدعم الركن الديني والأخلاقي في التكوين الأسري ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله تعالى: ﴿ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ [النساء: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمْ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وفي سورة البقرة كل حقوق المرأة المطلقة مادياً ومعنوياً مع تكريمها والمحافظة عليها في عدتها سواء كانت حائلاً أم حاملاً قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ

نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾ فَإِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعِظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِن حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾ وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾ ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا ﴿٥﴾ أَسْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لَتَضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلَ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِن أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَمْرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاَسَرْتُمْ فِستَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى ﴿٦﴾ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فليُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾ [الطلاق].

وكلما كانت درجة الثقافة التعليمية الدينية والعامية متقاربة بين أفراد الأسرة زادت مساحة الصحة البدنية والنفسية فيها وأبعد ذلك عنها كثيراً من الأمراض النفسية التي تهدد كيانها وتضر بكل أفرادها بما يعود بالسلب على المجتمع ويؤثر فيه بالضعف والانحلال في كثير من الجوانب المادية والاقتصادية والسياسية والعلمية.

ولهذا حث الإسلام على العلم بين الناس وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة وفي ذلك يقول ﷺ (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة) وفي الحث على الترغيب في العلم يقول الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ١١] وقال ﷺ (فضل العالم على العابد كفضلي أنا على أدناكم).

وقد رفع الله درجة العلماء إلى مكانته وإلى درجة الملائكة في الشهادة لنفسه سبحانه بالوحدانية حيث قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨] والمقصود بالعلماء في الآية هم جميع العلماء في جميع التخصصات الذين شهدوا

بوحداية الله وعرفوا بإسلامهم ومن خلال علمهم النظري والتجريبي سواء كان دينياً أو دنيوياً إذا كانوا مخلصين لله في إسلامهم وفي إيمانهم وفي علمهم الذي زادهم إيماناً على إيمانهم وكان خير برهان لهم لتقريبهم من مكانة الله الرحيم الرحمن وملائكته ورسله الكرام.

وقد حث الإسلام على التفقه في الدين في أمور الحياة حتى يكون الناس في شئون دنياهم محققين للخير لأمتهم ولأبناء جنسهم بما يوفر الخير والأمن والأمان للفرد والأسرة ولكل المجتمع في كل زمان وفي أي مكان من خلال النفس أو من خلال الغير اجتهاداً أو تقليداً ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة] وقوله ﷺ (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد).

والفقه الديني مطلوب في كل الفنون والعلوم والفنون حتى يكون الإنسان عند الإقدام على أي أمر من الأمور التي يمارسها في الحياة على بينة من أمر دينه، وأنه يطيع الله فيه ولا يقع في المحظور أو الحرام، وأنه دائماً على طريق الحق والصواب في كل الأعمال التي تحقق الخير لنفسه ولغيره من بني الإنسان وأنه معهم جميعاً يتعاونون في عمارة الكون وفي تحقيق الخلافة الشرعية التي كلف الله بها الإنسان في كل زمان وفي كل مكان، وجعلها أمانة بينهم جميعاً وإلى أن يشاء الله الرحيم وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وكما حرص الإسلام على صحة الأسرة التي هي نواة المجتمع بدنياً فقد حرص عليها أيضاً نفسياً، وأمر ﷺ بالتداوي لكل داء فقال ﷺ (إن الله خلق الداء وخلق له الدواء فتداووا عباد الله ولا تداووا بحرام).

والاعتناء بالمرض النفسي للأسرة ومعرفة أسبابه وعلاجه من أهم المقاصد الشرعية والإسلامية لأن الاهتمام بالصحة النفسية للفرد والأسرة سوف يؤثر بالسلب على الجانب الآخر للصحة البدنية لارتباط كل منهما

بالآخر ولأن كثيراً من الأمراض النفسية غالباً ما تؤدي إلى أمراض مادية للفرد أو الأسرة أو المجتمع على حد سواء وكذلك العكس، وقد ثبت من خلال الواقع والتجارب العملية أن أكثر الأمراض التي تشخص من حيث الظاهر في أول الأمر على أنها أمراض عضوية ماهي إلا أمراض نفسيه، وقد وصلت هذه النسبة إلى ٧٠٪ في بعض المجتمعات البشرية، وسوف نلاحظ أنه من خلال التمسك بقواعد الدين والأخلاق والعقيدة والشريعة الإسلامية سوف يتم القضاء على أغلب هذه الأسباب النفسية التي تؤثر على صحة الفرد والأسرة والمجتمع من الناحية النفسية بدون ميزانيات مالية ضخمة تحتاجها الهيئات الصحية وتعجز عنها ميزانية الدول وكثير من المجتمعات البشرية، وذلك لأن الإيمان الصحيح بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث والحشر والغيب والقضاء والقدر والرزق والأجل وبأن الله هو الرزاق المتين وأنه القائل سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦] وقال ﷺ (لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها وأجلها) وقال أيضاً: (وما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك) وأن كل شيء عند الله بمقدار، وأن تفاوت الأجل والأرزاق والمدارك في الحياة لحكمة أرادها الله وإن كانت في الأصل ترجع إلى سبب يعود للإنسان ولكنه مقصر في الوصول إليه أو لسبب يخفى عليه لم يدركه بعد وقد تكون في صالح الإنسان تصديقاً لقوله تعالى: ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦].

والإيمان بكل ذلك والرضى بما قدره الله هو خير وقاية لكل هذه الأمراض النفسية التي تصيب الأسرة البشرية بل وعلاج لأغلبها مما هو ظاهر الآن في كل الدول والمجتمعات غير الإسلامية وكثير من المجتمعات الإسلامية التي تأثرت بالمبادئ العلمانية والشيوعية.

وقد اهتم الإسلام من الناحية العلمية بالجانب الطبي لدى الإنسان في كل المجالات من المراحل الأولى لظهور الإسلام بل من أول ظهور الإسلام

لقوله ﷺ (إن الله خلق الداء وخلق له الدواء فتداووا عباد الله ولا تتداووا بحرام).

وفي مجال الطب العام حقق المسلمون الأوائل إنجازات عظيمة جداً قبل ظهور الطب الحديث في البلاد غير الإسلامية، فظهرت المستشفيات الإسلامية في بلاد المسلمين وكان العلاج فيها بالمجان وظهر الأطباء الفلاسفة والفلاسفة الأطباء كابن رشد وابن سينا.

وعرف المسلمون الأوائل أمراض الجدري والسكر والحصبة وطرق الحماية منها، وعرفوا التطعيم كما عرفوا الطب النفسي وعلاجه، وعرفوا طب الأعشاب وتخصصوا في علم جبر العظام والكي، واكتشفوا دود الإنكلستوما، وعرفوا جراحة التجميل، وعرفوا طب المسنين، وخصصوا له مستشفيات خاصة، ووضع ابن سينا باباً خاصاً به في كتابه (القانون) كما ابتكروا طب المساجين.

وفي الصيدلة ظهر ابن البيطار الذي اكتشف أنواعاً من الأدوية من الأعشاب لعدد من الأمراض.

وكان إبقراط يرفض علاج الأمراض المستعصية وهي سياسة سادت لدى الغرب في ذلك الوقت، ولكن المسلمين تعهدوا هذه الحالات بالرعاية الكاملة اتباعاً لقوله ﷺ (إن الله لم ينزل داء إلا وأنزل له دواء).

وعرف المسلمون التدليك وكان الرازي أول من استعمل الفتيلة في الخراج، ومن أبرز الأطباء المسلمين الرازي وابن سينا وابن رشد والزهرراوي وعلي البغدادي وعمار الموصللي وابن زهر.

وفي الطب النفسي وطرق علاجه عند المسلمين. تتقل لنا المصادر التاريخية أن الغرب لم يعرف علاج الأمراض النفسية والعقلية وكانوا يعدون ذلك مساً من الشيطان، ومن هذا كانوا يربطون المريض النفسي بالسلاسل ويلقونه في قبو مظلم ويأتي له الكاهن كل يوم ليضربه بالسياط ليطرده عنه

الجن الذي لبس جسمه حسب اعتقادهم الخاطئ وقد سخر المسلمون من هذا الوضع وعرفوا الطب النفسي وقرروا أن النفس تمرض كما يمرض الجسم، وتعالج كما يعالج الجسم، ومن وسائل علاج النفس علاج الأمراض الجسمانية بالشخص أولاً ثم إحاطته بمن يحب من الناس ويبعد عنه من يكره، ويوضع المريض في حجرة تزين بالزهور وتفوح بها الروائح العطرية وتعزف بها الموسيقى الخفيفة.

المستشفيات في الإسلام:

قبل الإسلام كان الاتجاه لديهم يرمي إلى عزل المرضى حتى لا تنقل العدوى للأصحاء والمكان الذي يعزل فيه المرضى يسمى في اللغة الاندونيسية بيت المرضى. وفي اللغة اللاتينية HOSPITAL وهي تعني الضيافة والإحسان وليس العلاج.

أما في الإسلام فكان مكان المرضى المخصص لهم للعلاج كان يطلق عليه (المستشفى) أي المكان المخصص للعلاج رجاء شفاؤه بإذن الله، وأول ما ظهرت المستشفيات في عهد الرسول ﷺ فهو الذي وضع الأساس لها وكان ذلك في غزوة الخندق، فقد جرح عدد من المسلمين فلم يدعمهم الرسول يعودون إلى بيوتهم قبل علاجهم، بل أقام لهم خيمة بالمسجد ووكل بهم من يعني بشئونهم ممن لهم دراية بالطب والعلاج، ووضع هذه الحالة بذرة المستشفيات في الإسلام.

ثم تطور هذا الأمر وظهرت أبنية المستشفيات في عهد الوليد بن عبد الملك الأموي سنة ٨٨ هجرية (٧٠٦م) بدمشق ثم انتشرت في البلاد الإسلامية، وكان الوليد في عهده قد تعهد الأيتام وكفلهم ورتب لهؤلاء جميعاً الأرزاق المنتظمة، وللمكفوفين من يقودهم، كما وضع المجذوبين في بيت يرعاهم طبيباً حتى لا يخرجوا على الناس ورتب لهم الأرزاق وأعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره وأعطى الأرزاق للمقعد وخادمه.

كما عرف المسلمون الطب البيطري، وفي مجال الحيوان عرفوا تهجين وتحسين النسل، ويعتبر كتاب الجاحظ عن الحيوان من أروع ما كتب في هذا المجال، وقد يكون من المناسب هنا أن نبين أن من أهم الأدوية للطب النفسي في مجال طب الأسرة والمجتمع من الناحية الإيجابية والسلبية أي في مجال الوقاية والعلاج هو الإيمان بالله والاطمئنان النفسي والرضا بالقضاء والقدر وبما قسم الله للإنسان في هذه الحياة بعد اتخاذ كل الأسباب الظاهرة التي يقدر عليها الإنسان بدون تقصير فيها ولا إهمال، والأخذ في الاعتبار دائماً حديث رسول ﷺ (من أصبح آمناً في سربه معافاً في بدنه وعنده قوت يومه فقد حيزت له الدنيا بحذاقيرها) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٧٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٧٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٨٠﴾﴾ [الفجر: ٢٧ - ٣٠] صدق الله العظيم.

وبهذا يتأكد للجميع أن الإسلام عقيدة وشريعة جاء لهداية الناس ورحمة بهم أجمعين.

دكتور/ نصر فريد محمد واصل
مفتي الديار المصرية السابق

صفحه أبيض

المطلب الثاني

الأمراض الوراثية لدى أهل

الاختصاص الطبي والجينات الوراثية

مقدمة تبسيطية:

الخلية: هي الوحدة البنائية الصغيرة للجسم، وخلايا الجسم نوعان نوع يوجد في جميع أعضاء الجسم ويسمى الخلايا الجسمية، والنوع الثاني يوجد في أعضاء التناسل ويسمى خلايا الإنبات أو الإخصاب. وتتكون الخلية من كتلة كثيفة القوام تسمى النواة موجودة في سائل غروي خفيف يسمى السيتوبلازم، ويحيط الخلية من الخارج غشاء خلوي رقيق.

السيتوبلازم: هو سائل غروي خفيف يحتوي على تركيبات متناهية الصغر تقوم كل منها بوظيفة هامة للخلية تعرف بالعضيات وأشهرها ما يعرف بالميتوكوندريا.

النواة: هي عبارة عن شريط طويل جداً من بروتين يسمى د. ن. ا. اختصاراً وهذا الشريط ملفوف بطريقة مرتبة جداً ومعقدة جداً في نفس الوقت، ويحتوي هذا الشريط المزدوج الطويل على أماكن نشيطة لها وظيفة معروفة ومؤثرة تعرف بالجينات وأخرى غير معروفة حتى الآن، وعند الانقسام يندمج هذا الشريط ويكون أجزاءً صغيرة مرئية على هيئة مقصات تسمى الكروموسومات. ويتكون كل كروموسوم من ذراعين قصيرين وآخرين طويلين ملتحمان عند المنتصف، وعدد هذه الكروموسومات في الخلايا الجسمية ٤٦ كروموسوماً، وفي خلايا الإخصاب يكون ٢٣ كروموسوماً، وتحمل الكروموسومات الجينات المورثة للصفات المختلفة. أما مورثات نوع الجنس فتقع على كروموسوم معين في الذكر يسمى كروموسوم Y وفي الأنثى يسمى كروموسوم X .

الإخصاب: يتم باندماج خلية الذكر (الحيوان المنوي) مع خلية الأنثى (البويضة) تحتوي خلية الذكر على نواة بها مورثات الصفات موجودة على ٢٣ كروموسوماً. وتحتوي خلية الأنثى على نواة بها مورثات الصفات موجودة على ٢٣ كروموسوماً، بالإضافة إلى السيتوبلازم، ولا تشارك خلية الذكر عند الإخصاب إلا بالنواة فقط.

خلية الجنين: تتكون من خلية نتجت من اندماج ٢٣ كروموسوماً من الذكر مع ٢٣ كروموسوماً من الأنثى ليكونا نواه جديدة بها ٤٦ كروموسوماً تحاط بسيتوبلازم أنثوي المنشأ، وعلى ذلك فإن خلايا الجنين المتكون تحمل نصف مورثات الصفات من الأب موجودة على كروموسوماته ونصف مورثات الصفات من الأم موجودة على كروموسوماتها.

ظهور الصفة: لظهور أي صفة يؤثر مورث الصفة الخاص بالأب ويؤثر مورث الصفة الأنثوي المنشأ بحرية تامة وبعدالة وتكون النتيجة للسائد منهما أو لكليهما إذا تساويا في التأثير.

وعلى ذلك فإن:

المريض بمرض وراثي: هو الشخص الذي تحمل خلاياه مورثاً للصفة غير طبيعي ولكن سائد.

أو كلاً من مورثي الصفة يكون غير طبيعي ومنتحياً (ضعيفاً).

عامل المرض الوراثي: هو شخص غير مصاب بالمرض ولكنه يحملة إلى غيره، وتحمل خلاياه أحد مورثي الصفة طبيعياً والآخر غير طبيعي ولكن السيادة تكون لمورث الصفة الطبيعي.

زواج الأقارب: يؤدي إلى ظهور الأمراض الوراثية المختلفة في الأشخاص الذي يحملون المرض حيث يجتمع مورثي الصفة المنتجين معاً فيؤدي ذلك إلى ظهور المرض.

الأمراض الوراثية

هي مجموعة من الأمراض لها نظام معين في التوارث في أسرة ما لعدة أجيال، ويكون سببها عيب في تركيب الكروموسومات أو الجينات، أو عيب في الوظيفة النهائية الناتجة للجين. وتحتل الأمراض الوراثية أهمية كبيرة في المجال الطبي حيث تصيب حوالي ٢٪ على الأقل من الأطفال حديثي الولادة، ويرجع السبب في ٥٠٪ من حالات الإجهاض التلقائي إلى عيوب وراثية، وأيضاً تمثل العيوب الجينية حوالي ٥٠٪ من حالات الصمم والعمى والإعاقة الذهنية، وفي إحصائيات وفيات الأطفال وجد أن حوالي ٤٠٪-٥٠٪ من الوفيات يرجع سببها إلى الأمراض المعروفة، والأكثر من ذلك فإن حوالي ١٠٪ من الأورام المعروفة مثل سرطان الثدي والمبيض والقولون لها صلة مباشرة بعيوب الجينات وتصنف العيوب الجينية إلى الأنواع التالية:

- ١- أمراض الجين الواحد: وهي أمراض عديدة ولها نظام معروف في التوارث ولها خطورة عالية في الانتقال في الأقارب.
- ٢- أمراض متعددة العوامل: وهي أمراض معروفة ولكن ليس لها نظام معروف في التوارث كما أن خطورة انتقالها في الأقارب متوسطة.
- ٣- أمراض عيوب الكروموسومات: وهي غالباً نادرة وليس لها نظام معروف في التوارث ودرجة خطورتها في الانتقال في الأقارب محدودة.
- ٤- أمراض بسبب الطفرات: تمثل حالات متفرقة من الأورام المختلفة.

معدل انتشار الأمراض الوراثية

- أمراض الجين الواحد: النوع السائد معدل انتشاره ٢-١٠ لكل ألف.
- النوع المتنحي معدل انتشاره ٢ لكل ألف.
- النوع المرتبط بالجنس معدل انتشاره ١-٢ لكل ألف.

أمراض الكروموسومات: معدل انتشارها ٦-٧ لكل ألف.
العيوب (التشوهات) الخلقية: معدل انتشارها ٢٠ لكل ألف.
أمراض شائعة ذات خلفية وراثية: معدل انتشارها ٧-١٠ لكل ألف.

نظام توارث الأمراض الوراثية:

١- التوارث الذاتي السائد: ويظهر في شخص يحمل أحد مورثي الصفة طبيعياً والثاني غير طبيعي (مريض) وتكون السيادة فيه للجين المصاب. مثل مرض التليف الدرني.

الخطر الوراثي: ٥٠٪ من أطفال هذا الشخص المصاب يحتمل إصابتهم بنفس المرض و ٥٠٪ يولدون أصحاء.

التباين الوراثي: تختلف الصورة الإكلينيكية للمرض من شخص لآخر بدرجة كبيرة. التوغل المرضي: قد يظل المرض مخفياً ولا يظهر في الأجيال لفترة طويلة.

الطفرة الجديدة: عادة مانجد الطفل المصاب ناشئاً من أب مصاب ولكن في بعض الأحيان يظهر المرض كبداية بدون أي تاريخ مرضي في العائلة مثل مرض ضمور الغضاريف الوراثي.

٢- التوارث الذاتي المتنحي: ويظهر في شخص يحمل زوجاً من مورثات الصفة غير طبيعي، ويحدث ذلك من زواج الأقارب غالباً في حين أن الأب لا يكون مصاباً وإنما يكون حاملاً للمرض فقط وأشهر مثال لذلك مرض التليف الرئوي المتحوصل ومرض الكابتونيوريا ومرض البهاق الجلدي البصري.

الخطر الجيني: ٢٥٪ من أطفال الشخص المصاب يولدون مصابين بالمرض و ٢٥٪ يولدون حاملين للمرض و ٥٠٪ يولدون أصحاء.

التباين الوراثي: هناك تبايناً في توارث هذا النوع وذلك بسبب الطفرات التي تحدث في جين أو أكثر في المرض الواحد ومن أمثلة هذا النوع من الأمراض الصمم الوراثي والأنيميا الوراثية (الثلاسيميا).

٣- التوارث المرتبط بالجنس: يرتبط ظهور المرض بالجينات الموجودة على كروموسوم الجنس (الذكري Y والأنثوي X).

أولاً: - الأمراض المرتبطة بكروموسوم X:

(أ) التوارث السائد: وهو غير شائع وينتقل فيه المرض إلى الأبناء والبنات على السواء، وفي هذا النوع ينقل الوالد المصاب المرض إلى جميع بناته ولا ينقله إلى الأبناء الذكور، ومن أمثلة هذا النوع مرض الكساح الوراثي.

(ب) التوارث المتنحي: وهو النوع الشائع ويظهر فقط في الذكور وينتقل من أم حامله للمرض لابنها، ثم ينتقل المرض بعد ذلك للبنات من الابن عند زواجه من امرأة حامله للمرض وعادة ماتكون من الأقارب وتنقل الأم المصابة المرض إلى ٥٠٪ من الأولاد بينما تكون ٥٠٪ من البنات حاملات للمرض. أما الرجل المصاب فينقل المرض إلى جميع بناته فتصبح حاملات للمرض ولا ينقل المرض لأبنائه الذكور مثل مرض الهيموفيليا ومرض دوشين لضمور العضلات.

ثانياً: التوارث المرتبط بكروموسوم Y الذكري:

وفيه يكون الجين المصاب موجوداً على كروموسوم Y لذلك فإن المرض ينتقل من الذكر إلى الذكر ولا ينتقل إلى الإناث أبداً مثل مرض الأذن كثيفة الشعر والأصابع المتلصقة بالجلد ومرض الجلد الشيهمي.

أنواع أخرى للتوارث

١- توارث عضيات الخلية (الميتوكوندريا): وهي أمراض تنقل فقط من الأم حيث لا تشارك خلية الذكر أثناء الإخصاب بعضياتها ولكن تشارك بالنواة فقط.

٢- التوارث أحادي المنشأ: وفي هذا النوع من العيوب يشارك أحد الأبوين بزواج من الكروموسومات بدلاً من النصف فإذا كان زوجا الكروموسومات

حاملين للمرض فإن المرض ينتقل للجيل التالي من الأبناء، ومثال ذلك الأب المريض بالهيوڤيليا يمكن أن ينتقل منه المرض لابنه، وكذلك الأم المصابة بمرض التليف التدرني يمكن أن ينتقل منها المرض لابنها، ومن أمثلته أيضاً مرض فقدان الحمل التلقائي، وكثير من حالات الإعاقة الذهنية.

٣- بصمة الجينوم: عادة ماتؤثر الجينات المتماثلة الموجودة على الكروموسوم بطريقة عادلة ولكن إذا حدث اختلاف في درجة تأثير هذه الجينات المتماثلة تظهر العديد من الأمراض مثل مرض برادرويللي ومرض متلازمة أنجلمان وبعض حالات الإعاقة الذهنية.

القواعد الأساسية لأمراض الدم الوراثية

التركيب الطبيعي للهيموجلوبين: يتكون هيموجلوبين الدم في الشخص البالغ من:

٩٧٪ - ٩٨٪ هيموجلوبين أ (٢ × و ٢ B من سلاسل الجلوبيين)

٢٪ - ٣٪ هيموجلوبين ب (٢ × و ٢ O من سلاسل الجلوبيين)

بينما يتكون الهيموجلوبين الجنيني من (٢ × و ٢ × من سلاسل الجلوبيين)
خريطة جين الجلوبيين: تقع سلاسل الجلوبيين ٢ × و ٢ B على الأذرع القصيرة لكروموسوم رقم ١١ وكروموسوم رقم ١٦ .

تصنيف أمراض الدم حسب السبب:

١- عيب في تركيب الهيموجلوبين: (الأنيميا المنجلية):

- عيب جلوبيين غير ثابت.

- هيموجلوبين غير ثابت.

- تحلل سريع.

- ارتباط بطيء بالأكسجين.

- ارتباط شديد بالأكسجين.

٢- عيب في تصنيع الهيموجلوبين: (مرض ثلاثيميا - أنيميا البحر المتوسط)

- نوع (أ) - نوع (ب) - نوع o.B

٣- عيب في مواد التجلط: (مرض الهيموفيليا - النازفين - [سيولة الدم])

- نوع (أ) - نوع (ب)

١- عيب الشكل المنجلي: هو نوع من أنيميا التحلل الدموي الوراثي، ليس له

نظام محدد في التوارث بمعنى أنه لا ينتقل من آباء مصابين بالمرض ولكن

يحدث المرض بسبب طفرة جينية وتحدث بالتحديد في الجين الخاص

بجلوبين B ويؤدي ذلك إلى ظهور هييموجلوبين غير طبيعي يختلف في تعامله مع الأكسجين.

٢- التلاسيميا (أنيميا البحر المتوسط) هو أشهر أنواع عيوب الدم الوراثية ويحدث في الأشخاص الذين يقطنون أماكن جغرافية معينة مثل الشرق الأوسط وحوض البحر المتوسط والهند وجنوب شرق آسيا وتصنيف التلاسيميا طبقاً لعيوب سلاسل الجلوبين المكونة للهيموجلوبين إلى ثلاثة أنواع: النوع X والنوع B والنوع a B وعيوب الجلوبين هي عيوب جينية لا تنتقل من الآباء ولكن تحدث بسبب طفرات جينية (غياب جزء من الكروموسوم يؤدي إلى خلل في وظيفة الحامض النووي الريبوزي وبالتالي عيب في تصنيع الهيموجلوبين، وعلى ذلك فإن الأنيميا المنجلية والتلاسيميا هي أمراض جينية ولكنها لاتحمل خطر الانتقال إلى الأجيال التالية.

الهيموفيليا

هو مرض من أمراض الدم الوراثية يحدث فيه نقص في عوامل التجلط ويكون مصحوباً بالاستعداد السريع للنزف مع أي إصابة بسيطة، وأحياناً بدون إصابة وقد يكون شديداً فيهدد الحياة ويرجع ذلك بسبب عاملي التجلط ٨،٩

والمرض نوعان: النوع أ، والنوع ب:

النوع أ: يحدث بمعدل ١ لكل ٥٠٠٠ حالة في الذكور ويكون فيه توارث المرض شديداً .

النوع ب: ويحدث بمعدل ١ لكل ٤٠٠٠٠ حالة في الذكور.

الأساس الجيني للمرض: مرض الهيموفيليا هو مرض وراثي متنحي مرتبط بالجنس، بمعنى أنه يصيب الذكور بدرجة كبيرة وعادة ماينتقل من الأم الحاملة للمرض، وتوجد أماكن توريث المرض بالقرب من نهاية الذراع الطويلة لكروموسوم الجنس x وتؤدي الطفرات المختلفة لجينات المرض إلى تباين كبير

في الصورة المرضية فيختلف من الدرجة البسيطة إلى الدرجة الخطيرة للمرض، ولحسن الحظ فإن التشخيص المبكر قبل الولادة لهذا المرض متاح ويساعد في تحديد هذه الحالات في وقت مبكر.

العلاج: كلا النوعين من هذا المرض يتم علاجه بتعويض الجسم بمشتقات البلازما المحتوية على عاملي التجلط ٩،٨ وعلى الرغم من حدوث بعض المضاعفات مع العلاج إلا أنه يسهل التغلب عليها، وهناك جهود مبشرة لإمكانية تطبيق العلاج الجيني للمرض في المستقبل إن شاء الله.

والخلاصة:

أولاً: هناك تصنيف ثابت وأيضاً طريقة توريث معروفة لمعظم العيوب الوراثية إلا أن حدوث الطفرات الجديدة في معظم الأمراض شيء وارد لذلك فإن التشخيص والعلاج للمرض يكون خاصاً بكل حالة على حدة حيث التباين الموجود بين الحالات في المرض الواحد وأيضاً فإن معظم أمراض الدم الوراثية كطفرات جديدة ولا تحمل أي خطر للانتقال إلى أجيال أخرى.

ثانياً: التاريخ العائلي للعيوب الوراثية يمثل حجر الزاوية في الوقوف على التشخيص السليم والتعامل مع كل حالة.

ثالثاً: التعاون والتنسيق بين مراكز الوراثة المختلفة ضروري، ويحمل أهمية خاصة حيث يمكننا من رسم خريطة لبعض الأمراض الوراثية المعروفة والمنتشرة في الأقطار العربية والإسلامية بسبب زواج الأقارب مثل (مرض دوشين لضمور العضلات).

رابعاً: اختبارات ما قبل الزواج وكذلك الفحوص أثناء الحمل بواسطة الأجهزة الآمنة مثل الموجات فوق الصوتية والتقنيات الحديثة لدراسة الجنين والسوائل المحيطة به تساعد في التشخيص المبكر لمعظم الحالات الوراثية.

خامساً: تتبع الحالات الوراثية ودراسة العائلات التي تحمل عيوباً جينية هو السبيل الأمثل للوقاية من حدوث معظم الأمراض الوراثية.

سادساً: العلوم المتخصصة في هذه المجالات الدقيقة يجب تشجيعها ودعمها للوقوف على حقائق الأمور في هذا الوقت الذي تتسابق فيه الأبحاث العلمية في كل ثانية وفي جميع أنحاء العالم خاصة مع ظهور بعض التجارب المادية التي تتعارض ومبادئ شريعتنا الإسلامية.

تم بحمد الله تعالى

التقرير إعداد:

الدكتور/ طارق عبد الله عطية

دكتوراه فلسفة العلوم في علم الأنسجة والجينات

الدكتور/ السيد جلال السيد خضر

دكتوراه فلسفة العلوم في علم الأنسجة والجينات

الأستاذ الدكتور/ الدسوقي فودة

أستاذ الأمراض الباطنة ومدير مركز المناعة وأمراض الحساسية بجامعة

الأزهر.

المطلب الثالث

بيان الرأي الفقهي

عن مدى مشروعية إلزام صاحب الاختصاص الشرعي بتوثيق عقود الزواج الشرعي توثيقاً رسمياً تقديم ذوي الشأن عند العقد الشهادات الطبية بخلو الزوجين من الأمراض الوراثية

تمهيد ضروري لابد منه:

في بيان الحقائق الشرعية والقواعد العامة التي يجب ذكرها هنا باعتبارها الأصل العام الذي ينبني عليه الحكم الشرعي في القضايا الفقهية الاجتهادية من حيث العموم وفي موضوع قضيتنا في هذا البحث من حيث الخصوص.

الحقيقة الأولى:

أن التشريع الإسلامي تشريع عام باق على وجه الزمان، فلا يختص بأمة دون أمة من البشر، ولا بزمان دون زمان، ولا بمكان دون مكان، ولهذا بني على أصول تشريعية عامة محكمة تشمل جميع شؤون الدين وشؤون الدنيا للحياة الإنسانية على تعاقب عصورها وأجيالها، وتساير بتشريعها تطور الحياة في حضارتها ومدنيتها، وتتيح في كل عصر لأهل النظر والاجتهاد من العلماء الأخيار أن يتعرفوا أحكام الله تعالى في كل ما يقع في مجتمعاتهم من وقائع وأقضية، وما تحدثه فيها أطوار الحضارة من طرائق الكسب وأنواع المعاملات مهما تعاقبت العصور وتتنوع أنظمة الحياة الإنسانية بتنوع الحضارات والمدنات، فإن كل ما يحدث بعد عهد التشريع في زمن الوحي والنبوة من شؤون الحياة الدنيا وما تقتضيه مصلحة الإنسان والعيش فيها خليفة شرعية كما أمر الله وأراد لا يخرج حاله عن أن يكون صورة مكررة لما حدث في عهد التشريع وتقرر له حكم شرعي إما بالنص أو

بالاجتهاد الشرعي الصحيح، فيأخذ ذلك الحكم الجديد الحكم الذي تقرر لفرعه الشرعي، فإن الحكم على العام حكم على جميع أفراد ما لم يرد ما يخصه، كما تقرر ذلك في علم أصول الفقه الشرعي، أو يكون ذلك الحكم الجديد نظيراً لشيء منصوص على حكمه بأن يكون مساوياً له في علة حكمه فيأخذ حكم نظيره بقياسه عليه عند القائلين بحجية القياس وهم جمهور الفقهاء المجتهدين من علماء الشريعة الإسلامية وأهل الأصول، أو يكون مسكوتاً عنه إذا لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه، وليس نظيراً لشيء منصوصاً على حكمه فيأخذ الحكم الذي تقرر في أصول الفقه للمسكوت عنه وهو أن الأصل في النافع الإباحة وفي المضار الحظر، وهذا في الشؤون الحياتية للعباد التي تجمع بين أمور الدين والدنيا معاً وتخضع في تنظيمها لأمر الدين إما سماعاً وإما اجتهاداً.

والشؤون الدنيوية البحتة فقد وكل التشريع الإسلامي أمر تدبيرها وتصريف شؤونها إلى عقول الناس ومواهبهم كما يدل على ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ حيث قال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) وما رواه أحمد في مسنده عن النبي ﷺ برواية أخرى (ما كان من أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به).

فبيان هذه الشؤون الدنيوية ليس من شأن التشريع الإسلامي الموحى به بالنص عليه مباشرة في نصوصه التشريعية القطعية أو الظنية، وإنما شأنه فيها أن وجه عقول الناس والعباد إلى رعاية هذه الشؤون التي لا بد لهم منها في حياتهم رعاية صحيحة وسليمة بحيث أرشدهم إلى طرق وأبواب الوصول إليها والانتفاع بها في شؤون حياتهم بطريق مباشر أو غير مباشر كما في قوله تعالى ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجمانية] وقوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ [الملك] وعلى العقول والأفهام بعد هذا التوجيه الإلهي والإرشاد منه سبحانه أن تتعرف أنواع هذه

الشؤون الدنيوية التي لا حصر لها وتتجدد دائماً بتغير الزمان وتجده ومعرفة مقدار الحاجة إليها وكيفية الانتفاع بها على أن يكون ذلك كله في الحدود التي رسمها الشرع الحكيم من خلال قوله ﷺ فيما رواه الإمام مالك وابن ماجه بسنده: (لا ضرر ولا ضرار)^(١).

الحقيقة الثانية: أن الأصول التشريعية التي بني عليها التشريع الإسلامي لا يتطرق إليها خطأ في تشريعها ولا قصور في كفاية إصلاحها التشريعي، ولا تحتاج إلى تكميل في أحكامها التشريعية مهما طال الزمان وتغيرت أو ضاع الحياة لأنها من وضع الحكيم العليم الخبير الذي لا تخفى عليه خافية ولا يغيب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وإنما قد يقع الخطأ والقصور في كيفية الاستدلال بها والاستتباط منها وفي فهم مقاصدها وأسرار أحكامها، لأن ذلك من عمل العقول والأفهام، والعقول والأفهام عرضة للخطأ مهما ارتفع مستوى إدراكها واتسع مجال تفكيرها.

وأقصى ما تحتاج إليه في إظهار كيفية تشريعها وصلاحيته لكل زمان ومكان هو دراستها دراسة رائدها الإخلاص للدين والعلم وقوامها البحث العلمي المثمر الذي يقوم على صحة النظر واستقامة التفكير وسعة الأفق، والذي لا تشوبه شوائب الأهواء والأغراض، ولا تتحكم في طرائقه عصبية المذاهب الفقهية أو الكلامية وتقديس الآراء، ولا يذهب بفائدته الجدل العقيم الذي لا نفع فيه ولا جدوى، وإنما تكون غايتها التي تنتهي إليها هي المعرفة الواعية للحكم الشرعي بمدلولات هذه الأصول التشريعية ومقاصدها العامة والخاصة الكلية والجزئية وتطبيقها في الحياة العملية تطبيقاً حكيماً يصلح عليه أمر الناس وتتم به مصالحهم الدنيوية التي لا غنى عنها في صلاح حياتهم الدينية صلاحاً تاماً.

(١) كما أخرجه البيهقي والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت، وانظر لنا القواعد الفقهية ص ١٤٠ والأشباه والنظائر للسيوطي بتصرف ص ١٧٢ وقاعدة المعاملات التشريعية من القواعد الفقهية لنا.

الحقيقة الثالثة: أن التشريع الإسلامي بني على أساس الاجتهاد في فهم أصوله التشريعية واستتباط الأحكام العملية للحياة الإنسانية منها في كل زمان وفي كل مكان، ولذلك فقد طلب المشرع الإسلامي صاحب التشريع الإلهي كل قادر على البحث والنظر في هذا التشريع بالاجتهاد في استتباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها الشرعية التفصيلية والإجمالية على قدر حاجته من العلم والعمل سواء كان ذلك الاجتهاد كلياً أي في جميع مسائل الفقه، أم كان جزئياً أي في بعض المسائل الفقهية، وفي كلتا الحالتين يجب أن يكون الاجتهاد قائماً على التثبت في صحة الأدلة وكيفية الاستدلال بها، ومراعاة خصائص اللغة العربية في أوضاعها اللغوية وأساليبها وأحوال الدلالة اللفظية وأنواعها والانتها في ذلك كله إلى الحد الذي يفيد الظن القوي بإحالة حكم الله تعالى في المسألة المبحوث عن حكمها فإن الظن القوي يكفي في العمل بالأحكام العملية كما تقرر ذلك في أصول الفقه الإسلامي، وبناء التشريع الإسلامي في كل عصوره التشريعية على أساس النظر والاجتهاد الشرعي الصحيح بقواعده وضوابطه الشرعية كان من أهم عناصره التي جعلته مسائراً لأطوار الحياة الإنسانية في بداوتها وحضارتها وصالحاً للتكيف به في كل زمان ومكان كما كان توسعه من الله تعالى على عباده وتيسيراً عليهم^(١). فقد يكون في بعض الأقوال الاجتهادية للمجتهدين في الأحكام الشرعية من الفقهاء المسلمين من التيسير على الناس في حل ما يعرض لهم من ضرورات الحياة ومشاكلها ما ليس في الأقوال الاجتهادية الأخرى، فكثيراً ما تتفاوت هذه الأقوال في الشدة واليسر تبعاً لتفاوت القائلين بها في مناهج البحث والاجتهاد حسب أصولهم الاجتهادية التي بنوا عليها أحكامهم الفقهية الاجتهادية المخولة لهم من الشرع الإسلامي الحكيم بقوله ﷺ في حديثه الصحيح: (من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر).

(١) راجع للباحث قاعدة المعاملات التشريعية من القواعد الفقهية ص ١٩٨ وما بعدها.

الحقيقة الرابعة: مراعاة التشريع الإسلامي دائماً لمصالح العباد. فقد راعى الإسلام أن تساير أحكامه مصالح الناس جميعاً في كل زمان وفي كل مكان باعتبار أن تشريعه خاتم الشرائع السماوية ولو نظرنا بفهم وعمق في أحكام التشريع الإسلامي لتبين لنا وجه هذه المصلحة حتى في الأمور التي تعبنا الله بها وهي ما نعتبرها عبادات خالصة لله تعالى، فإذا ما تأملنا مثلا الحكمة الشرعية من مشروعية الصلاة وتكليف العباد بها فسوف نجدها في نص التكليف بها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وإذا تأملنا الحكمة في مشروعية الصيام فسوف نجدها في التقوى وتربية الضمير والإخلاص الذي أشارت إليه آية التكليف به في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] وإذا تأملنا الحكمة من مشروعية الزكاة فسوف نجدها في زيادة المال وتطهيره وتحسينه ضد الاعتداء عليه من جميع الوجوه غير المشروعة، وذلك مشار إليه في النص التشريعي للزكاة بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] وإذا تأملنا الحكمة من مشروعية الحج فسوف نجدها تبادل المنافع بين الناس جميعاً من كل أنحاء العالم في جميع المجالات الإنسانية التجارية والسياسية والاجتماعية والمالية والثقافية والعلمية وذلك مشار إليه في نص آية التشريع بالحج في قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [١٧] ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ﴿١٧٨﴾ [الحج].

وهذا في العبادات حق الله الخالص فما بالك بشأن أمور المعاملات أو التصرفات الاجتماعية التي تخص البشر ولا ينال الله من أعمالنا فيها شيئاً إلا طاعته في فعل أو امره واجتناب نواهيه لأنه سبحانه وتعالى منزه عن جميع الصفات البشرية والنقائص التي عليها البشر، ولاشك عند كل ذي

عقل ولب سليم أن تشريعها والحكمة منها واضحة وضوح الشمس في وسط النهار وهي أولاً وأخيراً مراعى فيها مصلحة الإنسان.

فالتشريعات الإسلامية دائماً مع العباد في كل أمور الحياة، توازن بين النفع والضرر، فما كان فيه ضرر تمنعه وتنهى عنه وتحرمه، وما كان فيه مصلحة للإنسان تجيزه ولا تمنعه، ولذلك فإن التشريع الإسلامي يربط الحكم التشريعي بالمصلحة وجوداً وعدمياً، فحيثما وجدت المصلحة وجد الحكم الشرعي بالإباحة أو المنع وإن كان ذلك قد يخفى علينا في بعض التشريعات كما في تحريم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها وما في دائرة ذلك، حيث يترتب على هذا المنع مصلحة شرعية وهي إبقاء حبل المودة موصولاً بين الأرحام وهي أولاً وأخيراً تعود على العباد، ومن هنا غلب جانب المصلحة للعباد الذي هو ثابت دائماً ولا غنى عنه للبشر في كل زمان وفي كل مكان، فكان هذا الحكم التشريعي بحرمة الزواج مع الجمع على الصورة المشار إليها بالنسبة للمرأة وعمتها وما في حكمها حالات خاصة مع بقية المحرمات من النساء وما عداه فهو حل بشروطه الشرعية.

ولكن الحكم الشرعي مع أفعال العباد يدور مع المصلحة وجوداً وعدمياً فإن الحكم قد يتغير تبعاً لذلك ومثال ذلك المؤلفلة قلوبهم في الصدقات الواجبة وهي الزكاة وهم الذين فرض لهم سهم في الزكاة المفروضة على المسلمين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٦٠] فقد اقتضت المصلحة الشرعية إيقاف هذا السهم الخاص بالمؤلفة قلوبهم ومنعه عنهم في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في زمن خلافته بعد أن تبين له أن علة الإعطاء الخاصة بهذا السهم قد زالت وأن المصلحة للمسلمين في منع هذا السهم عن المؤلفلة قلوبهم وإعطائه لمصارفه الشرعية من المسلمين وذلك لزوال علة الحكم بالإعطاء الوارد في الآية، وقد أجمع الصحابة على صحة حكم عمر بعد استشارتهم وموافقته

في الحكم ولهذا فقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا السهم ولم يعطه للكفار المؤلفة قلوبهم اجتهداً منه في أن المصلحة في إعطائه قد زالت بعد أن قويت شوكة المسلمين وحماية أنفسهم وأصبحوا في غير حاجة إلى من كانوا يأخذون سهم المؤلفة قلوبهم بهذا السبب، ولا يعد هذا الفعل من سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه نسخاً للحكم الشرعي لأنه لا نسخ لأحكام الشرعية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبناء على ذلك فإن الحكم لو تغير تبعه حكم يلائمه شرعاً.

والنسخ وإن كان قد انتهى بانتهاء الوحي فإن الشارع علل الأحكام الشرعية للعباد بعقل ظاهرة خفية ليرشدنا سبحانه وتعالى إلى أن الحكم يتبع علته ويتغير بتغيرها في الكثير الغالب وبخاصة في العقود والمعاملات التي كثيراً ما تتأثر باختلاف المكان وتغير الحال والزمان، فإذا تضاربت المصالح لوحظ تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ومن أجل هذا لم تتناول النصوص الشرعية في الإسلام أحكام المعاملات التي تقع بين الناس بالتفصيل وإنما دلت عليها بوجه عام حتى يكون ولادة الأمور في سعة من أخذ الأحكام منها في دائرة ما يحقق الصالح العام للإسلام والمسلمين والمجتمع الذي يعيشون فيه بما لا يتعارض مع نص قطعي الثبوت والدلالة من كتاب أو سنة^(١).

الْحَقِيقَةُ الْخَامِسَةُ:

إن من الأدلة الشرعية المعول عليها في البحث والدراسة الفقهية الشرعية في الأمور الحادثة والخاصة بالمعاملات والحياة المعيشية بين الناس والتي لم يرد بشأنها نص خاص بالإثبات أو النفي «دليل المصالح المرسلة» وتعرف هذه المصلحة المرسلة بأنها كل مصلحة لم يرد بشأنها دليل معين في

(١) المدخل الوسيط لدراسة الشريعة والفقه والتشريع للباحث، المكتبة التوفيقية. ص ٤٥ وما بعدها. والقواعد الفقهية. الدار المصرية الطبعة الثانية ص ١٩١ وما بعدها.

كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس يمنع العمل بها مع مراعاة أن تكون المصلحة حقيقية وعامة وبها يتحقق جلب مصلحة أو دفع مضرة. مثال ذلك تطعيم الأطفال وتحصينهم ضد الأمراض الوبائية الخطرة التي تهدد حياتهم، وتطعيم القادمين إلى البلاد أو الخارجين منها ضد الأمراض الوبائية التي يخشى من الإصابة بها وهذا أمر لم يرد بشأنه دليل معين في الشرع يدل على اعتباره أو على إلغائه وتركه لكن لو أوجبناه على جميع أولياء الأمور وعلى الناس في الحالات التي تقتضي ذلك لكان حكماً شرعياً يجب العمل والالتزام به لأن في ذلك دفع حرج عام عن الناس هو خطر انتشار المرض الوبائي الذي يهدد الناس جميعاً في حياتهم وصحتهم ومعاشهم وهذا لا تعارضه الشريعة الإسلامية التي أمرت بالمحافظة على نفوس الناس وحياتهم ومعاشهم بل دعت إليه واعتبرته الشريعة في بناء كل أحكامها الشرعية الخاصة بالعباد لأن الشريعة ما جاءت إلا لتحقيق مصالح العباد ورفع المفسد والضرر عنهم في كل حال ولا تتحقق هذه الحكمة بالوقوف في بناء الأحكام الشرعية عند المصالح التي نص الشارع على اعتبارها بخصوصها فقط وعدم تجاوزها إلى غيرها مما سكت عنه الشارع لأن مصالح الناس ليس لها حد تقف عنده لتطور هذه وتجدها غالباً حسب الزمان والمكان.

وإن الاقتصار في بناء الأحكام الشرعية بين العباد فيما ورد بشأنه نص شرعي يؤدي إلى إهدار كثير من مصالح الناس وإلحاق الضرر بهم وإيقاعهم في العنت والمشقة، وذلك مرفوع عن الناس شرعاً بكثير من النصوص الشرعية القطعية ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار) والضرر والضرار منهي عنه والحرج مرفوع عن العباد شرعاً وأحكام الشريعة كلها مبنية في أحكامها على التيسير بالعباد ورفع

الحرص عنهم وتحقيق كل ما فيه من مصلحة لهم وهذا مشروع ومأمور به في كل حال بين العباد في كل زمان وفي كل مكان، والعمل بمقتضى المصلحة المرسله مشروع في كل حال مع مراعاة ضوابطها الشرعية وألا يتوسع فيها بما يتعارض مع حدود ما شرعه الله بنصوص قطعية الدلالة والثبوت حتى لا يكون العمل بالمصلحة ذريعة إلى الفساد بين العباد والخروج عن أحكام الشريعة الإسلامية وأهدافها العامة الرئيسية وهذا مرفوض التفكير فيه أو العمل به بالإجماع^(١).

وإنه وإن كان المشهور أن الإمام مالك هو الذي أخذ بهذه المصالح وعمل بها في مجال الأحكام الشرعية العملية إلا أن الواقع العملي والأقرب إلى الفهم أن جميع الفقهاء والمجتهدين في الشريعة الإسلامية لا يمانعون في العمل والأخذ بها وإن كان تحت مسمى آخر، وبذلك يكون الخلاف بينهم في الشكل لا في المضمون والجوهر حيث قد عمل بدليل المصلحة الصحابة رضي الله عنهم وهم أقرب الناس إلى فهم الشريعة الإسلامية ومراميها وأقرب إلى زمن التشريع وهم قادرين على تفسيره بما لا يخرج عن الشرع كما فعلوا بدليل المصلحة المرسله في مسألة جمع المصحف في عهد الخليفة أبي بكر الصديق وعثمان رضي الله عنهما وكما فعل عمر رضي الله عنه في خلافته في ضريبة الخراج على أراضي البلاد المفتوحة حيث جعلها في يد أصحابها. وكما فعل علي كرم الله وجهه في خلافته في تضمين الصناع وحكم بتضمينهم بعد أن كانوا في خلافة السابقين له أمناء ولا يحكم بتضمينهم. وقد صار ذلك إجماعاً لم يخالفهم فيه أحد من المجتهدين في عصورهم فدل على مشروعية العمل بالمصلحة الكلية الضرورية أو الحاجية التي تحفظ للناس كلياتهم الخمس^(٢).

(١) يراجع للباحث المدخل الوسيط ص ١٦١ وما بعدها والقواعد الفقهية ص ١١٨ وما بعدها، ١٦١ وما بعدها وأصول الفقه للخضري ص ٣٣٤ .

(٢) المراجع السابقة.

وبناءً على هذه الحقائق الخمس الشرعية التي سبق بيانها فإنه يبدو لنا والله أعلم إمكان الخوض والبحث في هذه القضية والوصول إلى بيان حكمها الشرعي على ضوء هذه الحقائق الشرعية العامة الكلية وعلى أساس المصلحة التي تتحقق للعباد في هذه القضية بذاتها من حيث الإباحة أو الحظر.

ونظراً لأن أئمتنا من فقهاء المذاهب الفقهية والقائمين على مناهجهم الفقهية قديماً وحديثاً لا يتعرضوا في تراثهم الفقهي القديم أو الحديث لهذه القضية بخصوصها نظراً لعدم ظهور ما يدل على توارث الأمراض بين العباد بناءً على التوارث الجيني حتى يمكن الحكم عليه عندهم لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره. ولأن الفقه الحديث مازال في طور البحث في هذه القضية يسير فيها بخفي حنين نظراً لحدثة الاكتشافات العلمية والبحثية المتعلقة بها في الهندسة الوراثية والمختبرات الطبية والعلمية والبحثية المتعلقة بالجينات الوراثية التي عنها تنشأ الأمراض الوراثية بسبب التزاوج بين الذكر والأنثى وما يترتب على هذا التزاوج من توارث المرض بين الآباء والأبناء.

هذا وبالرجوع إلى تراثنا الفقهي القديم وجدت أنهم ينصون فيها على ضرورة خلو محل عقد النكاح من الموانع الشرعية ومحل عقد النكاح أو الزواج يشمل الزوجة والزوج معاً. وقد اعتبر البعض هذا المحل ركناً كما هو مذهب المالكية^(١) والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) والبعض الآخر يعتبره شرطاً في صحة العقد كما هو مذهب الحنفية حيث إن ركن العقد عندهم في جميع العقود هو الصيغة (الإيجاب والقبول) والإيجاب والقبول شرط في

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. طبعة الحلبي. الجزء الثاني ص ٢٢٠ .

(٢) حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم. طبعة مصطفى الحلبي ١٣٤٣هـ. الجزء الثاني ص ١٠٣ . والإقناع لشمس الدين محمد بن أحمد الشرييني الخطيب. طبعة الحلبي الطبعة الأخيرة. الجزء الثاني ص ٧٢ . والروضة للنووي. طبعة المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ. الجزء السابع ص ٤٣ .

(٣) الإقناع لشرف الدين المقدسي تحقيق الدكتور عبدالله عبد المحسن الجزء الثالث ص ٣١٥ .

صحة هذا الركن ولكل من الموجب والقابل والمحل شروط لا بد من توافرها وهي المذكورة بالتفصيل في محلها من كتب الفقه^(١).

وإذا كان المقصود عند الفقهاء الأئمة بخلو العقد في النكاح من الموانع الشرعية هو خلو كل من الزوجة والزوج من الموانع التي تحرم كلاً منهما على الآخر وهي التي تتعلق بالنسب أو الرضاع أو المصاهرة وهي التي ورد بشأنها النص في الكتاب والسنة وقد جاء نص الكتاب ببيان التحريم في النسب والمصاهرة وجاءت السنة ببيان ما يحرم من الرضاع كما يحرم من النسب وبحرمة المعتدات من الغير بسبب طلاق أو موت وبحرمة الجمع بين ذوات المحارم من النساء في عقد واحد أو متفرق، فإن هذا التحديد لا يحول من وجهه نظرنا والله اعلم من التوسع في هذا القصد بحيث يشمل الموانع الطبية التي يترتب عليها ضرر محقق أو يغلب على الظن ذلك لكلا المعقود عليهما في عقد الزواج أو أحدهما أو نسلهما لأن الضرر منهي عنه شرعاً والنهي عنه نهي تحريم محرم بلا خلاف بين الفقهاء وأثر النهي في العقود والمعاملات هو البطلان أو الفساد عند جمهور الفقهاء بلا خلاف.

ونظراً لأن عقد الزواج الشرعي تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة كما هو حال كل أفعال العباد الحسية فيمكن بناءً على ذلك الحكم عليه في إطار هذه الأحكام الخمسة وذلك في الحالة التي يترتب عليه فيها إنشاء تزواج شرعي يؤدي إلى إحداث توارث في الأمراض الوراثية الجينية بين الزوجين وذريتهما حسبما يترتب على هذا العقد من ضرر للنفس أو الغير محقق أو مظنون يمكن تداركه أو لا يمكن في الحال أو المآل.

وبناءً على ما سبق بحثه وبيانه بالتفصيل في المطالب السابقة المتعلقة بالإسلام وصحة الأسرة والمتعلقة بالجينات البشرية والأمراض الوراثية التي تنشأ عنها وتنتقل بها بين البشر بالفحوصات الطبية الجينية وغيرها ومدى

(١) الاختيار الجزء الثالث ص ١١٧ .

أهميتها وأثر إغفالها فنرى والله أعلم من وجهه نظرنا أنه لا مانع شرعاً لدى ولي الأمر الشرعي من إلزام الزوجين عند توثيق عقد الزواج من تقديم ما يثبت خلوهما من الأمراض الوراثية الجينية لدى الموثق المختص بتوثيق عقود الزواج الشرعية وإلزام الموثق المختص بتوثيق عقود الزواج الشرعية بذلك بحيث يكون له حق الامتناع عن إنشاء العقد أو توثيقه إذا لم يقدم أصحاب الشأن الشهادة الطبية التي تفيد خلو الزوجين من الأمراض الوراثية التي يصدر بشأنها تشريع ملزم من ولي الأمر إن كان في ذلك مصلحة كليه أو دفع لضرر كلي محقق في الحال أو المآل ومجموع نصوص الشريعة وأصولها التشريعية العامة والخاصة وقواعدها الفقهية الكلية و الجزئية تتسع وتشهد لنا بصحة ما توصلنا إليه في هذا الحكم الاجتهادي في هذا المقام وذلك لما يأتي:

أولاً: مارواه البخاري في صحيحة بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)^(١).

ثانياً: مارواه البخاري بسنده عن مالك عن ابن شهاب بسنده عن عبدالله بن عباس أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم، فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلفوا فقال بعضهم: قد خرجت لأمر ولانرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولانرى تقدمهم على هذا الوباء، فقال ارتفعوا عني ثم قال: ادع لي الأنصار فدعوتهم فاستشارهم فسلخوا سبيل المهاجرين واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني ثم قال: ادع لي من كان

(١) رواه البخاري في باب ما يذكر في الطاعون عن حفص بن عمر بسنده عن أسامة بن زيد عن النبي ﷺ. البخاري بحاشية السندي. دار المعرفة بيروت الجزء الرابع ص ١٤ .

هاهنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فدعوتهم فلم يتخلف منهم عليه رجلاً فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء فنأدى عمر في الناس إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو كان لك إبل هبطت وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبدالرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته فقال: إن عندي في هذا علماً: أن سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه فحمد الله عمر ثم انصرف^(١).

وحديث النبي ﷺ وأثر عمر بن الخطاب رضى الله عنه في مرض الطاعون والوباء المرضي الذي يصيب الناس منه بسبب لقاءهم واتصالهم وقربهم بعضهم من البعض في بلد واحد أو مكان لا يمكن عزل الناس بعضهم عن البعض كحجر صحي فيما بينهم بالنسبة لمن لم يصيبهم وباء المرض يدلان دلالة قاطعة على أن دفع الأخطار والعوامل والأسباب التي تهدد الإنسان في ذاته أو نفسه أو صحته كلياً أو جزئياً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أمر مشروع بل هو واجب شرعاً وذلك لأن حماية النفس البشرية والمحافظة عليها واجب إسلامي لانزاع فيه ما دامت مصونة في إطار التكليف الشرعية والالتزام والوفاء بها بين الناس في العلاقات العامة أو الخاصة، وذلك لأن الإسلام أمر بصيانة الكليات الضرورية الخمس والمحافظة عليها والتي عليها دوام الحياة الإنسانية والبشرية واستقرارها بين البشر وتحقيق الخلافة الإنسانية على الأرض خلافة شرعية كما أمر الله وأراد، والإنسان خليفة الله في أرضه وكونه هو مركز الدائرة في هذه الكليات ومحورها التي

(١) المرجع السابق ١٥/٤ .

عليها وبها تتحقق هذه الكليات الخمس كلها ويتحقق الغرض والهدف المقصود منها شرعاً بالنسبة للحياة والإنسان معاً سواء بسواء، وذلك لايحتاج إلى بيان أكثر عند علماء الشريعة وأهل الاختصاص.

وتعرض النفس لخطر الهلاك أو الموت منهي عنه قطعاً في شريعة الإسلام بقوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

والنفس المأمور بصيانتها في الآيتين هنا هي النفس الإنسانية بصفة العموم سواء كانت نفس الإنسان ذاته أم نفس غيره المصونة وسواء كانت متصلة به أم كانت منفصلة عنه كالإنسان مع أخيه الإنسان وكالإنسان مع حملة ونسله سواء كان ظاهراً له أو خفياً، وذلك لأن الإنسان مع أخيه الإنسان نفس واحدة ولأن نسل الإنسان جزء منه وتتمام لدوامه واستمراره وتحقيق خلافته الشرعية للحياة التي أرادها الله وذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ 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: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

ثالثاً: أمره ﷺ بعلاج الأمراض التي تصيب الإنسان والوقاية منها بكل الأسباب المشروعة وذلك بقوله ﷺ: (إن الله خلق الداء وخلق الدواء فتداووا عباد الله ولا تتداووا بحرام) والحديث يدل دلالة واضحة على أن المحافظة على الصحة ودفع المرض عنها بالعلاج ورفع خطر الهلاك عنها بسبب هذا المرض واجب شرعي على الإنسان القادر بنفسه أو بغيره سواء كان الخطر مباشراً أو غير مباشر.

رابعاً: أمر الإسلام بعناية الجنين ورعايته رعاية تامة كاملة في كل مراحل تكوينه والمحافظة عليه كما أمر بعناية ورعاية النفس الإنسانية الكاملة والمحافظة عليها سواء بسواء لتوقف وجود كل منهما وحياته على

الآخر باعتبارهما وجها لعملة واحدة وأجزاء متصلة في سلسلة واحدة مغلقة متواصلة الحلقات لا نهاية لها وإن تنوعت حلقاتها واختلفت باختلاف جيناتها الوارثية التي خلقها الله ووجدت معها بصفة أصلية أو عارضة.

والجنين في اللغة العربية التي هي لسان التشريع الإسلامي والوحي الذي نزل فيه هو المادة التي تتكون في الرحم من عنصري الحيوان المنوي والبويضة. وهذا ما يؤيده معنى مادة جنين، فإنها راجعه إلى الاستتار المتحقق بهذا المعنى ومنه الجن والجان لاستتاره عن أعين الناس وأنظارهم فالجنين في أصل اللغة هو المستور في رحم أمه بين ظلمات ثلاث ويدل عليه قوله تعالى في خلق الإنسان خليفته في أرضه: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: ٦] وقد كثر عند العلماء وفي عرف الناس استعمال الجنين في الولد مادام في بطن أمه لأنه معانيه بعد تحقق ظهوره في بطن أمه ولداً حقيقة ثم مولوداً بعد انفصاله يصرخ حياً^(١).

وجاء في القاموس: الجنين الولد في البطن، والجمع أجنة، والجنين كل مستور، وحن في الرحم يحن جنناً استتر وأجنته الحامل سترته^(٢).

والجنين في نظر علماء الطب يطلق على الحمل بعد الشهر الرابع^(٣). أما عند فقهاء الشريعة الإسلامية فإن الجنين في نظرهم هو ما في رحم الأم من الحمل من بدء تكونه بحدوث التلقيح بين الحيوان المنوي للرجل وبويضة الأنثى والاستقرار في الرحم بعد تمام هذا التلقيح إلى أن يشاء الله تعالى ثم ينزل بعد انفصاله عن رحم أمه إلى الحياة صارخاً وقد استند الفقهاء في وجهة نظرهم هذه بقوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الحج: ٥]

(١) فقه اللغة للثعالبي ص ١٤٣، والطفل في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد بن أحمد الصالح ص ١٣ .

(٢) المراجع السابقة وتفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن الجزء ١٧ ص ١١٠ - دار الكتب العربية).

(٣) فن الولادة للدكتور نجيب محفوظ ص ٨٨ الطبعة الرابعة والطفل في الشريعة ص ١٤ .

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون].

ويبدو أن إطلاق الجنين على ما قبل نفخ الروح عند بعض الفقهاء هو إطلاق مجازي حيث إنه لا يسمى جنيناً على وجه الحقيقة عندهم إلا بعد أن يفارق الجنين طور المضغة في بداية الشهر الخامس باعتبار أنه في المراحل الأولى من الحمل وقبل بلوغ تمام الأربعة أشهر مقدمة للجنين الحقيقي الذي يسمى إنساناً في بطن أمه أو حملاً في الرحم ذا روح وجسد لم ينفصل عن أمه وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي رحمه الله ومن وافقه، حيث قال الإمام الشافعي في تعريف الجنين: أقل ما يكون به جنيناً أن يفارق المضغة والعلقة حتى يتبين منه شيء من خلق آدمي، إصبع أو ظفر أو عين أو ما أشبه ذلك^(١). والجمهور على خلاف قول الإمام الشافعي، ورأى الإمام الشافعي يتوافق معه رأى العلم الطبي الذي سبقت الإشارة إليه، وإن توافقت مع جمهور الفقهاء في أن جميع المراحل يكمل بعضها البعض بحيث لا يجوز الاعتداء على الجنين في أي مرحلة من مراحلها بغير عذر شرعي لأن ذلك جناية توجب المساءلة والعقوبة ولو كان ذلك الاعتداء من أهل الاختصاص الطبي حتى وإن أذن لهم الوالدان أو أحدهما لأن حفظ الجنين ورعايته حتى تمام انفصاله حق خالص له وهو ما يسمى حق الله أو حق المجتمع لا يجوز التهاون فيه بحال إلا بإذن صاحبه أو الشرع، وصاحبه عاجز عن الدفاع عن حقه بنفسه، فكان الشرع نائباً عنه في المحافظة على هذا الحق والمجتمع مكلف بتنفيذ أوامر الشرع، وهذا ما ذهب إليه عامة فقهاء الشريعة الإسلامية وهذا من حيث الإجمال. أما من حيث التفصيل والبيان فأقوالهم متعددة في حد الإباحة والمنع وأسبابها الشرعية، وذلك في المراحل التي يمر

(١) مختصر المزني مع الإمام الشافعي. الجزء الخامس ص ١٤٣ .

بها الجنين قبل نفخ الروح فيه حيث الإجماع قائم في الشريعة الإسلامية لدى المجتهدين فيها من أصحاب المذاهب الفقهاء ومن ساروا على نهجهم في الاجتهاد قديماً وحديثاً على أن الجنين بعد نفخ الروح فيه إنسان كامل الإنسانية لا يجوز الاعتداء عليه بأي حال إلا بسبب شرعي يجيز ذلك يحدده الشارع الإسلامي بطريق النص أو الاجتهاد^(١).

والمراحل التي يمر بها الجنين من وقت حمله إلى تمام ولادته ثلاث مراحل وهي:

الأولى: وهي التي لم يصل فيها عمر الجنين في رحم أمه إلى تمام أربعين يوماً وفي هذه المرحلة يتم تكوين الجنين ويتشكل شكلاً غير كامل يظهر فيها نهاية الرأس وبعض نتوءات العينين^(٢).

المرحلة الثانية: وتبدأ من بلوغ الجنين أربعين يوماً إلى ما قبل تمام مائة وعشرين يوماً والجنين في هذه المرحلة يتم تكوين جميع أعضائه وقلبه ولكن لا ينفخ فيه الروح^(٣).

المرحلة الثالثة: وهي التي تبدأ من بلوغ الجنين تمام ١٢٠ يوماً مائة وعشرين يوماً وإلى ما قبل ولادته حياً وفي هذه المرحلة ينفخ فيه الروح لإخباره ﷺ بذلك كما في صحيح مسلم وغيره. وفي هذه المرحلة طيباً تتكامل كل أعضاء الجنين ويشعر بالألم وتشعر به وبحركته حيث يصبح بالروح والجسد كامل الإنسانية. وإن كان يطلق عليه قبل الولادة حملاً بسبب حمله الدائم في رحم أمه والتصاقه الدائم بها محمولاً عليها في بطنها لحين إتمام ولادته حياً وذلك في علم الله تعالى. فكان الحكم الطبي والشرعي بناءً على الواقع والحال التي عليها الجنين أو الحمل وهو في رحم أمه قبل

(١) يراجع ولاية الجنين والصغير وحقوقهما الشرعية من كتاب الولايات الخاصة للدكتور نصر فريد محمد واصل مفتي الديار المصرية مكتب الصفا ص ٤٦ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٥١ .

انفصاله عنها حياً وصارخاً للدلالة على حياته بعد ولادته لأن لكل حالة من هذه الحالات لها حكمها الشرعي في مجال الحقوق والواجبات الإنسانية بالنسبة للحياة أو الموت.

وما بعد المرحلة الثالثة للحمل يسمى مولوداً أي إنساناً كامل الإنسانية في مجال الحقوق والواجبات الشرعية ويزيد عليها حقوقه الخاصة المتعلقة به بعد ولادته من حيث التسمية والنسب الشرعي والرعاية الكاملة مادياً ومعنوياً على من يجب عليه حفظه ورعايته إلى بلوغه وتكليفه الشرعي واعتماده على نفسه وقدرته على تحمل هذه التكاليف الشرعية وهذه الحقوق التي للطفل واجبات شرعية على غيره سواء كان ذلك الوالدين أو غيرهما لفقدتهما أو عجزهما عن أداء هذه الحقوق الشرعية للمولود أو الصغير^(١).

وإذا كانت المرحلة الثالثة للجنين وما بعدها وهي ما بعد الولادة لا خلاف فيها للفقهاء من حيث الحقوق والواجبات التي تتعلق بالجنين أو المولود بعد تمام ولادته حياً فإن للفقهاء خلافاً في المراحل السابقة وذلك على النحو التالي بالنسبة لحق الجنين في حفظه وتمام رعايته وعدم التعدي عليه. والمرحلة الأولى: للفقهاء فيها خلاف على قولين عند التعدي على الجنين وإسقاطه بدون عذر شرعي.

أحدهما: لجمهور الفقهاء المالكية والحنابلة والظاهرية والإمامية والأباضية والراجح عند الحنفية وجمهور الشافعية وهو أن إسقاط الجنين أو التعدي عليه في هذه المرحلة حرام ولا يجوز شرعاً لأنه كائن حي في ذاته وهو أصل الإنسان المستخلف في الأرض للعبادة وحمل الأمانة الشرعية المنوط بها في الحياة، وإباحة منعه من تمام حياته واستخلافه بعد ولادته حياً بإسقاطه بدون عذر شرعي قبل تمام دورة حياته الإنسانية وعدم تمكينه

(١) المرجع السابق ص ٥٢ . والطفل في الشريعة الإسلامية ص ٧٥ وما بعدها .

منها سيؤدي إلى التأثير في قطع النسل وعدم حفظه والتعدي على أحد الكليات الخمس الضرورية للحياة وهي كلية النسل بما يؤدي بالتالي إلى عدمها في الحال أو في المآل بقطع النسل وذلك محرم بالإجماع وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿التكوير﴾ وذلك على تفسير أن الموءودة تشمل قتل النفس قبل ولادتها بإسقاطها أثناء حملها أو بعد ولادتها ودفنها وهي حية كما كان يفعل أهل الجاهلية قبل الإسلام خوف الفقر أو العار.

كما استند جمهور الفقهاء وعامتهم تقريباً في حرمة التعدي على الجنين في هذه المرحلة بالقياس على تحريم الشرع أكل بيض طائر الحرم على المحرم حيث إن ذلك محرم بالنص الشرعي فقد روي عن النبي ﷺ أنه أتى ببيض النعام فقال: (إنا قوم حرم أطعموه أهل الحل)^(١)، وبيض النعام أصل النعام وقد حرم صيد النعام بالإجماع وكذا غيره بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

القول الثاني: في المرحلة الأولى للجنين: لبعض الحنفية والشافعية والزيدية: وهو أن إسقاط الجنين في هذه المرحلة جائز برضاء الأب والأم فقط ولو بغير عذر شرعي ولم نجد لهم دليلاً شرعياً يعول عليه في قولهم هذا ولعلمهم نظروا إلى أن إنسانية الجنين في هذه المرحلة لم تكتمل بعد نظراً لعدم تمام تكوينه العضوي والبشري، ولأن الروح التي بها تظهر حياة الإنسان حقيقة لم توجد بعد في هذه المرحلة فهو في نظرهم كالمادة أو الحياة الخلوية النباتية أو الحيوانية أو باعتباره عضواً من أعضاء المرأة التي يمكن الاستغناء عنه إذا رغبت في ذلك ولم يترتب عليه ضرر في النفس ولا يؤثر في كمال وتمام وظيفتها الشرعية التي تجب الوفاء بها شرعاً^(٢).

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) الولايات الخاصة ص ٥٠ ، والولاية على النفس للدكتور حسن الشاذلي ص ٥٩ وما بعدها . والطفل في الشريعة ص ٤١ وما بعدها .

الرأي المختار:

والرأي الذي نميل إليه في الاختيار ونرجحه للحكم والفتوى والله اعلم بالصواب هو مذهب جمهور الفقهاء الذي قال بحماية الجنين في هذه المرحلة وحرمة التعدي عليه إلا بسبب شرعي ولو كان أبويه وذلك لقوة أدلتهم وظهورها في الدلالة، ولأن الجنين هو أصل الإنسان ويشمله من حيث عموم النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام].

وإذا حرم بالنص القرآني الاعتداء على النفس الإنسانية حرم الاعتداء على أصلها بطريق العموم ومفهوم الموافقة كما تدل على ذلك قواعد أصول الفقه الشرعي؛ وذلك لأن تحقق وجود الإنسان في هذه الحياة الإنسانية والتي ورد بشأنها النص الشرعي من أجل حمايته والمحافظة عليه لا يتحقق ولا يتم إلا بوجود هذا الجنين ورعايته ورعاية تامة وكاملة من الناحية المادية والشرعية حتى يخرج إلى الحياة إنساناً سوياً وكاملاً بالروح والجسد وأهلاً للخلافة الشرعية التي أنيط بها وخلق من أجلها ويشهد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [١٢] ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ [١٣] ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [١٤] [المؤمنون] ويؤيد ذلك أيضاً ما رواه مسلم بسنده عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات: «يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد»^(١)، وبذلك يكون الخلاف في المرحلة الثانية لا محل له بعد درء الخلاف الوارد

(١) رواه مسلم وانظر الولاية على النفس ص ٥٩ وما بعدها والولاية الخاصة ص ٥٠ وما بعدها.

في المرحلة الأولى ويرجح لنا رأى جمهور الفقهاء ويكاد الإجماع أن يتحقق في المرحلة الثانية بالقول بحرمة إسقاط الجنين فيها إلا لعذر شرعي ولا عبره بخلاف بعض فقهاء الزيدية في ذلك حيث أجازوا إسقاط الجنين قياساً على إجازته في المرحلة الأولى إذا كان ذلك بموافقة الأم أو الأب اعتماداً على أن الروح لم تنفخ فيه بعد ولأنه لا يسمى إنساناً قبل نفخ الروح فيه عندهم^(١). وهذا قول شاذ لا يعول عليه في نظر جمهور الفقهاء للأدلة التي سبق ذكرها لهم ولما ذكرنا نحن في ترجيح قولهم في الخلاف الوارد في المرحلة الأولى ولذلك ترجح لدينا قولهم في المرحلة الثانية للجنين أيضاً والله أعلم.

خامساً: إذا ثبت بالأدلة الشرعية الصحيحة وجوب المحافظة على الجنين وعدم التعدي عليه بغير سبب شرعي وأن حقه في النفس الكاملة بعد تمام ولادتها سواء بسواء وذلك لأن للجنين بالنسبة للغير أهلية وجوب شرعية وإن كانت قاصرة عند بعض الفقهاء على خلاف الجمهور الذين أوجبوها له ولذلك ثبتت للجنين حقوقه الشرعية قبل الغير كالميراث والوقف والوصية، وحرمة الاعتداء عليه بلا ضرورة شرعية ولو كان من أحد الأبوين أو بأذنه كما ثبت له حق النسب وحرمة نفيه ولذلك شرعت له العدة محافظة على نسبه من الضياع أو الاختلاط، ومنعت الزوجة المطلقة من الزواج بالغير في فترة العدة لهذا السبب.

كما وجبت رعايته والإنفاق على أمه في مدة حملها وعدتها زوجة أو مطلقة لأن في ذلك رعاية وحفظاً للحمل لأنه يحيا بحياة أمه ويتغذى بغذائها، وقد راعى الشارع الإسلامي الحكيم رعاية الجنين والمحافظة عليه ولو كان من طريق غير مشروع لأن حقوق الجنين والحمل تتعلق به وتخصص بذاته باعتباره كائناً بشرياً خلقه الله ولا حيلة له في خلقه ولا في نسبة الذي

(١) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) الجزء ١٢ ص ١٠٧. وما بعدها والولايات الخاصة ص ٥٢.

ينتسب إليه ولذلك كانت حقوق الجنين هي من حقوق الله الخالصة التي يجب المحافظة عليها بالوفاء بها عند ثبوتها ولا تسقط بحال من الأحوال إلا بسبب شرعي ولا يجوز التفريط فيها أو التنازل عنها بما فيه ضرر هذا الجنين لأن في حفظ الجنين حفظ للنفس البشرية كلها لأنه أصل الإنسان ومصدره الذي يحيا به ويقوم عليه في استمرار وجوده في الحياة وحمل التكاليف الشرعية من الله سبحانه وتعالى مع جميع الرسل والأنبياء في كل زمان وفي كل مكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وحديث الغامديه التي حملت من طريق غير شرعي دليل على ذلك حيث اعترفت بالزنا وبحملها منه أمام النبي ﷺ واستحقت عقوبة حد الرجم بإقرارها الشرعي حيث كانت محصنة وقد أوقف النبي ﷺ الحد عنها حتى ولدت وليدها ثم تركها في مرحلة الإرضاع حتى الفطام ثم جاءته ﷺ بعد فطامه والصبى في يديه كسره خبز حيث قالت: يا رسول الله قد فطمته وقد أكل الطعام فدفع النبي ﷺ الصبي إلى رجل من المسلمين ونفذ فيها الحد. (١) وذلك بعد إصرارها في كل مرحلة على إقرارها إنها تستحق الحد الشرعي وتطلب تنفيذه عليها تطهيراً لها حيث إن الحدود الشرعية تسقط بالشبهات في أي مرحلة ولو أثناء تنفيذ الحد وهي تطهر المحدود من أثر الحد وهو الذنب عند جمهور الفقهاء ولهذا أجمع الفقهاء على وجوب تأخير الحد عن الحامل حتى تضع مولودها ويستغنى بغيرها عنها أو مرور حولين كاملين على ولادته وكذلك تأخير القصاص عليها أن كانت حاملاً ولهذا السبب فكل حد يوجب الفورية والإضرار بالجنين كحد القذف أو القطع يجب تأخيره بلا خلاف عند الفقهاء لنفس العلة والسبب بالشروط والضوابط السابقة. (٢)

وقد ذكر ابن ماجه في سننه وحكاه ابن القيم في قضاء رسول الله ﷺ

(١) انظر صحيح مسلم باب الحدود الجزء ١١ ص ٢٠٢ . وزاد المعاد لابن القيم الجزء الثالث ص ٢٠٦ . ومغني المحتاج للخطيب الشربيني الجزء الرابع ص ١٥٤ . والولايات الخاصة ص ٤٧ .

(٢) مغني المحتاج الجزء الرابع ص ٤٣ .

في الحامل قال: قضى ﷺ أن الحامل إذا قتلت عمداً لا تقتل حتى تضع ما في بطنها وحتى يكفل ولدها. (١)

سادساً: ولاية الجنين من أبويه وغيرهما ولاية شرعية وهي حق من حقوق الله الخالصة يجب الوفاء بها وعدم التفريط فيها لمن تثبت في حقهم ولايته الخاصة والعامة من ولاية الأمور والضابط الذي يجب مراعاته عند القيام بهذه الولاية الشرعية هو مراعاة كل ما فيه صالح الجنين وحفظه ورعايته رعاية تامة حتى تمام ولادته حياً والامتناع عن كل ما يؤدي إلى ضرره كلياً أو جزئياً سواء كانت هذه الولاية خاصة أو عامة وذلك يشمل ولاية الآباء والأمهات كما يشمل ولاية غيرهم من الناس سواء كانت بحكم حاكم أو بطريق الحسبة بين الناس، لأنه لا يجوز التفريط فيها بأي حال. (٢)

لأنها حق من حقوق الله الخالصة ومقتضى الولاية الخاصة وهي ولاية الأبوين على الجنين وجوب الحفظ والرعاية له والحنان به حتى يخرج الجنين إلى الحياة إنساناً كامل الإنسانية مهياً لتحمل التكاليف الشرعية على وجهها الكامل والصحيح ولذلك وجب على الولي العام شرعاً بمقتضى هذه الولاية عمل كل فعل إيجابي يؤدي إلى تحقيق هذا الهدف والامتناع عن كل عمل سلبي يؤدي إلى الإخلال بهذه الولاية أو بالحقوق المترتبة عليها والإضرار بالجنين من أي طريق كان سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر وذلك ليخرج الجنين سليماً معافاً من كل ما يعوق سيره في مهمته الحياتية لأن ذلك من حقوقه الشرعية المكفولة له قبل ميلاده في شريعة الإسلام، وبناءً على ذلك فإن صحة الجنين ورعايته حق واجب له ومشروع لا يجوز الاعتداء عليه ولا التفريط فيه بطريق الإيجاب أو السلب ولو كان ذلك من أبويه أو أحدهما، وإذا ثبت ذلك شرعاً فإنه ليس من حق الأبوين الجنائية على أبنائهما بنقل المرض إليهم بطريق التوارث المرضي ولو كان ذلك بسبب

(١) زاد المعاد الجزء الثالث ص ٢٠٤ .

(٢) نيل الأوطار للشوكاني الجزء السابع ص ١١٢ .

شرعي وهو الزواج الشرعي الذي ينشأ عنه هذا النسل المريض بمرض وراثي يؤثر بالسلب في شئونه الحياتية والتي لا يرغب فيها الجنين لو خير فيها وهذا ضرر به ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام ومن حق الجنين أن يخرج إلى الحياة إنساناً معافاً قوياً صالحاً ليتحمل أعباء الخلافة الشرعية على أكمل وجه والمؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وإذا كان في استطاعة الأب منع الضرر عن الابن وجب عليه ذلك؛ لأنه إذا كان ضرر النفس على النفس محظوراً شرعاً فعلى الغير محظور من باب أولى، ثم إن الضرر بالابن هو في نفس الوقت ضرر بالأب وبالنفس، بل أشد إيلاًماً على الأب؛ لأن الإنسان في العادة أشد عطفاً وشفقة على ولده من نفسه، لأن الفرع هو جزء الأصل وموصول به في الحياة الدنيا ولا يقتص شرعاً من الأب بقتل ابنه، لأن قتل الآباء لأبنائهم أمر شاذ يخالف القاعدة العامة الغالبة وحرص الآباء على إحياء الأبناء ولو بأنفسهم، والشاذ في الشريعة الإسلامية لا تتبني عليه أحكام عامة، فلا يقاس عليه، وإنما يخضع في حكمه للقواعد الخاصة به في الأحكام الشرعية العملية وإن اقتضى حكماً خاصاً بذلك يطبق عليه.

وصحة الأسرة في الإسلام من الناحية العضوية والنفسية مطلب شرعي يحقق غرضاً شرعياً من الزواج ومن تكوين الأسرة وهو السكن والمودة التي تشير إليها الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم] وقوله تعالى في شأن الدعاء المشروع: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ [الفرقان].

سابعاً: إن الإنسان بذاته وجنسه خليفة لله في الأرض في نظر الإسلام ولذلك أوجب تشريعه على هذا الإنسان المكلف حماية النفس البشرية بعمومها وخصوصها من الفساد والضرر الذي يلحق بها وقد يؤدي إلى العدم

سواء كان كلياً أو جزئياً وذلك لأن الإنسان في نظر الإسلام هو محور الكون كله فهو الخليفة فيه والمخول بعمله الممنوح له من الله سبحانه من اكتشاف مكوناته وأسراره في مخلوقاته لخدمة نفسه ونوعه وجنسه البشري وذلك من أجل دوران حياته البشرية وخلافته في الكون خلافة شرعية لخدمة الحياة الإنسانية كلها والحياة البشرية السليمة من كل ضرر يؤثر في دوران الحياة واستمرارها، ومن أجل ذلك كانت حماية الإنسان لذاته والمحافظة عليها من أي خطر أو مرض يهددها في نظر الإسلام وتشريعها إنما هو حماية للإنسانية كلها، وكان الاعتداء كذلك على النفس الإنسانية الواحدة بالضرر الذي قد يؤدي إلى الهلاك كلياً أو جزئياً هو في نظر الإسلام اعتداء على الناس جميعاً وذلك لأن الإنسان بنوعه وجنسه مع جنسه الإنسان كالروح مع الجسد، وكالعضو من الجسد الواحد يشد بعضه بعضاً، ولا غنى لأحدهما عن الآخر في تمام الإنسان وكماله البشري، وقدرته على القيام بمهمته الاستخلافية في الحياة لعمارتها لمصلحة نفسه والإنسانية جميعاً.

ومن أجل ذلك حرم في الإسلام قتل الإنسان لنفسه، كما حرم قتل الإنسان لغيره بغير حق اعتبر الإسلام ذلك جريمة كبرى، وجناية محظورة توجب العقوبة في الدنيا والآخرة ونصوص الشريعة الإسلامية تدل على ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ١٩﴾ [النساء] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

ولا يحل الإسلام التعدي على النفس الإنسانية إلا لسبب شرعي وهو القصاص بسبب الاعتداء على النفس أو الغير بغير حق للإفساد في الأرض، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

ولهذا السبب فإنه لا يجوز في شريعة الإسلام قتل الإنسان لنفسه بأي حال من الأحوال، ولا إعطاء الإذن في ذلك لغيره ولو كان في حالة مرضية متقدمة وميئوس من شفائه، وهو ما يعرف في دول الغرب وعند غير المسلمين بقتل الرحمة، وذلك لأن الإنسان لا يملك نفسه، لأنه ملك لله وحده، فهو الذي خلقه وسواه من العدم، وهو الذي يحي ويميت ويده سبحانه التدبير والحكم لكل ما يتعلق بالإنسان والحياة والممات، وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك] وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد]

ولتحقيق دوام حياة النفس الإنسانية والمحافظة عليها فقد أوجب الإسلام رعايتها في كل مراحل حياتها ووجودها، وجعل ذلك على المكلف واجباً شرعياً يقوم به لنفسه أو لغيره عند الضرورة أو الحاجة، وعلى غير المكلف بواسطة غيره من المكلفين شرعاً برعايته والحفاظ عليه بولاية شرعية ذاتية أو قضائية، ولهذا كانت رعاية الصغير والإنفاق عليه وكفالتة في شريعة الإسلام واجبة وجوباً عينياً على وليه الشرعي، وعلى من ينوب عنه عند عدم وجوده، ولو كان أجنبياً عنه للمحافظة على النفس الإنسانية من الهلاك، لأن ذلك الحفظ من الحقوق المقررة شرعاً والمكفولة للنفس البشرية ولو كانت لقيطة لا يعرف لها والد ولا والدة، ورعاية هذا اللقيط في الإسلام حق واجب على الجماعة التي وجد بينها، ونفقته في بيت المال - إن لم يتبرع له أحد من الجماعة - واجبة بلا خلاف عند الفقهاء.

وقد حرص الإسلام لتحقيق هذا الهدف وهو المحافظة على النفس وواجباتها أن تراعى هذه المحافظة وتلك الحماية في مراحل النفس الإنسانية منذ إنشائها وتكوينها، بل وقبل ذلك إلى مماتها، فشرع لذلك الزواج بين الذكور والإناث في غير المحارم، وجعل في ذلك سكناً ومودة الزوجين، ومن خلال هذه المودة وذلك السكن الروحي والجسدي بين الزوجين

السالمين من المرض يأتي الإنسان الجديد سوياً وصحيحاً وقرّة عين لأبويه بل وللمجتمع الذي ينتسب إليه ويعيش فيه عضواً جديداً نافعاً له وللإنسانية كلها، ومشاركاً لها في التكاليف الشرعية عند القدرة عليها بأي وسيلة كانت، ولهذا كفل الإسلام لهذا الجنين كل الحقوق الإنسانية في مراحل نموه من الحمل وهو في رحم أمه قبل ولادته للحياة، كما كفلها له بعد الولادة على حد سواء بجميع السبل التي تحفظ عليه النفس والحياة معاً كما سبقت الإشارة إليه من قبل تفصيلاً.

ولذلك رغب الإسلام في الزواج الشرعي لتحقيق هذا الهدف الاستخلافي بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم] وقوله تعالى في بيان أن الذرية الصالحة قرّة أعين للنفس البشرية ونعمة من الله لعبادة: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان] وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [النحل: ٧٢] وقوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦].

وقد حثت شريعة الإسلام على اتخاذ كل الوسائل الصالحة لإنتاج إنسان صحيح في المجتمع البشري ليبنى ويعمر، وليكون عوناً لنفسه على تحقيق تقدمه ورخائه البشري، ودعماً لقوته ونجاحه في كل مجالات الحياة ومحققاً للسلام والأمان مع نفسه ومع بني جنسه في أي مكان وفي أي زمان، وفي ذلك يقول النبي ﷺ (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس)^(١).

ويقول أيضاً: (تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء)^(٢) ويقول ﷺ في الحث

(١) إتحاف السادة المتقين الجزء الخامس ص ٣٤٨ .

(٢) المستدرک للحاکم الجزء الأول. ص ١٦٣ . وابن ماجه في سننه الجزء الأول ص ٦٢٣ . رقم ١٩٦٨ .

على اختيار الزوجة الصالحة لتكون أما صالحة لإنتاج ذرية صالحة للخلافة الشرعية في الحياة الإنسانية: (تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك) رواه البخاري ومسلم^(١). وقوله ﷺ (لا تزوجوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن، فعسى أموالهن أن تطغيهن، ولكن تزوجوهن على الدين، ولأمة سوداء ذات دين أفضل)^(٢).

ولنفس الهدف حث الإسلام الزوجة وأهلها عند زواجها على اختيار الزوج الصالح ليكون أباً صالحاً لذرية صالحة للمجتمع والإنسانية، وفي ذلك يقول ﷺ (إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض) رواه الترمذي^(٣).

وقد بينت الشريعة الإسلامية أن الحقوق الإنسانية للإنسان مقررة فيها في جميع مراحل خلقه وتكوينه ونموه وكماله، وخروجه من رحم أمه إلى الحياة الاجتماعية الإنسانية التي يعيش فيها، وينتسب إليها، وحتى بعد مماته، حيث حماية حقوق الإنسان في كل مراحل حياته والمحافظة عليها، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قرارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون] وقوله ﷺ في الحديث الشريف: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نظفة، ثم علقة.. مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه، وأجله، وشقي، أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح)^(٤).

(١) صحيح البخاري الجزء السابع ص ٩ . صحيح مسلم الجزء الثاني ص ١٠٨٦ .

(٢) ابن ماجه في سننه . الجزء الأول ص ٥٩٧ . رقم ١٨٥٩ .

(٣) سنن الترمذي الجزء الثاني ص ٢٧٤ .

(٤) صحيح البخاري الجزء الثامن ص ١٥٢ .

ومن الحقوق الإنسانية الواجبة على الأبوين في رعاية الجنين تحصيلهما له من ضرر الشياطين ونزغاتها الشيطانية ضد الإنسانية وهو ما يزال في رحم أمه، وقد أوجبت الشريعة الإسلامية اتخاذ جميع الوسائل الشرعية لتحقيق هذه الحماية، وفي ذلك يقول النبي ﷺ (لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال بسم الله، اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإنه إن يقدر بينهما في ذلك ولد لم يضره الشيطان أبداً)^(١).

وللمحافظة على حقوق الإنسان الجنين والصغير الرضيع رخص الإسلام للحامل والمرضع الفطر في الصوم الواجب، وذلك لقوله ﷺ (إن الله رفع عن الحامل والمرضع الصوم)^(٢).

كما أوجب تأجيل عقوبة القصاص أو القتل حداً على الحامل التي قتلت عمداً، أو ارتكبت جريمة الفاحشة، وذلك حتى تضع وليدها، وتكفله في مرحلة الرضاعة، وذلك حفظاً للجنين والوليد من الهلاك، وهذا حق واجب بقوله ﷺ (إذا قتلت المرأة عمداً لم تقتل حتى تضع ما في بطنها وحتى تكفل ولدها)^(٣).

وقد أوجب الإسلام رعاية الصغير على والدته وأوليائه، وجعل نفقته على أبيه وإذا لم يكن له مال خصص له حقاً واجباً وذلك لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

كما أوجب الإسلام حق حضانتها في مدة إرضاعه وصغره وذلك لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

(١) مسند أحمد الجزء الأول ص ٢١٧ . ٢٢٠ . ٢٨٣ .

(٢) مسند أحمد الرابع ص ٣٤٧ . وأبو داود الجزء الثاني ص ٤٢٦ . والمجموع للنووي الجزء السادس ص ٢٩٣ .

(٣) ابن ماجه . الجزء الثاني ص ١٥٤ .

وفي إطار تحقيق المحافظة على الحقوق الإنسانية بجنسها ونوعها فإنه حرم شرعاً في نظر الإسلام التعدي على الجنين والحمل في أي مرحلة من مراحلها العمرية إلا بعذر شرعي يقرره أهل الاختصاص الطبي والشرعي، ويتأكد ذلك بإجماع فقهاء الشريعة الإسلامية إذا بلغ الجنين مائة وعشرين يوماً، ونزلت فيه الروح بإذنه تعالى وأمره، لكونه بالروح نفساً كاملة لها كل الحقوق الإنسانية، ومن الحقوق الإنسانية للطفل بعد الولادة إثبات نسبه الشرعي بالفراش الصحيح بعد عقد النكاح الشرعي، وذلك لقوله ﷺ (الولد للفرش وللعاهر الحجر) وقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

ولذلك وبناءً على ما سبق بيانه وتوضيحه من الناحية الطبية والشرعية فإنه لا مانع لدينا شرعاً من الناحية الفقهية الاجتهادية القائمة على أصولها الشرعية من القول بجواز إلزام ولي الأمر الشرعي أصحاب الاختصاص الشرعي في إنشاء أو توثيق عقود الزواج الشرعية بالامتناع عن توثيقها أو إنشاء عقودها إذا لم يقدم إليه أصحاب الشأن ما يفيد خلو الزوجين من الأمراض الوراثية التي تنتقل منهما إلى أبنائهما بطريق التوارث الجيني أو غيره إذا تأكد ذلك بطريق علمي من أهل الاختصاص ولم يمكن تداركه وعلاجه قبل الحمل أو بعده أو بعد الميلاد أو أمكن ولكن مع ضرر أكبر أو أعظم يلحق بأفراد المجتمع من الناحية المادية أو المعنوية في مقابل النفع الخاص الذي يتحقق من إنشاء عقد الزواج الشرعي مع قبول الضرر المترتب عليه ولو انتقل إلى نسلهما وذريتهما لأنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ولأن الضرر شرعاً يجب منعه ورفع إن وقع، ولأن ضرر المنع من الزواج الذي تتوارث معه الأمراض التي لا علاج لها في الحال أو لها علاج ولكن مع الاحتمال أقل من الضرر الأكبر الذي يقع على الأبناء وعلى المجتمع، والضرر الأصغر يتحمل في مواجهة دفع الضرر الأكبر أو الأعظم، وإذا تعارض الضرران في حق المكلف وجب شرعاً ارتكاب أخفهما ضرراً وهذه قاعدة

شرعية يجب الوقوف عندها، وهذا ما وصل إليه اجتهادنا في هذا المقام
والله أعلى وأعلم.

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.
فإن كنت قد أصبت فبفضل الله وعونه ونعمته علي وإن كنت قد
أخطأت فمني ومن الشيطان، وأرجو من الله التجاوز عن خطئي غير
المقصود، كما أرجو منه سبحانه العفو والغفران إنه عفو غفور رحيم، وهو
نعم المولى ونعم النصير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم
الأنبياء وأشرف المرسلين محمد بن عبدالله الهادي الأمين وعلى آله
وأصحابه ومن اهتدى بهديه وهدى بهم إلى يوم الدين.

دكتور/ نصر فريد محمد واصل

مفتي الديار المصرية السابق

أستاذ الدراسات العليا بجامعة الأزهر

وعضو مجمع البحوث الإسلامية

والمجمع الفقهي



رابطة العالم الإسلامي
المجمع الفقهي الإسلامي

أعمال وبحوث
الدورة السابعة عشرة
للمجمع الفقهي الإسلامي
في مكة المكرمة

التي عقدت في الفترة ما بين
١٩ - ٢٤ شوال ١٤٢٤ هـ
١٣ - ١٨ ديسمبر ٢٠٠٣ م

المجلد الرابع



الموضوع السادس ضريبة الدخل

وتحتة أربعة بحوث:

البحث الأول: الشريعة الإسلامية وضريبة الدخل

أ.د. عبد السلام العبادي

البحث الثاني: ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول
الإسلامية المعاصرة

أ.د. عبد الكريم زيدان

البحث الثالث: ضريبة الدخل بين التأصيل الشرعي والتحليل المالي

د. شوقي أحمد دنيا

البحث الرابع: ضريبة الدخل الحكم المشروط

د. عبد الله بن مصلح الثمالي

أبيض

البحث الأول

الشريعة الإسلامية وضريبة الدخل

بقلم

الأستاذ الدكتور عبد السلام العبادي

أبيض

تقديم:

الحمد لله رب العالمين، حمد العابدين القانتين، وأصلي وأسلم على رسوله الكريم، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين، ومن اقتدى به والتزم بشرعه إلى يوم الدين.

وبعد:

فهذه دراسة في موضوع «الشريعة الإسلامية وضريبة الدخل» أبين فيها حقيقة ضريبة الدخل في النظم المالية المعاصرة، ثم أعرض لموقف الشريعة الإسلامية من الضريبة بصفة عامة ومن ضريبة الدخل وعدد من قضاياها الأساسية بصفة خاصة.

والواقع أنه لا بد - مدخلاً وتمهيداً لهذا الحديث - من أن أعرف - بإيجاز - بوظائف الدولة الإسلامية، وبخاصة تلك الوظائف المالية والاقتصادية، باعتبار أن ضريبة الدخل أداة من الأدوات الرئيسية لتمويل فعاليات الدولة ونشاطاتها في النظم المعاصرة... حتى يأتي الحديث عن حكم الشريعة الإسلامية في هذه الضريبة في إطاره الصحيح، منسجماً مع طبيعة الدولة الإسلامية ووظائفها. كما أنه لا بد - تمهيداً لهذا الحديث أيضاً - من توضيح حدود القطاع العام في النظر الإسلامي ومكوناته وعلاقته بالقطاع الخاص.. من أجل بيان مدى الاعتماد على الضرائب في تمويل نشاطات الدولة في النظر الإسلامي، لأنه بالقدر الذي يتسع القطاع العام في الدولة بالقدر الذي يقل الاعتماد على الضريبة، باعتبارها جزءاً مقتطعاً من ثروة القطاع الخاص ودخله.

كما أن تحديد المدى الذي يلجأ فيه إلى الضرائب الجديدة لا بد أن يسبقه تعريف بموارد الدولة المالية في الإسلام ومدى تغطيتها لحاجات الدولة المتعددة، باعتبار أن اللجوء إلى الضرائب الجديدة يرتبط بقدرة هذه الموارد على تغطية حاجات الدولة، وبخاصة على ضوء النمو المتزايد لحاجاتها وكلفة تغطيتها.. فقد حدثت تغيرات واسعة في احتياجات الدولة

المعاصرة للموارد المالية، مما يتطلب نظرة فاحصة في ظلال الشريعة لتوسع هذه الاحتياجات، ولتأمين الموارد اللازمة لتغطيتها.. ذلك أنه دون هذا التأصيل فقد دفع ضغط الواقع الدول الإسلامية لتبني وجهات النظر الغربية دون الالتفات إلى الفكر الإسلامي جهلاً به أو رغبة في الابتعاد عنه، رغم ما يمتلكه هذا الفكر من إمكانيات واسعة للاستجابة لهذا الواقع وحاجاته الملحة، وتوجيهها وفق قواعد الشريعة وعلى أسسها التي تمتلك قدرات متميزة على مواجهة مستجدات العصر وحاجاته، ومواكبة المشكلات الحادثة بحلول فاعلة في كل ميادين الحياة وحقوقها، باعتبارها الشريعة الإلهية الخاتمة الصالحة لكل زمان ومكان، مما لنا هنا بصدد بيانه.

وبعد هذا المدخل والتمهيد يكون بيان المقصود بالضريبة بصفة عامة، ومن ثم ضريبة الدخل في النظم المعاصرة لتحديد المقصود ببيان حكم الشريعة الإسلامية فيه باعتبار أن الحكم على الشيء فرع من تصوره..

ومن ثم يدخل البحث في رحاب الشريعة الإسلامية لبيان الحكم في فرض ضرائب جديدة في النظر الإسلامي ما يشمل أنواعها المتعددة. وبخاصة ضريبة الدخل وبعد ذلك يصار إلى الحديث عن ضريبة الدخل من حيث الوعاء والمعدل وأصول الإعفاء منها ودرجاته.

وعلى ضوء كل ذلك فإن هذه الدراسة تقسم إلى تمهيد ومبحثين:

أما التمهيد فيشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أتحدث فيه عن طبيعة الدولة في الإسلام ووظائفها وبخاصة المالية والاقتصادية.

المطلب الثاني: موارد الدولة المالية المقررة في الإسلام النصية والاجتهادية.

المطلب الثالث: حدود القطاع العام في النظر الإسلامي.

وأما المبحث الأول: فسوف يتحدث عن ضريبة الدخل في النظم

المعاصرة في إطار المفهوم العام للضريبة وأنواعها.
وأما المبحث الثاني: فسوف يتحدث عن موقف الشريعة الإسلامية من
الضريبة بصفة عامة، وعن ضريبة الدخل، وعن عدد من قضاياها الأساسية
بصفة خاصة، وفيما يلي بيان ذلك وعرضه:

ايض

التمهيد:

المطلب الأول:

طبيعة الدولة في الإسلام ووظائفها

وبخاصة المالية والاقتصادية

العلاقة جلية واضحة بين مالية الدولة ووظائفها، فبقدر ما تزيد وظائفها بقدر ما تزيد ماليتها.. فهي أداة التمويل لممارسة الدولة لوظائفها.. ومن ثم فإن مالية الدولة إيراداً وإنفاقاً، آليات تعكس الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية التي تتبناها الدولة.

وقد اهتم الفقهاء ببيان الأحكام الخاصة بالدولة ووظائفها في كتب الفقه العامة، وفي كتب الفقه المتعلقة بالأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، حيث أوضحوا فيها وجوب إقامة الدولة أو نصب الإمام، فلا بد للأمة من ولي أمر يتولى شؤونها ويسهر على مصالحها، وليس مقصود هذا البحث تفصيل القول في ذلك^(١) ولكن المقصود هو الإشارة إلى أن الدولة في الإسلام دولة ذات طبيعة خاصة تقوم على حراسة الدين وسياسة الدنيا وذلك بالسهر على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والتي تتصف بالشمول بحيث تغطي هذه الآفاق الواسعة، فلا يقتصر عمل الدولة الإسلامية على حفظ الأمن، والدفاع عن البلاد، وإقامة مرفق القضاء، كما يقرر المذهب الفردي، ولا تتصدى لكل شيء وتقوم مقام الأفراد، كما ذهبت إلى ذلك بعض النظم الجماعية، إنما تقوم على تطبيق الأحكام الشرعية التي أناطت بالأفراد ومختلف فعاليات المجتمع بما فيها الدولة أدواراً واضحة تشمل كل نواحي الحياة الإنسانية، فهي كما عبر الماوردي عند تعريفه للإمامة: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٢)، وهي كما عبر

(١) انظر في تفصيل ذلك الملكية في الشريعة الإسلامية - د. عبدالسلام العبادي ج٢ ص ٢٢٨ وما بعدها .

(٢) الأحكام السلطانية - الماوردي : ص ٥ .

ابن خلدون في مقدمته بقوله: إنها «تقوم على حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالح الدنيا والآخرة، فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(١).

وقد أفردت بالبحث وظائف الدولة بصفة عامة في الجزء الثاني من الملكية، وكذلك عدداً من وظائفها الاقتصادية^(٢)، كما أنني أفردت وظائف الدولة المالية والاقتصادية ببحث مستقل وموسع قدمته لندوة خاصة بعنوان "مالية الدولة في صدر الإسلام" نظمها مركز الدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك سنة ١٤٠٧ هجرية الموافق ١٩٨٧ ميلادية.

وقد بينت فيه أن وظائف الدولة المالية والاقتصادية في الإسلام تشمل الوظائف التالية:

- ١- جمع الموارد المالية المقررة وصرفها في مصارفها الشرعية.
- ٢- العمل على أن يقوم الناس بفروض الكفاية في المجال الاقتصادي، والتخطيط للفعاليات الاقتصادية وتوجيهها، بهدف بناء القوة الاقتصادية للأمة، وتأمين ما تحتاجه من سلع وخدمات.
- ٣- الإشراف على الملكيات العامة والمحافظة عليها وإدارتها وتتميتها بما يحقق مصالح الأمة.
- ٤- مراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد ليكون ملتزماً بقواعد الشريعة وأحكامها في إطار المحافظة على الإبداع الفردي والحماية للمصالح العامة.
- ٥- تحقيق التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع حرصاً على مبدأ إدالة الثروة بين الجميع.
- ٦- ضمان الحاجات الأساسية لكل رعايا الدولة بهدف تأمين الحياة الكريمة للإنسان.
- ٧- الإشراف على العملة وإصدارها بما يحقق سلامة التبادل وعدالته.

(١) المقدمة - ابن خلدون : ص ١٣٤ .

(٢) الملكية في الشريعة الإسلامية : ح ٢ ص ٢٣١ - ٢٥٤ .

والدارس لهذه الوظائف المتعددة يلاحظ أن الشريعة الإسلامية قد وضعت لها موارد محددة لتغطيتها، وهي قادرة على ذلك بالظروف العادية، ولكنها وضعت إلى جوار هذه الموارد مبادئ كلية حملت فيها المسؤولية للقادرين في المجتمع وتركت لولي الأمر ضمن ضوابط وشروط تحديد كيفية هذه التغطية وقدرها، على أن يستعين بالعلماء المؤهلين من أهل الاجتهاد والاختصاص بما يمكن من أداء الوظيفة وفق أسلم الأسس وأنسب الإجراءات، وبما يتفق مع مدى الحاجة وظروف المجتمع وأحواله.. وهو ما سنرى تفصيله في ثنايا هذا البحث.

ايض

المطلب الثاني: موارد الدولة المالية المقررة في الإسلام النصية والاجتهادية

يذكر العلماء أن الموارد المالية المقررة في الدولة الإسلامية على نوعين: نصية واجتهادية.. أما النصية فتشمل: الزكاة، وخمس الغنائم، والفيء والجزية وأما الاجتهادية فتشمل: الخراج، والعشور. وهناك موارد أخرى محدودة سوف أشير إليها لاحقاً مثل تركة من لا وارث له.

وتظهر الدراسة الخاصة بكل مورد من هذه الموارد على حدة الأدلة الشرعية النصية والاجتهادية الخاصة بتقديرها وتحميل الدولة لواجب جمعها وإنفاقها في مصارفها مما يعرف بالرجوع إلى مظانه في كتب الفقه، وفي البحوث والكتب الخاصة بهذا الموضوع.

وهذه الموارد حق لجماعة المسلمين يجب أن تتفق فيما يعود عليهم بالخير والنفع والمصلحة، وقد حددت الجهات العامة التي تتفق فيها بعض هذه الموارد كالزكاة حيث حددت مصارفها بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٠] " وبعضها الآخر ترك للإمام ترتيب إنفاقها بما يحقق مصلحة المسلمين وحقهم جميعاً فيها.. قال أبو يوسف " إن تصرف الإمام على الرعية فيما يتعلق بالأمور العامة منوط بالمصلحة وأنه لا ينفذ إلا إذا وافق الشرع. وأعظم الأمور العامة أموال بيت المال (١).

وقد قسم علماء الحنفية المال الذي يجبى إلى بيت المال إلى أربعة أنواع، لكل نوع مصارفه العامة وهي:

١- زكاة الأموال الظاهرة والعشر... ومصرفها ما ذكره الله سبحانه

(١) حاشية ابن عابدين: ج٤ ص ٢١٧ - ٢١٩، وانظر الملكية في الشريعة الإسلامية - د. عبادي: ج١ ص ٢٦٠.

وتعالى في كتابه الكريم: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ [التوبة: ٦٠].

٢- خمس الغنائم والمعادن والركاز.. ومصرفها ما بينه الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٤١] "

٣- اللقطات وتركات المسلمين التي لا وارث لها، أو لها وارث لا يرد عليه كأحد الزوجين، وديات القتلى الذين لا أولياء لهم.. ومصرف ذلك اللقيط الفقير، والفقراء الذين لا أولياء لهم، يعطون منها نفقتهم وأدويتهم، ويكفن منها موتاهم، وتعقل منها جناياتهم.

٤- الجزية التي تؤخذ من أهل الذمة، وتركاتهم التي لا وارث لها، وخراج الأراضي، والهدية التي تصل إلى الإمام من أهل الحرب، وما يؤخذ منهم من المال على ترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم، وما يأخذه العاشر من أهل الذمة والحريين إذا مروا عليه.. «ومصرف ذلك المصالح العامة، كسد الثغور وبناء القناطر وحفر الجسور، وكفاية القضاة والعلماء وذراريهم، والعمال والمقاتلة وذراريهم، وآلات القتال، وحفر الأنهار العامة، وبناء المساجد، والصرف على طلبة العلم، ما داموا في طلبه، لأنهم وإن كانوا قبل أن يتأهلوا عاملين لأنفسهم، لكن ليعملوا بعده للمسلمين^(١).

«وعلى الإمام أن يجعل لكل نوع من هذه الأنواع الأربعة بيتا يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض، لأن لكل نوع حكما يختص به...»^(٢).

ويلاحظ هنا أنه ليس كل ما يوضع في بيت المال، ويكون قسما من أقسامه، يعتبر ملكا له، كأموال الزكاة، فهي ملك للأصناف الثمانية أو مستحقة لهم، وليس بيت المال إلا مكانا لحفظها، وتنظيم عملية الجمع والتوزيع. ويلاحظ هنا أيضا أن الحنفية يعتبرون خمس المعادن والركاز داخل في خمس الغنائم بخلاف مذاهب أخرى تعتبره من الزكاة وواضح أن دراسة هذه الموارد تقوم على النصوص الشرعية واجتهادات الفقهاء حولها من ناحية وعلى واقع الدولة الإسلامية وما تم من إجراءات وممارسات عبر

(١) تحرير المقال في أحكام بيت المال - قاسم الدنوشري مخطوط : ص ١٤ .

(٢) تحرير المقال : ص ٤٠ - ٤١ ، حاشية ابن عابدين : ج ٢ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

تاريخها وما قام حولها من آراء واجتهادات من ناحية أخرى.

وأن إجراء هذه الدراسة يظهر لنا التصور الشمولي لما يمكن أن تكون عليه الحال في الدولة الإسلامية المعاصرة، من حيث الموارد المالية.. من ناحية نوعية الموارد وحجمها ومن ناحية منهج الشريعة في فرض الوجائب المالية على المكلفين.. ومما يحسن ذكره هنا أن عدداً من الباحثين المحدثين تعرضوا لدراسة الضرائب في الشريعة الإسلامية على اختلاف أنواعها «الزكاة، الخراج، الجزية، العشور،... وغيرها»، وبينوا طبيعتها وما تتصف بها من صفات متميزة، وأوضحوا أن القواعد التي نادى بها المفكرون والاقتصاديون في العصور الحديثة التي يجب أن تتبع عند فرض الضرائب ومنها «العدالة، اليقين، الملائمة، الاقتصاد،... وغيرها» موجودة في الضرائب الإسلامية، وبشكل أدق وأعدل^(١).

ويقع في طليعة هذه الموارد في الدولة الإسلامية الزكاة وهي بإعتبارها ركناً من أركان الإسلام الخمسة وعبادة مالية لا يجوز التقصير في أدائها، وهي تشكل مورداً مالياً أساسياً في أي دولة إسلامية، يغطي حاجات عديدة بينتها الآيات الكريمة.. ويجب أن تسهر الدولة على جمعها وتوزيعها وفق القواعد الشرعية المقررة.. فالله سبحانه يقول: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ [المعارج: ٢٤، ٢٥] ويقول سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾. وأما تحديد مصارفها في القرآن الكريم فهو يؤكد على أن الزكاة مورد مالي مستقل له موازنة خاصة به، فلا يجوز على ضوء ذلك البحث في فرض ضرائب جديدة لتغطية أي مصرف من مصارفها على أهميتها قبل التأكد من تطبيق الزكاة وفق نظر فقهي يستوعب أبعادها وعاء ومقادير ومصارف.. فكثير من المهام التي تتصدى لها الدولة المعاصرة مغطاة في مصارف الزكاة.. ولتوضيح ذلك أقول: إن مصرف: وفي

(١) انظر الضرائب على أهل الذمة - عبد القوي الزغبى : ص ٥ - ١٢ ، المبادئ الاقتصادية في الإسلام - د. على عبد الرسول : ص ٢٨٠ وما بعدها ، الموارد المالية - د. إبراهيم علي : ص ٣١٢ وما بعدها ، النظام المالي الإسلامي - د. محمد كمال الجرف : ص ٤٤ وما بعدها ، ٧٨ وما بعدها .

سبيل الله، وعلى رأي المضيقيين الذين قصروه على الجهاد والرباط والدفاع عن البلاد، يستنفذ حجماً كبيراً من موازنة الدولة، وإذا علمنا أن التطبيق الشامل لفريضة الزكاة وبنسبها المتعددة التي يصل بعضها إلى نسبة ٢٠٪، على رأي عدد من المذاهب، وأن ما يحصل منها يشمل الثروة والدخل في مثل عروض التجارة، وإن كانت نسبتها ٥, ٢٪، وأن هذه النسبة تحصل باستمرار أيضاً من رصيد الثروات المملوكة.. فإن مقدار ما يحصل من الزكاة في المجتمع المعاصر سيكون كبيراً، وبالتالي لا بد أن يكون هذا في الذهن من جهة، ومقداره عند التطبيق والممارسة من جهة أخرى ملاحظ ونحن نتحدث عن موضوع فرض ضرائب جديدة على أموال الناس.

ويلاحظ أن الخراج ضريبة اجتهادية من حيث أساس فرضها وشروطه ومجالات إنفاقها ما دام أن ذلك يتم في مصالح المسلمين.

وان فرض الخراج دليل واضح على إمكانية استحداث موارد جديدة للدولة، ما دام ان ذلك يتم ضمن القواعد الشرعية المقررة، وقد قام مورداً مالياً مهماً إلى جوار الزكاة فيه مرونة واسعة بخلاف الزكاة التي بتت النصوص الشرعية في معظم أحكامها.

وهو نوعان خراج ووظيفة وخراج مقاسمة. وأما خراج الوظيفة فهو مفروض على أساس مساحة الأرض، وأما خراج المقاسمة فهو مفروض على أساس أخذ جزء من محصول الأرض. ورغم الاختلاف الواسع بينهما في الطبيعة والآثار فقد أخذت بهما الدول الإسلامية عبر تاريخها^(١) وكذلك الحل فإن ضريبة العشور التي فرضها عمر بن الخطاب رضي الله عنه على التجار الذين يدخلون إلى دار الإسلام ضريبة اجتهادية قياساً على ما يأخذه الآخرون من تجار المسلمين عندما يدخلون ديارهم^(٢).

(١) انظر في الاجتهادات التي قامت حول الأساس في فرض الخراج ، الملكية في الشريعة الإسلامية —

د. عبادي : ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٨ .

(٢) انظر الأموال — أبو عبيد — ص ٩٧ .

المطلب الثالث: حدود القطاع العام في النظر الإسلامي

يقسم الفقهاء الملك بإعتبار صاحبه إلى ملكية خاصة، وملكية عامة، وملكية بيت المال أو ملكية الدولة.

والملكية الخاصة هي الملكية التي يكون صاحبها فرداً أو مجموعة من الأفراد على سبيل الإشتراك، أما الملكية العامة فهي الملكية التي يكون صاحبها مجموع الأمة أو جماعة منها دون النظر لأشخاص أفرادها على التعيين، بحيث يكون الانتفاع بالأموال التي تتعلق بها لهم جميعاً دون اختصاص بها من أحد.

وأما ملكية بيت المال أو الدولة فهي الملكية التي يكون صاحبها بيت المال أو الدولة فالأموال التي تتعلق بها تكون لها كالأموال الخاصة في يد أصحابها، يجوز للإمام التصرف فيها بالإنفاق والبيع وغيرها وفق الأحكام الشرعية، وعلى أساس تحقيق المصلحة العامة، أما الأموال المملوكة ملكية عامة فلا يجوز له التصرف بها، إنما يقوم على إدارتها والإشراف على مواردها وبيت المال هو الجهة التي تختص بكل مالٍ يستحقه المسلمون، ولم يتعين مالكة، قال الماوردي: «إن كل مالٍ استحقه المسلمون ولم يتعين مالكة منهم فهو من حقوق بيت المال، فإذا قبض صار بالقبض مضافاً إلى حقوق بيت المال سواء أدخل إلى حرزه أم لم يدخل، لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان، وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال»^(١).

وقد بين العلماء أساس قيام الملكية العامة وهو أن هنالك أموالاً تتعلق بها مصلحة المجتمع بكافة أفرادها، أو مصلحة جماعة منه، كما في الأنهار الكبيرة والطرق والجسور، والأراضي المتروكة حول القرى لتستعمل من قبل أهلها للرعي والحصاد وغيرهما. وهذه الأموال في الأصل قابلة للتملك

(١) الأحكام السلطانية - الماوردي : ص ٢١٣ .

الفردى، لكن وقوعها تحت الملك الفردي يبطل الانتفاع بها، فيما هي مهياة له، لذلك منعت الشريعة تملكها تملكاً فردياً فإذا تعلق حاجة الجماعة في الانتفاع بأشياء معينة فإنه لا يجوز أن تقع تحت التملك الفردي، وإنما تحجز أعيانها عن التداول وتباح منافعها^(١).

وعلى هذا الأساس، إذا زال تعلق حاجة الجماعة بهذه الأشياء، فيجوز للحاكم المسلم بعد تقدير ذلك أن يتصرف فيها، كما يتصرف بأموال بيت المال (ملكية الدولة) وفق مصلحة الجماعة.. فقد نص الفقهاء على أنه إذا حول الطريق العام، فاستغنى عن موقعه الأصلي، فإن للحاكم أن يبيعه لحساب بيت المال، ويصبح ملكاً خاصاً. مثل ذلك سائر ما يستغنى عنه من الأموال العامة^(٢).

وقد وضعت الشريعة معياراً محدداً للتمييز بين ما يصح أن يقع تحت التملك الفردي وما لا يصح؛ بمعنى: ما يصح أن يحاز جميعه، ويستأثر به صاحبه ويمنع الناس من الانتفاع به.. وما يجب أن يكون لمجموع الأمة يجوز لكل واحد منهم الانتفاع به بما يتفق مع طبيعته؛ فإن كانت طبيعة الانتفاع به تعني إحراز شيء منه وتملكه ملكاً فردياً، فإنه عند الإحراز يقوم ملكاً فردياً على المحرز، ويظل الأصل مملوكاً ملكاً عاماً..

فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيما أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجة والبيهقي: «المسلمون شركاء في ثلاث؛ في الماء والكأ والنار». وفي رواية زاد الملح^(٣).

فهذا الحديث يقرر أن هذه الأمور لا يجوز أن تقع تحت التملك الفردي، وإنما يجب أن تظل شركة بين جميع المسلمين؛ ينتفع بها كل واحد منهم، شريطة عدم الإضرار بغيره.

(١) المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي - مصطفى الزرقا : ص ٢٦٠ .

(٢) المدخل إلى نظرية الالتزام - الزرقا : ص ٢٦٦ .

(٣) انظر نيل الأوطار : ج ٥ ص ٢٤٩ ، سنن البيهقي : ج ٦ ص ١٥٠ ، سنن أبي داود : ج ٢ ص ٢٤٩ ، الأموال —

أبو عبيد : ص ٤١٥ .

وقد بين الفقهاء علة هذا الحديث، وهي أن هذه الأمور لا تتناسب المنفعة التي تنال منها مع ما يبذل في سبيل الحصول عليها من جهد ونفقة، وهي ذات منفعة ضرورية لمجموع الأمة^(١). وهكذا يظهر لنا أن الإسلام قد أخرج بعض الأموال من دائرة الملكية الخاصة فمنع أن تقع تحت التملك الفردي، وهي الأموال التي تتعلق بها حاجات مجموع الأمة، وليس للجهد البشري فيها مدخل..

وبذا يظهر لنا أن الإسلام يقيم نظامه الاقتصادي على أساس الاعتراف بقدر من الملكية العامة، وقدر من ملكية الدولة، بجانب إقراره بالملكية الخاصة، ولكل ملكية من هذه الملكيات دائرتها ومجال عملها الخاص بها.. فهو لم يأخذ بملكية معينة من هذه الملكيات، ثم يعتبر الخروج إلى غيرها استثناء أملت الظروف الطارئة. كما تفعل الأنظمة المعاصرة في تبنيها للملكية الخاصة والعامة.. فهو قد مزج بين هذه الملكيات وجمع بينها بطريقته الخاصة التي يتميز بها. وقد أثبت رجوع الدول الرأسمالية إلى شيء من الملكية العامة، ورجوع الدول الاشتراكية إلى شيء من الملكية الخاصة سلامة موقف الإسلام هذا لأولئك الذين لا يقتنعون إلا بمثل هذه الأمور.

وبهذا الاستعراض السريع لأنواع الملكية في الشريعة الإسلامية يظهر لنا بجملة أن هنالك مجالاً واسعاً لما يسمى بالقطاع العام في بنية الدولة الإسلامية.. ولكن حدوده منوطة بتطبيق هذه القواعد وعلى أساس من الدراسات والإجراءات العملية التي تختار من الاجتهادات الفقهية المتعددة أنسبها، على ضوء قوة الدليل وما يحقق المصلحة العامة للمسلمين، فمثلاً إذا نظرنا إلى ملكية الثروات المعدنية في الدولة فإن تبني الدولة للاجتهاد المالكي في المشهور من المذهب بأنها ملك عام للمسلمين، وهو ما التقى عليه

(١) انظر بالتفصيل الملكية في الشريعة الإسلامية — د. عبادي: ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٩، ص ٣٦٧ - ٣٧٤.

بقية فقهاء المذاهب فيما سمي بالمعادن الظاهرة^(١)، يظهر لنا حجم القطاع العام في الدولة الإسلامية المعاصرة وبخاصة إذا تصورنا حجم هذه الثروات المعدنية بعد التوسعات الهائلة التي تمت فيها في مثل البترول ومشتقاته. وبالتالي يجب أن نضع في الذهن ونلاحظ في التطبيق عند الحديث عن فرض ضرائب جديدة التغطية التي ستقوم بها مثل هذه الموارد لنفقات الدولة، لأن هذه الملكيات العامة يجب أن ينفق دخلها في مصالح الأمة المتعددة. مما يعني عدم الحاجة إلى فرض ضرائب جديدة على أموال الناس، والذي سنرى أن من أهم شروطه أن لا يكون في بيت المال أموال تغطي الحاجات المطلوب تغطيتها^(٢).

(١) انظر في ملكية المعادن في الشريعة الإسلامية بالتفصيل : الملكية - د. عبادي : ج ١ ص ٢٤٦ - ٣٦٠، بحث المعادن والركاز دراسة فقهية قانونية اقتصادية مقارنة - د. عبدالسلام العبادي ود. عبد خرابشة، منشور في كتاب الإدارة المالية في الإسلام ، إصدار مؤسسة آل البيت ص ٨٤٧ - ٩٢٢ .
(٢) انظر الملكية في الشريعة الإسلامية - د. عبادي: ج ٢ ص ٢٩٩

المبحث الأول: ضريبة الدخل في النظم المعاصرة

ذكرت في مطلع هذا البحث أنه لا بد قبل بيان حكم الشريعة الإسلامية في ضريبة الدخل من معرفة المقصود بالضرائب بصفة عامة وضريبة الدخل بصفة خاصة لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ومن هنا تأتي أهمية إعطاء فكرة سريعة عن الضرائب في النظم المعاصرة، وبخاصة ضريبة الدخل والضريبة التصاعدية منها، ليكون البيان لحكم الشريعة منها مبنياً على معرفة كافية بالضرائب وأنواعها ووظائفها وبخاصة ما يتعلق بضريبة الدخل..

وقد كنت بحثت هذا الموضوع في كتابي الملكية في الشريعة الإسلامية وظيفتها وطبيعتها وقيودها دراسة مقارنة بالقوانين الوضعية.. وذلك عند حديثي عن القيود الاستثنائية التي يمكن أن تفرض من الحاكم المسلم على الملكيات الخاصة حيث بينت بتفصيل حكم فرض ضرائب جديدة على أموال الناس^(١).

أولاً: تعريفها

والواقع أن علماء المالية العامة قد عنوا بتعريف الضريبة بصفة عامة بتعريفات متعددة، وفرقوا بينها وبين المفاهيم القريبة منها، مثل الرسم والإتاوة:

فقد بينوا أن الضريبة: فريضة إلزامية يقوم الفرد بأدائها إلى الدولة، وفقاً لأسس خاصة لوحظت فيها قدرته على الدفع، وبغض النظر عن المنافع التي تعود عليه من وراء الخدمات التي تؤديها الدولة، وتستخدم حصيلتها في تغطية النفقات العامة.

(١) انظر الملكية في الشريعة الإسلامية — د. العبادي: ج ٢ ص ٢٨٤ - ٣٠٠ .

فهي ذلك الجزء الذي تستولي عليه الدولة بما لها من حق السيادة من دخول الأفراد وأموالهم، بإعتبارها نصيب كل منهم في الأعباء العامة: فهي «مساهمة نقدية أو عينية تفرضها الدولة بقانون على المواطنين أو منشأة بغرض تمويل نشاطات الدولة أو الخدمات المقدمة للجمهور وعادة لا تكون هناك صلة مباشرة بين حجم المساهمة والخدمة المقدمة للجمهور»^(١).

والرسم: هو مبلغ من المال يجبيه أحد الأشخاص العامة أو إحدى سلطات الدولة المجتمع العامة جبراً من الفرد، لقاء خدمة يؤديها له. والإتاوة: مبلغ من المال يفرض جبراً على مالك العقار بنسبة المنفعة التي عادت إليه من الأعمال العامة التي قامت بها الدولة أو الهيئات المحلية مثل فتح الشوارع وإنشاء الحدائق^(٢).

ثانياً: أهدافها ووظائفها

لم تعد الضرائب وسائل للحصول على إيراد مالي لخزانة الدولة فحسب، بل أصبحت الدولة تهدف من فرضها وتحصيلها إلى غايات اقتصادية واجتماعية خاصة؛ فأصبح يراد منها تحقيق التوازن الاقتصادي في المجتمع، عن طريق تقليل التفاوت بين الأفراد في الدخول والثروات.. ويهدف منها أيضاً رفع المستوى المعيشي للقطاعات الفقيرة في المجتمع، من أجل تحقيق التكافل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية؛ فيمكن مثلاً العمل على زيادة دخل الأفراد في شرائح الدخل الدنيا بتخفيض الضرائب المفروضة عليهم، والعمل على نقص دخل الأفراد في شرائح الدخل العليا بزيادة العبء الضريبي عليهم^(٣).

وقد نادى عدد من الاقتصاديين الغربيين بأنه لا ينبغي أن تفرض

(١) انظر بحث الهيكل الضريبي المعاصر في ضوء المبادئ الضريبية الإسلامية - د. محمد هاشم عوض المقدم

لندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة نظر إسلامية ص ٧٣ .

(٢) انظر مبادئ علم المالية - د. محمد فؤاد إبراهيم : ص ٢٣٧ وما بعدها، مالية الدولة والهيئات المحلية للدكتورين عبد المنعم فوزي وعبد الكريم بركات : ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٣) انظر مالية الدولة: ص ٢٤٧ وما بعدها، مبادئ علم المالية : ص ١٩٩، ٢٥١ وما بعدها .

الضريبة إلا مقابل خدمات تؤديها الدولة للأفراد، ومن هؤلاء مونتسكيو وروسو وميرابو وآدم سميث ولوك.. فالضريبة عند هؤلاء وغيرهم يجب أن تدفع لقاء ما تؤديه الدولة للمواطن من خدمات (١).

ولكن الاتجاه في النظم الضريبية المعاصرة يتجه إلى عدم الربط بين ما يؤدي للأفراد وما يفرض عليهم، وإلا لأصبح الفقراء أكثر الناس ضرائب، لأنهم أكثر الناس استفادة من الخدمات التي تؤديها الدولة (٢)، فالمعيار في فرض الضرائب هو ضرورة تضامن أفراد المجتمع بعضهم مع بعض للقيام بمسؤوليات الدولة التي تحمي المجتمع وتسهر على مصالحه .

ومع أن الضرائب تعتبر من أهم مصادر الإيرادات، لكن السلطات العامة لا تستطيع زيادتها إلى ما لا نهاية، فهناك حد لا يصح تجاوزه، وإلا أدت الضرائب إلى ضعف الحافز على الإنتاج والعمل، ودفعت إلى التهرب منها بمختلف الوسائل والأساليب.

والواقع أن مقدار الضرائب يرتبط بمقدار النفقات العامة اللازمة لضمان سير المرافق العامة، والمحافظة على بقاء الدولة ذاتها، فتحديد النفقات العامة هو تحديد للمبالغ الواجب اقتطاعها من المواطنين، وبيان للعبء الذي يتعين توزيعه عليهم (٣).

وزيادة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي أدى إلى زيادة النفقات العامة، وبالتالي أدى ذلك إلى سعي الدولة لزيادة إيراداتها عن طريق الضرائب وغيرها .

.. وهكذا أصبحت الضرائب من وسائل الدولة الرئيسية في أداء وظيفتها في تحقيق مصالح الجماعة.. وواضح أن مقدار استعمال هذه الوسيلة يختلف من دولة إلى أخرى، ومن نظام إلى آخر.

(١) مالية الدولة : ص ٢٥٩ .

(٢) هذا هو الأصل وما يقرر في بطون الكتب ، أما في الواقع فالفقراء في كثير من الدول أقل الناس استفادة من خدمات الدولة ، وان كانوا أكثر الناس حاجة لها .

(٣) مالية الدولة : ص ٥٩ .

وقد تكفل علم المالية العامة بدراسة كل ما يتعلق بالضرائب؛ ذلك أن المالية العامة هي العلم الذي يقوم بالبحث في نفقات الدولة وإيراداتها، بل يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار الضرائب موضوعاً لعلم مستقل له دراساته وأبحاثه^(١).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الدولة قد تتعرض لظروف توجب اللجوء إلى الاستقراض، لا إلى فرض الضرائب، وذلك إذا كان الأمر يحتاج إلى المال بصفة عاجلة، بحيث لا يمكن الانتظار حتى تجمع حصيلة الضرائب. ويبين علماء المالية أن الاستقراض ثم سداد القرض شيئاً فشيئاً أفضل وأعدل من تحميل نفقات مشروع لجماعة معينة من المواطنين، إذا كان سيستفيد من المشروع غيرهم حاضراً ومستقبلاً.

ثالثاً: أنواعها

عرف الفكر الإنساني أنواعاً عديدة من الضرائب وقد عني علماء المالية العامة ببيان هذه الأنواع وتصنيفها، فقسموها إلى أنواع عديدة باعتبارات مختلفة...

فمن حيث ما تتعلق به وتقع عليه فقد قسموها إلى ضريبة على الرؤوس وضريبة على الثروة وضريبة على الدخل وضريبة على السلع عند إنتاجها أو تداولها أو إهلاكها.

وقسموها من حيث بقاء أثرها على المكلف الذي أخذت منه أو انتقال أثرها إلى غيرها إلى ضرائب مباشرة وضرائب غير مباشرة.. فإذا كانت تقع على المكلف ولا يمكن أن يحول أثرها على غيره فهي مباشرة وإذا كان يمكن له أن يحول أثرها لغيره فهي غير مباشرة فضرائب الدخل الشخصي والأرباح والإرث والرأس مباشرة، وضرائب الإنتاج والرسوم الجمركية والمبيعات والاستهلاك غير مباشرة.

وقسموها إلى ضرائب محددة وضرائب قيمية فالمحددة هي التي يكون

(١) مبادئ علم المالية : ص ٢٥٣ .

الواجب فيها مبلغاً محدداً منسوباً إلى وزن أو عدد معين من وحدات السلعة أما القيمة فهي التي تنسب إلى القيمة قلت أو كثرت. وقسموها إلى مركزية ومحلية وإقليمية وذلك حسب الجهة التي تجبي الضريبة وتستفيد منها.

وقسموها حسب طريقة فرضها إلى ضرائب نسبية ثابتة أو نسبية تصاعدية أو تراجعية. فالضريبة النسبية الثابتة هي التي يظل المفروض فيها نسبة ثابتة من الدخل لا تتغير ارتفاعاً أو هبوطاً إذا زاد الدخل أو قل. أما التصاعدية فهي التي يزيد سعرها بإزدياد المادة الخاضعة لها مثل ١٠٪ على المائة دينار الأولى من الدخل و ١٥٪ على المائة دينار الثانية من الدخل وهكذا، وتراجعية عكس التصاعدية حيث يستدعي فرضها بنسب أقل على الدخل كلما علا الرغبة في الحث على العمل على زيادة الدخل أو الثروة بصفة عامة أو في قطاع معين.

وقد كثر الحديث في هذه الأيام عن الضرائب التصاعدية بإعتبار أن القصد منها هو أن تكون نسبة ما يتحمله الغنى من العبء الضريبي أكبر من النسبة التي يتحملها من هو أقل منه غنى.

والواقع أن للضرائب التصاعدية أنصار كما أن لها منتقدون، فأنصارها يقولون: انه لا بد حتى تكون الضريبة عادلة من أن يتساوى الممولون في الحرمان والتضحية الذي تسببه لهم الضريبة؛ وذلك أن منفعة وحدات الدخل تتناقص تدريجياً كلما زاد عدد هذه الوحدات، وعليه يجب أن يكون سعر الضريبة الذي يطبق على الوحدات الأولى من الدخل أو المال بسيطاً، لأن منفعتها لصاحبها كبيرة، ثم يرتفع سعر الضريبة كلما زادت عدد وحدات الدخل أو المال.

ويستمر هؤلاء في القول: أن الضرائب التصاعدية تؤدي إلى القضاء على التفاوت في الدخل والثروات من ناحية، وتعمل من ناحية أخرى على تحميل أعباء النفقات العامة للأكثر قدرة في المجتمع، مما يساعد في رفع الحيف عن الطبقة الفقيرة فيه.. ولذلك اتفقت الدول الاشتراكية

والرأسمالية على الأخذ بالضرائب التصاعديّة، مثل أمريكا وفرنسا وإنجلترا وروسيا.

ومع ذلك فقد ردد المنتقدون لها أنها تقلل الادخار، فتضعف رؤوس الأموال التي تعمل في مختلف مشاريع الإنتاج، مما يوقع الضرر بهذه المشاريع، وذلك لأنها لا تمس إلا الجزء الذي يخصصه الشخص للاستثمار.. كما أنها تؤدي إلى هروب رؤوس الأموال إلى خارج الدولة، لأنها قد تصل في النهاية إلى مصادرة معظم الدخل لصالح الدولة، وهي تدفع الممولين إلى اللجوء إلى مختلف أساليب التهرب من دفع الضريبة، ولو بالتقاعس عن الإنتاج حتى لا يزيد، فيقع تحت طائلة ضريبة أعلى.

ومن هنا تتوجه الدول لفرضها لكن بقيود وشروط الهدف منها تلافى الوقوع في هذه السلبيات مثل أن لا تزيد نسبتها العالية عن حد معين.

المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من ضريبة الدخل

واضح أن ضريبة الدخل إحدى أنواع الضرائب الجديدة في النظر الإسلامي.. والتوجه إلى فرضها يدخل في إطار السؤال الكبير الذي يثار في هذا المجال وهو: هل يجوز للحاكم المسلم أن يفرض على أموال الناس ضرائب جديدة غير ما قررته الشريعة الإسلامية من ضرائب وحقوق.. وهل يجوز له أن يختار في هذا المجال ما يراه مناسباً من أنواع الضرائب التي سبق استعراضها إذا وجد أن من المصلحة اللجوء لها.. وعلى سبيل التحديد هل يجوز له أن يتبنى أسلوب ضريبة الدخل وبالذات ما عرف بالضرائب التصاعدية منها.

لقد تعرض فقهاء الشريعة لموضوع فرض ضرائب جديدة على أموال الناس وتصدى عدد منهم لبيان الحكم فيه بالتفصيل واكتفى بعضهم ببيان الحكم فيه بصفة عامة..

والواقع أن استعراض آراء هؤلاء العلماء ونصوصهم يبين مدى اهتمام علماء الشريعة بهذا الموضوع، وأن ما بينوه في هذا المجال ينسحب على موضوع ضريبة الدخل إذا رأى الحاكم المسلم أن تبنيتها مناسب ومحقق للمصالح الشرعية المقصودة من فرض الضريبة الجديدة شريطة الالتزام بما قرروه من ضوابط وشروط...

وعليه فإن هذا المبحث ينقسم إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: استعراض نصوص علماء الشريعة في موضوع فرض ضرائب جديدة على أموال الناس وخلاصة رأيهم في ذلك.

المطلب الثاني: تأصيل مبدأ جواز فرض ضرائب جديدة على أموال الناس من منطلق أن في المال حقوقاً أخرى سوى الزكاة.

المطلب الثالث: يتعلق بحق الفقراء في الكفاية من أموال الأغنياء ودور فرض ضرائب جديدة عليهم في ذلك.

المطلب الرابع: حكم الشريعة الإسلامية في ضريبة الدخل وعدد من مسألتها.

ايض

المطلب الأول: استعراض نصوص علماء الشريعة في موضوع فرض ضرائب جديدة على أموال الناس و خلاصة رأيهم في ذلك

كنت قد استقصيت هذه النصوص الفقهية في جهد خاص في كتابي الملكية عند بحثي هذا الموضوع، وذكرت هناك رأى كل من:

- ١- الإمام الغزالي.
- ٢- الإمامين: أبي الوليد الباجي، وأبي عبدالله بن الفراء.
- ٣- الإمام عز الدين بن عبدالسلام.
- ٤- الإمام النووي.
- ٥- الإمامين: الشاطبي، والمالقي.
- ٦- القاضي أحمد بن قاسم العنسي من فقهاء الزيدية.
- ٧- نصوص فقهية أخرى لعدد من العلماء تتعلق بهذا الموضوع^(١).

أولاً: موقف الإمام الغزالي:

عالج الغزالي مسألة فرض الضرائب جديدة على أموال الناس، من أجل سد حاجات الجند والدفاع عن البلاد بتوسع في كتابه «شفاء الغليل»، وبيجاز في كتابه «المستصفى في علم الأصول».. بعنوان «توظيف الخراج على الأراضي، ووجوه الارتفاقات»، وذلك في خلال حديثه عن المصالح المرسله.. فذهب إلى جواز ذلك بشروطه^(٢) وقد فصل هذه المسألة بقوله في شفاء الغليل: قلنا: الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة، وإنما النظر في بيان وجه المصلحة:

«فنقول أولاً: توظيف الخراج في عصرنا هذا، وكل عصر هذا خراجه ومنهجه ظلم محض لا رخصة فيه». ثم بين وجه منعه التوظيف في عصره فقال: «فإن أحاد الجند لو استوفيت جرياتهم، ووزعت على الكافة؛ لكفاهم

(١) يلاحظ أن الغزالي متوفى سنة ٥٠٥ هجرية، والباجي سنة ٤٧٦ هجرية. وعز الدين بن عبدالسلام سنة ٦٦٠ هجرية، والنووي سنة ٦٧٦ هجرية، والشاطبي ٧٩٠ هجرية.

(٢) انظر شفاء الغليل: ص ٢٣٥ - ٢٤٢. وانظر مباحث التعليل _ د. الكبسي، وهو دراسة عنه: ص ١٢١ - ١٢٢.

برهة من الدهر، وقدراً صالحاً من الوقت، وقد تشمخوا بتتعمهم، وترفهم في العيش، وتبذريهم في إفاضة الأموال على العمارات ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة.. فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لامدادهم وارفاقهم، وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟».

فالغزالي يرى أن شروط فرض ضرائب جديدة على أموال الناس غير متوافرة في عصره، لأن من ستجمع هذه الضرائب لسد حاجاتهم يعيشون في ترف ونعيم وتبذير، فهم غير محتاجين لهذه الأموال في الواقع.. فهو يرى المنع من التوظيف في عصره، لعدم تحقق المصلحة التي تقتضيه، لما عليه أحاد الجند من غنى وترف وبذخ، ولكن عند تحقق المصلحة وتوافر الشروط فالحكم يختلف؛ فهو يقول بعد ذلك: «فأما لو قدرنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود، لسد الثغور، وحماية الملك بعد اتساع رقعته، وانبساط خطته، وخلا بيت المال عن المال.. فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال».. فهو يشترط لفرض الضرائب جملة من الشروط هي:

- ١- أن يكون الإمام بحيث تجب طاعته.
- ٢- أن تكون هنالك حاجات حقيقية للدفاع عن البلاد.
- ٣- أن يخلو بيت المال من المال.
- ٤- أن يكون التوظيف بالقدر الذي يراه الحاكم كافياً إلى أن يتوافر المال في بيت المال.

.. ثم بين أن للإمام اختيار الطريقة المناسبة لفرض هذه الضرائب، لتشمل أنواع المهن والصنائع والغلات، بحيث لا يخص طائفة دون طائفة، لما يؤديه ذلك من وقوع الشحناء والبغضاء بين الناس، فيقول: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار، كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به إلى إيغار الصدور وإيحاش القلوب».. فعليه أن لا يخص طائفة دون طائفة

بأخذ المال منهم، فيضع القواعد العامة التي تشمل وجوه الغلات والثمار^(١).
وأشار في المستصفي إلى أن الإمام إذا رأى في طريق التوزيع التخصيص
بالأراضي فلا حرج^(٢).

ويبين الغزالي بعد ذلك أنه قد اعترض على هذه المصلحة بأن حاصلها
مصادرة أموال الناس، وهي أمر محذور، لذلك لم تنقل عن الخلفاء
الراشدين، وإنما ابتدعتها الأمراء المترفون المائلون عن سمت الشرع..
فالمصلحة هنا غريبة لا عهد بها في الشرع.

وأجاب الغزالي عن هذا الاعتراض بأنه إنما لم ينقل عن الأولين ذلك،
لأن بيت المال كان مشتملاً على المال المحتاج إليه، وقد نقل عن عمر بن
الخطاب رضى الله عنه ضرب الخراج على أرض العراق، فأصل الضرب
ثابت بالإتفاق، وإنما اختلف العلماء في طريقته.

ثم يقول: «وإن أنكر السائل وجه المصلحة فهذا منه مغالطة، لأن الإمام
وقد فرضنا أنه عادل ومحتاج إن لم يفعل ذلك انحل النظام وسادت
الفوضى، وضاعت ديار الإسلام، فإذا ترددنا بين احتمال هذا الضرر
العظيم، وبين تكليف الناس حماية أنفسهم بفضلات أموالهم فإنه يجب أن لا
يكون هناك خلاف في تعيين جانب التوظيف على الأموال.. وهذا مما يعلم
قطعاً من كلي مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلتفت إلى
الشواهد الخاصة بهذه المسألة من أصول الشرع».

ثم يخلص إلى تقرير إنه: «لذلك لا مجال للقول بأن المصلحة غريبة لا
تعزدها شواهد من الشرع، لأن الحاجة إلى الاعتقاد بالشواهد إنما تكون
في اتباع المصلحة المظنونة. أما المصلحة هنا قطعية لا تفتقر إلى شاهد من
الأصول».

ويقول في المستصفي في الاستدلال على هذا أيضاً: «لأننا نعلم أنه إذا

(١) مباحث التعليل — د. الكبيسي: ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) المستصفي: ج ١، ص: ٣٠٣ - ٣٠٤ .

تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور»^(١).

ومع ذلك فقد أطال الغزالي بسرد الشواهد القريبة والبعيدة من الشرع التي تؤيد الأخذ بهذه المصلحة، منها: «ان الأب في حق طفله مأمور برعاية الأحسن، وأنه ليصرف ماله إلى وجوه من النفقات والمؤون في الغرامات والعمارات.. فكل ما يراه سبباً لزيادة ماله في الحال، أو لحراسته في المآل؛ جاز له بذل المال في تحصيله.. ومصلحة خطة الإسلام، وكافة المسلمين؛ لا تتقاصر عن مصلحة طفل واحد... فكيف يستجيز منصف إنكار ذلك المعنى مع الاعتراف بظهور هذه المصلحة؟. وإن أنكر منكر وجه المصلحة فعلياً تصويرها، والحكم بالتحريم عند انتفاء المصلحة».

ويشير إلى هذا في المستصفى بقوله: «وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة؛ فان لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجره الفصاد وثمان الأدوية؛ وكل ذلك تجيز خسراً لتوقع ما هو أكثر منه»^(٢).

ومنها أيضاً: «إن الكفار إذا احتلوا أطرافاً من بلاد الإسلام وجب على المسلمين طردهم، فإذا دعاهم الإمام لذلك وجب عليهم الإجابة، رغم ما فيه من إتعاب للنفوس وإنفاق للأموال، وليس ذلك إلا لحماية الدين، ورعاية مصلحة المسلمين.. وكذلك الحال عند خوف مهاجمة الكفار للمسلمين، وحدوث الفتن في ديارهم.

ثم يعرض الإمام الغزالي إلى موضوع استقراض الدولة في الأزمان، وهل يغني عن فرض ضرائب جديدة على أموال الناس؟؛ فيناقش الأمر من جميع جوانبه، ويستقصي ما ورد فيه من أدلة وينتهي فيه إلى التفصيل في الحكم بين حالة وحالة، فيقول «فإن قيل في الاستقراض غنية عن المصادرة

(١) المستصفى: ج ١، ص: ٣٠٤.

(٢) المرجع نفسه: ج ١، ص: ٣٠٥.

واستهلاك الأموال، فقد كان النبي عليه السلام يستقرض إذا جهز جيشاً
وافتقر إلى المال.

«قلنا: نقل الاستقراض عن النبي عليه السلام، ونقل أيضاً أنه كان
يشير إلى مياسير الصحابة بأن يخرجوا شيئاً من فضلات أموالهم؛ إلا أنهم
كانوا يبادرون عند إيمائه إلى الامتثال بمبادرة العطشان إلى الماء الزلال».

ثم يقرر: «ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت
المصلحة إليه، ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال إلى بيت المال يزيد
على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال؛ فعلى ماذا الاتكال في
الاستقراض مع خلو اليد في الحال وانقطاع الأمل في المال».

«نعم لو كان له مال غائب أو جهة معلومة تجري مجرى الكائن الموثوق به
فالاستقراض أولى. وينزل ذلك منزله المسلم الواحد إذا أخطر في مخرصة
إلى الهلاك؛ فعلى الغني أن يسد رمقه، ويبذل من ماله ما يتدارك به
حشاشته.. فإن كان له مال غائب أو حاضر لم يلزمه التبرع، ولزمه
الإقراض.. وإن كان فقيراً لا يملك نقيراً ولا قطميراً؛ فلا نعرف خلافاً في
وجوب سد مجاعته من غير إقراض».

«وكذلك إذا أصاب المسلمين قحط وجذب، وأشرف على الهلاك جمع
فعلى الأغنياء سد مجاعتهم، ويكون ذلك فرضاً على الكفاية.. وذلك ليس
على سبيل الإقراض فإن الفقراء عالة على الأغنياء، ينزلون منهم منزلة
الأولاد من الآباء.. ولا يجوز للقريب أن ينفق على قريبة بالإقراض إلا إذا كان
له مال غائب؛ فكذلك القول فيما نحن فيه».

ثم قال: «فهذا وجه المصلحة، وهو من القطعيات التي لا مرية في
اتباعها إذا ظهرت، ولكن النظر في تصوير المصلحة، على الوجه الذي
قررناه.. فأصل أخذ المال متفق عليه عند العلماء؛ وإنما الاختلاف في
وجوب تعيين الاستقراض.. وفيما ذكرناه من التفصيل ما يشفي الغليل»⁽¹⁾.

(1) شفاء الغليل: ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

ثانياً: موقف الإمامين: أبي الوليد الباجي، وأبي عبد الله بن الفراء:

حدث في الأندلس أن احتاج أمير المسلمين يوسف بن تاشفين للمال من أجل تجهيز الجيوش ومدافعة الأعداء، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لسد نفقات ذلك فجمع العلماء والقضاة، وكان منهم أبو الوليد الباجي، وسألهم في ذلك، فأفتوا بأن له أن يأخذ من المسلمين ما يفي بتلك الحاجات.

ثم أرسل في طلب المعونة من المسلمين على ما هو فيه من جهاد، وذكر لهم أن جماعة من العلماء أفتوه بجواز طلب ذلك، اقتداء بعمر بن الخطاب رضي الله عنه. ووصل الكتاب إلى أهل المرية، فقال أهل المرية لقاضي بلدهم، وهو أبو عبد الله بن الفراء، أن يكتب جوابه، وكان هذا القاضي من الدين والورع على ما ينبغي، فكتب إليه: «أما بعد ما ذكره أمير المسلمين من اقتضاء المعونة، وتأخري عن ذلك، وأن أبا الوليد الباجي وجميع القضاة والفقهاء بالعدوة والأندلس أفتوا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اقتضاها، وكان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وضجيعه في قبره، ولا يشك في عدله؛ وليس أمير المؤمنين بصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بضجيعه في قبره، ولا من لا يشك في عدله، فإن كان الفقهاء والقضاة أنزلوك بمنزلته في العدل، فالله سائلهم عن تقلدهم فيك، وما اقتضاه عمر حتى دخل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحلف أن ليس عنده درهم واحد في بيت المال للمسلمين ينفقه عليهم؛ فلتدخل المسجد الجامع هناك بحضرة أهل العلم، وتحلف أن ليس عندك درهم واحد، ولا في بيت مال المسلمين، وحينئذ تستوجب ذلك، والسلام»^(١).
فالقاضي أبو عبد الله بن الفراء موافق على أصل الفرض ولكنه يريد التأكيد من الحاجة إليه بخلو بيت مال المسلمين من المال.

ثالثاً: الإمام عز الدين بن عبد السلام:

عندما داهم خطر التتار البلاد الإسلامية جمع السلطان قطز القضاة والفقهاء لمشاورتهم في أمر التتار، وأن يأخذ من الناس ما يستعين به على جهاد الأعداء، وكان اعتمادهم في ذلك المجلس على ما قاله العز بن

(١) وفيات الأعيان: ج ٦ ص ١١٨. وانظر اشتراكية الإسلام - د. مصطفى السباعي: ص ١٩٦ - ١٩٧.

عبدالسلام؛ وخلصته كما ذكره صاحب النجوم الزاهرة: «أنه إذا طرقت العدو بلاد الإسلام وجب على العالم - أي جميع المسلمين - قتالهم، وجاز لكم - الخطاب للسلطان - أن تأخذوا من الرعية ما تستطيعون به على جهادكم؛ بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا ما لكم من الحوائض المذهبة والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه، ويتساووا هم والعامّة.. وأما أخذ الأموال من العامّة مع بقايا في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا»^(١).

رابعاً: موقف الإمام النووي:

لما خرج السلطان الظاهر بيبرس إلى قتال التتار بالشام، أخذ فتاوى العلماء بأنه يجوز له أخذ مال من الرعية، ليستتصر به على قتال العدو، فكتب له فقهاء الشام بذلك، فقال: هل بقي أحد؟ فقيل: نعم بقي الشيخ محيي الدين النووي. فطلبه فحضر، فقال: أكتب خطك مع الفقهاء. فامتنع، فقال: ما سبب امتناعك؟ فقال: أنا أعرف أنك كنت في الرق للأمر بندقار، وليس لك مال، ثم من الله عليك، وجعلك ملكاً، وسمعت أن عندك ألف مملوك، كل مملوك له حياصة من ذهب، وعندك مائتا جارية، ولكل جارية حق من الحلّي، فإذا أنفقت ذلك كله، وبقيت المماليك بالبنود والصوف، بدلاً عن الحوائض، وبقيت الجوّاري بثيابهن دون الحلّي؛ أفتيك بأخذ المال من الرعية. فغضب الظاهر، وأخرجه من دمشق، فقال الفقهاء: إن هذا من كبار علمائنا وصلحائنا^(٢).

وقال النووي: «ولا يحل أن يؤخذ من الرعية شيء، من نقد أو متاع أو أرض أو ضياع أو غير ذلك، وهؤلاء علماء المسلمين في بلاد السلطان أعز الله أنصاره متفقون على هذا، وبيت المال بحمد الله معمور...»^(٣).

(١) النجوم الزاهرة: ج٧، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) حسن المحاضرة - السيوطي: ج٣، ص ١٠٥.

(٣) حسن المحاضرة - السيوطي: ج٢، ص ٩٩ - ١٠٠.

خامساً: موقف الإمامين الشاطبي والمالقي:

ذكر صاحب كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عند ترجمته للإمام إبراهيم بن موسى المشهور بالشاطبي ما يلي: «فائدة: وكان صاحب الترجمة ممن يرى جواز ضرب الخراج على الناس، عند ضعفهم وحاجتهم، لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس، كما وقع للشيخ المالقي في كتاب الورع.. قال: توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسله، ولا شك عندنا في جوازه، وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا الآن، لكثرة الحاجة، لما يأخذه العدو من المسلمين، سوى ما يحتاج إليه الناس؛ وضعف بيت المال الآن عنه، فهذا يقطع بجوازه الآن في الأندلس.. وإنما النظر في القدر المحتاج إليه في ذلك، وذلك موكل إلى الإمام».

واستمر صاحب نيل الابتهاج قائلاً: «ثم قال أثناء كلامه: ولعلك تقول كما قال قائل لمن أجاز شرب العصير بعد كثرة طبخه، وصار ربا: أحللتها والله يا عمر.. يعني هذا القائل أحللت الخمر بالاستمرار إلى نقص الطبخ، حتى تحل الخمر بمقالك؛ فإني أقول كما قال عمر رضي الله عنه: والله لا أحل شيئاً حرمه الله، ولا أحرم شيئاً أحله الله، وأن الحق أحق أن يتبع، ومن يتعدى حدود الله فقد ظلم نفسه^(١)».

فهو يبين الحكم الشرعي، وأنه حلال، ولا يغير منه أن ذلك قد يستغله بعض الحكام، ويجاوزونه إلى ما حرّمته الشريعة، لأنه عند ذلك يكون حراماً لا يجوز.

وفتوى الإمام الشاطبي هذه كانت عندما سئل فيما كان في زمانه: من أن خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس كان موظفاً على أهل الموضع، فأفتى بسوغه، مستنداً فيه إلى المصلحة المرسله، ومعتمداً على أنه إذا لم يقيم بها الناس بهذه الطريقة فإنها تضيع، ولا تحصل^(٢).

(١) نيل الابتهاج بهامش الديباج: ص ٤٩. وانظر تهذيب الفروق: ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢.
(٢) وقد أفتى بعدم الجواز أمام الفتيا بالأندلس في ذلك الوقت الأستاذ أبو سعيد بن لب. نيل الابتهاج: ص ٤٩ - ٥٠. ولعل ذلك منه لأنه رأى أن الشروط التي لا بد منها لجواز فرض الضرائب غير متوافرة.

وقد قرر الشاطبي هذه المسألة في كتابه الاعتصام بما لا يخرج عن كلام الغزالي السابق، وقد قال بعد أن عرضها: «وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في أحكام القرآن له.. وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام، وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع»^(١).

سادسا: موقف القاضي أحمد بن قاسم العنسي من فقهاء الزيدية:

وعند الزيدية فصل القاضي أحمد بن قاسم العنسي في التاج المذهب^(٢) القول في مسألة استعانة الحاكم بمال الرعية؛ فبين أنه يجوز للإمام الاستعانة على الجهاد من خالص المال الذي تملكه الرعية، ولو كان دوراً أو ضياعاً.. وذلك إذا توافرت شروط ستة هي:

١- أن لا يكون ثمة مال في بيت المال إلا ان يكون فيه مال معد لمصلحة أرجح من صرفه، أو يكون بحيث إذا صرفه لم يجد وقت الحاجة شيئاً، أو يكون في بقائه إرهاب يقوى به.

٢- أن يكون الإمام قد خشي استئصال قطر أو قرية، ولو صغيرة، من بلاد المسلمين أو الذميين، بحيث يقع تحت حكم الكفار، ويقدم مال أهل هذه الأماكن على مال غيرهم من الرعية.

٣- أن لا يتمكن الإمام من استقراض مال يغلب على ظنه أنه سيتمكن من تسديده، بما يدخل لبيت المال من مال.. وعند ذلك يجب عليه الاستقراض، ولا ضمان إن عجز عن القضاء في المستقبل.

٤- أن لا يكون له أموال مستحقة على الرعية، كأعشار أو أخماس أو مظالم. فإنه يجب عليه تحصيل ذلك، وإنفاقه في الجهاد.

٥- أن لا يتمكن من طلب تعجيل الحقوق الواجبة على الرعية كالزكوات؛ فإن تمكن من ذلك لم تجز له الاستعانة من خالص مال الرعية بشيء، إلا أن

(١) الاعتصام: ج٢ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) التاج المذهب: ج٤ ص ٤١٩ - ٤٢١ .

يخشى مفسدة من طلب التعجيل، كالخروج عن طاعته.

٦- أن تكون الاستعانة بما هو فاضل عن كفاية سنة للمأخوذ منه ومن يعول، أما من كفاية السنة فلا يجوز.

ثم قال بعد أن عرض هذه الشروط بتوسع: «وإذا كملت هذه الشروط وجب على المطلوب منهم الإعانة من أموالهم تسليم ما طلبه الإمام، ويصير ذلك من جملة الواجبات من أموالهم.. ويجب أن يكون المأخوذ منهم على وجه السوية، فيؤخذ من المال القليل بحسبه، ومن الكثير بحسبه، لا فرق بين أمر ومأمور، لأن خلاف ذلك يؤدي إلى إيغار الصدور، وإيحاش القلوب، ما لم يخش حصول مفسدة حيث يطلب التسوية؛ فيكون تقسيط المال المستعان به على ما يراه الإمام، كأن يجعل على أموال التجارة الداخلة إلى البلاد من الخارج قسطاً يسيراً، في الحاجات غير الضرورية للرعية، وما كان من الفضلات كالتتباك، وغير ذلك مما يدعو إلى الترف وسرعة ذهابه، واستنزاف ثروة الأمة إلى الخارج بأسبابه... فيكون قسط الإعانة وافراً، على حسب ما يراه موافقاً للزمان والمكان، وعلى حسب الحاجة المسوغة لذلك لمصلحة العباد والبلاد»^(١).

وبين في مكان آخر أن له أن يستعين بأموال الناس في الحرب بغير رضاهم، لكنه يضمن ما يتلف منها لعدم رضا أربابها، وأوضح أن هذا إذا لم تكتمل الشروط السابقة، وإلا جاز له الاستعانة بها، رضوا أم كرهوا، ولا ضمان فيما تلف^(٢).

سابعاً: نصوص فقهية أخرى لعدد من الفقهاء:

وقد بين الفقهاء أن للحاكم أن يأخذ من أموال الأغنياء ما يكفي لسد نفقات الدولة في سهرها على المرافق العامة المختلفة والعناية بها، وذلك إذا لم يكن في بيت المال ما يقوم بذلك:

(١) التاج المذهب: ج٤ ص ٤٣٢ .

(٢) المرجع نفسه: ج٤ ص ٤٣٣ .

قال الموصلي في الاختيار لتعليل المختار: «كري الأنهار العظام على بيت المال.. لأن منفعتها للعامة، فيكون في مالهم، فإن لم يكن في بيت المال شيء أجبر الناس على كريةه إذا احتاج إلى الكري، إحياء لحق العامة، ودفعا للضرر عنهم، لكن يخرج الإمام من يطيق العمل، ويجعل مؤنتهم على المياسير الذين لا يطيقونه»^(١).

وجاء في الدرر شرح الغرر للقاضي الحنفي منلا خسرو: «كري نهر لم يملك، من بيت المال، لأنه من حاجة العامة، وإن لم يوجد في بيت المال شيء فعلى العامة، وللإمام أن يجبر الناس على كريةه، لأنه نصب ناظراً، وفي تركه ضرر عام»^(٢).

ونصت المادة ١٣٢١ من مجلة الأحكام العدلية على ما يلي: «كري النهر الذي هو غير مملوك وإصلاحه على بيت المال، فإن لم يكن سعة في بيت المال يجبر الناس على كريةه»^(٣).

وقال أبو البقاء الكفوي في ضوابط الفقه: «كل ما يضرب الإمام على الرعية للمقاتلة لمصلحة الرعية يصير ديناً واجباً، وحقاً مستحقاً كالخراج.. حتى أجرة الحراسين لحفظ الطريق من اللصوص، ونصب الدروب، وأبواب السكك..» ثم قال «.. فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسناة الجيحون أو الريض ونحوه من مصالح العامة دين واجب، لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم»^(٤).

وفي حاشية ابن عابدين: «وما وظف الإمام ليجهز به الجيوش وفداء الأسرى، بأن احتاج إلى ذلك، ولم يكن في بيت المال شيء؛ توظف على الناس ذلك، والكفالة به جائزة اتفاقاً»^(٥).

(١) الاختيار لتعليل المختار: ج ٢ ص ١٢٥. وأنظر البدائع: ج ٦ ص ١٩٢.

(٢) الدرر شرح الغرر: ج ١ ص ٣٠٩.

(٣) شرح المجلة - الأتاسي: ج ٤ ص ٢٤٥.

(٤) ضوابط الفقه - أبو البقاء الكفوي: ج ٣٧ ب. وأنظر حاشية ابن عابدين: ج ٢ ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

(٥) حاشية ابن عابدين: ج ٢ ص ٣٣٦.

وقال الرملي في نهاية المحتاج: ومما يندفع به ضرر المسلمين والذميين فك أسراهم.. وعمارة نحو سور البلد، وكفاية القائمين بحفظها، فمؤنة ذلك على بيت المال، ثم على القادرين المذكورين، ولو تعذر استيعابهم خص به الوالي من شاء منهم»^(١).

وينص الفقهاء كثيراً عندما يقررون نفقة في بيت المال أنه إذا لم يوجد فيه مال فعلى أغنياء المسلمين^(٢).

واستدل لجواز فرض الضرائب جديدة على أموال الناس بعض فقهاء الحنفية بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أهل المدينة أن يردوا الكفار بثلاث ثمار المدينة، ثم بنصفها، وكانت ملك الناس، ومع ذلك قطع رأيه دونهم، وأمر أصحابه بحفر الخندق حول المدينة، ووضع أجر العمل على من قعد، فكذا الإمام في كل ما ضرب لمصلحة الرعية^(٣).

وهكذا يتضح مما سبق أن علماء الشريعة يجيزون للحاكم المسلم فرض ضرائب جديدة على أموال الناس إذا توافرت الشروط التالية:

- ١- أن يكون الحاكم بحيث تجب طاعته، أي تتوافر فيه الشروط التي اشترطتها الشريعة في الحاكم.
- ٢- أن تقوم حاجة حقيقية للمال من أجل الدفاع عن البلاد، وسد نفقات الدولة الضرورية وكل ما يدخل في فروض الكفاية ولزمت له نفقة.
- ٣- أن لا يكون هنالك مال في بيت المال يمكن أن يقوم بهذه الحاجات.
- ٤- أن تكون هذه الضرائب بالقدر الذي يكفي لسد هذه الحاجات.

وواضح أن استعمال لفظ الجواز هنا الهدف منه تقرير المبدأ ولكن من البين أن الأمر إذا توافرت هذه الشروط يعتبر من الأمور الواجبة على الإمام لتعلقها بواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(١) نهاية المحتاج: ج ٨ ص ٥٠ .

(٢) حاشية الجمل: ج ٣ ص ٥٨٨، ج ٤ ص ١٨٣ .

(٣) تاج التراجم: ص ٨٥ .

ولم يهمل الفقهاء التتديد بالضرائب غير العادلة التي لا يلتزم فيها الحكام بقواعد الشريعة.. فصديق حسن خان صاحب كتاب الروضة الندية ينقل عن الإمام الشوكاني قوله: «ومن الأنواع التي يأكلون بها أموال الرعية أكلاً ظاهراً، ويتجرون بها اتجاراً بيناً؛ أنهم يجعلون الضرائب على الباعة في الأسواق، يجبرونهم على تسليمها شاءوا أم أبوا، ثم يأذنون لهم بالزيادة في الأسعار، فيبيعون بما شاءوا، ويصنعون بالناس ما أرادوا، وليس عليهم إلا الوفاء بالضرائب.. فإذا استغاث مستغث بالناس من زيادة الأسعار، أو أراد منكر أن ينكر على الباعة ما يفعلونه قالوا هذه الزيادات للدولة؛ فيلقمون المنكر والمستغث حجراً..» ثم يقول صديق حسن خان: «ومن هذا القبيل المكوس على أهل الدور والتجارات، فالضرائب المتنوعة التي لا تكاد تتحصر على الرعايا في الأشياء المختلفة»^(١).

والواقع أنه يجب التفريق بهذا الصدد بين فرض الضرائب على الناس دون مراعاة للقيود الشرعية، وفرضها مع مراعاة القيود والشروط الشرعية. فالنوع الأول يدخل في المكوس التي نهت الشريعة عنها.. فالمكس الذي ذم في الشريعة ليس المقصود به الضرائب التي يجمعها الحاكم المسلم من الأغنياء لتتفق على مصالح معينة لمجموع الأمة إذا توافرت الشروط الشرعية المقررة؛ فهذا أمر جائز بل واجب شرعاً كما أوضحنا؛ إنما المقصود به تلك الغرامات التي كانت تفرض على الناس ظلماً وعدواناً لتصرف في غير الوجوه الشرعية.. فقد أخرج أحمد وأبو داود والحاكم عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يدخل الجنة صاحب مكس». وهو حديث صححه الحاكم والسيوطي، وقال البغوي يريد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكساً باسم العشر^(٢).

وبين ابن حجر في الزواج أن جباية المكوس داخلية في قوله تعالى:

(١) الروضة الندية: ج٢ ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢) انظر المستدرک: ج١ ص ٤٠٤ ، فيض القدير: ج٦ ص ٤٤٩ ، الترغيب والترهيب: ج١ ص ٥٦٦ - ٥٦٧ .

﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [الشورى: ٤٢]. ذلك أنهم يأخذون ما لا يستحقونه، ويدفعونه لمن لا يستحقه، وأن صاحب المكس لا يدخل الجنة، لأن لحمة يثبت من حرام^(١).

(١) الزواجر - ابن حجر: ج ١ ص ١٤٦ - ١٤٨ .

المطلب الثاني: تأصيل مبدأ جواز فرض ضرائب جديدة على أموال الناس من منطلق أن في المال حقوقاً أخرى سوى الزكاة

من القضايا العلمية الهامة الوثيقة الصلة بهذا الموضوع المبحث الذي تعرض له علماءنا حول هل هنالك حقوقاً أخرى تثبت في المال غير الزكاة؟.

فقد ذهب عدد من العلماء إلى أنه ليس في المال حق سوى الزكاة وهذا قد يدفع إلى التوقف عن القول بجواز فرض أي ضريبة جديدة على أموال الناس.. ولكن عدداً من الفقهاء قد ذهبوا إلى القول بأن في المال حقوقاً أخرى سوى الزكاة وقد نقل هذا عن ابن عباس وابن عمر ومجاهد والشعبي والنخعي، وطاووس وأبو عبيد والجعفرية^(١).

وقد استدل أصحاب المذهب على ما ذهبوا إليه، بما أخرجه ابن ماجه عن فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ليس في المال حق سوى الزكاة»^(٢).

ولكن قال الصَّعدي في جواهر الأخبار: «هذا من الأحاديث المضطربة عند أهل الحديث، فرواه ابن ماجه عن فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ليس في المال حق سوى الزكاة»، ورواه الترمذي عنها أيضاً: «ان في المال حقاً سوى الزكاة»، وإسنادهما واحد عن شريك عن أبي حمزة عن الشعبي عنها. والاضطراب يوجب ضعف الحديث، للاشعار بعدم ضبط روايته»^(٣). وهو في الترمذي بلفظ: عن فاطمة بنت قيس قالت: سألت أو سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكاة، فقال: «إن في المال حقاً سوى الزكاة». ثم تلا هذه الآية التي في البقرة: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ...﴾ [البقرة: ١٧٧]. ثم ذكر الترمذي الحديث برواية أخرى عن

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص ١١٣، رحمة الأمة: ج ١ ص ١٠٧، حلية العلماء: ص ٢٤٥، معين الأمة: ٢٩٠ ب، تفسير القرطبي - طبعة الشعب: ص ٢٥٣٥ - ٢٥٣٦، المحلى: ج ٦ ص ٢٢٥ - ٢٢٩، إحياء علوم الدين: ج ١ ص ٢٨٢، الخلاص الطوسي: ج ١ ص ٢٩٩.

(٢) سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٧٠.

(٣) جواهر الأخبار: ج ٢ ص ١٣٨.

فاطمة بنت قيس، وعقب عليه بقوله: هذا الحديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور «راوي الحديث» يضعف وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي قوله: وهذا أصح^(١). وفي تحفة الأحوذى نقلاً عن ميزان الاعتدال في ميمون الأعور: قال أحمد: متروك الحديث، وقال الدارقطني: ضعيف، وقال البخاري: ليس بالقوي عندهم، وقال النسائي: ليس بثقة^(٢)، وقال البيهقي: «والذي يرويه أصحابنا في التعليق: ليس في المال حق سوى الزكاة، فلست أحفظ فيه إسناداً»^(٣). وبذا يظهر أن الحديث بروايتيه ضعيف لا يحتج به.

ويمكن الاستدلال للمذهب الأول أيضاً بما أخرجه الترمذي وابن ماجه والبيهقي والحاكم عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك»^(٤).

ولكن عند التفكير في هذا الحديث وأمثاله يظهر أن المراد هو بيان أهمية الزكاة وحكمتها وآثارها في تطهير الأموال، فليس المقصود بها أنه لا يجب في المال شيء في جميع الأحوال والظروف إلا الزكاة، بدليل أن الشريعة قد قررت عدداً من الواجبات المالية غير الزكاة، مثل:

النفقة، وصدقة الفطر، والدية في القتل الخطأ بشروط وأحوال خاصة. فهذا الحديث وأمثاله يقرر أن الواجب الأصلي في المال هو الزكاة، فإذا قام

(١) سنن الترمذي بشرحها تحفة الأحوذى: ج ٣ ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٢) سنن البيهقي: ج ٤ ص ٨٤.

(٣) سنن الترمذي بشرحها تحفة الأحوذى: ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٤) سنن الترمذي بشرحها تحفة الأحوذى: ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦، وقال عنه: حسن غريب، سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٧٠، سنن البيهقي: ج ٤ ص ٤٤، وقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي. المستدرک: ج ١ ص ٣٩٠ وعن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أدبت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، المستدرک: ج ١ ص ٣٩٠. وقد رجح أبو زرعة والبيهقي وقفه، كما عند البزار. انظر تحفة الأحوذى: ج ٣ ص ٢٤٦، سنن البيهقي: ج ٤ ص ٨٤. وأخرج ابن ماجه عن خالد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب، قال: خرجت مع عبدالله بن عمر، فلحقه أعرابي، فقال له: قول الله «الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله»؟ فقال له ابن عمر: من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له، إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة، فلما أنزلت جعلها الله طهوراً للأموال، ثم التفت فقال: ما أبالي لو كان لي أحد ذهباً أعلم عدده، وأزكيه، وأعمل فيه بطاعة الله عز وجل». سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

الإنسان بأدائها فحسب عندما لا تكون هناك حقوق مالية أخرى واجبة عليه، فإنه يكون قد قضى ما عليه، وأذهب شر المال عنه.

وأما بالنسبة للمذهب الثاني فقد قال أبو عبيد في الأموال: «إن في المال حقوقاً سوى الزكاة، مثل بر الوالدين، وصلة الرحم، وقرى الضيف، وروى هذا عن ابن عمر وأبي هريرة وطاووس والشعبي»^(١).

وروى أبو عبيد قال: «حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن أبي حمزة قال: قلت للشعبي: إذا أديت زكاة مالي أيطيب لي مالي؟ فقراً علي هذه الآية: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧٧]».

قال أبو عبيد: «يريد الشعبي أن هذه حقوق لازمة للمرء في ماله سوى الزكاة»^(٢).

وقال القرطبي عند تفسيره لهذه الآية قال تعالى «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» استدل به من قال: إن في المال حقا سوى الزكاة، وبها كمال البر، وقيل المراد: الزكاة المفروضة. والأول أصح، لما خرجه الدارقطني عن فاطمة بنت قيس قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن في المال حقا سوى الزكاة، ثم تلا هذه الآية: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ ..﴾ إلى آخر الآية». وأخرجه ابن ماجة في سننه، والترمذي في جامعهم، وقال: هذا حديث ليس إسناده بذلك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث، وهو أصح.

«قلت: والحديث، وإن كان فيه مقال، فقد دل على صحته معنى ما في الآية نفسها، من قوله تعالى: ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ فذكر الزكاة مع

(١) الأموال: ص ٤٩٦ .

(٢) الأموال: ص ٤٩٥ .

الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ ليس الزكاة المفروضة، فإن ذلك يكون تكراراً. والله أعلم. واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها، قال مالك رحمه الله: يجب على الناس فداء أسراهم، وإن استغرق ذلك أموالهم وهذا إجماع أيضاً، وهو يقوي ما اخترناه^(١).

وفسر ابن عباس قوله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ﴾ قال: «سوى الزكاة يصل بها رحماً، أو يقري بها ضيفاً، أو يعين بها محروماً»، وكذلك قال مجاهد وإبراهيم النخعي^(٢).

وقد استدلل الطوسي في الخلاف لمذهب الجعفرية أن في المال حقاً سوى الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، فقد «أوجب إخراج حقه يوم الحصاد، والأمر يقتضي الوجوب، والزكاة لا تجب إلا بعد التصفية والتذرية، وبلوغه المبلغ الذي يجب فيه الزكاة، وأيضا روت فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: في المال حق سوى الزكاة»^(٣).

وهذا وقد أخرج البيهقي عن ابن عباس وأنس وطاووس وجابر بن زيد وسعيد ابن المسيب ومحمد بن الحنفية ومالك بن أنس أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ الزكاة المفروضة^(٤). وأخرج عن ابن عمر وعطاء أن المراد غير الزكاة المفروضة. وأخرج عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي والسدي أنها نسخت بآيات الزكاة^(٥).

وذهب إلى أن المراد بالآية حق سوى الزكاة أيضاً: حماد والحكم وعلي بن الحسين وابن حزم، فقد قال: «فرض على كل من له زرع عند حصاده أن يعطي منه من حضر من المساكين ما طابت به نفسه»^(٦). ويشهد لهذا ما

(١) تفسير القرطبي: طبعة دار الشعب: ص ٦١٩.

(٢) تفسير القرطبي: ج ١٧ ص ٢٨. وانظر الأموال - الكتاني: القسم الثاني ص ٦٩.

(٣) الخلاف للطوسي: ج ١ ص ٢٩٩.

(٤) سنن البيهقي: ج ٤ ص ١٣٢.

(٥) المرجع نفسه: ج ٤ ص ١٣٣.

(٦) المحلى: ج ٥ ص ٢٨٢.

أخرجه أبو داود وأحمد عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر من كل جاذ عشرة أوسق من التمر بقنو يعلق في المسجد للمساكين. قال ابن كثير: وإسناده جيد قوي^(١).

وأخرج النسائي وابن ماجه والبيهقي وغيرهم بألفاظ متقاربة عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من صاحب أبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حقها إلا وقف لها يوم القيامة بقاع قرقر، تطؤه ذات الأظلاف بأظلافها، وتتطحه ذات القرون بقرونها.

قلنا: يا رسول الله وماذا حقها؟ قال: «إطراق فحلها، وإعارة دلوها، وحمل عليها في سبيل الله...»^(٢).

هذا بعد أن ذكر البيهقي روايات متعددة لهذا الحديث قال: «وقد ذهب أكثر العلماء إلى أن وجوب الزكاة نسخ وجوب هذه الحقوق سوى الزكاة ما لم يضطر إليه غيره... وقد وردت أخبار في التحريض على المنيحة، وهي محمولة على الاستحباب»^(٣).

ويدعم قول من قال إن في المال حقاً سوى الزكاة قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٨].. وذلك على مذهب من رأى أنها توجب على الوارثين ان يوزعوا على الفقراء واليتامى الذين يحضرون القسمة شيئاً من أموال التركة.

وهذه الآية على رأى الجمهور تبين استحباب إعطاء من لا نصيب له في الميراث، ممن حضر من أقرباء المتوفى وغيرهم من الفقراء شيئاً من التركة. قال ابن جبیر: ضيع الناس هذه الآية. وقال الحسن: ولكن الناس شحوا. وفي البخاري عن ابن عباس: هي محكمة، وليست بمنسوخة. وفي رواية

(١) سنن أبي داود: ج ١ ص ٣٨٦. وانظر الأموال - الكتاني: القسم الثاني ص ١٢، نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام: ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٦٩، المجتبى: ج ٥ ص ١٨، ٢٨، ٢٩، سنن البيهقي: ج ٤ ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) سنن البيهقي: ج ٤ ص ١٨٣. وانظر أحكام القرآن للجصاص: ج ١ ص ١٥٣ - ١٥٤.

قال: إن ناساً يزعمون ان هذه الآية نسخت، لا والله ما نسخت، ولكنها مما تهاون بها الناس^(١).

والناظر في نصوص الشريعة المختلفة يخرج بأن في المال حقوقاً أخرى سوى الزكاة، وهو ما رجحه القرطبي في تفسيره آخذاً من قوله تعالى: " ليس البر أن تولوا ...)، وكذلك فعل أبو عبيد في الأموال. هذا وإن كانت الزكاة هي الحق الأول، والرئيس في المال^(٢)، وبخاصة في الظروف العادية.

وقد بين ابن حزم أن القول بأن في المال حقاً سوى الزكاة قد صح عن ابن عمر والشعبي ومجاهد وطاووس وغيرهم، ثم قال: «وما نعلم عن أحد منهم خلاف هذا إلا عند الضحاك بن مزاحم فإنه قال نسخت الزكاة كل حق.. وما رواية الضحاك حجة، فكيف رأيه؟ والعجب أن المحتج بهذا أول مخالف له، فيرى في المال حقوقاً سوى الزكاة، منها النفقات على الأبوين المحتاجين، وعلى الزوجة، وعلى الرقيق، وعلى الحيوان.. فظهر تناقضهم... الخ كلامه»^(٣).

(١) تفسير القرطبي - طبعة دار الشعب : ص ١٦١٩ .

(٢) انظر فصل حقوق الأخوة في المال في إحياء علوم الدين : ج ٢ ص ٢٢٠ وما بعدها .

(٣) المحلى : ج ٦ ص ٢٢٩ .

المطلب الثالث: تعلق بحق الفقراء في الكفاية في أموال الأغنياء ودور الضرائب الجديدة في ذلك

فرضت الزكاة وكان الفقراء والمساكين أهم مصارفها.. وحصيلة الزكاة من الكبر في الظروف العادية بحيث تستطيع إشباع جميع حاجات الفقراء والمساكين من أفراد المجتمع، وتأمين مستوى العيش اللائق بهم، وتحقيق الحياة الكريمة لهم.. ولكن قد تأتي ظروف وأحوال استثنائية، من قحط أو زلزال أو حرب أو غير ذلك، فلا تقوم الزكاة بكفائتهم، وتقع مشكلة لا بد من حلها...

وأمام هذا قرر الفقهاء المسلمون أخذاً من نصوص شرعية متعددة أن كفاية الفقراء حق واجب في أموال الأغنياء، على الحاكم المسلم أن يقوم بتنفيذه بما يراه مناسباً، وقرروا أن إطعام الجائع وكسوة العاري من فروض الكفاية التي تجب على المسلمين القادرين على القيام بها، فإذا قام بها بعضهم بالقدر الذي يكفي سقطت عن الباقي، وإلا فإنهم يأثمون جميعاً بتركها.

هذا إذا لم تتدفع حاجاتهم عن طريق نظام النفقات بين الأقرباء، أو من الزكاة، أو بيت المال، أو من الأوقاف والوصايا المخصصة لصيانة النفوس من الهلاك، على تفصيل ليس هنا مجال الحديث عنه^(١).

وقد نص الفقهاء على أن القيام بهذا الواجب يقع على عاتق الموسرين القادرين، فهم أهل الوجوب في هذه الحالات^(٢)، وبينوا أن هذا الحكم شامل للمسلمين والذميين^(٣).

(١) انظر القسم الثاني من الملكية في الشريعة الإسلامية - د. العبادي : ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .
(٢) انظر نهاية المحتاج : ج ٨ ص ٤٩ - ٦٠ ، مغني المحتاج : ج ٤ ص ٢١٢ ، حاشية قليوبي : ج ٤ ص ٢١٤ ،
المجموع شرح المهذب : ج ٥ ص ٢٠٣ .
(٣) نهاية المحتاج : ص ٤٩ .

ومن النصوص الفقهية الصريحة في تقرير هذا الحق للفقراء من كتب المذاهب المختلفة ما يلي:

قال الإمام الغزالي: «.. إذا أصاب المسلمين قحط وجذب، وأشرف على الهلاك جمع، فعلى الأغنياء سد مجاعتهم، ويكون فرضاً على الكفاية... وذلك ليس سبيل الإقراض، فإن الفقراء عالة على الأغنياء، ينزلون منهم منزلة الأولاد من الآباء، ولا يجوز للقريب أن ينفق على قريبة بالإقراض، إلا إذا كان له مال غائب، فكذلك القول فيما نحن فيه»^(١).

وجاء في الاختيار للموصلي: «ومن اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت، ففرض على كل من علم به أن يطعمه، أو يدل عليه من يطعمه، صونا له عن الهلاك، فإن امتنعوا عن ذلك حتى ماتوا اشتركوا في الإثم»^(٢).

وجاء في كشاف القناع للبهوتي: «دفع الضرر عن المسلمين من فروض الكفاية، وهي ما قصد حصولها من غير شخص معين، فإن لم يوجد إلا واحد تعين عليه، كستر العاري، وإشباع الجائع، وفك الأسرى، على القادرين من المسلمين إن عجز بيت المال عن ذلك، أو تعذر أخذه منه»^(٣).

وجاء في حاشية الجمل على شرح المنهج: «ان إطعام الجائع وكسوة العاري من فروض الكفايات على أهل الثروة»^(٤).

وقال الرملي في نهاية المحتاج: «لا ينافي ما تقرر - في هذه المسألة - قولهم: لا يلزم المالك بذل طعامه لمضطر إلا ببدله، لحمل ذلك على غير غني يلزمه المواساة»^(٥).

وبين ابن العربي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] أن للمسكين وابن السبيل حقين: أحدهما: أداء الزكاة.

(١) شفاء الغليل: ص ٢٤٢.

(٢) الاختيار لتعليل المختار: ج ٢ ص ١٢٩.

(٣) كشاف القناع: ج ١ ص ٦٥١ - ٦٥٢.

(٤) حاشية الجمل على شرح المنهج: ج ٣ ص ٢٥٦.

(٥) نهاية المحتاج: ج ٦ ص ٥٠.

والثاني: الحق المفترض من الحاجة، عند عدم الزكاة أو فنائها أو تقصيرها عن عموم المحتاجين^(١)، وقد سمي ابن العربي الحقوق التي تجب في المال غير الزكاة، مثل فك الأسير وحق الجائع والعطشان، بالحقوق العارضة، وبين أنها كالحقوق الأصلية^(٢).

وقال القرطبي في تفسيره: «واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها، قال مالك رحمه الله: يجب على الناس فداء أسراهم، وإن استغرق ذلك أموالهم، وهذا إجماع أيضاً»^(٣).

وقد بحث الفقهاء بهذا الصدد في أمرين:

الأول: تحديد من هو الموسر أو القادر الذي يتعلق به الوجوب هنا.

الثاني: المقدار الذي يكفي لسد حاجة هؤلاء الفقراء، هل هو سد الرمق أم الكفاية؟ وفيما يلي إيجاز لأقوال الفقهاء في ذلك:

فبالنسبة إلى الأمر الأول أطلق كثير من الفقهاء القول في هذا المجال، فقالوا: هذا العبء يقع على الموسرين والقادرين، فيرجع ذلك إلى أعراف الناس، ويلاحظ فيه اختلاف اليسار والقدرة بينهم.

وقد حدد بعض الفقهاء الموسر والقادر هنا، بمن عنده زيادة على كفاية سنة له، ولمن يعول، وكذلك زيادة على وفاء ديونه، وما يحتاج إليه الفقيه من الكتب، والمحترف من الآلات... وعليه فلا يتوجه فرض موساة المحتاجين على من ليس معه هذا المقدار الذي يختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن.

والواقع أن التحديد التفصيلي العملي في هذا الأمر منوط بإمام

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ج ٣ ص ١١٩٠ - ١١٩١ .

(٢) المرجع نفسه : ج ٢ ص ٩٢١ .

(٣) تفسير القرطبي - طبعة دار الشعب : ص ٦١٩ . وقد مر مزيد من النصوص عند الحديث عن سلطة الحاكم في فرض ضرائب جديدة على أموال الناس . انظر الملكية في الشريعة الإسلامية ج ٢ ص ٢٨٩ وما بعدها .

المسلمين يختار فيه ما هو الأكثر تحقيقاً للمصلحة ضمن قواعد الشريعة وأصولها، فلا يجوز مثلاً أن يختار طريقة تؤدي إلى تحميل بعض الموسرين لهذا الواجب وإعفاء بقيتهم منه، أو تؤدي إلى تعطيل مصالح شرعية معتبرة.

جاء في حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: «يكفي في وجوب الموساة أن يكون له نحو وظائف يتحصل منها ما يكفيه عادة جميع السنة، ويتحصل عنده زيادة على ذلك ما يمكن الموساة به»^(١).

وبالنسبة إلى الأمر الثاني، فقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين: فبعضهم قال: المقدار الواجب هو سد الرمق، لأنه بذلك يتحقق دفع الحاجة.

وقال آخرون: إن الواجب هو مقدار الكفاية، لأنه بذلك يتحقق دفع الحاجة.

وقد رجح عدد من الفقهاء القول الثاني، وبينوا مثلاً أنه يجب في الكسوة ما يستر كل البدن على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف، ويلحق بالطعام والكسوة ما في معانها، كأجرة طبيب، وثمان الدواء، وخادم منقطع^(٢).

وقد تعرض ابن حزم لهذه المسألة في المحلى بتوسع وتفصيل فقال: «وفرض على الأغنياء من أهل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم.. فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»^(٣).

(١) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ج ٨ ص ٤٩ .

(٢) انظر نهاية المحتاج: ج ٨ ص ٥٠ ، مغني المحتاج: ج ٤ ص ٢١٢ ، حاشية قليوبي: ج ٤ ص ٢١٥ .

(٣) المحلى: ج ٦ ص ٢٢٥ - ٢٢٩ .

واستدل ابن حزم لرأيه هذا بما يلي:

(أ) من القرآن الكريم:

١- قال تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ [الإسراء: ٢٦] فهذه الآية قد أوجبت حقاً للمساكين وابن السبيل.

٢- وقال تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦]، ففي هذه الآية "أوجب الله تعالى الإحسان لكل هؤلاء، ومن الإحسان القيام بهم عند فقرهم".

٣- وقال تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [٤٢ - ٤٤]، فقرن الله تعالى في هذه الآية بين إطعام المساكين ووجوب الصلاة.

(ب) من الحديث الشريف:

١- عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طرق كثيرة في غاية الصحة أنه قال: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله»^(١)، ومن كان على فضلة، ورأى المسلم أخاه جائعاً عرياناً ضائعاً فلم يغثه، فما رحمه بلا شك.

٢- وعن عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق: «أن أصحاب الصفة كانوا ناساً فقراء، وأن رسول الله صلى الله عليه قال: من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس»^(٢). قال ابن حزم: فهذا هو نفس قولنا.

٣- وعن عبدالله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»^(٣). ومن ترك المسلم يجوع ويعرى، وهو قادر على إطعامه وكسوته، فقد أسلمه.

(١) انظر البخاري بشرحه فتح الباري - طبعة الحلبي: ج ١٣ ص ٤٧، فيض القدير - المناوي: ج ٣ ص ٨.
(٢) انظر البخاري بشرحه فتح الباري - طبعة الحلبي: ج ٣ ص ٢١٥، فيض القدير: ج ٤ ص ٢٩٤ - ٢٩٥.
(٣) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم عن ابن عمر، الترغيب والترهيب: ج ٢ ص ٢٨٩، اللؤلؤ والمرجان: ج ٣ ص ١٩٣.

٤- وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له..» قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل^(١).

قال ابن حزم: «وهذا إجماع من الصحابة رضي الله عنهم يخبر به أبو سعيد، وبكل ما في هذا الخبر نقول».

(ج) من أقوال الصحابة والتابعين:

١- عن أبي وائل شفيق بن سلمة قال: عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على الفقراء المهاجرين». قال ابن حزم: وهذا إسناد في غاية الصحة والجلالة والواقع أن هذا الدليل غير واضح وبالتالي فإن الاستدلال به محل نقاش^(٢). ولكن يمكن القول أن هذا المبدأ قد قرره عمر بن الخطاب في عام المجاعة بقوله: «لو أصاب الناس السنة، لأدخلت على أهل كل بيت مثلهم، فإن الناس لم يهلكوا على أنصاف بطونهم»^(٣). وبين المناوي في فيض القدير أنه على هذه الأساس للسلطان أن يفرق الفقراء في المسغبة على أهل السعة بقدر ما لا يحيف بهم^(٤).

٢- عن علي بن أبي طالب أنه قال: «إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم، فإن جاعوا أو عروا وجهدوا فبمنع الأغنياء، وحق على الله تعالى أن يحاسبهم ويعذبهم يوم القيامة»^(٥).

٣- وصح عن أبي عبيدة بن الجراح وثلاثمائة من الصحابة رضي الله

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والبيهقي ، صحيح مسلم بشرح النووي : ج١٢ ص ٢٢ ، سنن أبي داود ج ١ ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ، سنن البيهقي : ج٤ ص ١٨٢ .

(٢) انظر مناقشتي المفصلة لهذا القول المنقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، الملكية في الشريعة الإسلامية : ص ٢٦٥ - ٢٦٧ .

(٣) بدائع الصنائع : ج٤ ص ٣٦ .

(٤) انظر فيض القدير : ج٤ ص ٢٦٥ . وانظر الملكية في الشريعة الإسلامية : ج٢ ص ٢٦١ - ٢٦٩ .

(٥) وروي مرفوعا ، ووقفه على علي أشبه . انظر الترغيب والترهيب : ج١ ص ٥٢٨ ، وفي مجمع الزوائد عن الرواية المرفوعة : رواء الطبراني في الصغير والأوسط . وقال : تفرد به ثابت بن محمد الزاهد . قلت : ثابت من رجال الصحيح ، وبقية رجاله وثقوا ، وفيهم كلام ، مجمع الزوائد : ج٣ ص ٦٢ .

عنهم أن زادهم فني، فأمرهم أبو عبيدة، فجمعوا أزوادهم في مزودين،
وجعل يقوتهم إياها على السواء.

قال ابن حزم: فهذا إجماع مقطوع به من الصحابة رضي الله عنهم، لا
مخالف له منهم.

وأقول في هذا المعنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أن
الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان
عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني
وأنا منهم»^(١).

٤- وصح عن ابن عمر والشعبي ومجاهد وطاووس وغيرهم كلهم يقول:
في المال حق سوى الزكاة.

قال ابن حزم: «وما نعلم عن أحد منهم خلاف هذا إلا عن الضحاک بن
مزاحم فإنه قال: نسخت الزكاة كل حق في المال.. وما رواية الضحاک حجة
فكيف رأيه؟. والعجب أن المحتج بهذا أول مخالف له، فيرى في المال حقوقا
سوى الزكاة، منها النفقات على الأبوين المحتاجين، وعلى الزوجة، وعلى
الرفيق، وعلى الحيوان.. فظهر تناقضهم.. الخ كلامه»^(٢).

وقد اهتم الباحثون المحدثون بدراسة رأي ابن حزم هذا، واعتبر
بعضهم ابن حزم بذلك مفكر الاشتراكية الإسلامية بعد أبي ذر، ذلك أنه أول
من نظر في استتباط الأحكام لحل مشكلات الحياة الإنسانية، فاهتم
بمشكلة الفقر، وأخذ يستتبط الأحكام لعلاجها، فقرر ضمان الحاجات
الأساسية للإنسان، وأن الزكاة ليست كل الواجب، بل الواجب هو تحقيق
الحياة الكريمة لكل فرد من أفراد المجتمع^(٣).

وقد اتضح من عرضنا السابق أن ابن حزم ليس المفكر الوحيد في هذا

(١) أخرجه البخاري ومسلم . اللؤلؤ والمرجان : ج ٢ ص ١٧١ ، صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٦ ص ٦١ - ٦٢ .
(٢) المحلى : ج ٦ ص ٢٢٥ - ٢٢٩ .
(٣) انظر بحث الدكتور إبراهيم اللبان في المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية : ص ٢٤٨ وما بعدها ، الفقه
الإسلامي في أسلوبه الجديد - د. وهبه الزحيلي : ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .

المجال، بل الأمر مقرر في الفقه الإسلامي بكل وضوح، وإن كان ابن حزم قد أطل في الاستدلال عليه بما يوضح أنه مبدأ أصيل من المبادئ الإسلامية في علاج مشكلة من أهم مشكلات الحياة الإنسانية، وهي مشكلة الفقر والحاجة. هذا بصرف النظر عن قولهم: الاشتراكية، الإسلامية، فهو محل نزاع.

وهذا المبدأ يعطي الحاكم المسلم الحق في أن يفرض على الأغنياء ما يكفي لسد حاجة الفقراء، ويضمن لهم الحياة الكريمة، ويفعل من أجل ذلك ما يراه مناسباً ومحققاً للمصلحة، ويقرر من القواعد العملية التفصيلية ما يكفل تطبيق هذا المبدأ خير تطبيق، بمشورة أهل الخير والاختصاص في هذا المجال. والواقع أنه بصفة عامة فإن للحاكم المسلم سلطات واسعة ولكنها محددة تمكنه من تقييد المباح واتخاذ الإجراءات الاستثنائية وفق قواعد الاجتهاد المقررة في الشريعة^(١).

وهذا المبدأ الذي قرره الإسلام بضمان الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد مجتمعه، يفوق كل ما تفتق به الذهن البشري من مبادئ التأمين الاجتماعي والضمان الاجتماعي وغيرها.. ويقدم فيه الإسلام سبقاً مذهلاً يدل بكل وضوح على أن هذه الشريعة شريعة إلهية وضعت المبادئ الكفيلة بحل المشكلات الإنسانية في كل الأماكن والعصور إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

(١) انظر ذلك بالتفصيل الملكية في الشريعة الإسلامية : ج ١ ص (٢٦١) - ٢٦٩ .

المطلب الرابع: حكم الشريعة الإسلامية في ضريبة الدخل وعدد من مسائلها

بعد أن بين العلماء مبدأ جواز فرض ضرائب جديدة على أموال الناس يصبح الحديث منصباً على اختيار الأسلوب المناسب والطريقة الملائمة.. وهذا يوجب على الحاكم أن يستعين بالخبراء والمختصين ليعينوه في معرفة أسلم الوسائل وأصح الطرق.

وقد استعرض العلماء المختصون كل أنواع الضرائب ونبهوا إلى محاسنها وما يشترطونه في تطبيقها لتلافي أي مساوئ تنتج عنها.. وقد شغلت ضريبة الدخل حيزاً كبيراً من ذلك حيث بينوا أنها من أسلم الوسائل إذا توافرت فيها جملة من الشروط وذلك لتعلقها بالدخل فتصب على الثروة الجديدة.. على أن لا تمس شرائح الدخل الدنيا التي تؤمن للإنسان حياة كريمة، فيجب أن تعفى هذه الشرائح من الضريبة، و بحيث تقع على الشرائح العالية من الدخل وفق الظروف الاقتصادية التي تسود المجتمع اعتماداً على ما يقرره الاقتصاديون المختصون وقد أشار فقهاؤنا إلى ذلك عند بيانهم لمن تجب عليه الزكاة ومن تدفع له الزكاة وبخاصة عند بيانهم المقصود من الفقراء والمساكين في آية مصارف الزكاة وكذلك عند بيانهم للقدر الذي يدفع من الزكاة لهم أهو كفاية السنة أم كفاية العمر مما أشرت إلى طرف منه في المطلب الثالث من هذا البحث وعلى ضوء ذلك فيمكن للمختصين تحديد شريحة الدخل الدنيا المعفاة من الضريبة.

والواقع أن المبادئ التي تقوم عليها فريضة الزكاة تعتبر أساساً موجهاً لعملية فرض ضرائب جديدة على أموال الناس إذا توافرت شروط فرضها ومن ذلك:

١- فرضها على وعاء كبير يشمل كل أو معظم الدخول التي تتحقق في المجتمع بدلاً من التوجه إلى فرضها على أوعية صغيرة متعددة، حرصاً على العدالة وإشراكا لكل القادرين في هذه المسؤولية البالغة الأهمية.

٢- أن تكون نسب فرضها قليلة حتى لا تؤدي كبر النسب لآثار معيقة للعمل ومعطلة للإنتاج.

٣- قدمت لنا مبدأ تحقق الضريبة عند حصول الدخل فلا يؤدي ذلك إلى إرهاق المكلفين بعد أن يقوموا بتوظيف دخولهم في أعمال متعددة، وينسجم ذلك مع مبدأ الملاءمة الذي يحرص على عدم إرهاق المكلف.

٤- مراعاة مبدأ «لا تثنى في الصدقة» بمعنى ألا لا تتكرر الضريبة على وعاء واحد.

٥- وجود النصاب واشتراط أن يكون زائداً عن الحاجات الضرورية يؤكد بمبدأ ملاءمة الضريبة ووجوب ألا تقع على تلك الدخول المتدنية.

٦- مراعاة مبدأ العدالة الرأسية والأفقية، الرأسية بأن تراعى أحوال الفئة الواحدة في تفاوت ما يحصل من المدرجين تحتها وفق ظروفهم المتعددة، والأفقية بأن يكون ما يحصل من الفئات المتعددة منسجماً مع قدرات هذه الفئات وملائماً لإمكانياته.

وقد طبق ذلك في ضريبة الخراج فعندما كان الخراج خراج وظيفية فقد تنوعت فئاته بما يتفق مع إنتاج الأرض فقد جعل عثمان بن حنيف عندما مسح أرض السواد على الزيتون اثني عشر درهم على جريب الكرم عشرة دراهم وعلى جريب النخل خمسة دراهم وعلى جريب القصب ستة دراهم وعلى جريب البر أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهمين^(١).

وعلى ضوء هذه الشروط يعرف الحكم في الضرائب التصاعدية: وحصيلة الكلام فيها كما سبق أن بينت أنها وسيلة من وسائل فرض الضرائب، يكون الهدف من اللجوء إليها أحد أمرين:

الأول: محاولة إلغاء التفاوت بين الثروات والدخول في المجتمع.

(١) الأموال - أبو عبيد ص ٩٧ - ٩٨ ، وانظر بحث الموارد المالية في الإسلام - د. عابدين أحمد سلامة ص ٢٩ - ٣٠ من بحوث ندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب البنك الإسلامي للتنمية ١٩٨٨م - ١٩٨٩م.

الثاني: توزيع النفقات المطلوبة للدولة بشكل عادل، بحيث يتحمل فيها الغني القادر أكثر ممن هو أقل منه غنى.

ومن المعلوم أن الإسلام لا يسعى إلى إلغاء التفاوت الطبيعي في الدخل والثروات في المجتمع، لأن محاولة ذلك أمر يخالف العدالة، ولا يمكن تحقيقه^(١)...

فعلى ذلك يمكن القول أن الضرائب التصاعدية بهدف إلغاء التفاوت المادي بين الناس عندما تطبق أنظمة الإسلام المختلفة لا مكان لها، لأنه لن يكون هنالك تفاوت إلا التفاوت الطبيعي المعقول الذي لا يمكن منعه والقضاء عليه إلا بالتعنت والإكراه.

ولكن عندما تكون هناك نفقات معينة، ولا بد من جمعها من الناس، وتوافرت شروط فرض ضريبة جديدة؛ فإن للحاكم المسلم بمعونة الخبراء الأمناء الذين يفهمون الأحكام الشرعية أن يلجأ إلى أسلوب الضرائب التصاعدية لجمع هذه الضريبة وتأمين تلك النفقات، على أساس توزيع العبء الضريبي وتحميله لمن هو أقدر على الدفع، وقد بين الفقهاء كما ذكرت في المطلب السابق أن العبء الخاص بالنفقات المطلوبة يقع على عاتق الموسرين القادرين وأنه يرجع في ذلك إلى أعراف الناس ويلاحظ فيه اختلاف اليسار والقدرة بينهم، وفي هذا تأصيل لتبني مبدأ الضرائب التصاعدية في إطار ما أشرت إليه من تقييد وفهم.

وبعد هذا البيان يعرف الحكم في كثير من التفاصيل التي تتعرض لها قوانين ضريبة الدخل بهدف تنزيل التبرعات الخيرية والنفقات الضرورية التي يقوم بها الشخص من دخله الخاضع، كنفقات التعليم والعلاج الطبي له ولأسرته، تشجيع على هذه التبرعات والأعمال بالإضافة إلى تحقيق العدالة.

ولكن الأمر يتطلب استعراضاً لمواد هذه القوانين لتأكد من التزامها

(١) انظر بياني لذلك بالتفصيل الملكية في الشريعة الإسلامية : ج ٢ ص ٣٥٣ - ٣٥٨ .

بالأحكام الشرعية وتحقيقها للعدالة المطلوبة.. وهو أمر يمكن أن تقوم به
لجان متخصصة يلتقي فيها علماء الشريعة مع المالىين والإقتصاديين.

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين

أهم المراجع والمصادر

١ - القرآن الكريم.

أولاً: كتب التفسير:

- ٢ - أحكام القرآن - أبو بكر أحمد الجصاص - المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧هجرية.
- ٣ - أحكام القرآن - أبو بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي - طبعة عيسى الحلبي، ١٣٧٦هجرية.
- ٤ - الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - طبعة دار الكتب، ١٣٨٧هجرية.

ثانياً: كتب الحديث:

- ٥ - صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، طبعة الحلبي، ١٣٧٨هجرية.
- ٦ - صحيح مسلم بشرحه للنووي، المطبعة المصرية، ١٣٤٩هجرية.
- ٧ - سنن أبي داود - أبو داود سليمان بن الأشعث - طبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧١هجرية.
- ٨ - سنن ابن ماجة - أبو عبدالله محمد بن يزيد المعروف بابن ماجة - مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٧٣هجرية.
- ٩ - سنن الترمذي - أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي - دار الدعوة حمص سوريا، ١٣٨٨هجرية.
- ١٠ - المجتبى المعروف بسنن النسائي - أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي - مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٨٣هجرية.
- ١١ - السنن الكبرى - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي - الطبعة الأولى الهند، ١٣٢٤هجرية.
- ١٢ - المستدرک على الصحيحين - أبو عبدالله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري - حيدر آباد الهند، ١٣٤١هجرية.
- ١٣ - الترغيب والترهيب - زكى الدين أبو محمد المنذري - مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٢هجرية.

- ١٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - نور الدين بن علي بن أبي بكر الهيثمي - مكتبة القدس، ١٣٥٢هـ جرية.
- ١٥- فيض القدير شرح الجامع الصغير - محمد المدعو عبدالرؤوف المناوي - المكتبة التجارية، ١٣٥٦هـ جرية.
- ١٦- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى - أبو العلى محمد بن عبدالرحمن المباركفورى - القاهرة، ١٣٨٣هـ جرية.
- ١٧- جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار - محمد بن يحيى بهران - مكتبة الخانجى، ١٣٦٨هـ جرية.
- ١٨- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان - محمد فؤاد عبدالباقى - مطبعة عيسى الحلبى.

ثالثاً: كتب الفقه والأصول والكتب العامة فى الشريعة:

- ١٩- إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالى - مؤسسة الحلبى، ١٣٨٦هـ جرية.
- ٢٠- الأحكام السلطانية - على بن محمد الماوردى - مطبعة مصطفى الحلبى، ١٣٨٦هـ جرية.
- ٢١- الاختيار لتعليل المختار - عبدالله بن محمود الموصلى - مطبعة صبيح القاهرة.
- ٢٢- الاعتصام - أبو اسحق إبراهيم الشاطبى - المكتبة التجارية.
- ٢٣- الأموال - أبو عبيد القاسم بن سلام - مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ جرية.
- ٢٤- بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع - علاء الدين الكاسانى - شركة المطبوعات العلمية، ١٣٢٧هـ جرية.
- ٢٥- تحرير المقال فى أحكام بيت المال - قاسم الدنوشرى - مخطوط دار الكتب المصرية.
- ٢٦- التاج المذهب لأحكام المذهب - أحمد بن قاسم العنسى - مطبعة عيسى الحلبى، ١٣٦٦هـ جرية.
- ٢٧- تهذيب الفروق - محمد على حسين - على هامش الفروق للقرافى، مطبعة عيسى الحلبى، ١٣٤٦هـ جرية.

- ٢٨- حاشية ابن عابدين «رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار» - محمد أمين الشهير بابن عابدين - مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٦هـ جرية.
- ٢٩- حاشية الجمل على شرح المنهج - سليمان الجمل - المكتبة التجارية مصر، ١٣٥٧هـ جرية.
- ٣٠- حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج - أبو الضياء علي الشبراملسي - مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٨٦هـ جرية.
- ٣١- حاشية قليوبي - أحمد بن أحمد القليوبي - مطبعة عيسى الحلبي.
- ٣٢- حلية العلماء في اختلاف الفقهاء - أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي - مخطوط دار الكتب المصرية وقد طبع بتحقيق الدكتور ياسين درادكة.
- ٣٣- الخلاف في الفقه - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي - مطبعة رنكية طهران، ١٣٧٧هـ جرية.
- ٣٤- درر الأحكام في شرح غرر الأحكام - القاضي محمد بن فراموز الشهير بمنلاخسرو الحنفي - مطبعة الكاملية تركيا ١٣٣٠هـ جرية.
- ٣٥- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة - محمد بن عبدالرحمن العثماني - المطبعة الأزهرية، ١٣٥١هـ جرية.
- ٣٦- الروضة الندية شرح الدرر البهية - أبو الطيب صديق حسن خان - المطبعة المنيرية.
- ٣٧- الزواجر عن اقتراف الكبائر - أحمد بن حجر الهيتمي - المكتبة التجارية، ١٣٥٦هـ جرية.
- ٣٨- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي تحقيق د. حمد الكبيسي - مطبعة الإرشاد بغداد، ١٣٩٠هـ جرية.
- ٣٩- ضوابط الفقه - أبو البقاء الكفوي - مخطوط دار الكتب المصرية.
- ٤٠- المحلى - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم - مكتبة الجمهورية القاهرة، ١٩٦٧م - ١٩٧٢م.
- ٤١- المجموع شرح المذهب - محي الدين النووي وعلي بن عبدالكافي السبكي - مطبعة الإمام القاهرة.
- ٤٢- المستصفى في علم الأصول - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - المطبعة الأميرية القاهرة، ١٣٢٢هـ جرية.

٤٣- معين الأمة على معرفة الخلاف والوفاق بين الأئمة - ابن الجبقي - مخطوط دار الكتب المصرية.

٤٤- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - محمد الشرييني - مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٧هـ.

٤٥- كشاف القناع عن متن الإقناع - منصور بن إدريس البهوتي - المطبعة العامرة الشرقية، ٢٣٢٩هـ.

٤٦- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - محمد بن أحمد الرملي - مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٨٦هـ.

رابعاً: كتب التاريخ والرجال:

٤٧- تاج التراجم - أبو العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا - مطبعة العاني، ١٩٦١ ميلادية.

٤٨- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - أبو الفضل عبدالرحمن السيوطي - مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٧ ميلادية.

٤٩- مقدمة ابن خلدون - عبدالرحمن بن محمد بن خلدون - المكتبة التجارية القاهرة - .

٥٠- النجوم الزاهرة - أبو المحاسن يوسف الاتاكي - دار الكتب المصرية.

٥١- نيل الابتهاج بتطريز الديباج - أبو العباس أحمد التتبيكتي، ١٣٥١هـ.

٥٢- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان - مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ ميلادية.

خامساً: كتب حديثة في الشريعة:

٥٣- اشتراكية الإسلام - د. مصطفى السباعي - الطبعة الثانية دمشق، ١٩٦٠ ميلادية.

٥٤- الأموال - محمد المنتصر الكتاني - محاضرات جامعية جامعة دمشق، ١٩٦٤ ميلادية.

٥٥- شرح مجلة الأحكام العدلية - محمد خالد الأتاسي وولده محمد طاهر - مطبعة حمص سوريا، ١٣٥٣هـ.

٥٦- الضرائب المالية على أهل الذمة - عبد القوي الزغبى - رسالة دكتوراه مخطوطة

- مكتبة كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر.
- ٥٧- الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد - د. وهبة الزحيلي - مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٧هـ.
- ٥٨- المبادئ الاقتصادية في الإسلام - د. علي عبد الرسول - دار الفكر العربي.
- ٥٩- المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي - مصطفى الزرقا - مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٠هـ.
- ٦٠- الملكية في الشريعة الإسلامية طبيعتها ووظيفتها وقيودها دراسة مقارنة بالقوانين والنظم الوضعية - د. عبدالسلام العبادي، مطبعة الأقصى الأردن، ١٩٧٤ ميلادية.
- ٦١- الموارد المالية في الدولة الإسلامية - د. إبراهيم علي - معهد الدراسات الإسلامية القاهرة.
- ٦٢- نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام - محمد الحامد - دمشق، ١٩٦٣ ميلادية.
- ٦٣- النظام المالي الإسلامي - د. محمد كمال الجرف - محاضرات جامعية كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر، ١٩٦٨ ميلادية.

سادسا: البحوث:

- ٦٤- حق الفقراء في أموال الأغنياء - د. إبراهيم اللبان - بحث مقدم إلى المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٦٤ ميلادية.
- ٦٥- المعدن والركاز دراسة فقهية قانونية اقتصادية مقارنة - د. عبدالسلام العبادي و د. عبد خرابشة - بحث مقدم إلى المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية «مؤسسة آل البيت»، سنة ١٩٩٠ ميلادية نشره المجمع في كتاب الإدارة المالية في الإسلام ج ٣ ص ٨٤٧ - ٩٢٢.
- ٦٦- الموارد المالية في الإسلام - د. عابدين أحمد سلامة - بحث مقدم إلى ندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة نظر إسلامية اصدر بحوثها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، ١٩٨٩ ميلادية.
- ٦٧- وظائف الدولة المالية والاقتصادية في صدر الإسلام - د. عبدالسلام العبادي - بحث مقدم إلى ندوة مالية الدولة في صدر الإسلام - جامعة اليرموك، ١٩٨٧ ميلادية.

٦٨- الهيكل الضريبي المعاصر في ضوء المبادئ الضريبية الإسلامية - د. محمد هاشم عوض - بحث مقدم إلى ندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث السابق ذكره.

سابعاً: كتب المالية العامة والضرائب:

- ٦٩- مالية الدولة والهيئات المحلية - د. عبدالمنعم فوزي ود. عبدالكريم صادق - منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٦٧ ميلادية
- ٧٠- مبادئ علم المالية - د. محمد فؤاد إبراهيم - مكتبة النهضة المصرية.

البحث الثاني

ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية المعاصرة

إعداد

الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان
أستاذ الفقه المقارن بقسم دراسة ماجستير الشريعة الإسلامية
بكلية آداب جامعة صنعاء

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ضريبة الدخل

ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية المعاصرة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.. وبعد:

١ - فإن ضريبة الدخل من الضرائب الشائعة في الدول في الوقت الحاضر لأنها تعتبر من مصادر المال الرئيسية للدولة، وقد أخذت بهذه الضريبة معظم الدول الإسلامية إن لم نقل جميعها وإن اختلفت فيما بينها في سعة أو ضيق نطاق هذه الضريبة.

٢- موضوع البحث:

وموضوع بحثنا هو في بيان مدى مشروعية هذه الضريبة في الدول الإسلامية المعاصرة. وهذا البحث وإن كان موجزاً في موضوعه إلا أننا نحسب أنه يلقي الضوء على مدى مشروعية هذه الضريبة على نحوٍ يمكن معه أن يخرج المطلع عليه برأي راجح فيه من جهة مشروعية هذه الضريبة أو عدم مشروعيتها على أساس ما تقدمه من أدلة تتعلق بالموضوع والله تعالى أسأل أن يجنبنا الخطأ والزلل ويصيرنا بالصواب من الأراء ويوفقنا لاتباعه وتعريف الناس به خدمة لشريعته.

٣ - خطة البحث:

وحيث إن هذه الضريبة تفرضها الدولة على رعاياها للقيام بوظائفها وهي كثيرة فقد رأيت من المفيد، تمهيداً لموضوع البحث بيان حكم الشرع في إقامة الدولة الإسلامية وبيان وظائفها ومدى كفاية مواردها المالية المنصوص عليها للقيام بوظائفها. ثم بيان ماهية هذه الضريبة وما يتعلق بها في

القوانين المالية الوضعية، وبعد ذلك نبين إن شاء الله تعالى مدى مشروعية هذه الضريبة فيما لو أرادت الدولة الإسلامية الأخذ بهذه الضريبة، ونختم هذا البحث بخلاصته وما نقترحه بشأنه، وعلى هذا جعلت خطة البحث كما يلي:

الفصل الأول: حكم الشريعة الإسلامية في إقامة الدولة الإسلامية
الفصل الثاني: وظائف الدولة الإسلامية.

الفصل الثالث: الموارد المالية للدولة الإسلامية ومدى كفايتها لها.

الفصل الرابع: التعريف بضريبة الدخل وما يتعلق بها في القوانين المالية الوضعية.

الفصل الخامس: بيان مدة مشروعية هذه الضريبة - ضريبة الدخل - مع ذكر الأدلة.

الفصل الأول

حكم الشريعة الإسلامية في إقامة الدولة الإسلامية وأدلتها

المبحث الأول

الحكم الشرعي في إقامة الدولة الإسلامية

٤ - وجوب إقامة الدولة الإسلامية:

صرح الفقهاء بوجوب نصب الخليفة للمسلمين، والخلافة منصب ديني وسياسي، وهي عنصر مهم من عناصر الدولة الإسلامية، لأنها مع صفتها الدينية فإنها تمثل السلطة في هذا التنظيم السياسي الذي نسميه الدولة. قال الإمام الماوردي «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها من الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم»^(١). فالتص على وجوب نصب الخليفة يعني وجوب إقامة الدولة الإسلامية إذا لا معنى لنصبه بدونها.

وقال الإمام الجويني «فنصب الإمام - أي الخليفة للمسلمين - عند الإمكان واجب»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية «يجب أن يُعرَف أن ولاية أمور الناس من أعظم الواجبات الدينية بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها»^(٣). ومن الواضح أن نصب الخليفة يستلزم إقامة الدولة الإسلامية، وإن نصب الخليفة الذي يتولى أمور الناس واجب ديني، فهو يمثل السلطة في الدولة الإسلامية. وقال ابن خلدون في مقدمته «والخلافة.. تعني حمل الكافة على مقتضى

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للإمام الماوردي المتوفى سنة (٤٥٠هـ)، ص١٣، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - بيروت.

(٢) كتاب الغياثي للإمام الجويني، ص٢٢، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠١هـ، في مطبعة نهضة مصر.

(٣) السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص١٢٩، طبع وزارة الشؤون الإسلامية في المملكة العربية السعودية، سنة ١٤١٩هـ.

النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، وصاحب هذا المنصب - منصب الخلافة - يسمى خليفة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيها بإمامة الصلاة في اتباعه والإقتداء به وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في أمته، ثم إن نصب الخليفة واجب..»^(١).
وقال الإمام ابن جماعة: «يجب نصب إمامٍ يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين، لأن الخلق لا يصلح أحوالهم إلا سلطان يقوم بسياستهم ويتجرد لحراستهم»^(٢).

المبحث الثاني

أدلة وجوب إقامة الدولة الإسلامية

٥. الدليل الأول:

قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وأولو الأمر منكم هم الأمراء على قول الجمهور^(٣) ويدخل في مفهوم (أولي الأمر) الخليفة أي رئيس الدولة.. قال العلامة صديق حسن خان في تفسيره: «وأولو الأمر» هم الأئمة والسلاطين وأمراء الحق ولاة العدل كالخلفاء الراشدين ومن يقتدى بهم من المهتدين»^(٤).

٦. الدليل الثاني:

إن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن هاجر هو وأصحابه إلى يثرب «المدينة» أقام فيها أول دولة إسلامية، وكان هو صلى الله عليه وسلم أول رئيس لها، وما معاهدته مع يهود المدينة، ومعاهدته مع قريش المسماة بـ«صلح

(١) مقدمة بن خلدون، ص ١٣١، طبعة دار مكتبة الهلال - بيروت، سنة ١٩٨٣م.

(٢) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام بدر الدين ابن جماعة، ص ٤٨، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٧هـ - دولة قطر

(٣) تفسير ابن عطية المسمى: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي، ج ١، ص ١، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م بدولة قطر .

(٤) تفسير القرآن المسمى: فتح البيان في مقاصد القرآن للعلامة صديق حسن خان، ج ٣، ص ١٥٥، طبع على نفقة إدارة أحياء التراث الإسلامي بقطر، سنة ١٩٥٥م.

أو معاهدة الحديدية» إلا من تصرفاته بصفته رئيساً للدولة الإسلامية الناشئة، ولهذا كانت معاهدته مع اليهود ومعاهدته مع قريش ملزمتين للمسلمين؛ أفراد شعب الدولة الإسلامية.

٧- وقد أدرك الفقهاء اجتماع صفة الإمامة - رئاسة الدولة الإسلامية - مع صفة النبوة والرسالة في شخص الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وبينوا حكم ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة أو بتلك، فمن أقوالهم قول الفقيه المالكي المشهور بالقرافي: «اعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم، وقاضي القضاة وعالم العلماء.. ثم أن تصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة الإسلامية، فكل ما قاله صلى الله عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ - أي تبليغ ما يوحى إليه من أحكام - كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة.. وكل تصرف منه صلى الله عليه وسلم بوصف الإمامة - أي بوصفه رئيساً للدولة الإسلامية - لا يجوز لأحد أن يقوم عليه إلا بإذن الإمام...»^(١).

٨- وقد يختلف الفقهاء في تكييف ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من جهة الصفة التي صدر على أساسها تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم فتختلف آراؤهم فيما يستتبط من تصرفه صلى الله عليه وسلم من أحكام، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له». اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى في هذا القول هل هو تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالفتوى - أي تبليغ الأحكام وتنفيذها من غير حاجة إلى إذن الإمام - فيجوز لكل أحد أن يحمي مواتاً دون إذن الإمام في ذلك الإحياء أم لا؟ وهو مذهب مالك والشافعي، أو هو تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة - أي برأسه الدولة أي بصفته رئيساً

(١) الفروق للقرافي، ج ١ ص ٢٤٦، طبعة دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، الطبعة الأولى في القاهرة: سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، والقرافي هو شهاب الدين أبو العباس أحمد الصناهجي المشهور بالقرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ.

للدولة الإسلامية - فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً إلا بإذن الإمام وهو مذهب أبي حنيفة (١).

٩- الدليل الثالث: عمل الصحابة والإجماع:

(أ) قال الإمام الجويني في التدليل على وجوب نصب الخليفة وهو عنصر مهم من عناصر الدولة الإسلامية وأن وجوده يستلزم وجود الدولة الإسلامية، قال رحمه الله: «إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأوا البدار إلى نصب الإمام فتركوا بسبب التشاغل به تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنه مخافة أن تغشاهم هاجمة محنة...» (٢).

(ب) قال الإمام الماوردي: «وعقدها - أي الإمامة أي رئاسة الدولة الإسلامية - لمن يقوم بها من الأمة واجب بالإجماع...» (٣).

١٠- الدليل الرابع - أحكام يحتاج تنفيذها وجود الدولة:

هناك أحكام شرعية يحتاج تنفيذها إلى قوة وسلطة عامة تباشرها الدولة الإسلامية عن طريق رئيسها - الخليفة - الذي انتخبته الأمة الإسلامية لتنفيذ هذه الأحكام المطالبة بها نيابة عنها. وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عليه: «ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه الله تعالى من الجهاد والعدل ونصرة المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة، ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: «لو كان لنا دعوة مجابة لدعوننا بها للسلطان» (٤).

(١) الفروق للقرافي، المرجع السابق، ج١ ص٣٤٧-٣٤٨.

(٢) كتاب الغياثي للإمام الجويني، المرجع السابق، ص٢٣. والإمام الجويني هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي، المرجع السابق، ص١٣.

(٤) السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، ص١٢٩.

١١ - الدليل الخامس، مصلحة المسلمين تقتضي إقامة الدولة:

قال الفقيه بدر الدين بن جماعة: «ويجب نصب إمام يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين لأن الخلق لا يصلح أحوالهم إلا سلطان يقوم بسياستهم ويتجرد لحراستهم»^(١).

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام بدر الدين بن جماعة، المتوفى سنة ٧٢٣هـ، ص٤٨، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م من مطبوعات رئاسة الحاكم بدولة قطر، بمطابع مؤسسة الخليج للنشر والتوزيع.

صفحة أبيض

الفصل الثاني

وظائف الدولة الإسلامية

١٢- مصادر معرفتنا بوظائف الدولة الإسلامية:

المقصود بوظائف الدولة الإسلامية الواجبات الشرعية المتعلقة بها والمكلفة بالقيام بها عن طريق رئيسها الخليفة. والواجبات الشرعية تعرف من مصادرها الشرعية وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما أشارت إليه نصوصهما من مصادر معتبرة للأحكام الشرعية. وبناءً على ذلك نذكر ما دلَّ عليه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة من واجبات متعلقة بالدولة الإسلامية ويقوم بتنفيذها بالنيابة عنها من يمثلها وهو الخليفة صاحب السلطة فيها ومن دونه من الولاة الذين يعينهم وينوبون عنه فيما يكلفهم به.

المبحث الأول

في دلالة القرآن الكريم على وظائف الدولة الإسلامية

١٣- أولاً - آية التمكين في الأرض:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج].

وجاء في تفسيرها: «قالت فرقة.. هذه الآية في الخلفاء الراشدين الأربعة، قال الإمام ابن عطية: ومعنى هذا التخصيص أن هؤلاء خاصة مُكَّنُوا في الأرض، ثم قال الإمام ابن عطية: العموم في هذا كله أبين ويتجه الأمر في جميع الناس - ثم قال ابن عطية: والآية أمكن ما هي في الملوك. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعمَّان الإيمان والكفر فما دونهما»^(١).

(١) تفسير ابن عطية، المرجع السابق، ج ١٠ ص ٢٩٤.

١٤- والتمكين في الأرض يتضمن إقامة الدولة الإسلامية وتولي السلطة فيها عن طريق نصب الخليفة رئيساً لهذه الدولة. وهذا ما تدل عليه عبارة الإمام ابن عطية «والآية أمكن ما هي في الملوك» لأن الملوك هم رؤساء الدول ويتولون السلطة فيها، فعلى هؤلاء أصحاب السلطة في الدولة الإسلامية الذين أقدرهم الله تعالى على تولي السلطة فيها وهم الخليفة ونوابه أن يقوموا بالواجبات الشرعية التي تدل عليها هذه الآية.. وهي:

١٥- أولاً: العناية والاهتمام بالواجبات الدينية «العبادات» وعلى رأسها الصلاة فيقوم بها الخليفة نفسه ويأمر بها ولاته ونوابه قال شيخ الإسلام ابن تيمية إن النبي صلى الله عليه وسلم لما أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن قال له «إن أهم أمرك عندي الصلاة» ويعلل شيخ الإسلام ابن تيمية هذه العناية بالصلاة وأمر النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً بها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الصلاة عماد الدين» فإذا أقام المتولي عماد الدين فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وهي التي تعين الناس على ما سواها من الطاعات كما قال تعالى: ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة] (١). وكذلك كان يفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكان يكتب إلى عماله - أي إلى الولاة الذين عينهم على الأقاليم - «إن أهم أموركم عندي الصلاة فمن حافظ عليها وحفظها حفظ دينه ومن ضيعها وكان لسواها من عمله أشد أضراره» (٢).

١٦- ويقاس على الصلاة في وجوب العناية بها والحث عليها والقيام بها سائر العبادات فالزكاة التي ورد ذكرها في الآية الكريمة الذي ذكرنا تفسيرها وما يستفاد منها من أحكام؛ وفي هذا الاهتمام والعناية بها من ولاة الأمور في الدولة الإسلامية: الخليفة ونوابه، أعظم النفع والخير للناس يقدمه إليهم من مكنهم الله في الأرض بتولي السلطة، قال شيخ

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية، المرجع السابق، ص٢٦، والآية في سورة البقرة ورقمها (٤٥).

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية، المرجع السابق، ص٢١.

الإسلام ابن تيمية: " فالمقصود الواجب بالولايات هو إصلاح دين الخلق الذي من فاتهم خسروا خسراً مبيناً ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمور دنياهم، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول للناس «إنما بعثت عمالي إليكم ليعلموكم كتاب الله وسنة نبيكم ويقسموا بينكم فيأكم»^(١).

١٧- وقيام الدولة بهذه الوظيفة الدينية يستلزم إقامة المؤسسات العلمية التي تخرج العلماء والدعاة والمفتين الذين يقومون بتعليم الناس أمور دينهم، وإعطاءهم كفايتهم من بيت المال، وإما إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمور الدنيا فهذا يشمل توفير ما يحتاجه الناس في معيشتهم وتحقيق الأمن لهم.

١٨- كما يجب على الدولة الإسلامية بواسطة رئيسها - الخليفة - ونوابه القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بجميع مفردات هذين المطلوبين المتعلقة بالدولة والمكلفة بالقيام بها عن طريق قيام الخليفة ونوابه بهذا الواجب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٩- ثانياً من دلالة القرآن الكريم على وظائف الدولة:

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال].

وهذا خطاب للأمة أن تقوم بهذا الواجب وهو إعداد القوة عن طريق الخليفة نائبها الذي اختارته ليكون رئيساً للدولة الإسلامية ويقوم بما هي مخاطبة به من أحكام الشرع ومنها إعداد القوة هذا الإعداد الذي هو من وظائف الدولة الإسلامية. والقوة الواجب أن يقوم بها الخليفة تختلف باختلاف المكان والزمان إلا أن الشرط فيها أن تكون بمستوى أعلى وأقوى

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية، المرجع السابق، ص ٢١.

من مستوى قوة العدو، حتى يتحقق الأمن للمسلمين في دولتهم الإسلامية لأن قوة هذه الدولة لرجحانها على قوة العدو، ترهبه أي تخيفه فلا يجرأ على مهاجمة الدولة الإسلامية التي أصبحت قوتها أقوى من قوة العدو. ومن الملاحظ في الوقت الحاضر أن إعداد مثل هذه القوة للدولة الإسلامية يحتاج إلى مال كثير جداً لتنوع أدوات هذه القوة.

المبحث الثاني

في دلالة السنة النبوية على وظائف الدولة الإسلامية

٢٠- أحاديث نبوية في رعاية اليتامى والمحتاجين:

(أ) روى الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة أن رسول صلى الله عليه وسلم قال: «أنا أولى المؤمنين من أنفسهم فمن مات وعليه دين ولم يترك وفاءً فعلينا قضاؤه ومن ترك مالاً فلورثته». قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى في شرحه لهذا الحديث «وهل كان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم أو يجب على ولاية الأمور من بعده؟» الراجح كما قال ابن حجر: «الاستمرار لكن وجوب الوفاء إنما هو من مال المصالح»^(١) أي من أموال بيت المال المرصدة للمصالح العامة.

(ب) وفي حديث آخر للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ما من مؤمن إلا وأنا أولى الناس به في الدنيا والآخرة اقرأوا إن شئتم «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» فإيما مؤمن ترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا فإن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه» قال الإمام العيني في شرحه لهذا الحديث: قوله «ضياعاً» هم العيال الضائعون الذين لا شيء لهم ولا قيم لهم، وقوله «أنا مولاه» أي ناصره لأن المولى هنا يعني الناصر.^(٢)

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ج ١٠، طبع المطبعة السلفية في القاهرة، وتحقيق الشيخ/ عبد العزيز بن باز رحمه الله .

(٢) عمدة القاري بشرح صحيح البخاري للعيني، ج ١٩ ص ١١٥.

(ج) وإخرج أبو داود عن المقدم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً أو ضيعة فإليّ، ومن ترك مالاً فلورثته وأنا مولى من لا مولى له» وجاء في شرحه قوله «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه» الأولوية هنا النصر والتولية أي أتولى أمورهم بعد وفاتهم وأنصرهم فوق ما كان منهم لو عاشوا. وقوله «أو ضيعة» أي عيالاً، وقوله (فإليّ) أي فإليّ أداء الدين وكفالة العيال. (١).

(د) أخرج الإمام الترمذي في جامعه عن أبي هريرة قال: قال صلى الله عليه وسلم «من ترك مالاً فلأهله ومن ترك ضياعاً فإليّ» وجاء في شرحه قوله «ومن ترك ضياعاً» قال الإمام الخطابي: الضياع هنا وصف لورثة الميت بالمصدر أي ترك أولاداً وعيالاً ذوي ضياع أي لاشيء لهم، «فإليّ» أي مرجعه ومأواه إليّ، أو فليأت إليّ أنا أتولى أمورهم بعد وفاتهم وأنصرهم فوق ما كان منهم لو عاشوا» (٢).

٢١- دلالة هذه الأحاديث على وظيفة الدولة في رعاية اليتامى والمحتاجين:

إن ما ورد في هذه الأحاديث الشريفة من قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بوفاء الدين عمن مات ولم يترك مالاً لوفاء دينه، ورعايته صلى الله عليه وسلم لعيال الميت الذين لا مال لهم ولا معيل، إنما كان ذلك منه صلى الله عليه وسلم تصرف بالإمامة - أي تصرف منه صلى الله عليه وسلم لصفته أماماً ورئيساً لدولتهم الإسلامية، وهذا ما رجحه ابن حجر العسقلاني في شرحه لأحد الأحاديث التي ذكرناها وذكرنا ما جاء في شرحه، ومعنى ذلك أن على ولاية أمور المسلمين، وأولهم وأولاهم (ال خليفة) أي رئيس الدولة الذي يعتبر ما يتصرف فيه من شؤون الدولة قياماً منه بوظائف الدولة نيابة عنها لأنه هو الذي يمثلها وينوب عنها فيما يلزم الدولة من

(١) عون المعبود لشرح سنن أبي داود، ج ٨ ص ١١٢ - دار الكتب العلمية - بيروت.
(٢) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، ج ٦ ص ٢٢١، طبع دار الكتب العلمية - بيروت، بلا تاريخ الطبع.

واجبات شرعية، على هؤلاء ولاة الأمور أن يقتدوا برسول الله صلى الله عليه وسلم ويقوموا بما قام به باعتباره من وظائف الدولة ويقاس على قيام الدولة عن طريق رئيسها برعاية الأيتام والمحتاجين من عيال الميت، يقاس على هؤلاء في رعاية الدولة لهم كل ما تحتاجه الرعاية في أمور دينها ودنياها.

المبحث الثالث

أقوال الفقهاء في وظائف الدولة الإسلامية

٢٢- كيف نعرف أقوال الفقهاء في وظائف الدولة الإسلامية:

نعرف أقوال الفقهاء في وظائف الدولة الإسلامية من أقوالهم فيما يلزم الخليفة أي فيما يجب عليه أن يقوم به، ومن المعلوم أن ما يلزم الخليفة أي ما يجب أن يقوم به هو بصفته رئيساً للدولة الإسلامية، فما يقوم به من تصرفات بصفته هذه إنما يفعله نيابة عنها ولهذا تلزمها تصرفاته بهذه الصفة، فهذه التصرفات التي يجب على الخليفة القيام بها بصفته رئيساً للدولة الإسلامية هي وظائف هذه الدولة، فمن أقوال الفقهاء الدالة على وظائف الدولة الإسلامية بناءً على ما وضحناه من أسلوبهم في بيان هذه الوظائف، ما يأتي:

٢٣- أولاً - قول الإمام الماوردي:

قال رحمه الله تعالى «فإذا استقرت الخلافة لمن تقلدها فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتتات عليه ولا معارضة له ليقوم بما وُكِّل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال»^(١).

٢٤- ثم قال الإمام الماوردي: والذي يلزم الخليفة من الأموال العامة عشرة أشياء خلاصتها ما يأتي:^(٢).

«حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، وتنفيذ

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

الأحكام الشرعية بين المتنازعين من قبل سلطة قضائية لا يتدخل أحد في أعمالها حتى يعم العدل ولا يعتدي ظالم ولا يضعف مظلوم وتحقيق الأمن الداخلي للمواطنين «ليتصرف الناس في المعاش وينتشرروا في الأسفار آمنين» وإقامة العقوبات الشرعية لتصان محارم الله تعالى وحقوق عباده، «وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة» لتحقيق الأمن الخارجي للدولة الإسلامية، وإعداد ما يلزم من قوة لتحقيق متطلبات الجهاد بنوعيه: جهاد الدفع وجهاد الطلب وجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً وإيصال الحقوق المستحقة على بيت المال لأصحابها في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير وعلى الخليفة اختيار الأكفاء الأقوياء الأمناء لتكليفهم بالقيام بوظائف الدولة ومتطلباتها مع دوام مراقبته لهم لأنه (قد يخون الأمين ويغش الناصح).

٢٥- ثانياً - قول الإمام الجويني في وظائف الدولة الإسلامية:

● ذكر الإمام الجويني في واجبات الخليفة التي تعتبرها من وظائف الدولة الإسلامية مثل ما ذكره الإمام الماوردي ولكن مما أكد عليه الإمام الجويني وجعله من واجبات الخليفة وبالتالي نعتبره من وظائف الدولة الإسلامية هو ما يأتي:

(أ) فقال عن واجب الخليفة نحو الدين: «فأما القول في أصل الدين فينقسم إلى حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين ودفع شبهات الزائغين والى دعاء الجاحدين والكافرين إلى التزام الحق المبين»^(١) والذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين.^(٢)

(ب) وقال في واجب الإمام نحو ذوي الحاجات: وأما سد الحاجات والخصاصات فمن أهم المهمات.. فإن اتفق مع بذل الجهود في ذلك

(١) الغياثي للجويني، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٠.

فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر^(١).

(ج) وبالنسبة لإعداد القوة قال رحمه الله «إن الإمام يحتاج في منصبه العظيم وخطبه الشامل الصميم إلى الاعتضاد بالعتد والعتاد والاستعداد بالعساكر والأجناد فإنه متصد لحراسة البيضة وحفظ الحريم والتشوق إلى بلاد الكفار فيجب أن يكون عسكريه معقوداً ولا يجوز أن يكون معولة المتطوعة، فلن تقوم الممالك إلا بجنود مجندة وعساكر مجردة وهؤلاء هم المرتزقة - أي الذين لهم رواتب معينة.»^(٢).

٢٦- ثالثاً - قول الفقيه الإمام ابن جماعة في وظائف الدولة^(٣)؛

(أ) وقد ذكر الإمام ابن جماعة فيما يلزم الخليفة مثل ما ذكره الإمام الماورى، ولكنه أكد على واجب الإمام في إعداد الجند وفصل في أوجه العناية بالجند وما يستلزمه الإعداد الجيد لهم ليقوموا بواجبهم في الدفاع عن دار الإسلام وفي سائر متطلبات الجهاد الشرعية.

(ب) فقال رحمه الله فيما يتعلق بإعداد الجنود المؤهلين للقيام بواجباتهم: اتخاذ الأجناد وحماية الثغور من أهم المصالح وعزم الأمور قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١] أي من العدو، ومن أخذ الحذر تكثير الأجناد وإدخالهم، وقال تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] ومن الإعداد للعدو كثرة الأجناد ولا سلطان إلا بجند ولا جند إلا بمال ثم قال رحمه الله تعالى فما يعطى الأجناد وأمرؤهم من بيت المال تشجيعاً لهم وليتفرغوا لمتطلبات القتال والدفاع عن البلاد فقال رحمه الله: «ويفرض السلطان لكل واحد من الأمراء والأجناد من

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٣) تحرير الأحكام لابن جماعة، المرجع السابق، ص ٦٥ وما بعدها.

العطاء قدر ما يحتاج إليه في كفايته اللائقة به، وإذا مات بعض المرتزقة من الأجناد استمر عطاؤه على بناته وزوجاته ما يكفيهن إلى أن يتزوجن، وعلى أولاده الصغار من الذكور إلى أن يبلغوا ويستقلوا بالكسب، ويستمر العطاء على الأعمى والزمن من أولاده وكل ذلك لترغيب أهل الجهاد وتوفير خواطرهم عليه وتطيب قلوبهم على عيالهم بعدهم».

صفحة أبيض

الفصل الثالث

الموارد المالية للدولة الإسلامية ومدى كفايتها لوظائف الدولة

المبحث الأول: الموارد المالية

٢٧ - أولاً: الصدقات (١).

الصدقات جمع صدقة، وهي الزكاة، وهي فريضة على كل مسلم ومسلمة، إذا تحققت شروطها وأصلها في فرضيتها الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة] وقوله تعالى: ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ٢٧٧] وفي السنة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما أرسل معاذاً إلى اليمن وفيه قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ: «علمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم» وأجمع المسلمون على فرضيتها، واجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكاة، وتجب الزكاة في أربعة أصناف من المال (الأول) السائمة من بهيمة الأنعام (والثاني) الخارج من الأرض وهو الزروع والثمار (والثالث) عروض التجارة، (والرابع) الأثمان من الذهب والفضة، وفي ما عدا هذه الأصناف اختلاف الفقهاء في وجوب الزكاة فيها.

٢٨ - ثانياً: الغنائم (٢)؛

وهي المال المأخوذ من الكفار بالقتال وسماها الله تعالى أنفالاً لأنها زيادة في أموال المسلمين، وتشمل الغنيمه أربعة أصناف: أسرى، سبي، أرضون، أموال منقولة. أما الأسرى فهم الرجال المقاتلون والإمام مخير بين

(١) المقنع والشرح الكبير والإنصاف، ج١، ص٢٩١ وما بعدها. تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، طبعة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٢) السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، ص٢٨ وما بعدها والأحكام السلطانية للماوردي، مرجع سابق ص١٥٢ وما بعدها.

الاسترقاق والفتداء والمن، ويجوز قتل بعضهم إذا قام فيه داع لذلك، وأما السبي فهي النساء والأطفال وهؤلاء يكونون سبياً مسترقاً يقسمون مع الغنائم من الأموال المنقولة، أما الأرضون وهذه على رأي أبي حنيفة رحمه الله تعالى مخير فيها بين قسمتها بين الغانمين أو يعيدها إلى أيدي أصحابها المشركين الأصليين بخراج (ضريبة معينة) يضربه عليها أو يجعلها وقفاً على كافة المسلمين، أما الأموال المنقولة، فيقسمها على الغانمين كما سنذكره فيما بعد إن شاء الله.

٢٩ - الفية^(١)؛

الفيه هو كل مال يأخذه المسلمون من الكفار بغير قتال، وأدخل الفقهاء في مفهومه الجزية والخراج والعشور والمال الذي يصالح عليه المسلمون العدو وما يتركونه بعد هربهم أو إجلائهم وسمي فيئاً لأن الله تعالى أفاءه على المسلمين أي رده عليهم من الكفار، والأصل في وجوبه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُجْفِتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كَنْ لَّهِ يَسْلُطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر].

ونذكر فيما يلي تعريفاً بالجزية والخراج والعشور التي أدخلها الفقهاء إلى مفهوم الفية.

٣٠ - (أ) الجزية^(٢)؛

وهي المال الذي يدفعه الذمي للدولة الإسلامية بناء على عقد الذمة المعقود بين الدولة الإسلامية وبين غير المسلم الراغب في أن يكون من رعايا الدولة الإسلامية ويسمى بناء على هذا العقد بـ(الذمي)، وهذه الضريبة يشترط لوجوبها في عقد الذمي العقل والبلوغ والذكورة والسلامة من الزمانة والعمى والشيخوخة فلا تجب على المجنون ولا على غير البالغ، ولا

(١) السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٢٨ وما بعدها والأحكام السلطانية للماوردي، مرجع سابق ص ١٥٢ وما بعدها.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٦٣ - ١٦٧ .

على المرأة، ولا على من فيه عاهة دائمة ولا على الأعمى والشيخ الفاني، كما لا تجب على المنقطع لعبادته كالراهب. ومقدارها في السنة على الغني ٤٨ درهماً وعلى المتوسط ٢٤ درهماً وعلى الفقير المكتسب ١٢ درهماً، وتسقط هذه الضريبة (الجزية) بإسلام الذمي.

٣١- (ب) الخراج^(١)؛

وهو ضريبة على الأرض التي تركها المسلمون بعد الاستيلاء عليها عنوة، بأيدي أصحابها المشركين الأصليين على ضريبة يؤدونها عنها كل سنة، وهي نوعان (الأول) خراج وظيفية (والثاني) خراج مقاسمة، فالنوع الأول يقدر مقداره بالنقود ويثبت في الذمة حسب مساحة الأرض وما يزرع فيها. والثاني خراج المقاسمة، يقدر مقداره بجزء مما يخرج منها، والفرق بين النوعين أن خراج الوظيفة يثبت مقداره في الذمة بناء على التمكن من زراعة الأرض سواء زرعها أولم يزرعها ويجب في كل سنة، وأما في خراج المقاسمة فيكون الواجب فيه متعلقاً بالخارج من الأرض ليس بالتمكين من زراعتها ويتكرر بتكرر الخارج من الأرض وإن كان في سنة واحدة.

٣٢- (ج) العشور؛

وهي ضريبة تجارية يخضع لها الذمي والمستأمن فهي بالنسبة للذمي تؤخذ من أمواله التجارية، إذا انتقل بها من بلد إلى بلد داخل الدولة الإسلامية، ومقدارها ٥٪ وهي بالنسبة للمستأمن (وهو غير مسلم) إذا دخل دار الإسلام بأموال تجارية ومقدارها ١٠٪ من قيمة أمواله التجارية وهذا هو الغالب في مقدار هذه الضريبة بالنسبة للمستأمن إلا إذا أخذت دولته من التاجر المسلم إذا دخل أقليمها أكثر أو أقل من هذه النسبة وهي ١٠٪ فإن الدولة الإسلامية تعامل رعايا هذه الدولة بالنسبة لمقدار الضريبة بنفس هذه المعاملة أي تأخذ منه أكثر أو أقل من ١٠٪ من قيمة أمواله التجارية،

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧ وما بعد ها .

وما ذكرناه عن هذه الضريبة ومقدارها هو ما قرره سيدنا عمر رضي الله عنه ولم ينقل إلينا خلاف فيه^(١).

٣٣- ووعاء هذه الضريبة جميع عروض التجارة من ثياب وحيوان وحبوب وكل ما يمكن أن يكون من أموال التجارة التي يتجر بها الناس لغرض الربح.^(٢)

٣٤- (د) الموارد الأخرى:

ومن موارد الدولة الإسلامية الأخرى غير التي ذكرناها الأموال التي ليس لها مالك معين مثل من مات من المسلمين وليس له وارث معين، وكالأموال المغصوبة التي لا يعرف صاحبها والعواري والودائع التي تعذر معرفة أصحابها، وكاللقطة إذا لم يظهر لها مالك.^(٣)

المبحث الثاني

مصارف الموارد المالية للدولة الإسلامية

٣٥ - القاعدة العامة في مصارف موارد الدولة:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما المصارف - أي مصارف الموارد المالية للدولة الإسلامية - فالواجب أن يبدأ في القسمة بالأهم فالهمم من مصالح المسلمين العامة: كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة، فمنهم: المقاتلة الذين هم أهل النصر والجهاد وهم أحق الناس بالفيء، وأما سائر الأموال السلطانية - أي موارد الدولة الإسلامية - فجميع المصالح وفاقاً إلا ما خص به نوع كالصدقات والمغانم، ومن المستحقين ذو الولايات عليهم

(١) السير الكبير للإمام محمد بن الحسن وشرحه للإمام السرخسي، ج٤، ص٢٨٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٣٥هـ في حيدرآباد في الهند.

(٢) الخراج لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، ص١٣٢-١٣٣ الطبعة الثانية في المطبعة السلفية في القاهرة، سنة ١٣٥٢هـ.

(٣) السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص٣٤.

كالولاية والقضاة والعلماء.. وكذا صرفه في الأثمان والأجور لما يعم نفعه: من سداد الثغور بالكراع والسلاح وعمارة ما يحتاج إلى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار، ومن المستحقين: ذوي الحاجات، فهؤلاء يقدمون في غير الصدقات من الفيء ونحوه على غيرهم فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم ذوي الحاجات كما قدمهم في مال (بني النضير).^(١).

٣٦- مصرف الزكاة:

ومصرف الزكاة أي المستحقون لها هم الذين ذكرهم الله تعالى في آية الصدقات التي ذكرناه في دليل مشروعيتها^(٢) ويجوز دفع الزكاة لصنف واحد أو أكثر من أصناف المستحقين لها.

٣٧- مصرف الغنائم:

قال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله " فالواجب في المغنم تخميسه وصرف الخمس إلى من ذكره الله تعالى وقسمة الأخماس الباقية بين الغانمين، ويجب قسمتها بينهم بالعدل"^(٣) وتخميس الغنيمة، كما يقول الإمام الماوردي، أن يؤخذ خمس الغنيمة ويجعل خمسة أسهم: سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ويصرف بعده في المصالح العامة، والسهم الثاني لذوي القربى من بني هاشم وبني المطلب والسهم الثالث لليتامى والسهم الرابع للمساكين والسهم الخامس لبني السبيل. ثم يرضخ بعد الخمس لأهل الرضخ وهم من لا سهم له من حاضري القتال كالنساء والصبيان وأهل الذمة، فيرضخ لهم أي يعطون من الغنيمة بحسب جهدهم في القتال ومتطلباته، ثم تقسم الغنيمة بعد إخراج

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) الفقرة (٢٧) السابقة.

(٣) السياسة الشرعية، المصدر السابق، ص ٤٢.

الخمس والرضخ منها، بين المقاتلين من الرجال الأحرار المسلمين، وتقسم الغنيمة بينهم فيعطى للفارس سهمين والراجل سهماً واحداً وقال الشافعي يعطى الفارس ثلاثة أسهم والراجل سهماً واحداً.^(١)

٣٨- مصرف الفيء^(٢)؛

ومصرف الفيء كما قال الإمام الماوردي: أداء الخمس من الفيء لأهل الخمس مقسوماً على خمسة أسهم متساوية (السهم الأول) كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته ينفق منه على نفسه وأزواجه، ويصرفه في مصالحه ومصالح المسلمين أما بعد موته فيكون - كما قال الشافعي - يصرف في مصالح المسلمين كأرزاق الجيش وإعداد الكراع والسلاح وبناء الحصون والقناطر وإرزاق القضاة والأئمة، وما جرى هذا المجرى من المصالح، (والسهم الثاني) سهم لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب أبناء عبد مناف خاصة، (والسهم الثالث) لليتامى من ذوي الحاجات، (والسهم الرابع) للمساكين وهم الذين لا يجدون ما يكفيهم، (والسهم الخامس) لبني السبيل. وأما أربعة أخماسه ففيه قولان (أحدهما) أنه للجيش خاصة، (والقول الثاني) أنه مصروف في المصالح العامة التي منها أرزاق الجيش وما لا غنى للمسلمين عنه.^(٣)

٣٩- مصرف الموارد الأخرى؛

والموارد الأخرى غير التي ذكرناها، مثل من مات من المسلمين وليس له وارث معين، وغير ذلك مما ذكرناه في الفقرة السابقة^(٤). فمصرف هذه الموارد هي مصرف الفيء التي ذكرناها في الفقرات السابقة.

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، المرجع السابق، ص ١٦٠-١٦٢.

(٢) السياسة الشرعية، المرجع السابق ص ٣٣، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ١١٧-١٤٨.

(٣) الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ١٤٧-١٥٠.

(٤) الفقرة (٣٤) السابقة.

المبحث الثالث

مدى كفاية موارد الدولة الإسلامية لوظائف هذه الدولة

٤٠- زيادة وظائف الدولة الإسلامية المعاصرة:

من الملاحظ في الوقت الحاضر أنّ وظائف الدولة الإسلامية المعاصرة قد كثرت وتنوعت على نحو لم يكن موجوداً في عصور فقهائنا الأوائل رحمهم الله تعالى، وهذه الكثرة والتنوع والزيادة في وظائف الدولة الإسلامية تستدعي كثرة المال لدى الدولة الإسلامية بالقدر الذي يكفي لقيامها بوظائفها الحالية لأن الموارد المالية للدولة الإسلامية والتي ذكرناها لم تعد كافية حتى لوظائفها التي كانت تقوم بها في العصور الماضية وعلى سبيل المثال إن إعداد القوة اللازمة من قبل الدولة الإسلامية لتحقيق ما أوجبه الله من إعداد القوة التي ترهب العدو أي تخيفه فيمتنع من الاعتداء على الدولة الإسلامية، لا يمكن تحقيق هذه القوة بآلاتها وأدواتها القديمة بل بآلات وأدوات القوة في الوقت الحاضر، وإعداد هذه الوسائل يحتاج إلى أموال كثيرة جداً لا تستوعبها الموارد المالية التي ذكرناها، وكذلك وظيفة التعليم، لم تعد بالحجم والنوع الذين كانا موجودين في العصور الماضية، فالتعليم تقوم به الدولة من تعليم الأطفال القراءة والكتابة إلى أعلى مستوى من درجات العلم، ومن حيث التنوع، فقد بلغ هذا التنوع إلى أنواع لم تعهدها العصور الإسلامية الماضية، سواء في مجال الطب أو الزراعة أو الصناعات المختلفة أو في غيرها من أنواع العلم وصناعاته، وهذا يستدعي وجود المال الكثير، وكذلك في مجالات الصحة أصبح من وظائف الدولة المهمة الاعتناء في صحة المواطنين وما يستلزمه من إنشاء المؤسسات الصحية، واتخاذ الوسائل الوقائية، وهذا كله يحتاج المال الكثير الذي لا يمكن للدولة الإسلامية المعاصرة أن تحصل عليه من الموارد التي ذكرناها.

ولأجل التوسع قليلاً للتدليل على صحة ما نقول، إن بعض الموارد الشرعية للدولة الإسلامية لم يعد له وجود لضعف الدولة الإسلامية من ذلك مورد الغنائم، ومورد الجزية والخراج، أما مورد الزكاة فهذا أصابه الضعف لأنه يقوم أساساً على الشعور الديني والإيمان العميق في النفوس وهذا قد ضعف في النفوس، وحتى لو أنفق ما يمكن تحصيله من إيرادات الزكاة فهي لا تكاد تسد حاجات الفقراء وغيرهم من مستحقي الزكاة، وإذن لا بد من النظر والبحث في إيجاد موارد مالية للدولة الإسلامية في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها ومبادئها العامة، وبحثنا هذا هو محاولة في هذا المجال في ضوء قواعد الشريعة، وسنتناول في هذا البحث مدى إمكان الأخذ بما يسمى (ضريبة الدخل) فيجوز للولي الشرعي في الدولة الإسلامية المعاصرة أن يأذن بأخذ هذه الضريبة، ويضع الضوابط في جبايتها ووجوه صرفها في ضوء معاني الشريعة الإسلامية وقواعدها؟ هذا ما سنتبينه بعد أن نتكلم عن ضريبة الدخل كما هي في القوانين الوضعية في الدول المختلفة.

الفصل الرابع

ضريبة الدخل في القوانين الوضعية

٤١- تمهيد:

تعد الضرائب التي تفرضها الدول في الوقت الحاضر من أهم مواردها المالية، وتشكل أكبر نسبة من المبالغ التي تحصل عليها الدولة من مواردها المالية الأخرى، وتزداد أهمية الضرائب بالإضافة إلى أهميتها المالية للدولة أنها أصبحت وسيلة من وسائل التوجه الاقتصادي والاجتماعي للدولة ولهذا اهتمت الدولة بتنظيمها من الناحية التشريعية والعينية^(١).

٤٢- منهج البحث:

سنسلك في هذا البحث التعريف ببعض المصطلحات الاقتصادية المالية ذات الصلة بضريبة الدخل ثم نتبعها ببيان القواعد العامة التي تلاحظ عند فرض الضرائب المختلفة ثم نتكلم عن ضريبة الدخل فنذكر تعريفها الإصطلاحي وخصائصها ومفهوم الدخل، وأنواعه، ووعائها، وعلى هذا نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف بعض المصطلحات المالية.

المبحث الثاني: القواعد العامة الأساسية في فرض الضرائب.

المبحث الثالث: التعريف بضريبة الدخل وبعض ما يتعلق بها.

المبحث الأول

تعريفات بعض المصطلحات المالية

٤٣- أولاً: تعريف الضريبة:

هي مبلغ من النقود تقرضه الدولة وتقوم بجبايته جبراً من الأفراد

(١) الوجيز في المالية العامة بين النظرية والتطبيق في الجمهورية اليمنية للدكتور/عبد الله حسين بركات، ج ١ ص ٤٩، طبعة مركز الشرعي للطباعة - صنعاء.

بصفة نهائية، دون أن يكون له مقابل وذلك لغرض تحقيق نفع عام^(١) والدولة إنما تفرض الضريبة على الأفراد بما لها من حق السيادة على إقليمها ومواطنيها، فهي التي تقرر المال الذي تجب فيه وسعرها، وكيفية تحصيلها من غير اتفاق مع دافعي الضريبة أو حصول رضاهم بها، والضريبة تجبى بصورة نهائية وبدون مقابل، ومعنى ذلك أن دافع الضريبة ليس له الحق في استرداد ما يدفعه من مبلغ الضريبة ولا بالمطالبة بفوائد مقابل ما يدفعه للدولة من مال كضريبة، ونعني بدون مقابل من الفوائد، الفوائد الخاصة به، وإلا فإن كل فرد في إقليم الدولة يستفيد من الأمن الذي تقدمه له الدولة مع غيره من الفوائد العامة غير المذكورة.^(٢)

٤٤- ثانياً؛ الضريبة المباشرة وغير المباشرة:

الضريبة المباشرة هي التي تفرض على الثروة الموجودة لدى الشخص سواء كانت هذه الثروة دخلاً أو رأس مال. أما الضرائب غير المباشرة فهي التي تفرض على استعمال الدخل أو رأس المال عند التصرف فيه فتفرض على استعمالات الدخل أو رأس المال^(٣).

٤٥- ثالثاً؛ الضريبة والزكاة:

الضريبة هي ما عرفناها به، فهو تشريع وضعي، أما الزكاة فهي فريضة دينية فرضها الله تعالى على أموال مخصوصة بشروط معينة وبنسب معينة من المال المفروضة فيه، ومصارفها كما عينها الله تعالى، ولا تقوم الضريبة مقام الزكاة، بمعنى أن المسلم إذا دفع الضريبة التي تفرضها عليه الدولة، فإنها لا تعفيه عن أداء الزكاة.

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٥١.

(٢) الوجيز في المالية العامة، المرجع السابق، ص ٥٤.

(٣) المرجع السابق، ج ١ ص ٧٤.

٤٦- رابعاً: سعر الضريبة:

يقصد بسعر الضريبة نسبتها إلى المال الخاضع لها^(١) فيقال أن سعر المادة أو المال الفلاني ١٠٪ أي الضريبة المقررة عليه عشرة بالمائة من قيمة هذا المال، والقانون الوضعي هو الذي يحدد سعر الضريبة كما أنه هو الذي يفرضها.

٤٧- خامساً: وعاء الضريبة:

يقصد بوعاء الضريبة، الثروة التي تخضع للضريبة، فوعاء الضريبة في الضرائب المباشرة أما أن يكون رأس المال أو الناتج أو الدخل، ورأس المال هو مجموع ما يملكه الفرد في وقت معين، أما وعاء الضرائب غير المباشرة فهو الثروة عند تداولها أو استهلاكها^(٢).

٤٨- الرسم والضريبة^(٣):

الرسم عبارة عن مبلغ من النقود تفرضه الدولة أو أحد الأشخاص العامة الأخرى وتأخذه من الأشخاص مقابل ما تقدمه لهم من خدمات مثل رسوم المتاحف وبعض الحدائق، ومنها أيضاً رسوم الدراسة الجامعية، وعادة ما يكون الرسم أقل من قيمة المنفعة التي تعود على دافع الرسم المستفيد.

٤٩- أوجه الاتفاق بين الرسم والضريبة:

(أ) أوجه الاتفاق، أن كلاً منهما تفرضه الدولة، وهو مبلغ من المال يدفعه الفرد للدولة أو مؤسساتها العامة بموجب نص قانوني.
(ب) وأوجه الاختلاف، هي أن الرسم يدفعه الشخص مقابل خدمة أو منفعة خاصة به تقدمها الدولة له، وباستطاعة الشخص أن لا يطلب الخدمة أو المنفعة حتى لا يدفع الرسم، في حين أن الضريبة يدفعها الشخص الذي

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق، ج ١ ص ١١٢.

(٣) المرجع السابق/ ج ١ ص ١٩١-١٩٢.

وجبت عليه جبراً دون النظر إلى المقابل، ولكن في بعض الحالات يجبر الشخص على دفع الرسم مقابل الخدمة التي تقدمها الدولة لحاجته إلى هذه الخدمة في نظر الدولة مثل رسم التطعيم الإجباري ضد مرض معين، ويختلف الرسم مع الضريبة في أن الضريبة ترتبط بمقدرة المكلف الشخصية مما يحقق العدالة، أما الرسم فإنه قد يخل بالعدالة لأن الخدمة التي تقدم مقابل الرسم ستكون للقادرين على دفع الرسم فقط، دون العاجزين عن دفعه.

٥٠- الثمن العام والرسم^(١)؛

الثمن العام هو المبلغ النقدي الذي يدفعه الشخص للحصول على سلع أو منتجات المشروعات الصناعية التي تملكها الدولة، أما الرسم فهو كما عرفناه في الفقرة السابقة.

٥١- أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما؛

يتفق الثمن العام والرسم في أن كلا منهما يُدفع نظير مقابل معين فالشخص يدفع الرسم مقابل خدمة أو منفعة معينة له، والثمن العام يدفعه الشخص ليحصل على سلعة معينة من مشروع صناعي تملكه الدولة. ويختلفان في أن الرسم يتحدد مقداره بإرادة الدولة وحدها أما في حالة الثمن العام فقد يتم تحديده بمساومة بين الشخص مريد شراء السلعة وبين مستخدم الدولة الذي يعرض السلعة للبيع. وأيضاً فإن الرسم يدفع جبراً على الأفراد إذا وجب على الأفراد طلب الخدمة التي لا تقدم إلا بدفع الرسم، أما في حالة الثمن العام فلا جبر فيه لأن مشتري السلعة من المشروع الصناعي الحكومي لا يجبر على شراء منتوجه فلا يجبر على دفعه ثمنه. وأيضاً الرسم يفرض بقانون أما الثمن العام فيتم تحديده بقرار إداري من إدارة المشروع الصناعي الحكومي.

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ١٦٢-١٦٣.

المبحث الثاني

القواعد العامة الأساسية في فرض الضرائب

٥٢- تمهيد:

تعد الضرائب في الوقت الحاضر أهم الموارد المالية للدولة، وتفرضها الدولة بما لها من حق السيادة ويدفعها المكلف بها بما عليه من واجب اجتماعي يقتضيه المساهمة في تحقيق مصالح المجتمع عن طريق دفع الضرائب، إلا أن الضرائب مهما قيل في تبريرها فهي تعتبر عبئاً مالياً على المكلف بدفعها، ومن أجل التوفيق بين مصلحة الدولة في تحصيل أكبر قدر ممكن من المال عن طريق الضرائب لتقوم بوظائفها وبين مصلحة المكلف بدفعها بتخفيف عبء هذه الضريبة عنه، قيلت جملة من القواعد الأساسية التي تهدف إلى هذا التوفيق بين المصلحتين ونذكرها فيما يلي:

٥٣- القواعد العامة الأساسية في فرض الضرائب^(١):

(أولاً): العدالة، (ثانياً) اليقين، (ثالثاً) الملاءمة، (رابعاً) الاقتصاد في النفقات.

ونشرح فيما يلي هذه القواعد بإيجاز

٥٤- أولاً: قاعدة العدالة:

ومع الاتفاق على هذه القاعدة ولكن الاختلاف يثور حول مفهومها وكيفية تحقيقها، فقد رأى (آدم سمث) الاقتصادي الإنجليزي المشهور أن مفهوم هذه القاعدة هو أن يسهم كل جميع أفراد المجتمع في تحمل أعباء الدولة المالية بما يتناسب وقدراتهم المالية، وبناءً على هذا يرى هذا الاقتصادي أن العدالة في الضريبة هي التي تتناسب مع دخولهم المالية، وبالتالي يجب أن تكون الضريبة تصاعدية أي تزداد نسبتها إلى الدخل بإزدياد هذا الدخل.

(١) الوجيز في المالية العامة، المرجع السابق، ج ١ ص ٥٤ وما بعدها.

٥٥- بينما يذهب ويرى بعض المعنيين بشؤون الضرائب أن تحقيق العدالة فيها يتحقق بجعل الضريبة (عامة وموحدة) ويقصد هؤلاء (بعمومية الضريبة) أن تفرض الضريبة على كل الأموال وعلى كل الأفراد فلا يعفى من الضريبة مال من الأموال ولا شخص من الأشخاص الخاضعين لسيادة الدولة من دفع الضريبة وأما (وحدة الضريبة) فيقصد بها أن يكون عبء الضريبة أي سعرها واحداً بالنسبة لجميع المكلفين بها، وبهذه الوحدة للضريبة أي سعرها واحداً بالنسبة لجميع المكلفين بها، وبهذه الوحدة للضريبة وعموميتها تتحقق العدالة، وبناءً على هذا الرأي لو كان سعر الضريبة ١٠٪ من دخل الفرد، وكان دخله مائة ريال فإنه يدفع عشرة ريالات كضريبة، ومن كان دخله (١٠٠٠) ريال يدفع (١٠٠) مائة ريال بناءً على ثبات سعر الضريبة مهما زاد دخل الفرد. ولكن يرد على هذا الرأي أنه لا يحقق العدالة وإن ظهر لأول وهلة أنه بهذه النسبة الحسابية يحققها.

٥٦- ثانياً؛ قاعدة اليقين؛

وتعني هذه القاعدة كما حددها (آدم سميث) أن تكون الضريبة محددة تحديداً دقيقاً وبدون غموض سواءً كان هذا التحديد الواضح في مبلغ الضريبة أو ميعاد الوفاء بها أو طريقة الوفاء، لأن عدم هذا التحديد يؤدي إلى تحكم القائمين على جباية الضريبة وتعسفهم في استعمال سلطتهم في الجباية، ويؤدي هذا إلى عدم العدالة في الضريبة ومما تستلزمه قاعدة اليقين الابتعاد عن التعديلات في نظام الضريبة، فلا يغير سعر الضريبة ولا وعاءها ولا طريقة تحصيلها من عام إلى عام إلا للضرورة القصوى لأن كثرة التعديلات في الضريبة وأحكامها ترهق المكلف بها وتشل النشاط الاقتصادي للأفراد.

٥٧- ثالثاً: قاعدة الملازمة:

وتعني هذه القاعدة أن تكون مواعيد تحصيل الضريبة أو إجراءات تحصيلها ملائمة للمكلف بها، وتكون ملائمة إذا كان وقت تحصيلها هو وقت حصوله على دخله المفروض فيه الضريبة.

٥٨- رابعاً: قاعدة الاقتصاد في النفقات:

والمقصود بهذا الاقتصاد، الاقتصاد في نفقات جباية الضريبة، ويتحقق هذا الاقتصاد بتنظيم كل ضريبة بحيث لا تكلف الدولة إلا أقل النفقات في جبايتها، وأن لا يكون الفرق كبيراً بين ما يدفعه المكلف. في دفعها وبين ما تتحمله الدولة من نفقات تحصيلها.

المبحث الثالث

التعريف بضريبة الدخل وبعض ما يتعلق بها^(١)

٥٩- تعريف ضريبة الدخل:

الضريبة على الدخل هي الضريبة التي تتخذ الدخل وعاءً لها، أي هي المفروضة على الدخل مباشرة بمناسبة اكتسابه أو تحققه، فالواقعة المنشئة لهذه الضريبة هي اكتساب الدخل أو تحققه.

٦٠- أهمية هذه الضريبة:

يجمع علماء المالية العامة على أن الضريبة في الظروف العادية يجب ألا تصيب إلا الدخل كقاعدة عامة، فأياً كان وعاء الضريبة فيجب أن يكون سعرها معتدلاً بحيث يمكن دفعها من الدخل بسهولة ويسر لأن الضريبة إلزام يتجدد سنوياً كقاعدة عامة فيجب أن تصيب لدى المكلف بوصفها محلاً لديه له نفس الخصيصة وهذا المحل هو الدخل.

(١) المالية العامة، للدكتور عبد الله حسن بركات، ج ٢ ص ٦١ وما بعدها.

٦١- وحيث إن ضريبة الدخل من الضرائب المباشرة فلها مزايا وخصائص هذا النوع من الضرائب، وهي بإيجاز:
حصيلة ضريبة الدخل تتمتع بالثبات وعدم التغير إلا في حدود ضيقة لأنها تفرض على الدخل، وهو عنصر ثابت نسبياً، كما يمكن الاعتماد على هذه الضريبة عند تقدير الإيرادات العامة في ميزانية الدولة، يمكن تحقيق العدالة في هذا النوع من الضرائب لأنه يلاحظ في فرضها المقدرة الفعلية للمكلف، كما إن نفقات جبايتها أقل بكثير من نفقات جباية النفقات غير المباشرة.

٦٢- الدخل هو وعاء ضريبة الدخل:

دخل الشخص هو وعاء ضريبة الدخل، ولكن ما هو مفهوم هذا الدخل الذي تفرض عليه هذه الضريبة باعتباره وعاءاً له؟ للجواب على هذا يجب التفريق بين مفهوم الدخل الإجمالي والدخل الصافي لأن الضريبة تفرض على الدخل الصافي لا على الإجمالي.

٦٣- مفهوم الدخل الإجمالي والدخل الصافي:

يقصد بالدخل الإجمالي كل ما يحصل عليه الشخص من مصدر معين أي كل الإيرادات التي يحصل عليها نتيجة لنشاطه الاقتصادي خلال فترة معينة.

أما الدخل الصافي فهو عبارة عن الدخل الإجمالي مخصوماً منه المبالغ التي أنفقت في سبيل الحصول على الدخل.

٦٤- الضريبة تفرض على الدخل الصافي:

والتشريع الضريبي عادة يفرض الضريبة على الدخل الصافي لأنه يمثل المقدرة المالية الحقيقية للمكلف وبالتالي يتحقق في هذه الضريبة فكرة العدالة وهي القاعدة الأساسية التي تلاحظ في فرض الضرائب.

٦٥- تكاليف تحصيل الدخل التي تخصم منه:

وتكاليف تحصيل الدخل التي تخصم من هذا الدخل هي عادة ما يأتي:

(أ) نفقات الاستغلال: وهي النفقات اللازمة لانتاج السلعة أو الخدمة وتختلف هذه النفقات من مهنة إلى أخرى أي باختلاف مصادر الدخل.

(ب) نفقات الصيانة: وهي النفقات اللازمة لصيانة مصدر الدخل حتى يمكن أن يستمر أطول مدة ممكنة في انتاج الدخل.

(ج) مقابل استهلاك رأس المال: والمقصود بهذا المقابل المبالغ التي يدفعها صاحب المشروع في شراء آلات جديدة تحل محل الآلة التي استهلكت. فمصدر الدخل لا بد من تجديده من فترة إلى أخرى ليدوم تحصيل الدخل وهو وعاء هذه الضريبة: ضريبة الدخل. ويعرف هذا المقابل بمعرفة السنين التي بعدها يلزم التجديد ولتكن مثلاً عشر سنوات، وثمان الآلات الجديدة التي تحل محل القديمة، وليكن مثل مائة ألف، فيقسم هذا المبلغ (مائة ألف) على عدد السنين العشرة، فنقطع هذا الجزء في كل سنة من الدخل الإجمالي مع ما يخصم من الدخل الإجمالي.

٦٦- أنواع ضريبة الدخل:

أولاً: قد يكون للشخص عدة مصادر لدخله، فإذا فرضت الضريبة على كل نوع من أنواع مصادر دخله كان هذا النوع من ضريبة الدخل هو المسمى بالضرائب النوعية أو الضرائب على الدخول النوعية، كما لو كان لشخص مزاولة مهنة معينة أو نشاط تجاري معين أو ملكيته عقار معد للاستغلال، فتفرض عليه ضرائب متعددة بتعدد مصادر دخله هذه.

ثانياً: النوع الثاني من ضريبة الدخل هي الضريبة التي تفرض على مجموع دخل الفرد من مصادر دخله المتعددة ويسمى هذا النوع من ضريبة الدخل بـ (الضرائب على الدخل العام) أو الضريبة العامة على مجموع الدخل المتحصل للفرد.

٦٧- الإعفاءات من ضريبة الدخل:

قد يرى واضع الضريبة إعفاءات معينة من ضريبة الدخل تنزل من الربح الصافي تحقيقاً لقاعدة العدالة الواجب مراعاتها عند فرض الضرائب وهذه الإعفاءات قد يكون مردها ملاحظة نفقات المعيشة، وقد يكون مردها اعتبارات اقتصادية واجتماعية.

٦٨- أولاً: إعفاء نفقات المعيشة:

تقرر معظم التشريعات الوضعية الضريبية إعفاء جزء معين من دخل الفرد يسمى حد الكفاف أو الحد اللازم للمعيشة باعتباره ضرورياً لحياته وحياة من يعول من أفراد أسرته، ويحدد الجزء الذي يعفى من الضريبة من الدخل الصافي للفرد بالنظر إلى عدد أفراد أسرته الذي يعيلهم، ومستوى المعيشة في المجتمع، ولهذا يختلف مقدار الإعفاء من مجتمع إلى آخر، كما يختلف هذا الجزء من دخل الفرد من الإعفاء في المجتمع الواحد من وقت لآخر نظراً لتغير الأسعار فيه وغير ذلك من الاعتبارات التي تؤثر في تحديد مقدار ما يعفى من الدخل من الضريبة.

٦٩- ثانياً: الإعفاءات المقررة لاعتبارات اقتصادية واجتماعية:

قد يرى واضع الضريبة إعفاء بعض المؤسسات من ضريبة على الدخل الذي تحصل عليه لاعتبارات اقتصادية أو اجتماعية مثل الجمعيات الخيرية التعاونية والزراعية والسكنية، أو المنشآت التي تعنى بتربية المواشي والنحل، والمعاهد الأهلية للتعليم والمستشفيات الأهلية إما لمدة معينة أو بدون تحديد مدة للإعفاء.

٧٠- أنواع الدخل بحسب مصادره:

والدخل بحسب مصادره أنواع؛ ففي الجمهورية اليمنية مثلاً تفرض ضريبة الدخل على ما يأتي:
(أ) ضريبة على الأرباح التجارية والصناعية:

- (ب) ضريبة المرتبات والأجور وما في حكمها.
- (ج) الضريبة على أرباح المهن الحرة وسائر المهن غير التجارية وغير الصناعية.
- (د) ضريبة المبيعات داخل المناطق المحددة بالقانون المتعلق بها.
- (هـ) ضريبة ممارسة العمل.
- (و) وضرائب أخرى نصت عليها القوانين المرعية في اليمن.

صفحة أبيض

الفصل الخامس مدى مشروعية ضريبة الدخل في الدول الإسلامية المعاصرة

٧١- تمهيد:

تأخذ الدول الإسلامية - معظمها إن لم نقل كلها - بنظام الضرائب ومنها (ضريبة الدخل) ويتردد السؤال بمناسبة وبغير مناسبة عن مدى مشروعية ضريبة الدخل في الدول الإسلامية وعن مدى حق ولي الأمر في فرض هذه الضريبة. ويأتي الجواب مجملاً، مرة بالجواز على رأي البعض ومرة بعدم الجواز على رأي البعض الآخر.

وقد رغبت في بحث هذه المسألة بحثاً موضوعياً تأصيلياً في ضوء الأدلة الشرعية، ومن أجل هذا قدمت ما قدمته في الفصول السابقة ليكون تمهيداً أو مقدمة لا بد منها لبحث هذه المسألة بالكيفية التي ذكرتها، وقد جعلت هذا الفصل في مبحثين على النحو التالي:

المبحث الأول - أدلة مشروعية ضريبة الدخل.

المبحث الثاني - شروط مشروعية ضريبة الدخل.

المبحث الأول أدلة مشروعية ضريبة الدخل في الدول الإسلامية المعاصرة

٧٢- أولاً وجوب طاعة أولي الأمر:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وأولو الأمر هم الأمراء وطاعتهم تكون في المعروف لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الله، ويشمل عموم قوله تعالى ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾

العلماء فهي عامة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء^(١) ومن جملة ما يجب فيه طاعة أولي الأمر طاعتهم في تدبير أمور المعاش وجلب المصالح ودفع المفسد الدنيوية^(٢).

ومن الواضح أن طاعة الرعية لولاة الأمور فيما يقرونه من تكاليف مالية على الرعية ومنها ضريبة الدخل عند الحاجة إلى المال لا يعتبر معصية بل يعتبر من مندوبات الشرع في بذل المال للمصلحة العامة.

٧٣- ثانياً: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

إن إقامة الدولة الإسلامية وقيامها بوظائفها الشرعية التي أشرنا إليها من قبل واجب شرعي، وإن قيام الدولة الإسلامية بهذا الواجب الشرعي يحتاج إلى مال كثير جداً، كما ذكرنا من قبل، وحيث إن المصادر المالية الشرعية للدولة الإسلامية التي ذكرناها من قبل لم تعد كافية في الوقت الحاضر لإمداد الدولة الإسلامية بالمال الكافي للقيام بوظائفها فقد صار من الواجب الشرعي على الخليفة - ولي الأمر في الدولة - تحصيل المال الكافي لوظائف الدولة من مصادر أخرى تسمح الشريعة الإسلامية بتحصيل المال منها لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبذل المال من قبل الرعية للدولة لتمكينها من القيام بوظائفها من التصرفات المرغوب فيها شرعاً وبالتالي يكون هذا البذل من مندوبات الشريعة ولولي الأمر أن يأمر بها لأنها تدخل في مفهوم المعروف وطاعة الله ولا تدخل في مفهوم معصيته.

٧٤- ثالثاً: التعاون على البر والتقوى

قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] قال صاحب فتح البيان "أي ليعن بعضكم بعضاً وهو يشمل كل أمر يصدق عليه أنه من البر والتقوى"^(٣). وقال الإمام المفسر ابن عطية: إن

(١) تفسير القاسمي تأليف محمد جمال الدين القاسمي، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ، بيروت، ج٥، ص٥٥.

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، المرجع السابق، ج٣، ص١٥٧.

(٣) فتح البيان في مقاصد القرآن، المرجع السابق، ج٣، ص٢٣٠.

البر يتناول الواجب والمندوب إليه^(١). ومن الواضح الجلي أن مساهمة أفراد الدولة الإسلامية بالمال لدولتهم وهي محتاجة إليه لقيامها بوظائفها الشرعية أقول: إن هذه المساهمة التي تتم وتحصل عن طريق تكليفهم (بضريبة الدخل) هي مساهمة وتعاون يصدق عليها الآية الكريمة ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ فتكون طاعة ولي الأمر فيما يكلفهم فيه من ضريبة الدخل طاعة مشروعة وواجبة لأن الأصل في الأمر الوجوب.

٧٥- رابعاً: القيام بمصالح الرعية

ولي الأمر مأمور شرعاً بالقيام برعاية مصالح الرعية ومن مظاهر هذه الرعاية تمكين دولتهم بالقيام بوظائفها التي تتحقق بها مصالحهم، وتمكين دولتهم يتم بوجود المال الكافي لديها، فإذا أعوزها المال كان واجباً عليه تحصيله من الرعية وصار واجباً على الرعية طاعة ولي أمرهم فيما يكلفهم به من ضريبة الدخل كوسيلة لتحصيل المال، جاء في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته..» وجاء في شرحه: " قال أهل العلم: الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره، ففيه: إن كل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه و متعلقاته^(٢). وروى هذا الحديث أبو داود في سننه، وجاء في شرحه: (الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما أوتمن على حفظه فهو مطلوب بالعدل فيه والقيام بمصالحه)^(٣).

(١) تفسير ابن عطية، المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٢.

(٢) السراج الوهاج، ص٢٦٨ طبع على نفقة إدارة التراث الإسلامي في قطر.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق، دار الكتب العلمية - بيروت، ج٨، ص١٠٤.

٧٦- خامساً: ما يستفاد من وصية الإمام أبي يوسف لهارون الرشيد

قال الإمام أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة يرحمهما الله تعالى مخاطباً الخليفة هارون الرشيد: "وكل ما رأيت أن الله تعالى يصلح به أمر الرعية فافعله ولا تؤخره فإني أرجو لك بذلك أعظم الأجر وأفضل الثواب"^(١). وتكليف الناس بضريبة الدخل كوسيلة لتحصيل الدولة الإسلامية للمال الذي تحتاجه للقيام بوظائفها إنما هو تصرف من ولي الأمر في تحقيق ما ينفع الأمة ويخفف مصالحتها، لأن فيما يؤديه الأفراد من ضريبة الدخل تمكين للدولة من القيام بوظائفها، التي بها تتحقق مصالحها، فيجوز لولي الأمر أن يكلف الناس بضريبة الدخل إذا احتاج إليها.

٧٧- سادساً: قول الإمام الجويني في فرض الضرائب

قال إمام الحرمين الإمام الجويني يرحمه الله تعالى: (إن عساكر الإسلام إذا كثروا أعني المرتزقة المترتبين في ديوان الجند وعظمت المؤن القائمة بكفائتهم وهي جارية على استمرار الأوقات على حسب توالي الحاجات وكان اتساع الرقاع والاصقاع وكثرة الثغور والمراصد في البقاع إلا بكثرة الرجال المترصدين للرقاع وقد قسم الإمام على أصناف وأنواع.. وإذا انتهى تدبير الممالك إلى ذلك فالغالب أن ما ينفق من أخماس المغانم والفيء لا يقيم الأود ولا يديم العدد فإننا كما نصيب - أي من العدو - نصاب والحرب سجال، فإذن لا تقوم المملكة بتوقع الاغتنام ولا بد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام على ممر الأيام ووزر الإسلام - أي إمام المسلمين وهو رئيس الدولة الإسلامية - مأمور بأقصى الاحتياط واللحظ باللحظ بعد اللحظ.. فأقول والله المستعان - لا بد من توظيف أموال - أي فرض ضرائب - يراها الإمام قائمة بالمؤمن الراتبه ومدانية لها، وإذا وُظف - أو وضع ضريبة - الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من

(١) الخراج للإمام أبي يوسف، المرجع السابق، ص ١٨٧.

الجهات يسيراً من كثير سَهَل احتماله وُوْفِر به أُهْبُ الإسلام وماله واستظهر رجاله وانتظمت قواعد الملك وأحواله ..) ثم يعلل الإمام الجويني بما يراه من حق الإمام في فرض ما افترضه من ضرائب فيقول رحمه الله تعالى: (ولو عدم الناس سلطانا يكفّ عن زرعهم وضرعهم عادية المعتدين وتوثب الهاجمين لاحتاجوا في إقامة حراس من ذوي البأس إلى أضعاف ما رمزنا إليه)^(١).

فالإمام الجويني رحمه الله يرى بحق أن الدولة بحاجة إلى ما يحقق لها أمنها الخارجي والداخلي من جنود لهم مرتباتهم الشهرية المستمرة والى موظفين في مختلف وظائف الدولة والى من يحفظ الأمن الداخلي، وقيام الدولة بهذه الوظائف ويسدّ حاجات الناس يستلزم وجود مصادر مالية تتصف بالدوام مثل دوام ضرورة قيامها بوظائفها المختلفة.. ولهذا يصرح الإمام الجويني بأنه لا يصح الاعتماد على خمس الغنائم والفيء لأن هذا غير مضمون وبالتالي يرى التحول إلى توظيف الأموال - أي فرض الضرائب - على ما ذكره من الأموال وأن هذه الضرائب والتكاليف المالية تُعد يسيره بالنسبة لما يحصل عليه أصحاب الأموال من حماية لأموالهم لأنهم لو فقدوا الأمن الداخلي لصرفوا أضعاف ما يفرض عليهم من ضرائب لتحصيل الأمن لهم ولأموالهم.

٧٨- سابعاً: قاعدة الغرم بالغنم

وحيث إن الأفراد في الدولة الإسلامية ينعمون وينتفعون بما تقدمه لهم الدولة من أمن خارجي لدولتهم يحفظها من غزو العدو لها بما تعده من قوة، وبما تقدمه لهم من أمن داخلي يحقق لهم الأمن على أنفسهم وأموالهم بما تعده من قوى «الشرطة» وتحقق لهم العدالة واستحصال حقوقهم بالقضاة الذين تعينهم الدولة وتدفع لهم رواتب شهرية مستمرة، وبما تهيئه لهم الدولة

(١) الغياثي للجويني، المصدر السابق، ص ٢٨٠-٢٨٣.

من فرص التعلم بما تهيئه من مؤسسات التعليم المختلفة وما يحتاج ذلك من صرف الأموال للقائمين عليها، وبما تقدمه الدولة لهم من ضمان اجتماعي ضد الشيخوخة والحاجة، والبطالة والفقر، أقول لما كانت الدولة تقدم لرعاياها بكل هذه المنافع والخدمات فيجب أن يقابلوها بدفع اليسير من أموالهم أو من دخول أموالهم إذا احتاجت الدولة إلى ذلك حتى تستمر في تقديم الخدمات لهم عن طريق قيامها بوظائفها التي أشرنا إليها. بل إن ما يقدمونه من الأموال إلى الدولة يعود نفعها لهم جميعاً، وإذا كان الأمر كذلك فيجب إعمال وتنفيذ قاعدة الغرم بالغنم عن طريق فرض ضريبة الدخل على الأفراد وأن على الأفراد الإلتزام بها وأداؤها بنفوس راضية دون تهرب منها أو تأخر في أدائها.

٧٩- ثامناً: أن في المال حقاً سوى الزكاة:

قال ابن حزم الظاهري لقد ثبت عن ابن عمر أنه قال: في مالك حق سوى الزكاة، وصح عن الشعبي ومجاهد وطاووس وغيرهم كلهم يقولون: في المال حق سوى الزكاة^(١). وقال الإمام القرطبي في تفسيره: اتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال إليها وقال مالك رحمه الله يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم، وهنا إجماع^(٢). وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على من قال (لا حق في المال سوى الزكاة) بأن الحديث في جامع الترمذي «إن في المال حقاً سوى الزكاة» ثم قال موجهاً قول من قال (إن لا حق في المال سوى الزكاة) بأنه أراد الحق المالي الذي يجب بسبب المال فيكون راتباً، وإلا فنحن نعلم بالاضطرار من دين الإسلام إن الله تعالى قد أوجب إيتاء المال في غير الزكاة المفروضة في مواضع مثل الجهاد بالمال عند الحاجة ونفقة الزوجة والأقارب بل المال مستوعب بالحقوق الشرعية الراتبية أو العارضة بسبب من العبد أو بغير

(١) المحلى لابن حزم ج٦، ص١٠٧-١٠٨.

(٢) تفسير القرطبي، ج٢ ص٢٤١-٢٤٢ طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٧ هـ.

سبب منه^(١). وعلى هذا إذا وجدت حاجة للدولة للمال لصرفه إلى القيام بوظائفها كان من واجب الرعية تقديمه لها ومن سبيل التقديم فرض ضريبة الدخل عليهم ويكون ذلك من الحق الخارج عن حق الزكاة.

٨٠- تاسعاً: قاعدة سد الذرائع

وقاعدة سد الذرائع تقضي بفرض ضريبة الدخل لتحصيل المال الكافي للدولة عند حاجتها إلى المال تقوم بوظائفها الكثيرة منعاً من حصول الفتن والقلق، فمن وظائف الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر أن ترعى الفقراء والمعوزين وإيجاد فرص العمل للعاطلين والقيام بمؤسسات الضمان الاجتماعي للمواطنين وغير ذلك من الوسائل التي يرغب فيها الإسلام لأن من شأنها تحقيق التعاون الذي يأمر به الإسلام، وسد حاجات المحتاجين وقد وردت في هذا المجال أحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له» قال راوي الحديث أبو سعيد الخدري، فذكر صلى الله عليه وسلم أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل»^(٢). وذكر ابن حزم الظاهري في المحلى: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من كان عنده طعام إثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس»^(٣).

فهذه الأوامر من النبي صلى الله عليه وسلم في مواساة الفقراء والمحتاجين يمكن للدولة الإسلامية أن تحققها فعلاً عن طريق فرض ضريبة الدخل وجعل بعض حصيلتها في إيجاد المؤسسات التي ترعى ذوي الحاجات، وبهذا تسد الدولة الإسلامية، ثغرة قد يستغلها المبطلون لتهيج الفقراء على المجتمع مما يؤدي إلى اضطراب الأمن فمن باب سد الذريعة قيام الدولة بما

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج٢٩، ص١٨٧-١٨٨، طبعة ١٤١٦هـ في السعودية.

(٢) رواه الإمام مسلم، في باب استحباب المواساة في فضول المال، والبيهقي في السنن الكبرى، ج١٢، ص٢٣

(٣) المحلى لابن حزم، ج٦، ص١٥٦-١٥٧.

ذكرت فضلاً عن أن ما تقوم به الدولة هو ما ترغب فيه الشريعة وتأمربه على وجه الندب إن لم يكن على وجه الإيجاب.

٨١- عاشرًا: قد يصير المندوب أو المباح واجباً

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقد توجب الشريعة التبرع عند الحاجة كما نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن إِدْخَارِ لِحُومِ الْأَضَاحِيِّ لِأَجْلِ الدَّافَةِ - التي دفت إلى المدينة - ليطعموا الجياع لأن إطعامهم واجب، فَإِنَّ مَنْ نُهِيَ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِمَالِهِ جَادَ بِبِذَلِهِ. وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم بل الأئمة عن بعض أنواع المباح في بعض الأحوال لما في ذلك من منفعة النهي»^(١). وفرض ضريبة الدخل للأغراض التي ذكرناها ومنها ما يمس كيان الدولة الإسلامية في بقائها إذا أعوزها المال فلم تقم بوظائفها في تحقيق الأمن الخارجي والداخلي فإن مساهمة أفرادها بتقديم المال يكون واجباً عليهم وبالتالي يحق لدولتهم تنظيم مساهمتهم المالية بتقديم المال لها عن طريق فرض ضريبة الدخل عليهم، ونقول هذا على سبيل التنزل واعتبار ما يدفعه الأفراد لدولتهم هو من قبل التبرع، أو المندوب.

٨٢- أحد عشر: المال مال الله

قال تعالى: ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].
قال الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية " قوله تعالى ﴿مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ دليل على أن أصل الملك لله سبحانه وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله.. إلى أن قال: وهذا يدل على أنها، أي الأموال ليست بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلا بمنزلة النواب^(٢). ومن الواضح أن ما يرضي الله تعالى وهو المالك الحقيقي لما في أيدي الناس من أموال، أن ينفقوا هذه الأموال فيما يرضيه ومنها تقديمها أو بعضها لدولتهم لتقوم

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، ج ٢٩ ص ١١٥.

(٢) تفسير القرطبي، المرجع السابق، ج ١٧، ص ٢٢٨.

بالوظائف المطلوبة منها شرعاً والتي ذكرناها من قبل، وعلى هذا يجوز للدولة أن تنظم كيفية مساهمة الأفراد في تقديم المال الذي يناسب قدرتهم المالية عن طريق قيام الدولة بفرض ضريبة الدخل عليهم.

المبحث الثاني شروط مشروعية ضريبة الدخل

٨٣- الشرط الأول: الحاجة إلى المال

الأصل أن الدولة الإسلامية لا تكلف رعاياها أكثر مما نصت الشريعة عليه كالزكاة، ولكن إذا احتاجت الدولة الإسلامية إلى كفايتها من المال لتقوم بوظائفها جاز لها أو وجب عليها تكليف رعاياها بضريبة الدخل كوسيلة لحصولها على المال الكافي. وقد تناول الإمام الجويني موقف الإمام - الخليفة - في حالة حاجة الدولة إلى المال، فقال^(١): إذا خلا بيت المال انقسمت الأحوال على ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: حالة دخول الكفار ديار الإسلام وفي هذه الحالة يقول الإمام الجويني «يجب على الأغنياء في هذا القسم أن يبذلوا فضلات أموالهم»
- القسم الثاني: فأما إذا لم يجر ذلك بعد - أي لم يدخل الكفار ديار الإسلام - ولكن نخافه ونستشعره لإنقطاع موارد الأموال واختلال الحال ولو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظن، فهذا القسم ملحق بالقسم الأول قطعاً.
- القسم الثالث: وهو ألا نخاف من الكفار هجومياً لا خصوصاً في بعض الأقطار ولا عموماً ولكن الإنتهاض إلى الغزوات والانتداب للجهاد في البلاد يقتضي مزيد عتاد واستعداد.

٨٤- ما يراه الإمام الجويني بالنسبة لهذه الحالات الثلاث فيقول: أما

(١) الفياثي للإمام الجويني، المرجع السابق، ص ٢٥٦ وبما بعدها.

بالنسبة للقسم الأول وهي حالة دخول الكفار دار الإسلام «يجب على الأغنياء في هذا القسم أن يبذلوا فضلات أموالهم» ويقول في تبرير ما يراه: «فأي مقدار للأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال لو مست إليها الحاجة، وأموال الدنيا، لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها ولم توازنها، فإذا كانت الدماء تسيل على حدود الطُّبَيَات فالأموال في هذا المقام من المستحقرات» وللإمام أن يعين بعض الموسرين لبذل ما تقتضيه ضرورة الحال لا بحالة كما يندب من يراه أهلاً للانتداب - أي يختاره للقتال - فلا ينبغي أن يستبعد المرء حكم الإمام في فُلَّسه مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه «أما بالنسبة لحالة القسم الثاني وهي توقع دخول الكفار دار الإسلام وتخوفهم من ذلك فيقول أن الحكم فيها» ملحق بالقسم الأول قطعاً، وقد ذكرنا حكمه وأما بالنسبة للقسم الثالث وهو ألا نخاف من الكفار هجوماً لا خصوصاً في بعض الأقطار ولا عموماً ولكن الانتهاض إلى الغزوات والانتداب للجهاد في البلاد يقتضي مزيد عتاد واستعداد، فيقول بشأنها الإمام الجويني «والذي اختاره قاطعاً به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء فإن إقامة الجهاد فرض على العباد».

٨٥- الاستفادة من أقوال الإمام الجويني

(أ) للإمام أن يفرض ويأخذ من أموال الأغنياء ما يرى أنهم قادرون على بذله للدولة، وهذا في حالة الضرورة التي تواجهها الدولة أو ما يقرب من هذه الحالة والتي مثل لها الإمام الجويني في القسمين الأول والثاني أي في حالة دخول العدو ديار الإسلام أو توقع دخوله والخشية من ذلك، والظاهر أنه في هذه الحالة يعتبر ما يأخذه الإمام من الأغنياء هو ما تجيزه حالة الضرورة من أخذ المال الكثير الفاضل عن حاجة الإنسان لأن الضرورات تبيح المحظورات ولأنه كما قال الإمام الجويني أي قيمة للأموال وقد وجب إراقة الدماء دفاعاً عن دار الإسلام.

أما في غير حالة الضرورة وما يقرب منها وهي التي جعل لها الإمام الجويني القسم الثالث فإن من حسن التدبير - كما يراه الجويني - التهيؤ لمتطلبات المستقبل كالقيام بواجب الجهاد، وفي هذه الحالة يرى الإمام الجويني الجواز للإمام أن يفرض ما يراه في أموال الأغنياء، ومن الواضح أن للإمام سعة في هذه الحالة في تقدير ما يأخذه من أموال الأغنياء أي في تقدير الضريبة، وهي لا تكون مثل مقدارها في حالة الضرورة، كما أن في أقواله رحمه الله مستنداً مقبولاً في الفقه الإسلامي، لتوسيع دائرة المساهمين في دفع المال إلى الدولة عن طريق ما يفرضه عليهم من ضريبة الدخل حسب قدرة كل فرد، ونجد لما نقول إشارة في قول الإمام الجويني (وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير سهل احتمالها وانتظمت قواعد الملك وأحواله) بل ونرى ضرورة قيام الدولة الإسلامية بفرض هذه الضرائب على الجميع وما دامت الحاجة قائمة إلى المال لا أن تقعد الدولة عن هذا الواجب فلا تفكر ولا تفرض هذه الضريبة إلا في حالة خلو بيت المال ودخول العدو ديار الإسلام أو توقع دخوله، لأن جباية المال وأخذه من أصحاب اليسار والثروة قد لا يتيسر وحتى إذا تيسر فنفعه قليل والعدو قد دخل دار الإسلام واستباحها أو هو قريب من الدخول إليها، إن الإعداد للدفاع عن دار الإسلام يجب أن يكون قبل تعرض الدولة للاعتداء، لا عند حصوله، وتحصيل المال من ضرورات الاستعداد لدفع الاعتداء إذا وقع أو منعه قبل وقوعه لما يرى من قوة الدولة الإسلامية.

٨٦- الشرط الثاني: الضريبة بقدر الحاجة

الأصل كما قلنا أن الدولة الإسلامية لا تكلف الأفراد بالتكاليف المالية بأكثر مما صرحت الشريعة به من هذه التكاليف، ولكن عند الحاجة يجوز للدولة فرض هذه التكاليف للأدلة التي ذكرناها إلا أن هذا الجواز محدود بقدر حاجة الدولة أي تجعل مقدار ضريبة الدخل بقدر حاجتها وبقدر قدرة

الفرد المالية. ويدلنا على أن الشرط في مشروعية الضريبة أنها تكون بقدر الحاجة ما قاله الإمام الجويني إن الحاجة إلى المال إذا انتفت أو قلت كان على الدولة أن تلغي الضريبة أو تنقصها، قال الإمام الجويني رحمه الله: «إذا اتفقت مغانم واستظهر بأخماسها بيت المال وغلب على الظن اطراد الكفاية إلى أمد مظنون ونهاية فيغض حينئذ وظائفه - أي ينقص مما فرضه في أموال المواطنين - فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية، وإنما رأيها نظراً إلى الأمور الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى حطّ الإمام ما كان يقتضيه وعفا فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام مناهجه».

٨٧- الشرط الثالث: مراعاة القواعد العامة في فرض الضرائب:

ذكرنا فيما سبق أن من القواعد العامة الأساسية التي تراعى في القوانين الوضعية المتعلقة بالضرائب هي قاعدة العدالة، واليقين، والملاءمة، والاقتصاد في نفقات جبايتها.

وقد لوحظت هذه القواعد في فرض ضريبة (الخراج) وهي ضريبة مالية وصفها الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث ترك الأرض المفتوحة عنوة في العراق بأيدي أصحابها الأصليين المشركين وفرض عليها ضريبة مالية هي المعروفة (بالخراج) فيجب ملاحظة هذه القواعد عند فرض ضريبة الدخل في الدول الإسلامية لأن هذه القواعد في مصلحة المكلف الذي يؤديها، ومصلحة الدولة الإسلامية التي تجيئها، مع ما في هذه القواعد من ملاحظة العدالة وعدم التعسف في استعمال السلطة، ونذكر فيما يلي هذه القواعد العامة التي روعيت في فرض ضريبة (الخراج) ونرى وجوب مراعاتها في فرض ضريبة الدخل في الدول الإسلامية.

٨٨- «أ» قاعدة العدالة:

ويدل على مراعاة العدالة في فرض ضريبة (الخراج) أنها قدرت ما يناسب طاقة الأرض، يدل على ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه

أرسل حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف إلى العراق ليقدرنا ضريبة الخراج على الأرض التي منحت عنوة في العراق بعد أن تركها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أيدي أصحابها فلما فرغا من ذلك وأتيا عمر قال لهما: لعلكما حملتما الأرض مالا تطيق؟ قالوا: لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لأطاقنا^(١). وقد نصَّ الفقهاء على مراعاة بعض الأشياء عند تقدير مدى طاقة الأرض وتحملها لمقدار ضريبة الخراج مثل خصوبة الأرض ونوع ما يزرع فيها وطريقة سقيها.. الخ^(٢). وإذا لم تخرج الأرض إلا قدر الخراج أخذ نصفه تحقيقاً للعدالة، جاء في البدائع للكاساني: «وإن أخرجت أرض الخراج قدر الخراج لا غير يؤخذ نصف الخراج»^(٣). وهذا في غير خراج المقاسمة إذ يتحدد مقداره بجزء من الخارج.

٨٩- «ب» قاعدة اليقين

والمراد بها وضوح مقدار الضريبة على وجه اليقين دون أن يكون فيها غموض لئلا يستغل جباتها جهالتها أو الغموض في مقدارها فيطلبون من صاحب الأرض أكثر من المقرر عليها، وحتى مع وضوح مقدار الضريبة فإن الإمام أبا يوسف قال في كتابه الخراج: إن على ولي الأمر «أن يراقب عماله حتى لا يأخذوا من أصحاب الأرض أكثر من المقدار المعين للخراج»^(٤) لأن القانون الصالح الواضح لا ينفع إلا إذا طبقه الرجل الصالح.

٩٠- «ج» قاعدة الملازمة

وتعني هذه القاعدة أن يكون وقت جباية الضريبة هو الوقت الملائم للمكلف بها حتى لا يحس بضيق وتحمل مالا يطيق ومن مظاهر هذه المراعاة ما ذكره الزيدية: «ولا يؤخذ خراج أرض حتى تدرك غلتها أي حتى يدرك

(١) البدائع للكاساني، ج٣، ص٦٢، الطبعة الأولى في القاهرة في ١٣٢٨هـ. والكاساني هو علاء الدين الحنفي الملقب بملك العلماء والمتوفى سنة ٥٨٧هـ .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، المرجع السابق، ص١٦٩-١٧٠ .

(٣) البدائع للكاساني، ج٣، ص٦٣، وهذا في خراج المقاسمة إذ يتحدد مقداره في جزء من خارج الأرض.

(٤) الخراج للإمام أبي يوسف، ص١٠٩ .

الحصاد خيفة أن تضرب بأفة سماوية توجب رد المأخوذ منها»^(١).
ولما تأخر عمرو بن العاص - أمير مصر - في جباية الخراج كتب إليه
عمر بن الخطاب يلومه على ذلك فكتب إليه جواباً على كتابه جاء فيه: «إن
أهل الأرض استنظروني إلى أن تدرك غلتهم فنظرت وكان الرفق بهم
خييراً»^(٢). ويبدو أن عمر رضي الله عنه أقره.

٩١- «د» قاعدة الاقتصاد في نفقات الجباية

ويراد بهذه القاعدة أن يكون الواصل إلى الدولة أكبر قدر ممكن بعد خصم
نفقات الجباية وأرى إشارة إلى هذه القاعدة فيما ذكره الإمام أبو يوسف رحمه
الله وهو يخاطب الخليفة هارون الرشيد: «ورأيت أن لا تُقبَّل شيئاً من السواد ولا
غير السواد من البلاد فإن المستقبل إذا كان في قبالته فضل على الخراج عسف
أهل الخراج وحمل عليهم ما لا يجب عليهم وظلمهم وأخذهم بما يجحف بهم
ليسلم مما دخل فيه وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية»^(٣).

فنظام التقبل - هو اسناد جباية الخراج لشخص مقابل ما يدفعه للدولة
من مبلغ معين ينافي قاعدة الاقتصاد لأنه في العادة يعطى للشخص مبلغ بخس
أقل مما تحصل عليه الدولة من الخراج لو قامت بجبايتها بواسطة عمالها، مع
ما في التقبل من احتمال من تعسف المتقبل في جباية الخراج بزيادته على
أصحاب الأرض وفي هذا ظلم واضح وسخط من قبل أصحاب الأرض على
الدولة وليس هذا في مصلحتها، وعلى هذا يجب على الدولة الإسلامية أن تقلل
ما استطاعت من نفقات الجباية وأن تباشرها بعمالها وموظفيها الأمانة.

٩٢- الشرط الرابع: الضريبة لوظائف الدولة لا لرئيسها

والضريبة تفرض وتجبى لتمكين الدولة من القيام بوظائفها وليس
للمصلحة الشخصية لرئيس الدولة أو لغيره من المنتسبين للدولة. أو لبناء

(١) شرح الأزهار في فقه الزيدية للإمام عبد الله بن أبي القاسم الشهير بابن مفتاح، ج ١ ص ٥٤٧.
(٢) مصر في عهد الإسلام، تأليف: محمود عكوش، ص ١٠ طبعة دار الكتب المصرية في القاهرة سنة ١٩٤١.
(٣) الخراج للإمام أبي يوسف، ص ١٠٥.

ماليس ضرورياً لمصلحة الدولة، قال الإمام الجويني رحمه الله: «فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني بكل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأثّل مفخراً وعزاً ولكن يوجه لدرور المؤمن على ممر الزمن ما سبق رسمه، فإن استغنى عنه بأموال أفاء الله على بيت مال المسلمين كف طلبته عن الموسرين».

٩٣- الشرط الخامس: تنظيم ضريبة الدخل

يجب تنظيم ضريبة الدخل من جهة وعائها وسعرها والإعفاءات التي تلحقها وطرائق جبايتها وغير ذلك مما يتعلق بها ويحقق الغرض منها، ولا مانع من الاستفادة من تنظيمات الدول المختلفة التي تتخذها بشأن ضريبة الدخل، ولا يعتبر في هذه الاستفادة مخالفة للشرع الإسلامي، فعمربن الخطاب رضي الله عنه، أخذ فكرة (الدواوين) من دولة فارس وطبقها وقبله أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدن كوسيلة للدفاع ضد العدو وهي وسيلة دفاعية كانت دول فارس تأخذ بها إذا تعرضت لغزو خارجي، وقد أشار سلمان الفارسي رضي الله عنه، بهذه الفكرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما علم بنية المشركين مهاجمة المدينة فأمر أصحابه بحفر الخندق واشترك بنفسه في الحفر حتى أكملوا الخندق وعرفت المعركة باسمه فقبل معركة أو غزوة الخندق، فلا بأس من الاستفادة من تنظيمات الدول حتى الكافرة فيما يتعلق بضريبة الدخل.

صفحة أبيض

خلاصة البحث

وخلاصة البحث بعد أن بينا حقيقة ضريبة الدخل، والأدلة الشرعية التي تجيز للدولة الإسلامية الأخذ بهذه الضريبة لتمكينها من القيام بوظائفها الشرعية، أرى جواز بل وجوب الأخذ بهذه الضريبة من قبل الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر إذا لم يكن لديها المال الكافي للقيام بوظائفها، بل أعتقد أن الحاجة إلى المال تبقى حاجة قائمة حتى لو انتفت في وقت ما بالنسبة لدولة ما، لأن حاجات الدولة إلى المال متجددة لا سيما في متطلبات إعداد القوة الرادعة للعدو من الاعتداء عليها، ولحاجة الرعاية إلى المزيد من الخدمات لا سيما في المجالات المعيشية ومحاربة الفقر باستمرار لعدم استغلال الفقراء من قبل المبطلين ضد دولتهم، كما أن حاجة الدولة الإسلامية إلى المال كثيرة وتبقى كثيرة لأنها مكلفة بنشر الإسلام والدعوة إليه في جميع أنحاء العالم استجابة لأمر الله قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١] وعلى رأس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الدعوة إلى الإسلام: دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، ودعوة المسلمين المقصرين في أداء واجباتهم الإسلامية، بأن يقلعوا عن تقصيرهم ويعملوا بما يوجبه عليه دينهم الذي أنعم الله به عليهم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله

رب العالمين.

الكتور عبد الكريم زيدان

اليوم الثاني من رمضان المبارك ١٤٢٤هـ

صفحة أبيض

البحث الثالث

ضريبة الدخل بين التأصيل الشرعي والتحليل المالي

دكتور شوقي أحمد دنيا

أستاذ الاقتصاد

وعميد كلية التجارة - جامعة الأزهر - فرع المنصورة

أبيض

ملخص

هذا البحث يتناول موضوع ضريبة الدخل من حيث التأصيل الشرعي والتحليل المالي. والمقصود النهائي له هو معرفة الحكم الشرعي لفرض هذه الضريبة. وإذا كانت الشريعة لا تمنع من ذلك فما هي ضوابط هذه الضريبة وشروطها وكيفية فرضها وتحصيلها ؟

والبحث يتناول عدة مسائل مهمة ومكملة وهي:

وظائف الدولة في الإسلام ومدى كفايتها للقيام بوظائف الدولة. بعض المفاهيم الأساسية والتمييز بينها، مثل مفهوم الضريبة، ومفهوم الرسم، ومفهوم الثمن العام.

التنظيم الفني لضريبة الدخل من حيث الوعاء والسعر وطريقة التقدير ودرجة الإعفاء.

وقد انتهى البحث إلى جواز فرض ضريبة الدخل في الوقت الراهن شريطة توفر بعض الشروط وبعض الضوابط.

أبيض

تعريف بالباحث

- شوقي أحمد دنيا أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد وعميد كلية التجارة - جامعة الأزهر فرع المنصورة.
- له العديد من المؤلفات والبحوث في الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي.
- أشرف على العديد من الرسائل (الماجستير والدكتوراه) في الاقتصاد الإسلامي.
- خبير اقتصادي بمجمع الفقه الإسلامي بجدة.
- عضو جمعية الاقتصاد - مصر.
- قام بالتدريس في جامعتي الإمام محمد وأم القرى، بالسعودية.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية المتعلقة بالاقتصاد الإسلامي.
- يحمل درجة الأستاذية في الاقتصاد الوضعي ودرجة الأستاذية في الاقتصاد الإسلامي.

أبيض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله «وبعد»
فهذا بحث موجز مبسط في ضريبة الدخل، غايته تبيان موقف الشريعة
من هذه الضريبة وكيفية تنظيمها طبقاً للضوابط الشرعية.
ووصولاً إلى تلك الغاية وتتويجاً لها تناول هذه الورقة بعض المسائل
الممهدة والمكملة، مثل:

- وظائف الدولة في الإسلام وحدود القطاع العام.
 - موارد وإيرادات الدولة الإسلامية وإلى أي مدى تفي بوظائفها.
 - بعض المفاهيم المالية الأساسية والتميز بينها.
- ولسنا في حاجة إلى التذكير بأن الإنسان من فطرته أن يعيش في
جماعة، وأن الجماعة لا يستقيم أمرها ويلتئم شملها دون وجود قيادة تقودها
إلى ما فيه مصلحتها.
- أو بعبارة أخرى لا تستغني الأمم والشعوب عن دول وحكومات، تقوم
على أمرها وتحقق لها مصالحها وتشبع لها العديد من احتياجاتها.
- والمعروف أن قيام الحكومات بتلك المهام والأعمال يتطلب أموالاً تتوفر
في يد الدولة تنفق على تلك المصالح والمرافق. ولذا لم نجد دولة في الماضي
أو الحاضر إلا ولديها نظام مالي يوفر لها الإيرادات التي تحتاجها لتتمكن
من القيام بوظائفها.

وتنفاوت الدول والحكومات فيما لديها من هذه الأنظمة المالية تبعاً
للعديد من الاعتبارات الاقتصادية والسياسية والدينية. والدولة الإسلامية لا
تشذ عن ذلك، فلديها نظامها المالي، ولديها مواردها، وعليها مهامها
ووظائفها، كل ذلك انطلاقاً من الشرعية، والتزاماً بضوابطها وتنظيماتها.

والتطور البشري من سنن الله تعالى في خلقه. وقد بدأت الدولة
الإسلامية في صدر الإسلام، وقدم لها الإسلام نظاماً مالياً، كما قدم لها

العديد من الأدوات المالية الإيرادية من زكاة الخراج لجزية الفيء... الخ. بتطور الدولة الإسلامية وتطور ما هي عليه من أوضاع جدد الحاجة إلى أدوات مالية عامة جديدة مثل الضرائب «التوظيفات» والقروض العامة. والملاحظ أن الإسلام قد اعتد بهذا التطور فلم يحصر إيرادات الدولة في أنواع محددة لا تخرج عنها مهما تغيرت الأوضاع وتبدلت الأحوال. فإذا كان قد نص على إيرادات معينة فإنه قد فتح الباب أمام وجود إيرادات أخرى ترجع لاجتهاد علماء الأمة. كل ذلك تحقيقاً للقاعدة الشرعية الكبرى وهي أن مهمة الدولة الإسلامية تحقيق أقصى مصلحة ممكنة للأمة، ومن ثم كانت مشروعية تصرف الحكومات خاضعة لقاعدة «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة».

والمعروف أن إيرادات الدولة تتوقف أساساً من حيث الحجم على النفقات العامة المطلوبة، وأن هذه النفقات تتحدد في ضوء مهام ووظائف الدولة. وكلما كانت هذه الوظائف ممتدة ومتعددة كلما تطلبت المزيد من النفقات. وبالتالي احتاجت الدولة إلى المزيد من الإيرادات.

وعندما تطورت أوضاع الأمة الإسلامية في الماضي واحتاجت الدولة إلى المزيد من الأموال إضافة إلى الأموال المجبأة من المصادر الشرعية النصية والإجمالية مثل الزكاة والخراج... الخ.

فرضت مسألة إجراء توظيف، أو بعبارة معاصرة فرض ضرائب لمواجهة هذه الأوضاع، فرضت هذه المسألة نفسها على بساط البحث العلمي الفقهي فتناولها العديد من علماء وفقهاء المسلمين بالبحث والدراسة وقدموا لنا في ذلك عطاءً علمياً طيباً.

واليوم نجد الدولة الإسلامية في غالبيتها العظمى في حاجة إلى مزيد من الأموال للإنفاق منها على مصالح المجتمعات الإسلامية. حيث إن الزكاة لها مصارفها الخاصة. كما أن الخراج لم يعد له وجود بارز، وكذلك لا وجود الآن عملياً لخمس الغنائم والفيء.

ومصالح المسلمين في التنمية والإسكان والعلاج والأمن والعدالة والدفاع والتعليم وغير ذلك متزايدة ملحة، فكيف تمول الحكومات الإسلامية هذه المرافق المختلفة المتزايدة؟

إن وسائل وطرق التمويل العام مهما تنوعت وتعددت فغالباً ما لا تستغني عن وجود الضرائب. ومن ثم بات وجودها مصلحة قاطعة لا غنى عنها. والسؤال المطروح هو: ما هي الضوابط وما هي الأطر والتنظيمات الحاكمة حتى يظن كونها داخل الإطار الشرعي؟ هذا ما تعمل الورقة الحاضرة على الإجابة عليه، من خلال الفقرات التالية:

وظائف الدولة وحدود القطاع العام

١- وظائف الدولة:

في ظل الاقتصاد الوضعي تتحدد وظائف الدولة ومآلها من دور من قبل المجتمع، في ضوء ما هو عليه من ثقافة وقيم، وما يعايشه من ظروف وملابسات، وأوضاع اقتصادية. ولكون هذه المحددات متغيرة، من زمان لزمان ومن مكان لمكان فإن وظيفة الدولة بدورها متغيرة، فنراها في الاقتصاد الاشتراكي مختلفة عنها في الاقتصاد الرأسمالي، بل نراها في داخل المجتمع الواحد والنظام الاقتصادي الواحد متغيرة من آن لآن، ولذلك وجدنا الدولة الحارسة ووجدنا الدولة المتدخلة ووجدنا الدولة المنتجة ووجدنا دولة الرفاهية. وكل دولة من هذه الدول ذات طبيعة ووظيفة مغايرة للأخرى.

فأحياناً يخف الدور ويقل حتى لا يكاد يذكر، كما هو الحال في الدولة الحارسة. وأحياناً يقوى الدور ويكبر حتى يكاد يبتلع ما عداه كلية، كما هو الحال في الدولة المنتجة، التي أخذت على عاتقها مهمة القيام بالنشاط الاقتصادي، وأحياناً نجد الدور معتدلاً متوسطاً، كما هو الحال في الدولة المتدخلة ودولة الرفاهية.

إن الاقتصاد الإسلامي إلهي المصدر، وإلهي المبادئ والقواعد، يركز

على النصوص الشرعية، واجتهادات علماء المسلمين، واستقراء تلك المصادر وتدبرها يجعل الإجابة على السؤال المطروح بأن الأمر في الإسلام مغاير لما عليه في الاقتصاد الوضعي مغايرة تكاد تكون كلية في هذا الشأن.

ومنشأ هذه المغايرة اختلاف الركائز والمنطلقات، فهي هناك بشرية محضة، وهي هنا إلهية محضة، فلم يحدد المسلمون من عند أنفسهم وظائف ومهام الدولة الحاكمة لمجتمعهم، وإنما تم ذلك من قبل الإسلام، وما على المسلمين إلا الفهم والاستنباط ثم الصياغة في صورة مقولات فنية. فإذا قال الاقتصاديون الإسلاميون إن كفالة الحد الأدنى من المعيشة لكل أفراد المجتمع الإسلامي من وظائف الدولة ومهامها الأساسية فإنهم لم يبتدعوا ذلك من عندياتهم، وإنما هو الاهتداء والفهم والاستنباط من النصوص الشرعية؛ القرآنية والنبوية. وقس على هذا بقية الوظائف والمهام.

وحيث إن الأمر في الاقتصاد الإسلامي في هذه المسألة على هذا النحو فإن القضية لا تخضع للظروف والملابسات ولا للأهواء والتوجهات، وبالتالي تتبدل وتتغير من حين لآخر. وخاصة من حيث الحجم والقوة. وإن تطورت من حيث الشكل والصورة. وقد غاب عن البعض الفهم الدقيق لهذا الأمر فذهب إلى أن دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي يعتريه التغير والتبدل من حيث النطاق والحجم والقوة والضعف، تبعاً لظروف وأوضاع المجتمع.

إن مهمة الدولة في الإسلام تتجسد في أمر واحد هو رعاية المجتمع «فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته»^(١) والرعاية كما هو بارز في اسمها وكما فهمه العلماء هي منتهى الحفظ والصيانة. وتحقيق أكبر مصلحة ممكنة. ومعنى ذلك أنها لا تقل في حالات وتزيد في أخرى، ولا تضعف في حالات وتقوى في حالات^(٢). وقد تناول علماء المسلمين قديماً وحديثاً هذه الوظيفة الجامعة بالتحليل والدراسة والتفصيل فاشتقوا منها. عملاً بالنصوص،

(١) رواه البخاري.

(٢) د. شوقي دنيا، الدولة والاقتصاد في الفكر الإسلامي، المؤتمر العلمي السنوي الحادي والعشرون للاقتصاديين المصريين، القاهرة، ١٩٩٩م.

العديد من الوظائف النوعية. والمطلع على هذه الدراسات القديمة والحديثة يجدها كلها داخلة في إطار الرعاية. كما يجد التنوع في التقسيم والتفريع. وربما في الأولويات. فهناك من ينوع هذه الوظائف بشكل كبير يتجاوز بها السبع أو العشر. وهناك من يجمع ويدمج، وهناك من يبدأ بكذا، ومن يبدأ بكذا. والكل منطلقه واحد. هو الإسلام بنصوصه وقواعده^(١).

وفى ضوء هذا التمهيد يمكن الإشارة إلى ما نراه من وظائف للدولة في ظل الاقتصاد الإسلامي. وترتيبنا لهذه الوظائف لا يعني من قريب أو بعيد أنه يعكس الأهمية النسبية.

١- توفير الخدمات الأساسية للمجتمع، وعلى رأسها الدفاع والأمن والعدل، وتمتد لتشمل مختلف المرافق العامة ذات الخدمات الضرورية للعامة مثل الطرق والجسور والمواصلات والمياه والكهرباء، وغير ذلك من كل ما تمس حاجة المجتمع إليه، مثل التعليم الأساسي والصحة العامة. وقد أقسم عمر لعلي رضي الله عنهما على: أنه لو ذهب عناق بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة^(٢).

٢- تأمين الحد الأدنى من المعيشة لكل فرد في المجتمع عجز عن توفيره بنفسه أو من خلال من تلزمه نفقته، بغض النظر عن عقيدته. إذ لا يتحقق مفهوم الرعاية مع عدم توفر ذلك المستوى المعيشي لكل فرد، والنصوص والتطبيقات الشرعية في ذلك عديدة، وتوفير ذلك يتطلب أن يكون لدى الدولة من الأموال ما يكفي لتغطية هذا الأمر. وقد وفر الإسلام للدولة الأدوات والأساليب التي تؤمن لها ذلك.

٣- وضع الإطار الملائم للنشاط الاقتصادي. فالدولة مسؤولة عن رعاية مصالح العامة، والحفاظ على مقاصد الشرعية، وتحقيق ذلك إنما يكون من خلال العديد من السياسات الاقتصادية وغيرها، مثل السياسة المالية

(١) الماوردى، الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، ص ١٥، الجويني، غياث الأمم، الشؤون الدينية بالدوحة،

ص ٢٦٣ وما بعدها. أبو الأعلى المودودي الخلافة والملك، الكويت، دار القلم، ص ٢٦،

(٢) ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، ص ١٤٠،

والسياسة النقدية والسياسة التجارية والسياسة الداخلية. وكذلك ما يتعلق بوضع التشريعات التي تكفل حماية الحقوق لأصحابها وفض المنازعات، وكذلك توفير المعلومات والبيانات وكل ما من شأنه إقامة نشاط اقتصادي جيد، وبالإختصار إن الدولة مسؤولة عن توفير المناخ الصحي لإقامة نشاط اقتصادي كفاء. لأنها مأمورة برعاية مصالح الناس، التي هي حقوق للناس عليها بتعبير الإمام علي عليه السلام: (ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه)^(١). ومن الأمثلة الفذة على ذلك ما فعله عمر مع راعي الغنم عندما رآه يرمى في أرض أقل خصوبة فصاح عليه قائلاً: إني قد مررت بمكان هو أخصب من مكانك، وإن كل راع مسئول عن رعيته^(٢).

٤- الإشراف على القطاع الخاص ومداومة النظر في شؤونه ومهمتها هنا تتخلص في كلمتين لا ثالث لهما. الإعانة والتقويم. فعليها إعانته لينهض بدوره على الوجه الأمثل، ولها في سبيل ذلك العديد من الأدوات والصلاحيات المالية والتجارية وغيرها. وعليها من الناحية الأخرى أن تقومه وتجبره على سلوك الجادة والحيلولة بينة وبين إلحاقه ضرراً بالغير. ويدخل في ذلك الربا والغش والاحتكار، وكل أساليب اختلال التعامل والاستثمار والتوزيع والتصدير والاستيراد وتقديم خدمات على غير وجهها. وقد أفاضت كتب الحسبة وغيرها في ذلك. ومعنى هذا بوضوح أن ترك الحبل على الغارب للقطاع الخاص، يفعل ما يحلو له، ويترك ما يريد، هو أمر مرفوض في الإسلام، فالقطاع الخاص قائم وله صلاحياته وحقوقه. ولكنه في الوقت ذاته محاط بعيون الدولة وتحت إشرافها، تعينه وتدعمه من جهة، وتقويه وتأخذ على يده من جهة ثانية. والاعتراف بالقطاع الخاص وحرية وحقوقه لا يتعارض مع الاعتراف للدولة حياله من إشراف ورقابة وتنظيم، تحقيقاً للإعانة والتقويم.

٥- ضمان تشغيل الموارد والطاقت والعمل على تنميتها وعدم تبديدها. إن الإسلام ينهى عن إضافة المال وينهى عن الإسراف والتبذير، ويكف يد

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠م، ص ٥٢٣ .

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢٠٩، بدون ذكر ناشر .

السفيه عن التصرف في ماله ويعتبر حفظ المال أحد مقاصده الكبرى، وإذا كانت هذه التكاليف والأوامر والنواهي تتصرف إلى الأشخاص فهي تتصرف كذلك إلى الدولة والقائمين على أمور الأمة، فليس من الرعاية المأمورة بها وجود موارد معطلة أو مهدرة، لأن ذلك يحول دون تحقيق الكثير من العبادات كما أنه يعد معصية لله سبحانه وتعالى. وتحقيقاً لذلك قامت الدولة في صدر الإسلام بإحياء الموات. والاقطاع، ودفع الناس إلى ممارسة النشاط الاقتصادي، وحاربت البطالة. وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم: «ويأخذ السلطان الناس بالعمارة، وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة»^(١).

٦- تحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي. فإذا كان تأمين الحد الأدنى من المعيشة وظيفية للدولة الإسلامية فإن تحقيق التوازن بين الأفراد اجتماعياً واقتصادياً هو وظيفة أخرى للدولة. وتتضمن هذه الوظيفة عدالة التوزيع، ووضع ضوابط للتفاوت في الدخل والثروات وتقليل حدة التفاوت بينها. وكذلك ضرورة مراعاة الأجيال القادمة وحماية حقوقها في مصادر الثروة. فالتوازن المطلوب شرعاً هو توازن أفقى وتوازن رأسي، أي هو توازن على مستوى الجيل الحاضر وتوازن على مستوى الأجيال، فلا يطغى جيل على آخر. وخير برهان على ذلك ما فعلته الدولة الإسلامية في أرض الفتوح زمن سيدنا عمر رضي الله عنه، حيث راعت في سياستها ومناهجها كل الأجيال المقبلة وحتى قيام الساعة^(١).

٢- نظام الملكية:

من المعروف أن نظام الملكية من الأسس الكبرى لأي نظام اقتصادي،

(١) نقلاً عن ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٢١٩، نشر وزارة الإعلام - بغداد.
(٢) لمعرفة موسعة يراجع. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩م، ص ٣٣٩ وما بعدها .

وهو أحد المعايير الأساسية للتمييز بين الأنظمة الاقتصادية. وقد أصبح من المعارف البديهية لدى دارسي الاقتصاد الإسلامي والباحثين فيه أن نظام الملكية فيه هو النظام المزدوج، الذي يجمع بين الملكية العامة والملكية الخاصة، وليس هناك أي خلاف بين الجميع على ذلك. وإن بدى الخلاف فيما بعد ذلك حول طبيعة كل منها ونطاقها. ولتحقيق مقصود ورقتنا هذه يكفي الإشارة إلى بعض محاور الملكية العامة.

المحور الأول: الأموال العامة متنوعة الطبائع، فمنها ما هو مصادر وموارد للثروة مثل الأراضي والمياه والمعادن ومصادر الطاقة... الخ، ومنها ما هو ثروة منتجة في شكل سلع نهائية ومنها ما هو في شكل نقود. مثل أموال الخراج وأموال الزكاة وغيرها.

المحور الثاني: هذه الأموال الخاضعة للملكية العامة هي كلها تحت إشراف الحكومة، وهي المسئولة عن التصرف فيها بالشكل الذي يحافظ عليها من جهة، ويجعلها تحقق أهدافها من جهة أخرى. وبالبحث والتحري في المصادر الإسلامية يتضح أن هذه الأموال تنقسم قسمين من حيث مدى حرية الدولة أو الحكومة في التصرف فيها، ونطاق هذا التصرف، فبعضها يمتد نطاق التصرف فيه من قبل الدولة إلى كل جوانب التصرف الممنوحة للمالك على ملكه من بيع واستغلال وتبرع... الخ، وبعضها يقف حق التصرف المعطى للدولة فيها إلى حد معين، أقل من الحدود السالفة، فلا يحق لها مثلاً أن تبيعها أو تمنحها. وقد حمل هذا التمييز بعض الباحثين إلى القول بأن الملكية العامة، أو بالأحرى الملكية غير الخاصة هي نوعان؛ ملكية عامة أو جماعية وملكية الدولة أو بيت المال. الأولى هي حق لكل أفراد المجتمع. ومن ثم لا يتجاوز دور الدولة حيالها الإشراف والإدارة دون التصرف في رقابها بما يفوت على أي فرد حصته في ملكيتها وفي ذلك يقول الإمام الطحاوي: (ولا ينبغي للإمام أن يقطع مالا غنى بالمسلمين عنه، كالبحار التي يشربون منها، وكالمالح الذي يمتارون منه، وما أشبه ذلك مما لا غنى بهم

عنه^(١)، ويقول الكاساني: (وأرض الملح والقار والنفط ونحوها مما لا يستغني عنها المسلمون لا يجوز للإمام أن يقطعها أحداً، لأنها حق لعامة المسلمين، وفي إقطاعها إبطال حقهم. وهذا لا يجوز). ويقول ابن قدامة: (إن المعادن الظاهرة وهي التي يتوصل إلى ما فيها من غير مؤونة ينتابها الناس وينتفعون بها كالمح والماء والكبريت والقيروالمومياء والنفط والكحل والياقوت وأشباه ذلك لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين. لأن فيه ضرراً بالمسلمين وتضييقاً عليهم... وهذا مذهب الشافعي، ولا أعلم فيه مخالفاً)^(٢). أما الثانية فهي وإن كانت في النهاية ملكاً للأمة مثل السابقة لكنها أكثر خضوعاً للدولة، حتى يقال عنها إنها ملكية الدولة أو بيت المال، وبالتالي فإن حق تصرف الحكومة فيها يمتد ليشمل كل ألوان التصرفات التي للمالك على ماله بما فيها التصرفات في رقبتهابياً وتبرعاً، فهي من هذه الزاوية تعد ملكية خاصة، لكن المالك لها هو الدولة بصفتها هيئة حاكمة. وليس معنى ذلك إن الدولة مطلقة التصرف فيها دونما ضوابط أو قيود، فتصرف الدولة فيها مفتوح في ظل المصلحة العامة الحقيقية التي حددت معالمها الشريعة. إن كلاً من الملكية الجماعية وملكية الدولة يخضع تصرف الدولة فيهما لضابط المصلحة العامة المنضبطة والمقننة شرعاً، وكل ما هنالك من تمييز بينها فإنه يرجع إلى حدود وحجم وجوانب هذا التصرف، فهذا ذو حدود ضيقة، وذلك أوسع حدوداً أو نطاقاً^(٣).

وليس من اليسير قيام تحديد دقيق لمفردات كل نوع من هاتين الملكيتين بشكل يحظى باتفاق العلماء، لكن ذلك لا يمنع من وجود أمثلة بارزة واضحة لكل منهما لا يحتمل الجدل والخلاف، فهناك الطرق والأنهار والمناجم والغابات وبعض الأراضي تدخل تحت النوع الأول بغير خلاف يذكر، وهناك

(١) الطحاوي، مختصر الطحاوي، القاهرة، بدون ناشر، ١٣٧٠هـ، ص ٣٥.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت، دار الكتاب العربي ج ٣، ص ٥٢.

(٣) ابن قدامة، المغني، الرياض. مكتبة الرياض الحديثة، ج ٥، ص ٥١٢.

بعض الأراضي، مثل أراضي الصوافي والأراضي التي آلت إلى بيت المال على سبيل الميراث وأنواع من الإيرادات العامة يمكن، أن ندرجها تحت النوع الثاني.

يتضح مما سبق أن النظام الإسلامي للملكية يقرر وجود الملكية العامة كركيزة يقوم عليها النظام الاقتصادي في الإسلام. كما يقوم على ركيزة الملكية الخاصة.

٣- نظام استغلال الممتلكات العامة:

(أ) الأموال المجتمعة في بيت المال، مثل مال الخراج، والأموال الأخرى التي توجه للإنفاق في المصالح العامة الأصل فيها أن توجه مباشرة للإنفاق على هذه المصالح، فتشيد بها السدود والقناطر وتعبد بها الطرق وتبنى بها المدارس والمستشفيات ومختلف المرافق وتدفع منها الأجور والمرتببات... الخ. ومعنى ذلك أن الشأن فيها هو الاستخدام والإنفاق وليس الاستغلال والحصول منها على غلة أو عائد. ومع ذلك فلننظر أن هناك فائضاً في هذه الأموال. وقمنا بإدخاره للمستقبل. كما نص على ذلك الكثير من الفقهاء وخاصة الأحناف. فهل هناك ما يمنع من استثمار هذه الأموال واستغلالها في إقامة مشروعات اقتصادية؟ ليس هناك ما يمنع ذلك، بل إن ذلك هو النهج السليم، وإلا تحولت إلى مكتنزات. طالما أنها لم تستغل استغلالاً اقتصادياً جيداً. وهناك إشارات فقهية تفيدنا في ذلك. فقد ورد في المبسوط أن المروزي نقل عن محمد بن الحسن قوله (فإن اشترى الإمام بمال الخراج غنماً سائمة للتجارة وحال عليها الحول فعليه فيها الزكاة)^(١) والشاهد هنا الاعتراف الفقهي بقيام الدولة باستثمار واستغلال مال الخراج. وذلك بتحويله إلى أصول نامية يتحقق منها ربح. وقد تمثل ذلك في عهده في شراء غنم ترعى وتنمو وتتكاثر وتباع، بدلاً من الاحتفاظ بأموال الخراج في شكل نقدي لا ينمو على مدار الوقت. وقياساً على ذلك، للدولة

(١) السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ج٣، ص ٥٢ .

القيام باستغلال هذه الأموال بالأسلوب الذي تراه أكثر صلاحية. وقد يمثل ذلك في إقامة مشروعات اقتصادية تنتج سلعاً وخدمات بقصد الربح. ومعنى ذلك قيام ما يعرف حالياً بالقطاع الاقصادى العام.

وهنا يرد تساؤل: هل يحق للدولة في ظل ظروف معينة أن تخصص هذه المشروعات ؟ وما هي صور هذه الخصخصة؟.

أعتقد - والله أعلم - أنه طالما أن أصل ومصدر هذه المشروعات هي أموال مملوكة لبيت المال فإنه من حق الدولة أن تخصص هذه المشروعات خصخصة ملكية وإدارة معاً، شريطة أن يخضع ذلك للضوابط الشرعية الحاكمة للدولة في تصرفاتها في الأموال العامة.

(ب) الممتلكات العامة الإنتاجية المتمثلة في موارد الثروة مثل الأراضي والمناجم والغابات والمياه ومصادر الطاقة..الخ.

هذه الموارد تحتاج إلى استغلال وتنمية حتى لا تترك معطلة. ومعنى ذلك إقامة المشروعات الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية. مثل محطات توليد الطاقة ومشروعات استخراج المعادن وتصنيعها. والمشروعات الزراعية..الخ. ومثل هذه المشروعات تتطلب مشروعات تتولى تصريف هذه السلع والخدمات. فهل من حق الدولة إقامة مثل هذه المشروعات الاقتصادية العامة؟ أو بعبارة أخرى هل من حقها إقامة قطاع عام يمارس أنشطة اقتصادية متنوعة؟.

من الناحية النظرية نعم من حقها ذلك، بل قد يكون من واجبها إقامة هذه المشروعات لأنها مسؤولة عن استغلال واستثمار هذه الموارد حتى يستفيد منها كل الناس.

وقد لا يتأتى ذلك إلا من خلال إقامة هذه المشروعات العامة.

ومن الناحية العملية التطبيقية قد قامت الدولة في صدر الإسلام بشيء من هذا القبيل، حيث ثبت أن الدولة في عهد عمر رضي الله عنه استغلت أرض

الصوافي بنفسها^(١)، أى أقامت ما يمكن اعتباره مشروعات زراعية عامة. كما ثبت أنه عندما أجلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اليهود من خيبر قامت الدولة باستغلال حصتها في هذه الأراضي، وخيرت أصحاب الحصص الأخرى في أن يقوموا هم باستغلالها أو أن تقوم الدولة باستغلالها لهم نظير جزء من الناتج^(٢). وتفيد هذه الواقعة قيام الاستغلال العام (القطاع العام) على الممتلكات العامة. وكذلك قيام القطاع العام على ممتلكات خاصة بهدف استغلالها من قبيل ما يمكن تسميته (عممة الإدارة) على غرار خصخصة الإدارة. وقدم الفقه تنظيراً فقهياً لاستغلال هذه الممتلكات الإنتاجية العامة. موضحاً أن أمام الحاكم أسلوبين لاستغلال هذه الأموال، الإسلوب العام (القطاع العام) والإسلوب الخاص "الاستغلال من قبل القطاع الخاص وعلى الحاكم أن يختار أحسن الأسلوبين. يقول الدسوقي: (.. أما المعدن من حيث هو فيمكن استغلاله بإحدى طريقتين: إقطاعه لمن يستغله في نظير شيء لبيت المال، وهو إقطاع إنتفاع لا إقطاع تملك، وأن يجعل للمسلمين، بأن يقيم الوالى فيه من يعمل للمسلمين بأجرة)^(٣)، ويقول ابن رشد: (فإن كانت المعادن في أرض حرة أو في أرض العنوة أو في الفيافي التي هي غير مملوكة كان أمرها إلى الإمام، يقطعها لمن يعمل فيها، أو يعامل الناس على العمل فيها لجماعة المسلمين على ما يجوز له)^(٤). ويقول يحيى بن آدم: (وكل أرض لم يكن فيها أحد تمسح عليه ولم يوضع عليها الخروج، قال حسن: فذلك للمسلمين، وهو إلى الإمام، إن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين وأستأجر من يقوم فيها، ويكون فضلها للمسلمين، وإن شاء أقطعها رجلاً ممن له غناء عن المسلمين)^(٥).

أما عن الأسلوب الثاني للاستغلال وهو الاستغلال الخاص، من قبل القطاع الخاص فله هو الآخر ركيزته التطبيقية. فقد ثبت أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(١) الماوردى، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) ابن رجب، الاستخراج فى أحكام الخراج، بيروت، دار المعرفة، ص ٧١.

(٣) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، ج ١، ص ٤٨٦.

(٤) ابن رشد، المقدمات، بيروت، دار صادر، ص ٢٢٥.

(٥) يحيى بن آدم، الخراج، بيروت، دار المعرفة، ص ٢٢.

دفع أرض خيبر لليهود ليقوموا باستغلالها نظير جزء من الناتج عندما رأى أنهم أقدر على زراعتها، كما ثبت أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دفع أراضي الفتوح الإسلامية والتي أصبحت ملكية عامة لأصحابها السابقين ليقوموا باستغلالها نظير جزء من الناتج.. وفي الحالتين لم تقم الدولة باستغلال هذه الموارد من خلال القطاع العام. كذلك ثبت أن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حول استغلال أراضي الصوافي من القطاع العام إلى القطاع الخاص عندما تبين له أن الثاني أكفأ من الأول. إذا لم يزد العائد على الدولة من خلال الأسلوب العام عن تسعة ملايين درهم بينما وصل في الأسلوب الخاص إلى خمسين مليون درهم^(١).

وعندما جاء عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمر بأن تستغل أراضي الصافية من قبل القطاع الخاص طالما كان ذلك ممكناً. وإلا تم استغلالها من قبل القطاع العام^(٢). ومن ذلك يتضح أن أصول الاقتصاد الإسلامي لا تمنع من وجود ما يعرف بالقطاع العام، سواء كان منبعه وجود موارد عامة إنتاجية تحتاج إلى استغلال أو كان مبعثه وجود أموال عامة سائلة تحول إلى استثمارات بدلاً من تركها بحالتها النقدية معطلة. ولا نحب أن نترك هذه المسألة دون الإشارة إلى ما هو مدون ومعروف عن بعض علماء الإسلام من استهجانهم بل ورفضهم لقيام الدولة بإقامة زراعية أو صناعية أو تجارية، وما قد ينجم عن ذلك من تعارض مع ما سبق طرحه. وقد استهجن كل من الماوردي وابن خلدون والدمشقي قيام الدولة بممارسة النشاط الاقتصادي، أي بعبارة أخرى وجود قطاع عام اقتصادي. وكانت مبرراتهم في ذلك ما فيه من منافسة وتضييق على القطاع الخاص، إضافة إلى ما هنالك من عجز وقصور في أداء المشروعات العامة، وكذلك ما يضيع على الدولة من الإيرادات العامة التي كان لها الحصول عليها من المشروعات الخاصة، وبالاختصار كان هؤلاء العلماء روادا حقيقيين للفكر الاقتصادي المعاصر الذي ينادي بكف يد الدولة عن ممارسة النشاط الاقتصادي لما يجلبه ذلك

(١) الماوردي، مرجع سابق، ص ١٩٣ .

(٢) يحيى بن آدم، مرجع سابق، ص ٦٢ .

من مضار جسيمة على الاقتصاد القومي. ومن المفيد للقارئ أن نضع أمامه فقرات من أقوال هؤلاء العلماء.

يقول الماوردي: (وعليه - يعني السلطان - ألا يعارض صنفاً من الرعايا في مطلبه وألا يشاركه في مكسبه، وربما كان للسلطان رأى الاستئثار من أحد الأصناف فيتمثل إليه من لم يألفه، فيختل النظام بهم فيما نقلوا إليه، لأن تميزهم بإلهام الطابع أعدل في إئتلافهم من التصنع لها، وربما ضن السلطان بمكاسبهم فتعرض لهم وشاركهم فيها، فتاجر مع التجار وزرع مع الزراع، وهذا وهن في حقوق السياسة وقدح في شروط الرياسة من جهتين: أحدهما أنه إذا تعرض لأمر قصرت فيه يد من عداه فإن تورك عليه لم ينهض به وإن شورك فيه ضاق على أهله، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (ما عدل وال اتجر في رعيته). والثاني أن الملوك أشرف الناس منصباً، فخصوا بمواد السلطنة لأنها أشرف المواد مكسباً فإن زاحموا العامة في إدراك مكاسبهم أو هنوا الرعايا ودنسوا الممالك، فاختل نظامها وأعتل مرادها). وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا اتجر الراعي هلكت الرعية)^(١).

ويقول ابن خلدون: (فصل في أن التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا مفسدة للجباية، اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجتها ونفقاتها واحتاجت إلى المزيد من المال والجباية فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم. وتارة بمقاسمة الوالي والجباة وإمتكاف عظامهم، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان، لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم وأن الأرباح تكون على نسبة رؤس الأموال، فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك إداراراً للجباية وتكثيراً للفوائد، وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا

(١) الماوردي. قوانين الوزارة، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ص ٦٧ .

من وجوه متعددة، فأولاً مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافؤن في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وما له أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته^(١).

قد يبدو أن هناك شيئاً من التعارض بين هذه الأقوال وما سبق تقريره حيال المشروعات العامة. ودرءاً لهذا التعارض ذهب بعض الباحثين إلى أن مقصود هؤلاء العلماء ليس قيام الدولة كجهاز حاكم بإقامة هذه المشروعات، وإنما قيام الحكام بذلك لأنفسهم ولمصلحتهم هم وليس من أجل المصلحة العامة، وأرى أن هذا التأويل فيه بعد ونحن في سعة من القول به، ويمكن القول بأن ما قاله هؤلاء العلماء صحيح وسليم في ظل الواقع الذي شاهدوه، فهم يتحدثون عن منافسة الحكومة للقطاع الخاص، ودخولها معهم في حلبة النشاط الاقتصادي وكأنها مثلهم، تمارس هذه الأنشطة كما يمارسونها وبالطبع فإنه في ظل هذه الواقع فإن كل ما تخوفوا منه صحيح، ومن ثم كان موقفهم صحيحاً اقتصادياً وأيضاً شرعياً. لأن الدولة بذلك تضر ولا تصلح، وهي إنما جاءت لرعاية المصالح وحمايتها.

بيد أن نطاق القطاع العام في ضوء التصوير المتقدم لا يقوم على المنافسة والمضايقة واقتطاع حصة مما يدخل للقطاع الخاص، وإنما هو أسلوب لا استغلال الموارد العامة يمكن اتباعه إذا ما تبين بالدراسة العلمية الدقيقة أنه أمثل وأفضل من الأسلوب البديل. إن فكرة مزاحمة الأفراد في الفرص المتاحة وفي أنشطتهم من قبل الدولة مرفوضة إسلامياً، وقد نص الفقهاء على أنه لا يجوز للدولة أن تحمي من الأراضي ما يضيق الفرص أمام الأفراد للاستفادة منها^(٢)، فما بالنا بإقحام الدولة نفسها في مجالات يقوم بها القطاع الخاص على وجه سليم.

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار القلم، ص ١٨١.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٨٥.

موارد الدولة الإسلامية ومدى كفايتها لأداء وظائف الدولة

بعد أن استعرضنا وظائف الدولة في الإسلام وحدود القطاع العام الذي يحظى بالقبول الشرعي، نكون قد سرنا خطوة مهمة في التعرف على مدى شرعية قيام الدولة الإسلامية بفرض الضرائب. لكننا مازلنا في حاجة إلى قطع خطوة أخرى تتمثل في التعرف على الموارد المالية للدولة الإسلامية والتي ورد فيها نص أو إجماع، أو بعبارة أخرى تلك الموارد التي عاصرت نشوء الدولة الإسلامية في العصر النبوي وعصر الخلافة الراشدة. ولا تستهدف الورقة بالتعرف عليها دراستها دراسة تأصيلية تحليلية. كما لو كانت هدفاً في حد ذاتها، وإنما كل ما نرمي إليه من ذلك هو التمكن من الإجابة على السؤال المهم الذي يجب الإجابة عليه قبل أن نقرر ما إذا كانت الدولة الإسلامية المعاصرة من حقها أن تفرض ضرائب أم لا. وهو: إلى أي مدى تفي هذه الموارد الأصلية باحتياجات الدولة المعاصرة؟

إن هذه الموارد المالية تمثلت في أنواع محددة هي: الزكاة والجزية وخمس الغنائم والفيء والخراج والعشور.

ومن حيث غاية البحث الراهن يكفي التعليق على هذه الموارد على النحو

التالي:

١- الزكاة: هي أحد أركان الإسلام وهي عبادة مالية تكفلت الشريعة بتحديد كل جوانبها من حيث الجباية والإنفاق. فلها وعاءها المحدد وكذلك سعرها أو فئاتها، ولها نصابها، ولها شروطها وأحكامها، ولها مصارفها المحددة قرآنياً بطريق الحصر.

ومن تشريع الزكاة نلاحظ أن مصارفها محددة لا مجال للخروج عليها، وإن كان هناك مجال للاجتهاد بداخلها، كما يلاحظ أن هذه المصارف تنصرف بشكل مركز إلى النواحي الاجتماعية، أو بعبارة أخرى تعني بالفقراء وذوي الأوضاع والحالات الحرجة.

كما تنصرف إلى بعض النواحي ذات البعد الديني (مصرف في سبيل الله).

ومعنى ذلك أن يد الدولة ليست مطلقة في التصرف في أموال الزكاة والانفاق منها حسبما ترى. كما يلاحظ أن احتياجات المجتمعات الإسلامية وغيرها لا تقف عند الاحتياجات التي تشبّعها الزكاة، فهناك احتياجات تنموية وأمنية ودفاعية وخدمية وغيرها.

كذلك نجد أن مصارف الزكاة تتجه أساساً إلى الفقراء وتوفير الحياة الكريمة لهم. ولاحظ في ذلك للأغنياء. ومعنى ذلك أن المرافق العامة التي تفيد كلا من الغني والفقير على السواء لا مجال لتمويلها من قبل الزكاة. ومن تشريع الزكاة نلاحظ كذلك أن فئات أو مقادير أو أسعار الزكاة محددة لا مجال للخروج عنها، بالزيادة أو النقصان، أياً كانت الأوضاع السائدة في الدولة.

ومعنى ذلك كله أن الزكاة مهما كان مقدارها لا تغني عن وجود موارد مالية أخرى في يد الدولة تنفق منها على هذه المرافق العامة التي لا تدخل في نطاق مظلة الزكاة.

٢- الجزية: فريضة إسلامية على أهل الذمة نظير حمايتهم وتمتعهم بمرافق الدولة ومشاركة منهم في تحمل جانب من هذه النفقات العامة. واليوم لم يعد لهذه الفريضة وجود واقعي في شتى الدول الإسلامية. ومعنى ذلك عدم التعويل عليها في توفير بعض الإيرادات التي تحتاجها الدولة.

٣- الخراج: فريضة مالية فرضتها الدولة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وحازت إجماع الصحابة، بمثابة أجره للأراضي التي دخلت في حوزة الأمة الإسلامية وأصبحت من خلال الفتح الإسلامي ملكاً عاماً للأمة. وقد نهضت هذه الوظيفة المالية بسد معظم احتياجات الدولة الإسلامية في العصور الإسلامية الأولى. لكنها اليوم لا تكاد توجد، وإذا وجدت فهي ذات نطاق ضيق لا يعول عليها في سد احتياجات الدولة الإسلامية المعاصرة.

٤- الفيء وخمس الغنائم: كان لهذه الإيرادات شأن يوم أن كان لدولة الإسلام شأن. أما والدول الإسلامية المعاصرة على ما هي عليه من ضعف

وهوان فلا مجال للحديث عن هذه الإيرادات التي انقلبت اليوم لتكون من باب نفقات وأعباء الدول الإسلامية، إذ هي التي تدفع اليوم للغير ما يريد من فيء ومن غنائم. وندعوا الله تعالى أن يكشف عن الأمة هذه الغمة.

٥- العشور: هي ضريبة فرضتها الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على تجار غير المسلمين معاملة بالمثل. وهي تدرج اليوم في النظام الضريبي القائم وتسمى بالرسوم الجمركية. وهي لون من ألوان الضرائب لا تأباها الشريعة طالما كانت في مصلحة الدولة الإسلامية.

هذه هي الموارد المالية الأصلية. وهي كما نرى، قد زال واقعياً الكثير منها ولم يبق منها عملياً إلا الزكاة والعشور. وهي، كما هو واضح، لا تفي باحتياجات الدولة الإسلامية لأموال تتفق منها على النفقات العامة.

ومعنى ذلك أنه لا مناص أمام الدول الإسلامية المعاصرة من التفكير الجدي في توفير موارد مالية أخرى لتتمكن من النهوض بوظائفها لخدمة المجتمع. ومهما تنوعت وتعددت هذه الموارد فلا أعتقد أنها تستغني عن الضرائب. بل إنه ليتمكن القول إن الضرائب تحتل موقِعاً رئيسياً على خريطة موارد غالبية الدول الإسلامية المعاصرة.

وسوف ندلي تباعاً بمزيد من التدعيم والتدليل على هذه المقولة، وعلى أن الشريعة لا ترفض ذلك، طالما خضع للضوابط الشرعية.

لكننا قبل هذا قد نكون في حاجة إلى فقرة سريعة تتعلق ببعض المفاهيم المالية والتمييز بينها، وتتميماً للفائدة.

مفاهيم مالية أساسية

١- الضريبة: تعد الضريبة اليوم الإيراد المالي المهم للغالبية من الدول. كما أنها بالنسبة للدول غير الإسلامية تعد من أقدم الإيرادات العامة. وقد تعرض مفهومها لتطورات عدة لا مجال للخوض فيها هنا ويكفي أن نشير إلى ما يمكن اعتباره أمثلاً تعريف لها. وهو الضريبة فريضة إلزامية

تفرضها الدولة دون مقابل مباشر تمكيناً للدولة من القيام بوظائفها^(١) فهي التزام مالي من قبل الأشخاص للدولة، تتولى الدولة تحديده ووضع نظامه وتنظيمه، وهو بغير مقابل مباشر يعود على الممول أو المكلف به. والهدف منه الإسهام في تمكين الدولة من أداء مهامها ووظائفها.

٢- الزكاة: هي فريضة مالية فرضها الإسلام بنظام معين لتحقيق أهداف محددة من قبل الشارع. وهي تختلف عن الضريبة اختلافاً كلياً من شتى جوانبها سواء من حيث المصارف أو من حيث السعر أو من حيث النصاب أو من حيث سلطة الدولة أو من حيث الأهداف... الخ. ولا تتفق مع الضريبة إلا في بعد واحد فقط هو بعد الإلزام فكلاهما إلزام مالي وإن اختلف مصدر الإلزام في كل، فهو في الزكاة الدين وفي الضريبة الدولة^(٢). وقد ظهر مما سبق أن الزكاة بمفردها لا تهض بكل متطلبات الدولة المالية، ومن ثم فهي حاجة إلى وجود فرائض مالية، فإذا ما كانت الفرائض المالية اليوم تحتل قمتها الضرائب فمعنى ذلك اجتماع الزكاة مع الضريبة، ولا حرج في ذلك، وإن كان ذلك يثير بعض المشكلات لكن حلها سهل، ومن ذلك تقل العبء على المسلم، حيث يدفع الزكاة والضريبة معاً. ويمكن التخفيف من ذلك بخصم الزكاة من وعاء الضريبة. ومهما يكن من أمر فالذي لا شك فيه أن الضريبة لا تغني عن الزكاة على وجه الإطلاق، كما يروج لذلك البعض، وبالمثل فإن الزكاة لا تغني عن الضريبة في الغالب الأعم من الدول الإسلامية المعاصرة والتي لا تمتلك موارد عامة تغطي احتياجاتها بما لا يجعلها في حاجة إلى فرض الضريبة.

٣- الرسم: مبلغ من المال تحدده الدولة وتفرضه على كل من تؤدي له خدمة معينة تحقق للمستفيد منفعة خاصة وغالباً ما تحقق للمجتمع منفعة عامة^(٣) مثل خدمات الصحة والتعليم والتوثيق العقاري... الخ. ويتميز الرسم

(١) د. حامد عبد المجيد دراز، مبادئ الاقتصاد العام، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، ص ٦٧.

(٢) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج ٢، ص ٩٩٧ وما بعدها.

(٣) د. علي لطفى، اقتصاديات المالية العامة، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٩٣م، ص ١٠.

عن الضريبة من ناحيتين الأولى أنه اختياري، فمن يريد الحصول على خدمة ما فعليه بدفع الرسوم المقررة عليها. أما الضريبة فهي إلزامية، لا تخضع لإرادة ورغبة القائم بدفعها. والثانية أن الرسم يدفع نظير مقابل خاص ومباشر يستفيد به دافعه أما الضريبة فليس لها مقابل خاص يعود على المكلف بها.

ويحكم الدولة في تحديد الرسوم المختلفة العديد من الاعتبارات التي قد تختلف من دولة لأخرى، ومن خدمة لأخرى. والاتجاه السائد اليوم تقليص نطاق الخدمات التي تؤديها الدول لسكانها، ومن ثم تقليص مقدار ما تسهم به الرسوم في تمويل النفقات العامة.

٤- الثمن العام: في كثير من الحالات تقوم الدول بإنتاج بعض السلع وعرضها في الأسواق، ومن يريد الحصول على سلعة من تلك السلع عليه بدفع ثمنها. وقد أطلق علماء المالية على هذا الثمن مصطلح الثمن العام، تمييزاً له عن الأثمان التي تسود في المبادلات المالية بين الأفراد. ومعنى ذلك أن الثمن العام هو الثمن الذي تحصل عليه الدولة مقابل ما تعرضه في الأسواق من سلع وخدمات ذات نفع خاص^(١).

وهو يتميز عن كل من الضريبة والرسم. فالرسم مقابل خدمة ذات نفع خاص وعام معاً، وأما الثمن فهو مقابل سلعة أو خدمة ذات نفع خاص فقط. أما الضريبة فهي، كما سبق، أمر مغاير تماماً. ويحكم تحديد الثمن العام العديد من الاعتبارات التي قد تختلف من دولة لأخرى ومن ظرف لآخر داخل الدولة الواحدة.

ضريبة الدخل

ندخل الآن في صلب البحث والموضوع الأساسي له والمقصد النهائي منه. ونحاول أن نتعرف على بعض جوانب هذه الضريبة، والتي منها مفهوم الضريبة، وأهميتها في الهيكل الضريبي المعاصر. ثم نتعرض للحكم الشرعي

(١) د. حامد عبد المجيد دراز، مرجع سابق، ص ٦٦ .

لفرض هذه الضريبة. ثم نختتم حديثنا عنها بدراسة ما يعرف بالتنظيم الفني لها من وعاء وسعر وطريقة تقدير وغير ذلك.

مفهوم ضريبة الدخل: هي تلك الضريبة التي تتخذ من دخل المكلف وعاءاً لها، وبرغم شهرة هذا النوع من الضرائب وشيوعه وامتداد تاريخه فإن هناك بعض المسائل التي تطلبت بذل المزيد من الدراسة والفكر من علماء المالية، ومن ذلك تحديد مفهوم الدخل، ولا شك أن هذا التحديد على درجة كبيرة من الأهمية، فهو الوعاء الذي تفرض عليه الضريبة، فإذا لم يكن محدداً بوضوح عانت الضريبة من الغموض واللبس، وفقدت بالتالي ركناً من أركان الضريبة الجيدة. وللأسف فإن هذا التحديد القاطع لمفهوم الدخل لم يوجد بعد في التشريعات الضريبية المختلفة، بل إن الكثير منها نأى بنفسه عن الدخول في لجة هذه المسألة مكتفياً بالنص على مكونات ومفردات الوعاء الضريبي.

وبرغم ذلك فقد قدمت بعض الاجتهادات في هذا الأمر يمكن إرجاعها إلى نظريتين، نظرية المصدر ونظرية الإثراء^(١).

أما نظرية المصدر فتذهب إلى أن الدخل هو كل قوة شرائية صافية ناتجة من مصدر قابل للبقاء توضع تحت تصرف الممول بصفة دورية.

وتحليل هذا المفهوم يفصح لنا عن عناصر عديدة يجب توفرها حتى نكون أمام ما يسمى مالياً بالدخل. وهي أن يتمثل الدخل في قوة شرائية أي نقود أو ما يمكن تقديره بالنقود، ويخرج من ذلك ما يحصل عليه الشخص من منافع لا تخضع للتقدير المادي.

وأن يكون مصدره قابلاً للبقاء بحيث يمكن لهذا المصدر أن يولد الدخل لأكثر من مرة، مثل العمل والأراضي والشركات... الخ. وأن يكون تحت تصرف الممول. بمعنى أن يكون قد أنفق بالفعل وليس محتملاً، سواء تسلمه المكلف بالضريبة أو لم يتسلمه. وأن يكون حصول الممول عليه بصفة دورية.

(١) د. حامد دراز، مرجع سابق، ص ٩٧ وما بعدها.

فلا يكفي أن يحصل المرء مرة عليه حتى يقال إنه دخل خاضع للضريبة. وأن يكون هذا الدخل صافياً أي بعد خصم كافة النفقات اللازمة للحصول عليه، علماً بأن تحديد هذه النفقات أمر تكتنفه بعض الصعوبات^(١).

أما نظرية الإثراء فتذهب إلى أن الدخل هو قيمة الزيادة الصافية في ثروة الممول بين تاريخين. والواضح أن هذه النظرية توسع من مفهوم الدخل عن النظرية السابقة. وهناك المزيد من الصعوبات التي تواجه الإدارة الضريبية في تحديد دخل المكلف في ضوء هذه النظرية.

أهمية ضريبة الدخل:

تلعب ضريبة الدخل دوراً مهماً في الهيكل الضريبي في مختلف الدول، ويرجع ذلك إلى مالهذه الضريبة من مزايا منها غزارة الحصيلة، وتجديدها، وكذلك ملاءمة هذه الضريبة لمختلف درجات الكفاءة الإدارية، إضافة إلى سهولة تقبلها من المكلفين، وهي مع ذلك تمثل أداة جيدة من أدوات السياسة المالية، التي تستخدم لتحقيق أهداف المجتمع، كما أنها تتلافى بعض العيوب التي تلحق بضرائب الثروة ورأس المال والاستهلاك.

أنواع ضريبة الدخل:

ظهر في التطبيق العملي أسلوبان لتطبيق هذه الضريبة، الأول فرض الضريبة على مجموع دخل الممول. فهي ضريبة موحدة على الدخل لكل ممول. والثاني فرض أكثر من ضريبة دخل على الممول الواحد تبعاً لتعدد دخوله ولكل منهما مزايا ومثالب^(٢):

١- **الضريبة الموحدة على الدخل:** وهي ضريبة وعاؤها مجموع الدخل الصافي للممول. وعادة مايقوم الممول بحصر جميع أنواع الدخول التي حصل عليها خلال العام من أرباح لمشروعاته وإيرادات لممتلكاته، وكذلك ما حصل عليه من مرتبات ومكافآت وغيرها. ثم يقوم بخصم النفقات

(١) د. حامد دراز، ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر، مرجع سابق، ص ١٠٣.

والأعباء التي تحملها في سبيل تحقيق هذه الدخول، والتي سمح بها القانون ثم يقدم بذلك اقراراً للإدارة الضريبية.

مزايا وعيوب هذا النوع من ضرائب الدخل: لا شك أن لهذا النوع الكثير من المزايا كما أن له أيضاً العديد من المثالب، ومن مزاياه أنه يقدم صورة واضحة عن حالة الممول المالية ومقدرته وكذلك عن أعبائه العائلية، ومن ثم يتأتى منحه ما يمكن من إعفاءات. كذلك فإن هذا النوع يسمح بتطبيق أسلوب التصاعد الضريبي، ومن ثم تتوحد المعاملة الضريبية في حال التساوي والتماثل، وتختلف في حال التفاوت، الأمر الذي يحقق العدالة الضريبية في بعدها الأفقي والرأسي. كما أن هذا النوع يتميز ببسر وسهولة التطبيق، وخاصة في الدول المتقدمة. حيث يقوم الممول بتقديم إقرار واحد عن كل دخوله. وهذا أيسر عليه، كما أن الإدارة الضريبية تتعامل مع إقرار واحد لكل ممول بدلاً من عدة إقرارات. وفي ذلك ما فيه من توفير للجهد والوقت والتكلفة.

ومع هذه الميزات فإن لهذا النوع من المثالب الشيء الكثير، ومن ذلك ما يتضمنه من درجة عالية من المخاطر، فنجاح الممول في التهرب معناه ضياع كل ما للدولة حياله من ضرائب ثم إنه يتطلب جهازاً ضريبياً جيداً، وكذلك وجود الممول المتعلم ذي الوعي الضريبي الجيد. وفوق ذلك فإن هذا النوع لا يسمح للدولة بالتمييز بين مصادر الدخل المختلفة، لتعامل كل دخل المعاملة المناسبة من تخفيف أو تشديد.

٢- الضرائب النوعية أو المتعددة على الدخل: وفكرة هذا النوع من ضرائب الدخل مقابلة لفكرة النوع السابق، فالأمر هنا هو تصنيف الدخول وليس تجميعها، فمثلاً هناك دخول المرتبات والمكافآت «دخل العمل» وهناك دخول الأرباح التجارية والصناعية والزراعية (دخل العمل ورأس المال) وهناك دخول القيم المنقولة مثل الأسهم والسندات وغيرها.. فتقوم الإدارة الضريبية بالتعامل المستقل مع كل دخل من هذه الدخول، من حيث سعر

الضريبة ونظامها وربطها وتحصيلها وغير ذلك.

ويمكن القول إن هذا النظام الضريبي يقابل النظام السابق في المزايا والعيوب فمزايا الأول هي عيوب الثاني وعيوب الأول هي مزايا الثاني. وعموماً فإن أهم ما يميز به هذا النظام هو تمكن الدولة من المعاملة الملائمة لأنواع الدخول المختلفة، تبعاً لمصادرها وما تستهدفه الدولة من أهداف اقتصادية واجتماعية. والملاحظ أننا في هذا النظام أمام عدد من ضرائب الدخل يختلف من دولة لأخرى، وليس هناك عدد أمثل لهذه الضرائب. وإنما يتوقف الأمر على ظروف كل دولة.

الحكم الشرعي لضريبة الدخل:

مما سبق يتضح لنا أن النظم المالية الوضعية تعتمد في جانب مواردها بشكل أساسي على الضرائب. وبجوارها موارد أخرى تتفاوت أهميتها النسبية من دولة لأخرى، ومن وضع لآخر.

وسبقت الإشارة الخاطفة إلى موارد الدولة الإسلامية والفلسفة التي تقوم عليها، والتي لا تختلف جوهرياً عن الفلسفة التي تحكم النظم المالية على اختلاف أنواعها. من حيث ضرورة توفر أدوات مالية في يد الدولة تستخدمها في تحقيق ما ارتضته من أهداف وغايات حملها المجتمع مسئولية توفيرها في الأمة. من تنمية لعدالة لا استقرار لتوازن لأمن. لغير ذلك من الأهداف.

وقد ظهرت لنا من هذه الإشارة السريعة أن الموارد المنصوص عليها والمجمع عليها سلفاً غالباً مالا تفي بالحاجة، مهما كان هناك من ترشيد في الإنفاق العام. كما ظهر لنا أن الشريعة لا ترفض فرض ضرائب ووظائف، عند الحاجة تقوم بسد متطلبات الدولة للقيام بتلك المهام المنوطة. بها شريطة توفر ضوابط معينة.

وفي هذه الفقرة نقدم بعض التفصيل والتحليل، لما له من أهمية لا تناسبها الإشارات السابقة لو تتبعنا هذا الموضوع من بداياته الأولى فإننا

نجد في القرآن الكريم ما يفيد أن في مال الإنسان حقوقاً إضافية غير الزكاة، وأكثر الآيات صراحة في الدلالة على ذلك آية البقرة ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]

نجد الآية الكريمة ذكرت إيتاء المال لفئات عديدة ثم بعد ذلك ذكرت إيتاء الزكاة، وقد ذكرت ذلك بجوار الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین، وبجوار الصلاة والوفاء بالعهد والصبر، وحكمت على من اتصف بذلك بأنهم الصادقون المتقون. ومعنى ذلك أولاً أن هناك حقين في المال، حق الزكاة وحق آخر، وثانياً أن الحق المالي الإضافي هو حق مفروض وليس مجرد نافلة أو تطوع، غاية الأمر أنه متوقف على ظهور دواعيه، وعند ذلك يكون مفروضاً، وهذا ما فهمه من الآية العديد من المفسرين^(١).

ولو نظرنا في السنة العملية لنرى كيف سار التطبيق النموذجي للمبادئ الإسلامية فإننا نلاحظ أنه برغم وجود فرائض ماليه مثل الزكاة والفيء وخمس الغنائم فإنه في حالات كثيرة كانت تواجه الدولة بنفقات، فكانت تلجأ بجوار هذه الفرائض إلى دعوة الأفراد وحثهم على تقديم ما يمكنهم تقديمه من أموال، إسهاماً في تلك النفقات، وهذا السلوك له دلالات متعددة، منها أن الدولة لم تقف مكتوفة الأيدي عند حد الفرائض المالية المنصوص عليها وإنما دعمتها بموارد أخرى، مستخدمة في ذلك أسلوباً جيداً ذا كفاءة عالية، وكذلك عندما ظهرت بوضوح مشكلة العوز والفقر لدى المهاجرين الذين تركوا أموالهم وراءهم في مكة، لم تقف الدولة في مواجهتها

(١) الطبري، جامع البيان. بيروت. دار المعرفة، ١٩٧٢م، ج٢، ص٥٦، الرازي، التفسير الكبير، طهران. دار الكتب العلمية، ج٥، ص٤١، ابن الجوزي. زاد المسير، المكتب الإسلامي. ١. ص١٧٨.

لهذه المشكلة عند حد الفرائض المالية الإسلامية وخاصة الزكاة. ولكنها واجهت المشكلة من خلال إشتراك المهاجرين في ثمار أموال الأنصار مع قيام المهاجرين بما يمكنهم من عمل وجهد.

هذه نماذج ذات دلالة واضحة في موضوعنا، وهي إن لم تكن صريحة تماماً في تشريع فرض الضرائب عند الحاجة، فإنها تقدم دعائم وركائز يمكن الانطلاق منها للقيام بذلك. وهناك العديد من الأحاديث الشريفة التي تفيد وجود حقوق إضافية على الأموال بجوار الزكاة فهناك حديث شريف رواه الترمذي يقول فيه الرسول ﷺ: «إن في المال حقاً سوى الزكاة ثم تلى آية ليس البر»^(١) وتعليقاً على هذا الحديث يقول الإمام ابن حزم: «من قال إنه لا حق في المال غير الزكاة فقد قال الباطل ولا برهان على صحة قوله لا من نص ولا من إجماع»^(٢) وقد ثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء»^(٣) ومن الواضح أن الخليفة عمر رضي الله عنه لا يقصد الزكاة وإنما يقصد ما فوق ذلك وقد قال ذلك رغم كثرة الإيرادات العامة في عصره وخاصة الخراج ويقدم الإمام علي رضي الله عنه توجيهات طيبة بينة في هذا الشأن عندما يقول: «إن الله عز وجل قد فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي الفقراء فإن جاعوا أو عروا أو جهدوا فبمنع الأغنياء...»^(٤) والتفسير الصحيح لهذه الكلمة أو هذا الأثر أن احتياجات الفقراء قد فرض الله تعالى سدها في أموال الأغنياء سواء كان ذلك من خلال الزكاة وحدها أو هي ومعها وسائل أخرى. وبمرور الوقت تغيرت الأوضاع الاقتصادية والمشاعر فقلت الإيرادات العامة وشحت النفوس، وضعف الوازع الديني، وتزايدت النفقات العامة. وهنا طرحت قضية تمويل هذه النفقات نفسها مرة أخرى بقوة على بساط

(١) رواه الترمذي، انظر ابن الأثير، جامع الأصول، مكتبة الحلواني، ١٩٧٠م، ج٦، ص٤٥٤.

(٢) ابن حزم المحلي، القاهرة، مكتبة الجمهورية، ١٩٦٨م، ج٦، ص٥٤.

(٣) عباس العقاد، عبقرية عمر، ص١٥٤.

(٤) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مرجع سابق، ج٤، ص٧٨.

البحث العلمي النظري. وتبلورت المشكلة بوضوح في تساؤل هو: هل من حق الدولة إجراء توظيفات مالية على بعض الناس لتغطية نفقاتها العامة التي عجزت الإيرادات الأخرى عن تغطيتها؟ وقد تناول هذه المسألة عديد من الفقهاء منهم الجويني والغزالي والسرخسي وابن حزم والشاطبي وابن تيمية وغيرهم. وذهبوا إلى جواز ذلك بل إن بعضهم صرح بوجوبه، طالما استدعت الأحوال ذلك. ويعد الإمام الجويني أشد العلماء في الدفاع عن ذلك وتأصيله. ومن عباراته في هذا الشأن «وأما سد الحاجة والخصاصات فمن أهم المهمات.... إذا بنينا على غالب الأمر في العادات وفرضنا انتفاء الزمان عن الجوانح والعاهات وضروب الآفات ووفق المثرورن المؤثرون لأداء الزكوات انطبقت فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات.... فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك وجود فقراء محتاجين لم تف الزكوات بحاجاتهم فحق على الإمام أن يجعل الأعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعادل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر فإن انتهى نظر الإمام إليهم رم ما استرم من أموالهم من الجهات التي سيأتي شرحنا لها إن شاء الله فإن لم يبلغهم نظر الإمام وجب على ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى رفع الضرر عنهم.. وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفایات فحفظ مهج الأحياء. وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم»^(١) ويقول في فقرة أخرى «والدليل على التوظيف - فرض الضرائب - أنا لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع - إمام - لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفایات من غير أن يرتقبوا مرجعاً، فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعييناً وتبييناً فما كان من وظائفهم فرض.. والذي يجب التعويل عليه إن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها إما بأنفسهم إذا فقدوا من يليهم أو بأن يتبعوا أمر واليهم... والمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستتاب في تنفيذ الأحكام»^(٢) وفي عبارة

(١) الجويني، الفياثي، الإسكندرية، دار الدعوة. ١٩٧٩م، ص ١٧٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

ثالثة «لابد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية ومدانية لها»^(١) ويقول الإمام ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم بهم الزكوات ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه ومن اللباس للشتاء والصيف وبمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»^(٢) ثم أخذ يقدم الدليل تلو الدليل على مقولته هذه. وبالتأمل في قوله: (فرض على الأغنياء) وقوله (ويجبرهم السلطان على ذلك) نجد أن المسألة مسألة فرض وإلزام، والدولة مسؤولة عن تحقيق ذلك. والأسلوب المعهود حالياً لترجمة هذا الكلام إلى واقع عملي هو فرض الضريبة.

ومن حصيلتها تمويل النفقات العامة الإجتماعية. ويقول الإمام الماوردي «فأما إذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورهم وإصلاح شربهم وعمارة مساجدهم وجوامعهم ومراعاة ابن السبيل فيهم متوجهاً إلى كافة ذوي المكنة منهم ولا يتعين أحدهم في الأمر به»^(٣) هذا التوجه القوي من قبل العديد من العلماء تدعمه وتؤيده القواعد الشرعية والتي منها «ارتكاب أخف الضررين» «دفع الضرر العام بالضرر الخاص» فمهما كان في فرض الضريبة عند توفر دواعيها وضوابطها من بعض المضار فإن عدم اللجوء إليها في تلك الحالة أشد ضرراً وقد أشار إلى ذلك الإمام الجويني.

الضوابط الشرعية لفرض الضريبة:

من الفقرة السابقة توصلنا إلى أن فرض الضريبة في الدولة الإسلامية لا مانع منه شرعاً عند العديد من العلماء وهو مانرجحه ونرى الأخذ به لكن ذلك متوقف على توفر العديد من الضوابط أهمها مايلي:^(٤)

١- أن تكون هناك حاجة حقيقية لفرضها، ومؤدى ذلك أولاً ضرورة

(١) نفس المصدر، ص ٢٠١.

(٢) ابن حزم. المحلى. مرجع سابق، ص ٢٢٤، ج ٦.

(٣) الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٤٥.

(٤) د. شوقي دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة. ١٤٠٤هـ، ص ٢٩١.

ترشيد الإنفاق العام، وثانياً استثناء كل الفرائض الإسلامية المعروفة، وثالثاً التسليم بأهمية وحيوية الهدف المفروضة من أجله بغض النظر عن طبيعته، عسكرية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو غير ذلك.

٢- أن تكون بقدر الحاجة، بمعنى أن تدور مع الحاجة إليها من حيث الوجود والزوال ومن حيث المقدار. ومن ثم فلا بد من ضرورة مداومة النظر فيها بالتعديل والتطوير وحتى الإسقاط إذا ما انتفت الحاجة.

٣- أن تتال قبول، وموافقة المجتمع من خلال ممثليه وخبرائه، وفي ذلك يقول الإمام القرطبي: «وضابط الأمر أنه لا يحل لأحد مال أحد إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهراً لاسراً وينفق بالعدل لا بالاستئثار وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر»^(١).

٤- أن تحقق ما يمكن تحقيقه من مبادئ وقواعد الضريبة الجيدة، وخاصة ما يتعلق بالعدالة، ومن أهم الأمور في ذلك أن يكون المكلف بها الأغنياء وليس الفقراء، والمعروف أن محل التكليف المالي في الإسلام هم الأغنياء القادرون على تحمل هذا التكليف ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩] ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] والقضية هنا تتمثل أساساً في تحديد حدود الغنى وحدود الفقر بحيث يكون هناك تمييز واضح بين المكلف بالضريبة وغيره. وليس هناك تحديد جازم لذلك، وقد وردت إشارات في أقوال بعض العلماء تفيد بأن المعيار هو توفر ما يفيض عن احتياجات الممول ومن يعوله لمدة عام^(٢).

مدى سريان الجواز الشرعي على ضريبة الدخل:

ما تقدم من قول كان ينصرف إلى الضريبة بوجه عام، والمعروف أن للضريبة أنواعاً عديدة بحسب الوعاء وحسب السعر وحسب الربط وحسب التحصيل وحسب مراعاة ظروف المكلف وغير ذلك. والمعروف أن هذه الأنواع

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتاب العربي، ج ١١، ص ٦٠.
(٢) الرملي، نهاية المحتاج. المكتبة الإسلامية. ج ٨، ص ٤٦، د. عبد السلام العبادي. الملكية في الشريعة الإسلامية، عمان، مكتبة الأقصى. ١٩٧٤م، ج ٢، ص ٢٩٦.

تختلف عن بعضها لا من هذا الجانب فقط بل من حيث مدى تحقق مواصفات الضريبة الجيدة في كل منها طبقاً لما استقر عليه علماء المالية العامة. وفي ضوء الطوابط الشرعية وفي ضوء ما استقر عليه الفكر الضريبي من قواعد ومبادئ للضريبة الجيدة وفي ضوء تحديد أهم سمات وخصائص ضريبة الدخل يمكننا أن نتعرف على مدى القبول الشرعي لضريبة الدخل. **مواصفات الضريبة الجيدة:** عند علماء المالية العامة والتي تحقق الملاءمة للدولة وللمكلف^(١).

١- **وفرة الحصيلة:** وذلك لأن الهدف الرئيسي من فرض الضريبة يظل الإسهام في تغطية النفقات العامة. ويتحقق ذلك باتساع الوعاء، كذلك يلعب السعر دوراً في الحصيلة، وكان المعتقد أنه برفع السعر تزداد الحصيلة، لكن الواقع أثبت أنه في حالات عديدة كلما قل السعر زادت الحصيلة، حيث إن رفع السعر ينعكس على الوعاء فيقلل من اتساعه، لخروج الكثير من دائرة المكلفين. كما أن رفع السعر يغري بالتهرب من دفع الضريبة ومهما كان لهذا المبدأ من أهمية فلا ينبغي أن يطغى على بقية المبادئ، والتي قد تتعارض معه، وخاصة مبدأ العدالة، الذي تفوق أهميته أهمية مبدأ الوفرة.

٢- **العدالة:** ولهذا المبدأ أهميته الكبرى وكلما حقق النظام الضريبي هذا المبدأ كلما اكتسب درجة عالية من الحسن والجودة. ولا تقف أهمية مبدأ العدالة عند الاعتبارات الاجتماعية بل تتعداه إلى الاعتبارات الاقتصادية، فالعدالة تتطلب ضروري لتحقيق مبدأ الوفرة في الحصيلة، ولتحقيق مبدأ الاستمرارية وعدم تآكل الأوعية الضريبية. وقد اختلف علماء المالية حول أي نظام ضريبي يحقق هذا المبدأ هل الضريبة النسبية أم نظام الضريبة التصاعدية. وبرغم ذبوع وشهرة من يقول بالتصاعدية فإن الضريبة النسبية مازالت تجد دعماً قوياً كضريبة تحقق العدالة بدرجة لا تقل عن الضريبة التصاعدية إن لم تزد^(٢).

(١) د. علي لطفي، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) د. أحمد الجعوني، اقتصاديات المالية العامة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٧، ص ٨٩ وما بعدها.

٣- الثبات: بمعنى أن تطمئن الدولة إلى أن حصيلة الضريبة ثابتة بشكل تقريبي، برغم ما قد يعترى الاقتصاد القوي والمجتمع من تقلبات إقتصادية: ومن الصعب تحقيق هذا المبدأ في ضريبة واحدة ولكن من الممكن تطبيقه على النظام الضريبي ككل. حيث يحتوي على العديد من الضرائب، بحيث يقل تأثيره بتقلبات الأوضاع الاقتصادية. ولا يقف أمر الثبات عند ذلك، بل يتعداه إلى ثبات واستقرار النظام الضريبي وعدم تعرضه بين الحين والحين للتعديل والتغيير، حتى لا تتأثر المبادئ الأخرى للضريبة.

٤- المرونة: والمقصود بذلك سهولة اتخاذ الدولة بعض التعديلات في مكونات الضريبة من وعاء لسعر... الخ تمشياً مع التطورات التي تجدد.

٥- الوضوح: كلما كانت الضريبة واضحة ومحددة الأركان والمعالم من سعر لوعاء طريقة تحصيل الموعد، لغير ذلك كلما كانت ضريبة جيدة. ولا شك أن مرجع ذلك اعتبارات عديدة تنعكس في النهاية في وفرة الحصيلة، ويسر التحصيل، وعدم النزوع إلى التهرب. ولذا فإن البعض يذهب إلى ضرورة أن يصل الوضوح إلى درجة اليقين. أي أن يكون المكلف على علم يقيني بكل جوانب الضريبة ومن ثم فلا نزاع ولا تهرب.

٦- الاقتصاد: والمقصود بذلك أن تكون الضريبة قليلة الأعباء بقدر الإمكان، أي أن تحصيلها لا يستلزم المزيد من النفقات التي تأكل الحصيلة. وبالتالي فكلما كانت الضريبة قليلة التكاليف كلما كانت أفضل.

٧- المواءمة: والمقصود بذلك أن تتواءم وتتمشى الضريبة مع ظروف ورغبات المكلف، من حيث الوقت، والسعر، والوعاء، وأسلوب التحصيل، وأسلوب الربط، وغير ذلك. والهدف من هذا الوصف الابتعاد بقدر الإمكان عن كل ما يؤدي إلى تجنب الضريبة أو التهريب منها.

أهم سمات ضريبة الدخل:

من أهم سمات ضريبة الدخل أن وعاءها وهو الدخل هو وعاء متجدد دوري، طالما بقى مصدره واستمر. وهذه ميزة مهمة توفر للضريبة عنصر

الاستمرارية النسبية، عكس ما لو كان الوعاء شيئاً آخر غير الدخل، مثل الانفاق في الضرائب غير المباشرة، فالضريبة متوقفة على قيام الشخص بعملية إنفاق معينة، فإذا تمت وقعت الضريبة وإلا فلا.

ثم أنها تحافظ بطبيعتها على مصدر الدخل ولا تمسه أيأ كانت طبيعة هذا المصدر، عكس بعض الضرائب الأخرى التي قد تنال الثروة أو رأس المال، الأمر الذي يعرضه للتآكل ومن جهة أخرى فإن ضريبة الدخل بحكم كونها مربوطة بالدخل لا تتعرض للثروة أو لرأس المال المعطل. فطالما ليس هناك دخل فلا مجال لهذه الضريبة وبالتالي فهي تفتقد أثر التحفيز على تشغيل الثروات ورؤوس الأموال، بدلاً من تركها مكتنزة أو معطلة. ثم إن الدخل يعد مالياً وشرعياً مؤشراً قوياً أكثر من غيره على مقدرة الشخص على الدفع، والمعروف أن المقدرة على الدفع تمثل أهم أساس نظري يستند إليه عند فرض الضريبة. كذلك فإن هذه الضريبة مباشرة، وقابلة لأن تكون شخصية، تراعي أحوال وأوضاع المكلف. وتميز بين شخص وآخر، طبقاً لهذه الأوضاع، كذلك فهي بحكم طبيعتها تميز إلى حد كبير بين الأغنياء والفقراء، عكس بعض الضرائب التي تصيب كلاً من الغني والفقير، بل إن الفقير ليصاب في بعضها بدرجة أكبر من إصابة الغني وذلك مثل الضريبة غير المباشرة على السلع الأساسية.

كما أن الضريبة على الدخل تساير مايجرى على الدخل من تطورات، فإذا زاد زادت حصيلتها وإذا قل قلت حصيلتها، وأيضاً يتأثر سعرها بهذه التطورات إذا أخذنا فيها بنظام الضريبة التصاعدية.

من هذه الاعتبارات وغيرها اعتبرت ضرائب أو ضريبة الدخل في معظم التشريعات الضريبية المعاصرة العماد الرئيسي لهيكل الضرائب فيها. حتى إن الكثير من هذه التشريعات أخذ في الاقتصار عليها وحدها.

التنظيم الفني لضريبة الدخل كما نراه:

١- وعاء الضريبة: من المفضل أن يكون جميع الدخول التي يحصل عليها

الشخص سواء كان مصدرها عملاً أو ملكية أو عملاً وملكية معاً. اقتداء بالزكاة التي استوعبت كل أنواع الدخل.

وكلما اتسع الوعاء أمكن تقليل السعر من جهة وتوفير الكثير من الإيرادات من جهة أخرى، إضافة إلى تأمين مبدأ المساواة بين الأفراد في تحمل بعض الأعيان العامة. وقد أشار إلى ذلك بوضوح كل من الإمام الجويني والإمام الغزالي فيقول الجويني: «وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير سهل احتماله ووفر به أهب الإسلام وماله واستظهر رجاله وانتظمت قواعد الملك وأحواله...»^(١) ولو عين الإمام أقواماً من ذوي اليسار لجرّ ذلك حزازات في النفوس، وفكراً سيئاً في الضمائر والحدوس، وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية»^(٢) ويقول الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس إلى إيفار الصدور وإيحاشى القلوب، ويقع ذلك قليلاً من كثير لا تجحف بهم ويحصل به الغرض»^(٣) في هذه الأقوال نجد الدلالة واضحة على أفضلية بل أهمية تعميم وعاء الضريبة على كل الدخل، لما في ذلك من مزايا متعددة اجتماعية واقتصادية. وهذا ما يأخذ به اليوم الفكر المالي الوضعي.

٢- من المفضل أو الأولى أن تكون ضرائب نوعية وليست ضريبة موحدة أو مجمعة، بمعنى أن تكون هناك ضريبة على كل نوع من الدخل على حدة كأن تكون ضريبة على كسب العمل، وأخرى على إيرادات القيم المنقولة، وثالثه على الأرباح الزراعية، ورابعة على الأرباح التجارية، وخامسة على الأرباح الصناعية، وكذلك ضريبة على إيرادات المهن الحرة، وهكذا. طبقاً للتصنيف المتعارف عليه مالياً في تصنيف الدخل من حيث كونها وعاء للضريبة.

(١) الغياشي، ص ٢٨١ وما بعدها. طبعة الدوحة.

(٢) نفسه، ص ٢٨٣.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م، ص ٢٣٦.

والسبب في اختيار هذا النوع من نظم ضرائب الدخل أنه أكثر من غيره مراعاة للعدالة بين الأفراد، وهذا مطلب اقتصادي مهم، وفق ذلك مطلب شرعي أساسي. وانطلاقاً من ذلك جاءت الفرائض المالية الإسلامية المعروفة. ف نجد الزكاة هي في الحقيقة زكوات، وليست زكاة واحدة، فهناك زكاة على كذا، وزكاة على كذا... الخ ولكل زكاة وعاءؤها ونصابها وسعرها. ومن خلال هذا النظام تستطيع الدولة التمييز بين دخل ودخل، طبقاً للاعتبارات الاجتماعية والاعتبارات الاقتصادية وغيرها، ومع هذه الميزات فإنها لا تلبى بيسر مطلب مراعاة مقدرة الممول عكس الضريبة الموحدة على مجموع الدخل. ومهما يكن فالأمر متسع أمام الدولة.

٣- سعر الضريبة «معدلها»:

ليس هناك سعر محدد للضريبة على كل دخل، مثل أن تكون ٥% مثلاً على كسب العمل و ١٠% على إيراد القيم المنقولة... الخ الأمر في ذلك متروك للسلطة التقديرية للدولة في ضوء الاعتبارات الموضوعية التي يقرها المجلس النيابي انبثاقاً من آراء الخبراء والمختصين. فلسنا أمام معدلات توقيفية مثل الزكاة في غالبية الأحوال. ثم إن المسألة كلها تدور مع الظروف والأوضاع السائدة والمحيطية، وتحقيق المصلحة في ضوء هذه الأوضاع واهتداء واسترشاداً بنظام الإيرادات الشرعية المعروفة من زكاة لخراج الجزية. على الدولة أن تراعي عند تحديد السعر مقدار المشقة في تحصيل الدخل، ومقدار المخاطر المحيطة بتحقيقه، فدخل يأتي سهلاً دون نفقات كبيرة ودون مخاطر جسيمة لا يعامل معاملة دخل يكتنف تحصيله تلك المخاطر والأعباء، كذلك عليها أن تراعي المصلحة العامة للأمة، بمعنى أن تتخذ من هذه الضريبة أداة مالية تسهم في تحقيق مصالح الأمة من تنمية لعدالة الاستقرار.. الخ وبالتالي فقد يتغير السعر من دخل زراعي لدخل تجاري لدخل صناعي حسب أهمية النشاط، واحتياج الأمة له. كل ذلك تطبيقاً للقاعدة الكلية الشرعية «التصرف على الأمة منوط بالمصلحة» وقد قال

العلماء: إن المقصود ليس تحقيق مجرد مصلحة وإنما تحقيق أقصى مصلحة ممكنة ومن ثم فلا يجوز شرعاً اتخاذ إجراء أو رسم سياسة تحقق قدراً من المصلحة كان من الممكن أن تنهض سياسة أخرى بتحقيق قدر أكبر منه. ومن خيرة ما قيل في ذلك على لسان العلماء هذه المقولة الرائعة للإمام القرافي: يجب على الوالي بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين، فإذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجى للمسلمين وجب عليه فعلها، وتحتمت عليه، ويأثم بتركها، فعليه الإجتهد وجوباً وبذل الجهد في وجوه المصالح... (١)

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم عدم وجود قيد يحدد بشكل قاطع سعر ضريبة الدخل فإنه من المفضل مالياً وشرعياً تقليل هذا المعدل أو السعر بقدر الإمكان، ولنا في الفرائض الماليه الشرعية المعروفة خير أسوة، فالزكاة في معظمها لا تتجاوز ١٠٪ من الدخل، اللهم إلا في زكاة الركاز والمعادن عند بعض الفقهاء، وكذلك الخراج نجد معدله أو نسبته قليلة لا تجهد المكلف، وأيضاً الجزية. ثم إن عدم الغلو في سعر الضريبة يباعد بين المكلفين بها والتهرب منها، وكذلك لا يقتل الحافز على تحقيق الدخل بخروج الكثير من حلبة العمل والانتاج. وبالاختصار فإن تحديد سعر معتدل هو في صالح المكلف وهو أيضاً في صالح الدولة، لأنه يوفر لها حصيلة وفيرة ومستمرة في نفس الوقت. وقد أبدع في تفصيل وتحليل هذه المسألة العلامة ابن خلدون (٢) وكذلك بعض علماء المالية المعاصرون (٣).

٤- النسبية والتصاعد فيها: إذا فرض سعر معين على الدخل مهما زاد الدخل مثل ٥٪ أو ١٠٪.. الخ. كنا أمام الضريبة النسبية، أما إذا تغير السعر زيادة ونقصاً بزيادة الدخل ونقصه مثل أن يكون ٥٪ إذا لم يتجاوز الدخل

(١) القرافي، الفروق، بيروت، دار المعرفة. ج٣، ص١٧.

(٢) المقدمة. مرجع سابق، ص٢٧٩.

(٣) وعلى رأسهم لافر. لمزيد من المعرفة يراجع مايكل ابدجمان، الاقتصاد الكلي، ترجمة د. محمد منصور. دار المريخ، ١٩٨٨م، ص٣٥٢.

١٠٠٠٠ اجنيه فإذا زاد الدخل عن ذلك كان سعر الضريبة ١٠٪ مثلاً، إذا كان الحال على هذا النحو كنا أمام ضريبة تصاعدية.

وهناك تفاصيل فنية تتعلق بكل من الضريبتين لا مجال للدخول فيها، والنقطة الجديدة بالاهتمام هي مدى تحقيق كل منهما لمبادئ الضريبة الجيدة، وخاصة مبدأ العدالة. وقد حدث سجال طويل بين علماء المالیه حول مدى تحقيق كل منهما لهذا المبدأ. فذهب فريق إلى أن الضريبة النسبية تحقق هذا المبدأ بدرجة أكبر من التصاعدية، بينما ذهب فريق آخر إلى العكس^(١). ولا نستطيع علمياً أن نقول ونجزم بصواب توجه أحدهما وخطأ الآخر. ومن ثم فإن المجال مفتوح أمام الدولة لتأخذ بأي منهما في ضوء الظروف المحيطة، شريطة أن تستفيد بأراء الخبراء. ولو أردنا الاستئناس بتنظيم الفرائض الشرعية الأصلية من زكاة لخراج لوجدنا أنهما فرائض نسبية فالزكاة على الثروة النقدية ٥, ٢٪ مهما بلغ مقدارها، وعلى الناتج الزراعى ٥٪ أو ١٠٪ مهما كان حجمه وكذلك لم نجد الخراج يتغير مقداره أو معدله بكثرة المساحة أو الناتج وبرغم أولوية وأفضلية الاستئناس بذلك في وضع النظام الضريبي فإن المعمول عليه أساساً هو مدى تحقيق أكبر مصلحة ممكنة لكل من الدولة والمكلف وما يحقق ذلك سواء كان نسبياً أو تصاعدياً فهو واجب الاتباع والتطبيق.

٥- الدخل الصافي أو الدخل الإجمالى: ونحن بإزاء ضريبة الدخل فإن وعاء الضريبة هو الدخل، لكن ما المقصود بهذا الدخل؟ هل هو الدخل الصافي أو الدخل الإجمالى؟ والفرق بينهما يتمثل في النفقات والتكاليف التى يتحملها الإنسان في سبيل حصوله على هذا الدخل. فهناك على سبيل المثال الأرباح الصافية وهناك الأرباح الإجمالية. والوضع المالى السليم أن تؤخذ هذه النفقات والتكاليف في الاعتبار، لكن كيف تؤخذ في الاعتبار؟ هناك أساليب فنية متعددة، منها تنوع سعر الضريبة. فيكون مرتفعاً عند قلة

(١) د. أحمد الجعويني. مرجع سابق، ص ٨٩ وما بعدها، د. علي لطفى، مرجع سابق، ص ٤٤ وما بعدها.

التكاليف ويكون منخفضاً عند ارتفاعها، أسوة بزكاة الزروع. والتي يتراوح سعرها بين العشر ونصف العشر تبعاً لمدى التكلفة المحتملة. ومنها خصم هذه التكاليف من الدخل والوصول إلى الدخل الصافي، وهو الذي يعد وعاءً للضريبة. ومعنى ذلك أنه من الممكن الأخذ بالدخل الإجمالي وبالدخل الصافي. لكن عند اتباع النظام الأول يتفاوت السعر من دخل لآخر طبقاً لمدى قلة أو ضخامة أعبائه. والأيسر من ذلك استخدام منهج الدخل الصافي، على أن يلاحظ عدم التلاعب في النفقات والتكاليف وتضخيمها بما يكاد يبتلع الدخل.

٦- حد الإعفاء في الكثير من الضرائب نجد حداً من الوعاء معفياً من الضريبة. أو بعبارة أوضح نجد النظام يقرر حداً إذا قل الوعاء عنه عفي من الضريبة وإذا بلغت أو زاد، دخل صاحبه في عداد المكلفين بهذه الضريبة.

ووراء هذا الإعفاء اعتبارات متنوعة^(١) منها ماهو اجتماعي، مثل: إعفاء الحد الأدنى من المعيشة، فمن لا يملك إلا هذا المستوى لا يكلف بدفع ضريبة، لأنه محتاج عندئذٍ إلى من يسد له هذا المستوى الأدنى من احتياجاته والذي يقوم بذلك عادة هي الدولة، فما حكمة أن تأخذ شيئاً لترده ثانية؟ يضاف إلى ذلك أن تكلفة جباية مثل هذه الضريبة من الارتفاع يمكن، ومن ثم تفتقد الضريبة مبدأ الإقتصاد، ومبدأ وفرة الحصيلة. ومع التسليم بأهمية هذا التنظيم فقد تعرضه صعوبات عديدة تتمثل في التحديد الموضوعي لهذا المستوى الذي يختلف من فرد لآخر، تبعاً لما عليه من أعباء عائلية واجتماعية. الخ ومع ذلك فعادة ما تقرر النظم حداً للإعفاء. وهناك نوع آخر من الإعفاء هو الإعفاء للأعباء العائلية. وهو إعفاء مرتبط بالأسرة وحجمها ومقدار مايقع على كل الفرد من هذه الأعباء. ومن الواضح أن الأعزب يعامل معاملة غير معاملة المتزوج وأن المتزوج الذي لا يعول، غير المتزوج الذي يعول، والذي يعول ولداً غير الذي يعول أكثر وهكذا.

(١) د. علي لطفي، مرجع سابق، ص ٥٤ وما بعدها.

وهناك إعفاءات لأهداف إقتصادية. مثل: تشجيع الصناعة أو الزراعة أو الحرف أو تعمير هذا المكان أو ذاك وهناك اعتبارات أخرى. وعموماً فإن فكرة الإعفاء في حدود معينة فكرة مقبولة شرعاً، فمثلاً نجد في الزكاة ما يعرف بالنصاب وهو المستوى الذي إذا بلغه الوعاء وجبت فيه الزكاة وإذا لم يبلغه لا زكاة عليه.

ولا نستطيع أن نقرر حداً معيناً للإعفاء يعمم في كل الحالات. لكن الذي نستطيع تقريره بثقة واطمئنان هو أهمية الاعتداد بفكرة حد الإعفاء، وعدم إغفالها على أن يترك للدولة سلطة تقدير هذا الحد في ضوء ظروفها، وطبقاً لما يشير به أهل الخبرة والمعرفة.

٧- الجمع بين الزكاة وضريبة الدخل:

من القضايا التي تثار عادة عند الحديث عن ضريبة في الإسلام قضية الجمع بين الزكاة والضريبة فالمعروف أن المسلم يؤدي الزكاة ثم إنه في ظل وجود ضريبة سوف يؤدي الضريبة. وعادة ما يثار موضوع العبء المالي على المكلف، حيث تجتمع عليه الزكاة والضريبة معاً.

ومجمل القول في ذلك. أنه في ظل ماسبق من قول لا نجد مانعاً شرعياً من اجتماع الزكاة والضريبة معاً على شخص واحد، لأنهما ليسا متبادلتين، بحيث تحل أحدهما محل الأخرى، وإنما التكيف الشرعي هو، كما سبق، أنهما متكاملتان، فهذه فريضة مالية وهذه فريضة مالية أخرى. والمعروف أن الزكاة تمثل الحد الأدنى الواجب في المال، وهذا لا ينفي ارتفاع الواجب عن هذا الحد عندما تستدعي الظروف. على أن ذلك لا يمنع من أهمية مراعاة وجود الزكاة عند فرض الضريبة وذلك بالتخفيف من معدلاتها من جهة، ورفع حد الإعفاء من جهة ثانية، أو على الأقل خصم مبلغ الزكاة من وعاء الضريبة. وقد حاول بعض الباحثين إيجاد وسيلة للتخفيف بقدر الإمكان على المكلف، فطرح فكرة خصم مقدار الضريبة من وعاء الزكاة، كما طرحت الفكرة المقابلة وهي خصم الزكاة من دعائم الضريبة. باعتبار أن أيّاً من

الزكاة والضريبة باتت تمثل حقاً على المال أو بعبارة أخرى تمثل ديناً على المال ومن ثم تخصم، كما تخصم الديون.

وفكرة الخصم هذه فكرة مقبولة مالياً وشرعياً، ويبقى المفاضلة بين الأسلوبين؛ خصم الزكاة أو خصم الضريبة^(١) وبرغم إمكانية كل منهما فإنني أرى أفضلية الأسلوب الذي يوفر حصيلة الزكاة فهي الأصل والضريبة تظل فرعاً. وبالتالي فقد يكون الأولى خصم الزكاة من وعاء الضريبة، أي أن المال يخضع أولاً للزكاة ويستتزل منه مقدارها وما يتبقى يعتبر وعاء الضريبة، مع خصم ما يكون هناك من خصومات أخرى. وهنا ينبغي الحذر من سوء فهم خصم الضريبة من الزكاة، فالمقصود هو خصم مبلغ الضريبة من وعاء الزكاة وليس من الزكاة نفسها، فهذا أسلوب خاطئ، لأنه يؤدي عملياً إلى إلغاء الزكاة، حيث إن الضريبة في غالب الأمر يكون مبلغها أكبر من مبلغ الزكاة.

كيفية تقدير وعاء الضريبة:

بعد أن يتم تحديد وعاء الضريبة سواء كانت ضريبة دخل موحدة على مجموع دخول الشخص أو ضريبة دخل نوعية، وبعد تحديد سعر الضريبة سواء كان نسبياً أو تصاعدياً يبقى ما يعرف بربط وتحصيل الضريبة، بمعنى كيفية تقدير الوعاء والطرق المتاحة في ذلك، ثم كيفية تحصيل الضريبة والأساليب الممكنة إستخدامها في هذا الشأن^(٢).

وقد عرف الفن المالي أكثر من طريقة لتقدير وعاء الضريبة، فهناك التقدير من خلال المظاهر الخارجية، بمعنى أن تستدل الإدارة على دخل الشخص من خلال مظاهر وقرائن خارجية، مثل محل السكن، ومثل الوظيفة، ومثل امتلاك سلعة معينة كالعربة أو المسكن، ومثل نمط تعليم الأولاد، وهل هم في مدارس حكومية أو مدارس خاصة؟... الخ.

(١) لمزيد من المعرفة يراجع د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ج٢، ص ١١٠ وما بعدها.

(٢) لمعرفة موسعة يراجع:

د. عبد المنعم فوزي، المالية العامة والسياسية المالية، منشأة دار المعارف - الإسكندرية، ص ١٧٢ وما بعدها.

د. عادل حشيش، أصول الفن المالي للاقتصاد العام، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٩٧م. ص ١٦٨ وما بعدها.

وبرغم سهولة استخدام هذه الطريقة فهي طريقة معيبة لأن تعبيرها عن مقدرة المكلف المالية هو مجرد تعبير ظني كثيراً ما يأتي مضللاً. ومع ذلك فمن المفضل أن يسترشد ويستأنس به فقط، لأنه لا يفقد التعبير الجزئي عن الوضع المالي للشخص.

ولعل من أفضل الطرق في تقدير وعاء الضريبة طريقة الإقرار، وذلك بأن يلتزم الشخص بتقديم إقرار سنوي بما تحصل عليه خلال العام من دخول مختلفة وتقوم الجهة الإدارية بفحص هذا الإقرار والتأكد من صحة وسلامته بما هو متاح لها من آليات، مثل الإطلاع على الحسابات والمستندات والرجوع إلى بعض الجهات التي يمكن أن تمدّها بالمعلومات الصحيحة. وعلى الدولة أن تعي جيداً أنها كلما ابتعدت عن التشديد كلما كان ذلك أفضل، حتى لا يلجأ الشخص إلى التهرب والتحايل، مع ملاحظة عدم الوقوع في شرك الخداع والتضليل الذي يحيكه بعض الأشخاص. وإذا ماتم الربط تبقى مرحلة أخيرة وهي التحصيل. وكلما كان أسلوب التحصيل ملائماً كلما كان أفضل لكل من الدولة والأفراد. فيمكن أن يتم الدفع نقداً أو بشيك، وقد يكون مقسطاً، وقد يكون عينياً ومن المهم أيضاً اختيار الوقت المناسب. أسوة بالزكاة وبالخراج. فكل ذلك يؤدي إلى وفرة الحصيلة واستمراريتها.

ضريبة الدخل والأشخاص الطبيعيين والإعتباريين:

من القضايا التي تثار عادة عند الحديث عن الضريبة عامة وضريبة الدخل خاصة هوية وطبيعة المكلف بها والمعروف أن الأشخاص هم أشخاص عاديون، مثل محمد وعلي... الخ وأشخاص اعتباريون مثل المشروعات والشركات والهيئات والمؤسسات... الخ.

وإذا كان للشخص العادي دخل. فذلك للشخص الإعتباري دخل فنجد المشروعات تحقق سنوياً دخولاً في شكل أرباح عادة.

فهل تفرض ضريبة الدخل على الأشخاص الطبيعيين فقط؟ أم تفرض كذلك على الأشخاص الإعتباريين؟

من الناحية النظرية ليس هناك ما يمنع من فرضها على كليهما. ومن
الناحية التطبيقية نجد تنوع المواقف، فهناك من الدول ما تكتفي بفرضها
على الأشخاص العاديين وهناك ما يجمع بينهما.
ومن الناحية الشرعية لا نجد مانعاً يحول دون فرضها عليهما معاً
شريطة تلافي ما يعرف بالإزدواج الضريبي، بحيث لا تفرض نفس الضريبة
على وعاء واحد مرتين.
تطبيقاً للحديث الشريف (لا شيء في الصدقة) لأن في ذلك مزيداً من
العبء الضريبي على المكلف، وكلما خف العبء الضريبي على الشخص كلما
كان ذلك أصلح للدولة وللأشخاص معاً.

أبيض

مراجع البحث

- ١- الطبري، جامع البيان، بيروت: دار المعرفة ١٩٧٢م.
- ٢- الرازي - التفسير الكبير، طهران، دار الكتب العلمية.
- ٣- ابن الجوزي، زاد المسير، بيروت: المكتب الإسلامي.
- ٤- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتاب العربي ١٩٧٧م.
- ٥- ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مكتبة الحلواني ١٩٧٠م.
- ٦- الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة: مكتبة الحلبي.
- ٧- الجويني، غياث الأمم، طبعة الشئون الدينية بقطر، وطبعة دار الدعوة بالإسكندرية.
- ٨- الطحاوي، مختصر الطحاوي، القاهرة بدون ناشر، ١٣٧٠هـ.
- ٩- الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ١٠- ابن قدامة، المغني، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.
- ١١- السرخسي، المبسوط بيروت: دار المعرفة.
- ١٢- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر.
- ١٣- ابن رشد (الجد) المقدمات، بيروت: دار صادر.
- ١٤- يحيى بن آدم، الخراج بيروت: دار المعرفة.
- ١٥- الماوردي، قوانين الوزارة، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة.
- ١٦- د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ١٧- ابن حزم، المحلى، القاهرة: مكتبة الجمهورية ١٩٦٨م.
- ١٨- الرملي نهاية المحتاج، المكتبة الإسلامية.
- ١٩- د. عبدالسلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، عمان: مكتبة الأقصى ١٩٧٤م.
- ٢٠- الغزالي، شفاء الغليل، بغداد: مطبعة الإرشاد ١٩٧١م.
- ٢١- القرافي، الفروق، بيروت: دار المعرفة.
- ٢٢- ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار القلم.
- ٢٣- أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، الكويت: دار القلم.
- ٢٤- ابن الجوزي، تاريخ عمر، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

- ٢٥- الشريف الرضى، نهج البلاغة، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م.
- ٢٦- ابن سعد، الطبقات الكبرى، بدون ذكر ناشر.
- ٢٧- ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد، وزارة الإعلام.
- ٢٨- د. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الإقتصادية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٩م.
- ٢٩- ابن رجب، الاستخراج في أحكام الخراج، بيروت: دار المعرفة.
- ٣٠- د. حامد عبد المجيد دراز، مبادئ الاقتصاد العام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٩م.
- ٣١- د. علي لطفي، اقتصاديات المالية العامة، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٩٣م.
- ٣٢- د. شوقي دنيا، تمويل التنمية في الإقتصاد الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
- ٣٣- د. أحمد الجعويني، اقتصاديات المالية العامة، القاهرة، ط١، ١٩٦٧م.
- ٣٤- مايكل ايد جمان، الإقتصاد الكلي، ترجمة د. محمد منصور، الرياض: دار المريخ، ١٩٨٨م.
- ٣٥- د. شوقي دنيا، الدولة والإقتصاد في الفكر الإسلامي، القاهرة: المؤتمر الحادي والعشرون للإقتصاديين المصريين.
- ٣٦- د. عبد المنعم فوزي، المالية العامة والسياسة المالية، منشأة دار المعارف، الإسكندرية ١٩٩٧م.
- ٣٧- د. عادل حشيش، أصول الفن المالي للإقتصاد العام، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٩٧م.
- ٣٨- د. عبد الفتاح عبد المجيد، إقتصاديات المالية العامة، بدون ذكر ناشر، ١٩٩٠م.

البحث الرابع

ضريبة الدخل الحكم والشروط

إعداد الدكتور

عبد الله بن صالح الثمالي
أستاذ مشارك - بقسم الاقتصاد الإسلامي
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد..

فإن الضرائب تعد أحد أهم عناصر المالية العامة، كما أن استحداث ضريبة أو زيادة معدل ضريبة قائمة يعد أحد أخطر قضايا السياسة والاقتصاد في العصر الحديث، لما يمثله هذا التصرف من اقتطاع جبري لأموال وثروات الأفراد، واستخدام للسلطة في جانب يصعب قبوله أو الرضى به من قبل الأفراد، وقد أصبحت الضرائب تقتطع أكثر من ثلث الناتج المحلي في كثير من الدول الصناعية، وهذا يبين مقدار الأهمية السياسية والاقتصادية للضرائب في هذا العصر^(١).

وتعد ضريبة الدخل أحد أهم أنواع الضرائب، وهي تمثل الأسلوب الأمثل لفرض الضرائب في الدول الصناعية، حيث تستحوذ - في المتوسط - على أكثر من (٤١٪) من مجموع الإيراد الكلي للحكومة المركزية، في حين لا تتجاوز هذه النسبة في الدول النامية (٢٥٪)^(٢). وحيث إن هذا النوع من الضرائب لم يسبق أن أفرد ببحث مستقل من الباحثين في الفقه أو النظام المالي الإسلامي، لذا فقد استخرت الله في كتابه بحث عن ضريبة الدخل، وجعلت عنوانه: ضريبة الدخل (الحكم والشروط)، واعتمدت فيه على المنهج الاستنباطي والتاريخي، وركزت فيه على جانبي الحكم والشروط، مع إيراد بعض الجوانب الفنية في ثنايا البحث، وبالذات في مبحث الشروط. وقد جاء هذا البحث في مقدمة ومبحث تمهيدي ومبحثين رئيسيين وخاتمة.

(١) موسجريف، المالية العامة في النظرية والتطبيق: ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧٧.

- المقدمة، وهي لبيان أهمية البحث ومنهجه وأهم مباحثه.
- المبحث الأول (تمهيدي) وهو يشمل:
 - أولاً: الحاجات العامة في الإسلام، وحدود القطاع العام.
 - ثانياً: موارد الدولة في الإسلام، ومدى كفايتها في العصر الحديث.
 - ثالثاً: مفهوم الضريبة وأهم أنواعها.
- المبحث الثاني: ضريبة الدخل، مفهومها وحكمها. ويشتمل على مطلبين:
 - المطلب الأول: مفهوم ضريبة الدخل.
 - المطلب الثاني: الحكم الشرعي لضريبة الدخل.
- المبحث الثالث: الشروط والضوابط.
- الخاتمة. وهي تشتمل على أهم نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: (تمهيدي) ويشمل

أولاً: الحاجات العامة في الإسلام وحدود القطاع العام (وظائف الدولة).
ثانياً: موارد الدولة في الإسلام ومدى كفايتها في العصر الحاضر.
ثالثاً: مفهوم الضريبة وأهم أنواعها.

أولاً: الحاجات العامة في الإسلام وحدود القطاع العام (وظائف الدولة):

يُعرف كتاب المالية العامة الحاجة العامة بأنها: الحاجة التي يترتب على إشباعها منفعة جماعية، والتي يقوم النشاط العام بإشباعها^(١). وهذه الحاجات هي مجال علم المالية العامة، وذلك في مقابل الحاجات الخاصة التي تعبر عن منافع خاصة بطالبيها، والتي يقوم النشاط الخاص بإشباعها، وهي مجال علم الاقتصاد.

وقد أثبت الواقع أن التفريق بين ما هو حاجة عامة ذات منفعة جماعية، وهي من اختصاص النشاط العام، وبين ما هو حاجة خاصة، ذات منفعة خاصة، وهو من اختصاص النشاط الخاص، أمر تكتنفه كثير من الصعوبات، إذ لا يوجد معيار واضح وعلمي ودقيق للفصل بين الحاجات العامة والحاجات الخاصة، فكثير من الحاجات يمكن أن تقضى بواسطة النشاط الخاص، كما يمكن أن تقضى بواسطة النشاط العام، كما ثبت أن المعيار الواقعي والحقيقي الذي يفصل في تحديد هوية كثير من هذه الحاجات هو النظام الاقتصادي والسياسي السائد، فإذا كان هذا النظام يعلي من شأن دور الدولة في النشاط الاقتصادي، فإن نطاق الحاجات العامة يزداد، وتزداد معه موارد الدولة ونفقاتها، أما إذا كان هذا النظام يعلي من شأن النشاط الخاص، فإن دور الدولة في ظلّه يتقلص، وتتقلص معه عناصر المالية العامة. وفي ظل دولة إسلامية، ومالية عامة إسلامية، يمكن أن نعرف الحاجات

(١) انظر: د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ٦، د/ محمود رياض عطيه، موجز في المالية العامة: ٣، د/ عادل أحمد حشيش، أصول الفن المالي للاقتصاد العام: ٤١، د/ محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٦، د/ عبدالهادي النجار، اقتصاديات النشاط الحكومي: ٣٥.

العامّة بأنّها: المصالح العامّة التي تقضى بواسطة الدولة. وقد تحدث الفقهاء عن كثير من المصالح العامّة التي تقضى بواسطة الدولة ومن أموال المصالح العامّة والتي عبروا عنها بتعبيرات مختلفة من نحو^(١) (سد الثغور وبناء الحصون) (أعطية المقاتلة) (الكرّاع والسلاح) (حفظ الطرق ووضع الرقباء) (بناء وإصلاح القناطر والجسور وسد البثوق وكري الأنهار) (كفاية العلماء والعمال) (أرزاق القضاة والمفتين والمحتسبين والمعلمين، والأئمة والمؤذنين، وكل من تقلد شيئاً من أمور المسلمين) (بناء الرباطات والمساجد) (عقل الجراح وتزويج الأعزب، وفداء الأسير) (نفقة اللقيط، وتكفين الموتى الذين لا مال لهم) ونحو ذلك من المصالح التي يرى الفقهاء أنّها مصالح عامّة، وأنّها تقضى من أموال المصالح العامّة. وإذا نظرنا في هذه المصارف، بالإضافة إلى المصارف الشرعية لأموال الزكاة والتي تتولاها الدولة، مع النظر في أقوال الفقهاء في تحديد وظائف الدولة في الإسلام^(٢)، يمكن القول إنّ المصالح العامّة التي يمكن أن تتولى الدولة الإنفاق عليها (الحاجات العامّة) يمكن حصرها في المجالات الرئيسية التالية:

١- حفظ العقيدة وإقامة شعائر الدين:

وذلك بحفظ الدين على أصوله، ومحاربة البدع والضلالات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيث الدعاة، وتعيين المفتين والأئمة والمؤذنين، وإقامة الجمع والجماعات وسائر شعائر الدين^(١).

(١) انظر: السرخسي، المبسوط: ١٨/٣، الفتاوى الهندية: ١٩١/٢، حاشية ابن عابدين: ٣٣٧/٢ و٢١٩/٤، شرح الخرشي: ١٠٩/٣، ١٢٩، ١٥٢. الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٢٧، الغزالي، إحياء علوم الدين: ١٢٨/٢، ابن تيمية، السياسة الشرعية: ٤٧.

(٢) لمعرفة المزيد حول وظائف الدولة في الإسلام انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٥، الجويني، غياث الأمم: ١٣٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٧، البهوتي، كشاف القناع: ١٦٠/٦، د/عبدالله الثمالي، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام (رسالة دكتوراه غير مطبوعة): ٣٦. د/ سعد حمدان، الموازنة العامّة في الاقتصاد الإسلامي: ٢٠١.

٢- تحقيق الأمن الداخلي والخارجي:

بإعداد الجيوش القادرة على حفظ الأمن الخارجي، وأفراد الأمن القادرين على حفظ الأمن الداخلي، وتتبع المخلين بالأمن، ومنعهم من تحقيق مقاصدهم، وتنفيذ الأحكام فيهم.

٣- القضاء:

وذلك بالفصل بين المتخاصمين، وإعادة الحقوق لأصحابها، ومعاقبة المجرمين، وتوثيق الحقوق والعقود، ونحو ذلك من اختصاصات القضاء.

٤- المصالح الاجتماعية والاقتصادية:

وهذا يشمل الإنفاق على ذوي الحاجة من أموال الصدقات أو من أموال المصالح، والإنفاق على المرافق العامة، والتي مثل لها الفقهاء بالقناطر والجسور وسد البثوق وكري الأنهار، وبناء المساجد والرباطات.

وهذا باب واسع، وهو يشمل كثيراً من أوجه المصالح الاجتماعية والاقتصادية، والتي توسعت الدول في الإنفاق عليها في الوقت الحاضر، نظراً لأهميتها للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وللتطور الذي حصل في مفهوم ودور الدولة ووظائفها، وذلك كالإنفاق على التعليم الأولي والعالي والمهني، والإنفاق على الصحة، وعلى المياه والصرف الصحي، وعلى البلديات وعلى الطرق وسكك الحديد والنقل الجوي، وكذا الإنفاق على الكهرباء والصناعات الأساسية التي لا يقبل عليها النشاط الخاص لتكلفتها العالية، أو نقص أرباحها، أو عدم الخبرة بها... ونحو ذلك من أنواع المصالح التي لا تنتهي عند حد، والتي يمكن أن تزداد وتتجدد مع تجدد الزمن وتطور الأنشطة الاقتصادية والمطالب الاجتماعية، ومثل هذه المصالح تستحوذ على نسبة كبيرة من موارد الدولة، وتسببت في ظاهرة ازدياد نفقات الدولة، واستمرار العجز في موازاناتها.

(١) انظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام: ١٢.

ولو رجعنا إلى النظام الاقتصادي الإسلامي لوجدنا أن تولي الدولة الإنفاق على هذه المصالح تحكمه المصلحة الشرعية وكليات الشريعة وقواعدها العامة، وأنه لا توجد في الشريعة حدود فاصلة ودقيقة بين ما هو حاجة عامة وما هو حاجة خاصة، بل توجد منزلة وسطى وواسعة، تقع ما بين ما هو حاجة عامة قطعاً، ولا تقضى إلا بواسطة النشاط العام، نحو الأمن الخارجي، والأمن الداخلي، والقضاء مثلاً، وبين ما هو حاجة خاصة قطعاً، ولا تقضى إلا بواسطة النشاط الخاص، نحو النشاط الزراعي والتجاري والنشاط الصناعي الخفيف والحرف والمهن ونحو ذلك. وتبقى بين هذا وهذا منطقة واسعة متروكة للمصالح الشرعية المعتبرة، وظروف الزمان والمكان، والحاجات والضرورات، وتطور الأنظمة الاقتصادية، وتوفر الخبرات أو الموارد لدى النشاط الخاص أو العام. فإذا اقتضت هذه الأمور أن تتولى الدولة هذه المصالح أو بعضها أمكن لها أن تتولاها وتتفق عليها وتدبر لها الموارد اللازمة، دون أن يكون في ذلك أدنى مخالفة للنظام الاقتصادي الإسلامي، وكذلك الحال إذا اقتضت المصلحة الشرعية أن يتولى هذه المصالح أو بعضها النشاط الخاص.

ثانياً: موارد الدولة في الإسلام ومدى كفايتها في العصر الحاضر

إذا كان النظام الاقتصادي والسياسي هو الذي يحدد دور الدولة في النشاط الاقتصادي، وبالتالي يتحدد مقدار الحاجات العامة، فإن الحاجات العامة هي التي تحدد النفقات العامة، وبالتالي يتحدد مقدار الإيرادات العامة التي يتعين توفيرها للوفاء بهذه النفقات^(١). وهنا سأذكر بإيجاز الموارد العامة الرئيسية التي عرفت في الدولة الإسلامية قديماً وحديثاً، باستثناء الضرائب وذلك لمعرفة حقيقتها، ومدى إمكان وفائها

(١) انظر: د/ عطيه صقر، مبادئ علم المالية العامة والتشريع المالي، دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي: ٣٥، د/ محمد دويدار، دراسات في الاقتصاد المالي: ١٩.

بالنفقات العامة التي تقتضيها المصلحة الشرعية في الوقت الحاضر،
وهذه الموارد هي:

١- الزكاة: وهي مورد سيادي في الدولة الإسلامية، تتولى الدولة جمعها وتوزيعها، وتعتبر أهم موارد الدولة الإسلامية على الإطلاق، وذلك لما لها من أهمية في الشرع، فهي الركن الثالث من أركان الإسلام، ولما تمتاز به من الثبات والشمول والدورية. إلا أن الصفة الرئيسية في الزكاة هي أنها مورد مخصص للإنفاق على حاجات عامة محددة، هي المصارف الثمانية التي نص عليها القرآن، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥١﴾ [التوبة] وعليه فإن الزكاة - بالرغم من أهميتها - لا تستطيع الدولة أن تستخدمها للإنفاق على المصالح العامة، عدا مصالح أهل الزكاة المنصوص عليها في الآية، قال ابن قدامة: "ولا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر الله تعالى، من بناء المساجد والقناطر والسقايات، وإصلاح الطرقات، وسد البثوق، وتكفين الموتى، والتوسعة على الأضياف، وأشباه ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى" (١). وفي قرار لهيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية رأي أغلبية أعضاء المجلس الأخذ برأي الجمهور، وعدم صرف شيء من الزكاة في المرافق العامة إلا إذا لم يوجد لها مستحق من أصحابها (٢). فلا تعتبر الزكاة مورداً للصرف على الحاجات العامة المشروعة، التي تتولى الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر الصرف عليها، كالأمن

(١) المغني: ١٢٥/٤. ونقل في موضع آخر عدم علمه بالخلاف في المسألة إلا ما نقل عن أنس والحسن البصري: ٣٠٦/٩. وقد تعقبه في صحة نقل هذا الخلاف، القرضاوي في: فقه الزكاة: ٦٤٥/٢. ونقل ابن حجر أن القاضي عياض حكى عن بعض العلماء جواز صرف الزكاة في المصالح العامة، مستدلين بحديث الأنصاري الذي وجد مقتولاً بخيبر، ولم يعرف قاتله، فوداه النبي صلى الله عليه وسلم بمائة من إبل الصدقة، كما في بعض روايات البخاري. انظر: فتح الباري: ٢٣٥/١٢.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثاني، ٥٦، ٥٧.

والقضاء والطرق والصحة والتعليم والمياه والخدمات الأساسية والصناعات الكبرى ونحوها .

٢- الجزية: وهي الضريبة المفروضة على رؤوس أهل الذمة في الدولة الإسلامية، من أهل الكتاب ومن في حكمهم. وهذا المورد صالح للإنفاق منه على المصالح العامة، إلا أنه في الوقت الحاضر لا يمكن الاعتماد عليه لعدة أسباب، منها:

(أ) أن بعض الدول الإسلامية لا يوجد بها أهل ذمة، مما يعني أن هذا المورد غير موجود لديها، أو يوجد بها نسبة محدودة من أهل الذمة، مما يعني أن هذا المورد - في حال تحصيله - لا يمكن أن يعتد بحصيلته .

(ب) أن الدول الأخرى التي يوجد بها نسبة عالية من أهل الذمة، لم تعد تقوم بتحصيل الجزية، لأسباب عديدة منها، رغبتها في عدم التمييز بين مواطنيها، وخشية الفتنة، ولأنها استغنت بموارد أخرى عنها .

وفي زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما أنف بنو تغلب من دفع الجزية، وأرادوا اللحاق بالروم، صالحهم عمر رضي الله عنه بأن ضاعف عليهم الصدقة^(١). ويمكن للدولة الإسلامية في الوقت الحاضر، والتي تخشى الفتنة في التفريق بين مواطنيها في التكاليف المالية، وترغب في إحداث المساواة بينهم في هذا الشأن، أن تأخذ من غير المسلم مبلغاً يعادل مبلغ الزكاة المأخوذ من المسلم، وتحت أي اسم ممكن، كالضرائب مثلاً .

٣- الخراج: وهو في حقيقته أجرة الأراضي المملوكة للدولة، مما فتح عنوة ونحوه، فقد تركت هذه الأراضي في أيدي أصحابها يستغلونها مقابل دفع هذا الخراج. وقد كان هذا المورد يمثل أهم مورد للإنفاق على المصالح العامة في كثير من الدول الإسلامية، وعلى مدى قرون عديدة، إلا أنه أصبح ناضباً في الوقت الحاضر، ولم يعد يمثل أي أهمية ضمن موارد

(١) أبو عبيد، الأموال: ٣٦، ٣٧. وانظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٤٤، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ١٥٥.

الدولة الإسلامية، لأسباب، منها:

(أ) ليست كل أراضي الدول الإسلامية أرضٍ خراجية، كالأراضي التي أسلم أهلها عليها، أو التي صولحوا عليها على أنها لهم، أو التي أحيأها المسلمون، ونحوها من الأراضي التي لا خراج عليها. وهي نسبة من الأراضي الزراعية غير قليلة، بل تمثل كامل الأراضي الزراعية في بعض الدول، كما في الجزيرة العربية، ودول جنوب شرق آسيا وأغلب الدول الإسلامية في أفريقيا، وغيرها من الدول.

(ب) بالنسبة للدول التي كانت فيها أراضٍ خراجية، كالعراق والشام ومصر ونحوها، فإن هذه الأراضي لا يمكن تمييزها الآن عن غيرها من الأراضي غير الخراجية، والتي وصلت إلى أيدي مالكيها بالطرق الشرعية المعتمدة، كالأحياء مثلاً، فقد أهمل هذا المورد منذ زمن، واختلطت الأراضي الخراجية في هذه البلدان بغيرها، ولو رغبت هذه الدول في إحياء هذه المورد، فإنه لا يمكنها ذلك تحت اسم الخراج إلا بتعسف وتكلف شديدين.

وعليه فإذا احتاجت الدول الإسلامية أن تفرض تكاليف مالية على الأراضي الزراعية، فإنه لا يمكنها الآن أن تفعل ذلك تحت اسم الخراج، بل تحت اسم آخر وهو الضرائب.

٤- إيرادات ممتلكات الدولة الخاصة (فائض القطاع العام) أو (الدين الخاص):

وهذا المورد يمثل الموارد الطبيعية التي تملكها الدولة وتستغلها لمصلحتها، كالبتروول والثروات المعدنية والغابات ونحوها، وكذلك الاستثمارات الصناعية والتجارية والمالية، التي تقيمها الدولة بمفردها أو تشارك فيها، وتحقق بواسطتها إيراداتاً عاماً.

وهذا المورد ازدادت أهميته في العصر الحاضر، حتى أصبح يمثل أهم

الموارد العامة في بعض الدول، وبالذات الدول التي تملك ثروات طبيعية مهمة كالنفط مثلاً. ومما يلاحظ على هذا المورد، الآتي:

(أ) ليست كل الدول الإسلامية لديها موارد طبيعية مهمة، وقابلة للاستغلال، وقادرة على توفير مورد كاف للإنفاق على الحاجات العامة، بل بعضها فقير من هذه الموارد، وبعضها ما يوجد فيها من هذه الموارد لا يكفي لنفقاتها العامة.

(ب) لا تستطيع الدولة الإسلامية أن تتوسع في المشروعات الصناعية والتجارية إلى أبعد الحدود، دون أن تخل بمبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يعتبر ممارسة الدولة للأنشطة الاقتصادية والتجارية خلاف الأصل، وأن الأصل هو أن يترك للنشاط الخاص ممارسة هذه الأنشطة^(١).

٥- الرسوم: والرسم هو الثمن الذي تتقاضاه الدولة نظير تقديمها لخدمة عامة، ذات طابع إداري، وليس الهدف من تقديمها هو الربح. فإذا كانت الخدمة عامة وإدارية، وليس الهدف من تقديمها الحصول على الربح، فإن المقابل الذي يمكن أن تحصل عليه الدولة نظير تقديم هذه الخدمة يسمى رسماً. أما إن كان هدف الدولة من تقديم هذه الخدمة هو الربح، كإقامة المشروعات الصناعية والتجارية، فإن مقابل ذلك هو الثمن العام السابق ذكره^(٢).

ويمكن للدولة في الإسلام أن تفرض رسوماً على خدماتها، بما في ذلك الخدمات الضرورية كالصحة والتعليم والطرق وغيرها، وذلك متى ما دعت الحاجة والضرورة لذلك^(١). ومما يلاحظ على مورد الرسم، الآتي:

(١) انظر: د/ عبدالله الثمالي، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٠٥هـ).

(٢) د/ محمد عبدالله العربي، موارد الدولة: ١٠١، د/ عبدالله الشيخ محمود الطاهر، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة: ١٩٧، د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ٤٧٨.

(أ) أنه يوجد بعض الخدمات التي تقدمها الدولة ولا تستطيع أن تفرض عليها رسماً، وذلك لصعوبة تجزئتها ومعرفة المستفيد منها مباشرة، نحو خدمة الدفاع والأمن مثلاً. كما أن هناك بعض الخدمات التي قد تتردد الدولة كثيراً في فرض الرسوم على المنتفعين بها، كخدمة القضاء، الذي الأصل فيه أن تؤديه الدولة دون مقابل. وهذا كله مما يقلل من الخدمات المرسمة، ويقلل بالتالي من حصيلة هذا المورد.

(ب) أن الدول في الوقت الحاضر بدأت تتجه نحو التقليل من الاعتماد على هذا المورد، رغبة منها في تحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد، لأن الرسم يفرض على الجميع بالتساوي، مما يؤدي إلى حرمان بعض أفراد المجتمع من خدمات ضرورية كالصحة والتعليم، بسبب عدم قدرتهم على دفع رسوم هذه الخدمات^(٢). وعليه فإن الدولة في الإسلام إذا رغبت في فرض الرسوم على بعض خدماتها، فلا بد لها أن تحدد مقدار هذا الرسم في حدود مقدرة الأفراد على الدفع، وأن تضع إعفاءات لغير القادرين، حتى لا يحرمون من الخدمات الضرورية^(٣). وهذا كله سيؤدي إلى تقليل حصيلة هذا المورد، مع بقاء أهمية خاصة لهذا المورد في الماليات المحلية.

٦- القروض العامة: تعتبر القروض العامة أحد الموارد الرئيسية في الدول المعاصرة، إذا عجزت إيراداتها العادية عن الوفاء بنفقاتها العامة. وتتعهد الدول برد مبلغ القرض - سواء أكان داخلياً أم خارجياً - مع مقدار الفائدة (الربا) المتفق عليها^(١). ويمكن للدولة في الإسلام أن تقترض، إذا

(١) انظر: د/ عبدالله الثمالي، رسوم الخدمات العامة (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد التاسع، سنة ١٤١١هـ).

(٢) د/ عبدالله الشيخ، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة: ١٩٨. د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ٤٨٠. د/ يوسف إبراهيم يوسف، النفقات العامة في الإسلام: ٤٤.

(٣) د/ عبدالله الثمالي، رسوم الخدمات العامة: ٩٤.

وجدت من يقرضها، وتوفرت الشروط الشرعية للاقتراض، ولعل أهمها،
خلو هذا القرض من الربا، وتوقع قدرة الدولة على الوفاء بمبلغ القرض
مستقبلاً^(٢). ومما يلاحظ على هذا المورد، الآتي:

(أ) أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تعتمد عليه، لصعوبة تطبيقه، لأن
القرض في الإسلام دون مقابل، مما يعني صعوبة أو تعذر وجود من
يقرض الدولة دون مقابل.

(ب) أن القروض من طبيعتها أنها ليست مورداً نهائياً، بل لا بد من ردها
لأصحابها، وقد لا تتمكن الدولة من ذلك، مما يضطرها للاقتراض مرة
أخرى، للوفاء بالقروض السابقة، وهكذا تبقى الدولة - كما قال
الجويني - في تسلسل، ورد واسترداد^(٣).

٧- الغنائم والفيء: وهذا المورد كان مهماً زمن الفتوحات الإسلامية، ثم زالت
أهميته منذ ذلك الحين. ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تقيم تقدير
إيراداتها على ما تتوقعه من غنائم. مما يصح معه القول بأن هذا المورد
صار ناضباً بالكلية^(٤).

هذه هي أهم موارد الدولة في الإسلام^(٥)، ويمكن أن يتلخص لنا بشأن
كفايتها للنفقات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة، أنها قد تكون كافية

(١) د/ أحمد جامع، علم المالية العامة: ٢٦٠، د/ عبدالهادي النجار اقتصاديات النشاط الحكومي: ٣١٦.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢١٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٥٣، الجويني، غياث الأمم: ٢٠٤،
الغزالي، شفاء الغليل: ٢٤١، د/ شوقي دنيا، تمويل التنمية في ظل الاقتصاد الإسلامي: ٥٠١.

(٣) غياث الأمم: ٢٠٣.

(٤) المصدر نفسه: ٢٠٧، وذكر أن خمس الغنائم والفيء لا تقيم الأود، وأنها غير مقصودة، ولا يمكن توقعها، إلا
كما يقتضيه الصائد من الصيد.

(٥) لم نذكر هنا مورد العشور، على اعتبار أن العشور التي أباحها الفقهاء على أموال المسلمين هي من الزكاة،
فتدخل في مورد الزكاة، أما العشور على أموال غير المسلمين، فهي الضرائب الجمركية، فتدخل في بحث
الضرائب الآتي.. كما لم نذكر مورد الإصدار الجديد (التمويل بالتضخم) لأنه في حقيقته ضريبة عشوائية
غير عادلة. انظر: د/ محمد الشباني، مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية: ٦٠، ٦١. غازي عناية،
التمويل بالتضخم في البلدان النامية: ٢٧٠، إبراهيم العمر، النقود الائتمانية: ٢٦٧، نجاته الله الصديقي،
نحو نظام نقدي عادل: ٣٣، د/ حسين راتب ريان، عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي: ٣٢٣.

لنفقات بعض الدول، ولكنها لا تكفي لنفقات كثير من الدول، للأسباب الآتية:
(أ) أن بعض هذه الموارد أصبح ناضباً في الوقت الحاضر، ولا يمكن الاعتماد عليه ضمن الموارد العامة للدولة الإسلامية المعاصرة، وهذه الموارد هي (الغنائم، الفيء، الخراج، الجزية).

(ب) أن بعض هذه الموارد لا يصلح للإنفاق على المصالح العامة للدولة، والتي تمثل أهم أوجه الإنفاق في المالية المعاصرة. وهذا هو مورد (الزكاة). فبالرغم من أهميته ضمن موارد الدولة الإسلامية، إلا أنه مخصص للإنفاق على مصارف معينة، ليس منها المصالح العامة عند الجمهور.

(ج) أن بعض هذه الموارد بالرغم من أهميته في المالية المعاصرة، إلا أنه غير صالح أو قليل الأهمية في ظل مالية عامة إسلامية، وهو مورد (القروض العامة) فإن أهميتها في المالية المعاصرة، وإمكانية التوسع فيها، مرتبطة بحصول المقرضين على الربا، وهو أمر مرفوض قطعاً في ظل دولة تطبق النظام المالي الإسلامي. مما يعني قصر هذا المورد على القروض بدون فوائد، وهو أمر يصعب تطبيقه، ويتعذر التوسع فيه.

(د) أن مورد (الرسوم) يتعذر تطبيقه على بعض الخدمات، كما أنه يصعب التوسع فيه وتعميمه في بقية الخدمات دون إضرار بالعدالة الاجتماعية.

(هـ) وأخيراً فإنه لم يبق في الموارد العامة مورد ذو شأن، ويمكن الاعتماد عليه، والاستغناء به - وبالمتوفر من الموارد السابقة - عن البحث عن موارد أخرى جديدة، سوى مورد (فائض القطاع العام) وبخاصة ما يتعلق منه باستغلال الثروات الطبيعية المتوفرة، فإن هذا الاستغلال يمكن أن يفي بنفقات الدولة العامة إذا توفر أمران:

الأول: أن تملك الدولة ثروات طبيعية كبيرة وذات قيمة عالية وطلب عالمي كبير، وخير مثال على ذلك هو النفط، بل قد يكون هو المثال الوحيد.

الثاني: أن تكون الكثافة السكانية في هذه الدولة منخفضة، بحيث يمكن أن تفي إيراداتها الممكنة بحاجاتها العامة. وخير مثال على ذلك في الوقت الحاضر هو بعض دول الخليج العربي.

وما عدا ذلك فإن هذا المورد لا يملك أهمية كبيرة، ولا يغني عن البحث عن موارد أخرى، وذلك في الدول التي لا تملك هذه الثروات الطبيعية ذات القيمة العالية، كما هو حال كثير من الدول الإسلامية، أو تملك منها كميات قليلة لا تفي بكل حاجاتها العامة، كما هو حال دول إسلامية أخرى. أو أنها تملك منها كميات كبيرة، لكنها دول كبيرة، وذوات كثافة سكانية عالية، كما هو حال بعض الدول الإسلامية، كإندونيسيا مثلاً أو نيجيريا أو نحوهما.

وعليه فإن أغلب دول العالم الإسلامي في الوقت الحاضر، لا تفي هذه الموارد السابقة بحاجاتها، وإذا رغبت هذه الدول بالقيام بوظائفها، وتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية في بلدانها، والوفاء بحاجاتها ونفقاتها العامة، فلا بد لها من البحث عن موارد أخرى تكون كافية وعادلة. فهل يمكن أن تكون ضريبة الدخل هي أحد هذه الموارد ؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال، والذي هو موضوع هذا البحث، علينا أن نكمل هذا التمهيد ببيان مفهوم الضريبة بصفة عامة، وذكر أهم أنواعها كما في البند التالي:

ثالثاً: مفهوم الضريبة وأهم أنواعها

(١) مفهوم الضريبة^(١):

يمكن تعريف الضريبة، كما استقرت في الفكر المالي المعاصر، على أنها: مبلغ نقدي جبري نهائي، تفرضه الدولة على القادرين من الأفراد الذين

(١) انظر مفهوم الضريبة لدى: د/ محمد العربي، موارد الدولة: ١١٧، د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ١٩٦، د/ يونس البطريق، د/ حامد دراز، النظم الضريبية: ٢٤، د/ عطيه صقر، مبادئ علم المالية العامة: ١٨١، د/ عادل حشيش، أصول الفن المالي للاقتصاد العام: ٢٧٦، د/ محمد دويدار، دراسات في الاقتصاد المالي: ١٧٣، د/ محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٢٦٨، د/ محمود رياض عطيه، موجز المالية العامة: ١٤٢، د/ زكريا بيومي، المالية العامة الإسلامية: ٩٠.

تحت سلطانها، لا في مقابل حصولهم على خدمات معينة، بل لتتمكن الدولة من تحقيق منافع عامة.

وقد أصبحت الضريبة بهذا المعنى أهم الموارد في الدول المعاصرة على الإطلاق، لا يستثنى من ذلك إلا بعض الدول الغنية بثروات طبيعية مهمة مملوكة للدولة. إلا أن الضريبة بهذا اللفظ والمعنى لم تكن تقرر بوضوح في المالية العامة الإسلامية سابقاً، ولم تنل من الأهمية والبحث ما نالته في العصر الحاضر، حيث إن جميع من كتب في المالية الإسلامية المعاصرة، قد تحدث عن الضريبة بهذا المعنى، وحكمها، وشروطها، وأنواعها... ولكن هذا لا يعني أن لفظ الضريبة أو مفهومها لم يعرفا في اللغة العربية أو النظام المالي الإسلامي. بل قد ورد لفظ الضريبة في اللغة العربية ليدل على عدة معان، منها التكليف المالي، حيث أطلقت الضريبة على بعض التكاليف المالية المشروعية كالجزية والخراج والعشور^(١)، وأطلقت على التكاليف المالية غير المشروعة، كما في تحرير الأحكام لابن جماعة: "وكل ما يؤخذ من أموال المسلمين في تجارتهم ومعايشهم من المكوس والضرائب، فإن ذلك كله ظلم بين..."^(٢). كما قد أورد الفقهاء هذا المعنى بألفاظ أخرى غير لفظ الضريبة، لعل من أهمها لفظ الوظائف والكلف والنوائب والوزائع والمعونة والمغارم، ونحوها مما سيأتي بيانه.

(٢) أهم أنواع الضرائب:

لقد تم تقسيم الضرائب في الفكر المالي الحديث إلى أقسام عديدة وباعتبارات مختلفة، إلا أن أهم هذه الأقسام هي^(٣):

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب (مادة ضرب): ٥٥٠/١.

(٢) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ١٥٠.

(٣) انظر لمزيد تفصيل: د/ محمد العربي، موارد الدولة: ١٣٦، د/ عبدالله الشيخ، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة: ٢٥٣، د/ عادل حشيش، أصول الفن المالي: ٢١٦، د/ حسن عواضه، المالية العامة: ٥٧٩، محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٢٨٧، د/ أحمد جامع، علم المالية العامة: ١٣٩، د/ أحمد الجعوني، اقتصاديات المالية العامة: ١٨٤، د/ محمد رضا العدل، دراسات في المالية العامة: ٩٤.

١- تنقسم الضرائب من حيث محلها أو وعاؤها إلى قسمين:

(أ) الضرائب على الأشخاص (ضرائب الرؤوس).

(ب) الضرائب على الأموال.

والمقصود بالضرائب على الأشخاص، الضريبة التي يكون الإنسان نفسه هو محل الضريبة ووعاؤها، إلا أن هذا النوع من الضرائب بدأت تقل أهميته ويتلاشى في العصر الحديث، لتحل محله الضرائب على الأموال، التي يكون محلها هو المال نفسه، بحيث أصبحت هذه الضرائب تمثل أغلب أو جميع الحصيلة الضريبية في الوقت الحاضر.

٢- وتنقسم الضرائب على الأموال من حيث مناسبة فرض الضريبة وطريقة الوصول إلى المال، إلى قسمين:

(أ) ضرائب مباشرة.

(ب) ضرائب غير مباشرة.

فإذا كان الممول هو من يتحمل عبء هذه الضريبة، كانت الضريبة مباشرة، وإذا أمكن نقل عبئها للآخرين كانت غير مباشرة^(١). وتتجه أغلب الأنظمة المالية المعاصرة إلى تغليب الضرائب المباشرة تحقيقاً للعدالة الاجتماعية.

٣- وتنقسم الضرائب المباشرة من حيث طبيعة المال الذي تقع عليه، إلى قسمين:

(أ) الضرائب على رأس المال.

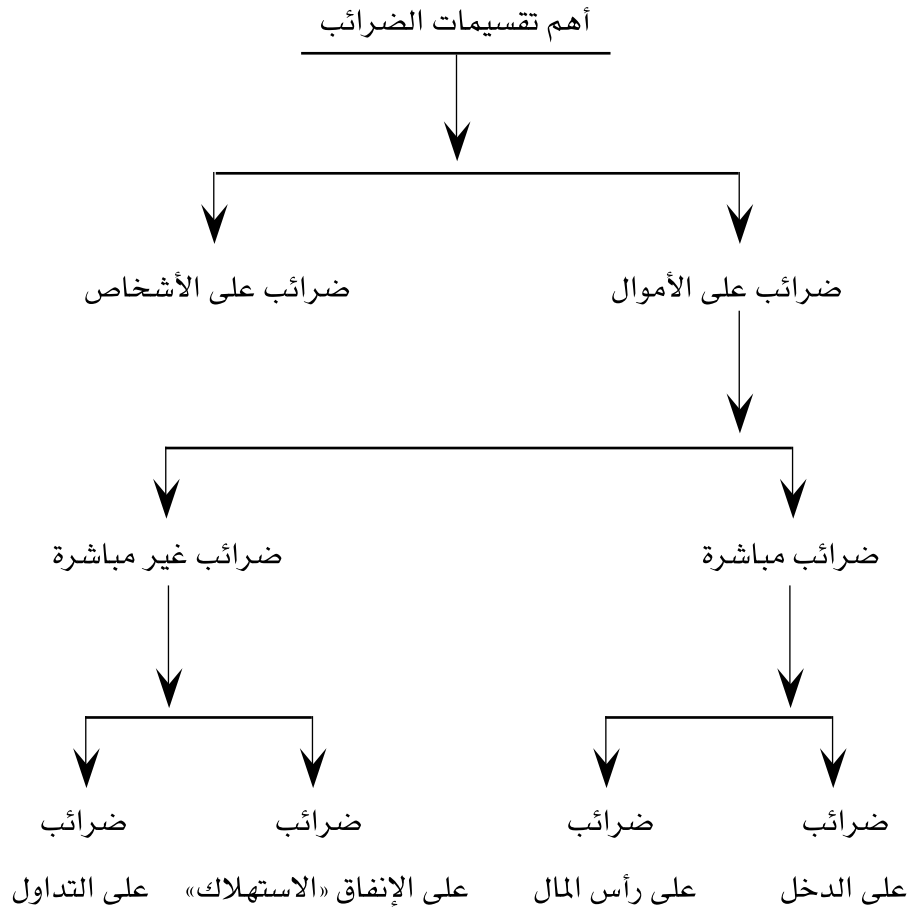
(ب) الضرائب على الدخل.

فإذا كانت الضريبة تتجه إلى مجموع ما يملكه الإنسان من أموال، عقارية أو منقولة، مدرّة للدخل أو لا، فهي ضريبة على رأس المال (الثروة).

(١) يوجد أكثر من معيار للفرقة بين الضرائب المباشرة وغير المباشرة. انظر المراجع السابقة.

ونظراً لأن رأس المال يتسم الثبات وعدم التجدد، لذا فإن الأنظمة المالية لا تتوسع في هذه الضريبة، وإنما تعتبرها مجرد ضريبة تكميلية لضريبة الدخل، التي أصبحت هي الضريبة الأهم بين مجموع الضرائب، وبالذات في الدول المتقدمة اقتصادياً.

فما هي ضريبة الدخل؟ وهل يمكن أن تكون أحد الموارد العامة في الدولة الإسلامية؟ هذا هو موضوع هذا البحث، وهو ما سيتم بيانه - بإذن الله - في المباحث التالية:



المبحث الثاني: ضريبة الدخل، مفهومها وحكمها

تمهيد:

تقدم القول بأن الأنظمة المالية المعاصرة، وبالذات في الدول المتقدمة اقتصادياً، اتجهت إلى تغليب الأخذ بالضرائب على الأموال دون الأشخاص، وذلك تحقيقاً للعدالة الاجتماعية، وأنها داخل ضرائب الأموال غلبت الضرائب المباشرة، تحقيقاً للعدالة أيضاً، كما أنها داخل الضرائب المباشرة، غلبت الضرائب على الدخل، تحقيقاً للهدف نفسه، مما يمكن معه القول إن ضرائب الدخل أصبحت هي الأهم على الإطلاق في هذه الدول. وفي هذا المبحث سيتم التحدث عن ماهية هذه الضريبة، وحكمها في ظل النظام المالي الإسلامي، تاركين البحث عن الشروط إلى ما بعد التعرف على الحكم الشرعي، وعليه فقد انعقد هذا المبحث على المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مفهوم ضريبة الدخل

ضريبة الدخل مركب وصفي من جزأين (ضريبة ودخل) وقد سبق تعريف الضريبة، والمقصود هنا هو تعريف الدخل، الذي يقع عليه هذا الاقتطاع النقدي الإجمالي النهائي.. وتعريف الدخل من الناحية الضريبية تتنازع نظريتان في علم المالية الحديثة، وهما: نظرية المنبع أو المصدر ونظرية الزيادة الإيجابية في ذمة الممول أو الإثراء، وبيان ذلك^(١):

أولاً: نظرية المنبع:

وهذه النظرية تعرف الدخل بأنه: قيمة نقدية أو قابلة للتقدير بالنقود، تأتي بصفة دورية أو قابلة للدورية، من مصدر مستمر أو قابل للاستمرار.

(١) انظر في تعريف الدخل من الناحية الضريبية: د/ أحمد جامع، علم المالية العامة: ١٦٣، د/ رفعت المحجوب: المالية العامة: ١٥٤، د/ حامد دراز، مبادئ الاقتصاد العام: ٩٨، د/ عطيه صقر، ضرائب الدخل في القانون المصري: ٢٠. مع ملاحظة أن تعريف الدخل من الناحية الضريبية لا يتفق مع تعريفه من الناحية الاقتصادية أو المحاسبية.

حيث يلاحظ أن هذه النظرية اشترطت للدخل ثلاثة عناصر أو خصائص، هي:

١- التقويم بالنقود: فلا بد أن يكون الدخل نقداً، نحو الرواتب والأجور والإيجارات والمعاشات والأرباح، أو قابلاً للتقدير بالنقود، كالسلع التي يحصل عليها العمّال مثلاً كجزء من الأجر، أو المنافع القابلة للتقدير بالنقود، كسكنى منزل مملوك، فهذه منفعة يمكن تقديرها بإيجار المثل. بخلاف المنافع التي لا يمكن تقديرها بالنقود، نحو رعاية الزوجة لبيتها وأطفالها، واستخدام الشخص لسيارته، فهذه المنافع ونحوها لا تعد من الناحية الضريبية دخلاً، ولا تفرض عليها ضريبة دخل.

٢- الدورية والانتظام: وذلك نحو الرواتب والأجور ونحوهما من الدخول التي تتميز بالانتظام والتكرار. ويخرج بهذا ما يحصل عليه الممول بصفة عرضية، كالجوائز، أو زيادة قيمة السهم بعد شرائه، أو بيع عقار يملكه بأكثر مما اشتراه، مما يعني أن عنصر الدورية هذا يضيق من مفهوم الدخل لاستبعاده الإيرادات العرضية.

٣- دوام أو ثبات المصدر: كرأس المال، أو العمل، أو اختلاط العمل ورأس المال. ويتسم دخل رأس المال بدرجة أكبر من الثبات، بينما يعتبر دخل العمل أقل الدخول ثباتاً من حيث المصدر. والأنظمة الضريبية تفرق بين هذه الدخول، من حيث معدل الضريبة والإعفاءات ونحوها، بحسب ثبات واستقرار المصدر.

ثانياً: نظرية زيادة القيمة الإيجابية

ووفقاً لهذه النظرية فقد عرّف الدخل بأنه: الزيادة في القيمة الإيجابية لذمة الممول فكل زيادة في القيمة الإيجابية لذمة الممول خلال فترتين زمنيّتين يعد دخلاً من الناحية الضريبية وبذلك تدخل الدخول الثابتة والمستقرة، وتدخل الدخول العرضية، كأرباح بيع الأسهم، والربح من بيع ثابت

أو منقول بأكثر مما اشتراه، والهبات والوصايا والميراث، والجوائز، والعمولة أو السمسرة العارضة.

والملاحظ أن الأنظمة الضريبية المعاصرة تأخذ بمزيج متفاوت النسب من هاتين النظريتين عند تحديدها لمفهوم الدخل الخاضع للضريبة، مع ميل للتوسع في نظرة الإثراء كلما كان ذلك ممكناً^(١).

وعليه فإن ضريبة الدخل يمكن أن تشمل أنواعاً من الإيرادات، نحو:

١- الرواتب ونحوها، كمعاشات التقاعد والتأمينات الاجتماعية والمكافآت والمزايا والبدلات ونحوها.

٢- الأجر.

٣- إيرادات المهن غير التجارية (طبيب، مهندس، محامي...).

٤- إيرادات النشاط التجاري والصناعي.

٥- إيرادات الثروة العقارية.

٦- إيرادات رؤوس الأموال المنقولة (الأسهم، حصص التأسيس)^(٢).

فما حكم فرض ضريبة على هذه العوائد المالية؟ هذا ما سنبينه في

المطلب التالي:

المطلب الثاني: الحكم الشرعي لضريبة الدخل

لم أطلع على من بحث في حكم ضريبة الدخل على سبيل الخصوص، إلا أن حكم فرض الضرائب على سبيل العموم، مسألة تناولها كثير من الفقهاء والباحثين قديماً وحديثاً. وضريبة الدخل هي أحد الفروع التي تدخل تحت ما ذكروه من آراء وأدلة ومناقشات، فمن قال بعدم جواز فرض الضرائب، فإنه لم يميز بين ضريبة وضريبة، فتدخل ضرائب الدخل ضمن

(١) انظر: د/ حامد دارز، مبادئ الاقتصاد العام: ١٠٣، د/ محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٣٠٩.

(٢) يعتبر عائد السندات وأذون الخزانة، ونحوها من عوائد الديون والودائع النقدية غير مشروعة في ظل النظام المالي الإسلامي، إلا إذا أمكن إيجاد صيغة لسندات أو صكوك مالية مباحة العائد.

قوله، وكذلك من قال بالجواز، فإنه لم يفرق أيضاً بين أنواع الضرائب وعليه يمكن القول بوجود رأيين في حكم فرض ضريبة الدخل، وفيما يلي ذكر لهما مع الأدلة والمناقشة والترجيح:

أولاً: القائلون بعدم الجواز وأدلتهم

إن أول إشارة إلى وجود من يقول بعدم جواز فرض ضريبة عامة ودورية، عدا الفرائض الشرعية المقررة، هي ما ذكره إمام الحرمين الجويني، في كتابه غياث الأمم، حيث أشار إلى وجود مخالف لصحة هذه الضرائب (التوظيف) وذكر أدلته، دون أن يشير إلى من هو هذا المخالف، وأين أورد رأيه ودليله^(١). وقد نص الماوردي وأبو يعلى على تحريم العشور المفروضة على الأموال المتقلة في دار الإسلام (الضرائب الجمركية) على اعتبار أنها من المكس المحرم^(٢). وكذلك فعل ابن جماعة، إلا أنه أضاف إلى ذلك حرمة ضرائب المبيعات، حيث قال: "وأما ما يؤخذ من الضرائب والأعشار من تجارات المسلمين المنقولة من بلد إلى بلد، وعلى ما يباع من أنواع الأموال، فمحرم شرعاً.." ^(٣). وقال في موضع آخر: "وكذلك ما يؤخذ من أموال المسلمين في تجارتهم ومعايشهم من المكوس والضرائب، فإن ذلك كله ظلم.." ^(٤). والملاحظ أنه سمى هذه التكاليف باسم الضريبة، واكتفى بدليل المكس. وكذلك فعل المنذري وابن حجر الهيتمي^(٥). وقد ذكر حرمة الضرائب على العقارات والتجارات وغيرها من أنواع الضرائب، صديق حسن خان، في الروضة الندية دون استدلال^(٦). كما أورد المسألة في كتابه إكليل الكرامة

(١) الجويني، غياث الأمم: ١٩٣، ٢٠٢. وانظر: الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٦.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٠٨، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٤٦.

(٣) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ١٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٥٠.

(٥) انظر: المنذري، الترغيب والترهيب: ١/٥٦٧، ابن حجر الهيتمي، الزواج عن اقتراب الكبائر: ١/١٨٠.

(٦) صديق حسن القنوجي، الروضة الندية: ١١٧/٢. وذكر نقلاً في التحريم عن شيخه الشوكاني: المصدر نفسه: ١١٦/٢.

بتوسع أكبر، ذاكراً أدلة التحريم، ومناقشاً لأدلة المجيزين، وقد سُمي المسألة: حكم الاستعانة من خالص المال^(١). وقد ذكر حكم الضرائب عدد كبير من الباحثين المعاصرين، وهم مجمعون على إباحتها بالشروط التي ذكروها، لذا يندر أن تجد لديهم ذكراً للرأي المخالف أو دليله^(٢).

ويمكن هنا تفصيل أدلة المانعين، على النحو التالي:

١- الآيات والأحاديث المصرحة بتحريم أموال العباد:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه..."^(٣). وقوله صلى الله عليه وسلم: «فإن الله حرّم عليكم دماءكم وأموالكم...»^(٤). قال صديق حسن: «وكان هذا القول منه صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع التي تعقبها موته صلى الله عليه وسلم، فهو ناسخ لكل ما يظن أن فيه ترخيصاً في أموال العباد... فكيف إذا كانت مشتملة على النهي والتحريم، فإنه لو فرض جهله التاريخ لكان النهي أرجح من الأمر، والبدال على التحريم أقدم من الدال على الإباحة، كما تقرر في الأصول»^(٥). والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وهي تقرر قاعدة مجمعة عليها، وهي - كما قال صديق حسن: «أن أصل أموال العباد التحريم، وأن المالك للشيء مسلط عليه يحكم فيه، ليس لغيره فيه إقدام ولا إحجام

(١) صديق حسن، إكليل الكرامة: ٢٩٣. وهذا الاسم للمسألة هو الذي ورد في كتب الزيدية. انظر: المرتضى،

البحر الزخار: ٥٣٠/٤. العنسي، التاج المذهب: ٤١٩/٤.

(٢) لعل أول وأوسع من أورد أدلة للمانعين هو الدكتور القرضاوي في: فقه الزكاة: ١٨٩/٢. بالرغم من أنه سُمي هذه الأدلة شبهاً، ولعل هذا مما صرف بقية الباحثين عن ذكرها، وبالذات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، والمالية العامة الإسلامية. إلا أن الغريب أن باحثاً كتب رسالة ماجستير في حكم التوظيف، تجاوزت خمسمائة صفحة، ليس فيها إشارة لرأي مخالف أو دليل له. انظر: صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية (الضرائب) دراسة فقهية مقارنة.

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي: ١٢١/١٦.

(٤) صحيح البخاري مع الفتح: ٥٧٤/٣.

(٥) إكليل الكرامة: ٣٠٣. وهو يشير بقوله إن النهي أرجح من الأمر إلى أدلة المجيزين الذي استدلوا بالآيات والأحاديث التي تأمر بالإنفاق ونحوه مما سيأتي ذكره.

ولا تصرف إلا بدليل يدل على ذلك كالحقوق الواجبة في الأموال... فمن ادعى أنه يحل له أخذ مال أحد من عباد الله، ليضعه في طريق من طرق الخير، وفي سبيل من سبل الرشد، لم يقبل منه إلا بدليل يدل على ذلك بخصوصه، ولا يفيد أنه يريد وضعه في موضع حسن، وصرفه في مصرف صالح^(١). وفي كتاب الخراج لأبي يوسف: «وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد، إلا بحق ثابت معروف»^(٢). وعليه يمكن القول إن الضرائب بصفة عامة، بما فيها ضرائب الدخل، لا يوجد دليل يدل عليها بخصوصها، فهي من قبيل الاعتداء على الملك الخاص، وأكل الأموال بالباطل.

٢- أن الواجبات الشرعية في الأموال محددة مضبوطة في الشرع، وليس هذا منها، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان حلولها، فإن ضاق الأمر استسلف من الأغنياء أو استعجل الزكاة. فلو كان يسوغ الأخذ دون الاقتراض، لبينه الرسول صلى الله عليه وسلم، ليقتيدي به من بعده^(٣).

٣- أن بذل الطعام للمضطر المشفي على الهلاك، لا يلزم المالك من غير بدل، وإذا كان هذا في شأن المهج، التي إحيائها من فروض الكفاية، وقد يتعين في بعض الأحيان، ومع هذا لا يجب التبرع أو التطوع، فما دونه أولى^(٤).

٤- ومما يستدل به على تحريم الضرائب، الأحاديث والآثار الدالة على تحريم المكس، ومنها ما في صحيح مسلم: «.. لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له»^(٥). قال المناوي: «المراد به العشار، وهو الذي

(١) المصدر نفسه: ٣٠٣، ٣٠٤. وانظر في تقرير هذه القاعدة: الشافعي، الأم: ٢٤٥/٣، ٢٤٦، مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: ٩٨٢/٢.

(٢) أبو يوسف، الخراج: ٦٥، ٦٦.

(٣) الجويني، غياث الأمم: ٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢٠٤.

(٥) صحيح مسلم مع شرح النووي: ٢٠٣/١١.

يأخذ الضريبة من الناس»^(١). قال المنذري: «أمّا الآن فإنهم يأخذون مكساً باسم العشر، ومكساً آخر ليس له اسم، بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً، ويأكلونه في بطونهم ناراً، وحجتهم فيه داحضة عند ربهم، وعليهم غضب، ولهم عذاب شديد»^(٢). فالمكس يشمل الضرائب المأخوذة بغير حق، سواء أكانت عشوراً (ضرائب جمركية) أم غيرها. وفي القاموس: «المكس: النقص والظلم، ودراهم كانت تؤخذ من بائعي السلع في الأسواق في الجاهلية..»^(٣). وهذا يدل على تحريم الضرائب المعاصرة، بما فيها ضرائب الدخل، لدخولها في معنى الدليل نصاً أو قياساً.

٥- وقد استدل المانعون بدليل سد الذرائع، وقد أشار إلى هذا الاستدلال الجويني بقوله: «وربما تعلق هؤلاء بأن مأخذ الأموال، لو تعدت الطرق المضبوطة، والمسالك الموضحة في الشريعة، لانبسطت الأيدي إلى الأموال، ولجر ذلك فنوناً من الخبال، ولم يثق ذو مال بماله، لا في حالة ولا في مآله. وهذا خروج عن ضبط الدين وحل لعصام الإسلام عن أموال المسلمين»^(٤).

٦- أن هذه الضرائب لم تكن في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولا التابعين ولا تابعيهم، الذي هم خير القرون^(٥).

ثانياً: القائلون بالجواز وأدلتهم

أول من اطلعت على رأيه، ممن يرى جواز فرض ضرائب دائمة عند

(١) فيض القدير: ٤٤٩/٦.

(٢) الترغيب والترهيب: ٥٦٧/١.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (مكس): ٧٤٢.

(٤) غياث الأمم: ٢٠٢.

(٥) الجويني، غياث الأمم: ٢٠٩. صديق حسن، إكليل الكرامة: ٢٩٩.

الحاجة لها (التوظيف) هو إمام الحرمين الجويني، في كتابه (غياث الأمم) وقد فرض هذه المسألة في حالة وجود إمام بحاجة إلى أموال لإعداد الجيوش وأرزاق الجنود، ولا يتوقع وجود ما يكفي في بيت المال، وذكر أن هذه المسألة جديدة، ثم قال: «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء...»^(١). وقال: «فهذه التشبيهات قدمتها لتوطئة أمر مقطوع به عندي، قد يأباه المقلدون الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق، فضلاً عن ورودها... فأقول والله المستعان: لأبد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، أو مدانية لها»^(٢). وليست المسألة عند الجويني مجرد تحصيل أموال معينة لمواجهة حاجات قائمة ومعينة ثم تنقطع بل هي وظيفة دورية ومتكررة لمواجهة نفقات متوقعة، وقد وصفها بقوله: «.. وتحقق الاضطرار في إدامة الاستظهار، وإقامة حفظ الديار، إلى عون من المال مطرد دار»^(٣). فوصفه بالاطراد وهذا هو أهم ما في المسألة، وهو المعنى المفهوم من اختيار مصطلح (التوظيف)، فإن الوظيفة في اللغة تعني الشيء المقدر المطرد الإلزامي^(٤). ولهذا اعتبر الجويني أن هذه المسألة جديدة على الفقه وأنه هو أول من بحثها وأثبت حكمها. ثم شاع عنه هذا الحكم فيما بعد ونسب إليه، قال القرافي: «إن إمام الحرمين يرى أنه إذا ضاق بيت المال يجوز أن يجعل على الزرع والثمار مال دار مستقر، يجبي على الدوام، يستعين به على حماية الإسلام...»^(٥). فنسب الحكم للجويني ووصف المال المفروض بالدوام والاستقرار. وهذا هو معنى التوظيف.

وبالرغم من أن الجويني هو أول من بحث في حكم التوظيف، إلا أن

(١) غياث الأمم: ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٩.

(٤) ابن منظور، لسان العرب (وظف): ٣٥٨/٩.

(٥) نفائس الأصول: ٢٠٣/٣.

جميع من جاء بعده لم يأت بأوسع مما ذكر الجويني تفصيلاً أو تأصيلاً^(١). وأول من بحث المسألة بعد الجويني تلميذه الغزالي في كتابه المستصفي مختصراً^(٢). وفي كتابه شفاء الغليل بتوسع أكثر^(٣)، وقد استخدم مصطلح التوظيف وأجازه بشرطه كشيخه. ثم تبعهم في هذا ابن العربي تلميذ الغزالي، كما نص على ذلك الشاطبي بقوله: «وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي، في أحكام القرآن له»^(٤). ولم أطلع على نص لابن العربي فيه لفظ التوظيف، وأوضح ما اطلعت عليه في هذه المسألة، هو قوله: «وعلى الملك فرض أن يقوم بحماية الخلق في حفظ ببيضتهم، وسد فرجتهم، وإصلاح ثغرهم من أموالهم... حتى لو أكلتها الحقوق، وأنفدتها المؤون، واستوفتها العوارض، لكان عليه جبر ذلك من أموالهم» إلى أن قال: «فإن فنيت بعد هذا ذخائر الخزانة، وبقيت صفراً، فأطلعت الحوادث أمراً، بذلوا أنفسهم قبل أموالهم، فإن لم يغن ذلك، فأموالهم تؤخذ منهم على تقدير، وتصرف بأحسن تدبير»^(٥). وقد ذكر حكم هذه المسألة الشاطبي في الاعتصام، وانتهى إلى إباحتها

(١) نسب بعض الباحثين المعاصرين حكم التوظيف إلى بعض الأئمة قبل الجويني، كالإمام مالك، ومحمد بن الحسن، وابن حزم، والماوردي، وغيرهم، فإن كان المقصود أن حكم التوظيف يمكن أن يؤخذ من أقوالهم ونصوصهم فنعم، أما إن كان المقصود أنهم نصوا على حكم التوظيف وأرادوا معناه، فهذا غير صحيح. لأن نصوص هؤلاء وأقوالهم إنما هي في شأن واجبات مالية يمكن أن تفرض في أموال الناس لتحقيق مصالح معينة، كتجهيز جيش أو فداء أسرى، أو إطعام جائع، ونحو ذلك. وليس مقصودهم أن هذا يبقى واجباً موظفاً ومطرداً، فإنهم لم يبحثوا المسألة من هذا الجانب، ولم تكن مرادة لهم بهذه الصفة. وكذلك يمكن أن يقال في آراء وأقوال كثير من الأئمة بعد الجويني، الذين لم يبحثوا المسألة، من حيث إنها وظائف دائمة. انظر كثيراً من هذه الآراء لدى: صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ٢٣٤ وما بعدها.

(٢) المستصفي: ٢٠٣/١.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٤ وما بعدها. ولم أطلع على من ذكر حكم المسألة من الشافعية بعد الغزالي إلا ما ذكره السبكي في شرح المنهاج في أصول الفقه، حيث جاء قوله: «أما إذا خلت الأيدي ولم يكن في مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر.. فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند الإبهاج شرح المنهاج: ١٩٤/٣، ١٩٥ وانظر: الصنعاني، الفصول المياسة: ١٣١.

(٤) الاعتصام: ١٢٣/٢. ولعل الشاطبي لم يطلع على أقوال الجويني فهو سابق للغزالي.

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن: ١٢٣٦/٣.

بشروطها^(١). وشاعت هذه المسألة بين علماء الأندلس وأفتى بها بعضهم كالمالقي والقاضي أبو عمر بن منظور، وأبو عبدالله السرقطي وغيرهم وذلك باسم (الوظائف) و(المغارم) و(المعونة) ونحوها^(٢). وقد أورد الحنفية هذه المسألة باسم (النوائب) و(الوظائف). قال ابن عابدين: «النائب ما ينوبه من جهة السلطان من حق أو باطل»^(٣). ثم أشار إلى النوائب التي تكون بحق، فذكر منها: "ككري النهر المشترك للعامة، وأجرة الحارس للمحلة، المسمى بديار مصر الخفير، وما وُظف للإمام ليجهز به الجيوش، وفداء الأسارى، بأن احتاج إلى ذلك، ولم يكن في بيت المال شيء، فوظف على الناس ذلك"^(٤). ثم نقل عن أبي جعفر البلخي قوله: «ما يضر به السلطان على الرعية مصلحة لهم، يصير ديناً واجباً، وحقاً مستحقاً كالخراج، وقال مشائخنا: وكل ما يضر به الإمام عليهم لمصلحة لهم، فالجواب هكذا، حتى أجرة الحراسين لحفظ الطريق واللصوص، ونصب الدروب وأبواب السكك، وهذا يعرف ولا يعرف، خوف الفتنة. ثم قال: فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسنة الجيوش أو الربض ونحوه من مصالح العامة دين واجب لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم، ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه، لا للتشهير حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق»^(٥). وقد بحث هذه المسألة الحنابلة، إلا أن بحثهم تركز في بيان من يتحملها إذا وجدت، لا في بيان حكم إيجادها. وأول من بحث هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة المظالم المشتركة، وفي مواضع من فتاواه، وقد سماها (بالكلف السلطانية) وذكر أن منها ما هو

(١) الاعتصام: ١٢١/٢. وانظر: فتاوى الإمام الشاطبي (تقديم وتحقيق د/ محمد أبو الأجنان): ٢٤١.

(٢) انظر: أحمد بابا التيبكي، نيل الابتهاج (بهامش الديباج): ٤٩، الونشريسي، المعيار المعرب: ٣٢/٥ و١١/١٢٧.

محمد علي حسين، تهذيب الفروق (بهامش الفروق): ١٤١/١، المقرئ، نفع الطيب: ٣/٢٨٦، ٣٨٧.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٢٣٦/٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ٣٣٦، ٣٣٧.

حق، لكن توسع الملوك فيها ودخلها الظلم، جاء في الفتاوى: «.. وهذه الكلف دخلها التأويل والشبهة. ومنها ما هو ظلم محض... فإن طائفة من الفقهاء أفتوا طائفة من الملوك بجواز وضع أصل هذه الوظائف. كما فعل ذلك أبو المعالي الجويني في كتابه غياث الأمم، وكما ذكر ذلك بعض الحنفية»^(١). وجاء في المظالم المشتركة قوله: «.. مثل الكلف السلطانية التي تؤخذ عليهم كلهم، إما على عدد رؤوسهم، أو على عدد دوابهم، أو عدد أشجارهم، أو على قدر أموالهم... وإن كان قد قيل إن بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم، واحتياج الجهاد إلى تلك الأموال، كما ذكر صاحب «غياث الأمم» وغيره، مع ما دخل في ذلك من الظلم الذي لا مساغ له عند العلماء»^(٢). فهو يرى أن هذه الكلف يمكن أن تكون جائزة إذا كانت بتأويل مشروع كالجهاد، وإلا فهي من الظلم. ثم دخلت هذه المسألة في كتب الحنابلة، وذلك لبيان من يتحمل هذه الكلف، مقتصرين على اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، دون بيان لأصل الحكم^(٣).

وقد أطبق الباحثون المعاصرون الذي بحثوا حكم هذه المسألة (الضرائب) على الإباحة ذاكرين الأدلة والشروط، ومن ذلك ما ورد في قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية، في مؤتمره الأول لعام ١٣٦٦هـ، وفيه: «.. وأن لأولياء الأمر أن يفرضوا من الضرائب على الأموال الخاصة، ما يفي بتحقيق المصالح العامة..»^(٤). ولعل أول من بحث المسألة بتوسع، مورداً للأدلة والمناقشات هو الدكتور القرضاوي في كتابه فقه الزكاة، ثم

(١) الفتاوى: ٢٦٤/٢٩، ٢٦٥.

(٢) المظالم المشتركة: ٢٣، ٢٤.

(٣) انظر: ابن مفلح، الفروع: ٤/٤١٧، المرادوي، الإنصاف: ٥/٤٨٥، ابن النجار، معونة أولي النهي: ٤/٨٠١، البهوتي، كشف القناع: ٣/٥٤١، مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهي: ٣/٥٦٩، البعلبي، الاختيارات الفقهية: ١٥٠.

(٤) التوجيه التشريعي في الإسلام (بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية): ١/١٥٩، ١٦٠.

تتالى على هذا الباحثون من بعده، ويمكن هنا تفصيل أدلة المجيزين على النحو الآتي (١):

١- دليل إقامة فرض الجهاد:

هذا هو الدليل الأول الذي تمسك به الإمام الجويني لإباحة التوظيف من أجل إقامة الجهاد، ودفع نفقات الجند المرتزقة والمؤن والعتاد، وذلك أن الجهاد فرض على العباد بالنفس وبالمال، وللإمام أن يندب طائفة للجهاد بأنفسهم، دون أن يكون لهم الحق في التخاذل أو التواكل، وكذلك له الحق في أن يرتب وظائف في أموالهم، وليست الأموال أعز من المهج (٢).

وقد اقتصر صديق حسن خان في نقله لأدلة القائلين بجواز الاستعانة من خالص أموال الرعية، على الآيات الدالة على الدعوة إلى الجهاد بالمال، والإنفاق في سبيل الله، ونقل استدلالهم بآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ﴿١١﴾ وَقَوْلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٥٤﴾ [البقرة] وَقَوْلِهِ: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِّن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ ﴿١٠﴾ [الأنفال] وَقَوْلِهِ: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ

(١) انظر: القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٧٣/٢ وما بعدها، المودودي، فتاوى الزكاة: ٦٣، ٩٣، ٩٥، أبو زهرة، الزكاة (ضمن بحوث التوجيه التشريعي في الإسلام): ١٣٨/٢، د/ العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢٨٤/٢ وما بعدها، د/ عبدالعزيز النعيم، نظام الضرائب في الإسلام: ١٣٨ وما بعدها، د/ شوقي دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي: ٣٨٤ وما بعدها، د/ يوسف إبراهيم، النفقات العامة في الإسلام: ١١٢ وما بعدها، د/ شوقي شحاته، التطبيق المعاصر للزكاة: ٤٥ وما بعدها، د/ عبدالله الشمالي، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام: ٢٥٧ وما بعدها، صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ١٨٤ وما بعدها، د/ غازي عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي: ٤٠٥ وما بعدها.

(٢) الجويني، غياث الأمم: ١٩٨. واستدلال الجويني هذا هو ما أشار إليه ابن تيمية في: المظالم المشتركة: ٢٤.

اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾ [البقرة] والآيات والأحاديث كثيرة في هذا الجانب، والتي تدعو إلى بذل المال في سبيل الله، فإن قام الأفراد بهذا من عند أنفسهم، وإلا جاز للإمام أن يوظف عليهم قدر الكفاية^(١).

٢- دليل المصلحة وقواعد الشرع الكلية:

وهذا أيضاً من أهم الأدلة التي أوردها الجويني والغزالي والشاطبي، ومن جاء بعدهم ممن قال بجواز التوظيف لأنه مصلحة شرعية معتبرة. وقد ذكر الجويني أن التوظيف: "أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشأه الإيالة الكبرى، مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة"^(٢). فهو يرى أن التوظيف بهدف إقامة الجهاد لا يستدل عليه بآحاد الأدلة، لأنه مصلحة عامة كبرى تدل عليه قواعد الشريعة. ويمكن الإشارة هنا إلى قاعدة: (جلب المصالح ودرء المفسد) وقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، وما يتفرع عنهما من قواعد شرعية نحو: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) ونحو (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) ونحو (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما) ونحو (يختار أهون الشرين) ونحوها من قواعد الشريعة التي لا تدل على إباحة الضرائب (التوظيف) فحسب بل تحتم فرضها، فإذا تركت دولة الإسلام دون ضرائب، ولم يكن لها موارد سواها كافية، زالت عن قريب^(٣). وقد أشار الجويني إلى معنى هذه القواعد في عدة مواضع، ومن ذلك قوله: "ولو لم يتدارك الإمام ما استرم من سور الممالك، لأشقى الخلائق على ورطات المهالك، ولخيفت خصلة لو تمت لأكلت ولا أملت، ولكان أهون فائت فيها أموال الأغنياء، وقد يتعدها إلى إراقة الدماء وهتك الستور وعظائم الأمور"^(٤). كما صرح

(١) صديق حسن خان، إكليل الكرامة: ٢٩٢ وما بعدها وانظر: القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٧٧، صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ١٩١.

(٢) غياث الأمم: ٢٠٩.

(٣) القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٥٧/٢.

(٤) غياث الأمم: ١٩٩.

بقاعدة: (الدفع أهون من الرفع)^(١). وقد تمسك بدليل المصلحة هذا وبالقواعد المتفرعة عنه الغزالي، ثم كل من أجاز التوظيف بعده. فقد أورد الغزالي المسألة عند بحثه للمصالح المرسله، ثم قال عن حكمها: «الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة»^(٢). ثم بين وجه المصلحة بقوله: «إن لم يفعل الإمام ذلك، تبدد الجند، وانحل النظام، وبطلت شوكة الإمام، وسقطت أبهة الإسلام، وتعرضت ديارنا لهجوم الكفار واستيلائهم...»^(٣). ثم ذكر قاعدة تعارض الضررين فقال: «إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشرور»^(٤). وأشار لدليل المصلحة الشاطبي، وقال: «وإنما لم ينقل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أخرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام، بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار.. فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يُتمارى في ترجيح الثاني على الأول، وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد»^(٥).

٣- دليل القياس:

أي قياس حق ولي الأمر في التصرف في أموال الرعية بالتوظيف لمصلحتهم على ولي أمر الطفل كالأب أو الوصي في التصرف في أمواله في النفقات والمؤن لمصلحته، أشار إلى هذا المعنى الجويني، وقال: «والقيم المنصوب في مال طفل مأمور بأن لا يقصر نظره على ضرورة حاله، بل ينظر

(١) المصدر نفسه: ١٩٢.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٧.

(٤) المستصفي: ٣٠٤/١.

(٥) الاعتصام: ١٢١/٢، ١٢٢.

في حاله باستثناء ماله، وطلب الأغبط فالأغبط في جميع أمواله، وليس أمر كلي الملة بأقل من أمر طفل، ولا نظر الإمام القوام على خطة الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيم»^(١). والمعنى أن الإمام بفرضه لهذه الوظائف لإعداد الجيوش والدفاع عن الإسلام والمسلمين، يكون بذلك قد حفظ أرض المسلمين وأنفسهم وأعراضهم وأموالهم أيضاً، وهو بمثابة من نماها لهم، حتى وإن كان الظاهر أن هذا التوظيف هو خسارة وغمارة وليس تنمية، لأن هذه الخسارة الظاهرة درأت ما هو أشد، كما ذكر الغزالي بقوله: «فإن لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفساد وثمان الأدوية، وكل ذلك تتجيز خسران، لتوقع ما هو أكثر منه»^(٢).

٤- كثرة النفقات اللازمة، وقصور الموارد المتاحة:

وأول من أشار لهذا الاستدلال هو الإمام الجويني، الذي أشار إلى كثرة النفقات واتساعها في زمانه واستمرارها وقصور الموارد عن كفايتها، مما يستلزم التوظيف، فقال: «إن عساكر الإسلام إذا كثروا - أعني المرتزقة المترتبين في ديوان الجنود المعقود - وعظمت المئون القائمة بكفايتهم، وهي جارية على استمرار الأوقات، حسب توالي الحاجات التي تتقاضاها الفطن والجبيلات، وكان اتساع الرقاع والأصقاع، وكثرة الثغور والمراصد في البقاع، لا يستقل إلا بكثرة الرجال المترصدين للقراع... فمنهم منتدبون لنفض حريم البلاد عن المتلصصين ذوي العرامة، ومنهم متصرفون في البلاد لردع النابغين من أهل الفساد... ومنهم مرتبون في مرابطة الحصون والقلاع، وآخرون في المضائق والمراصد والنجدة الكبرى... فإذا انتهى تدبير الممالك إلى ذلك، فالغالب أن ما ينفق من أخماس الغنائم والفيء، لا يقيم الأود، ولا يديم العدد.. فأقول - والله المستعان - لا بد من توظيف أموال يراها الإمام

(١) غياث الأمم: ١٩٤، ١٩٥ وانظر: الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٩.

(٢) المستصفي: ٣٠٤/١، ٣٠٥. وانظر: الشاطبي، الاعتصام: ١٢٢/٢ السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: ١٩٥/٣، الصنعاني، الغصون المياسة: ١٣١.

قائمة بالمؤون الراتبية أو مدانية لها»^(١). وقد تمسك بهذا الاستدلال الفقهاء المعاصرون على اعتبار أن نفقات الدولة المعاصرة أصبحت أكثر اتساعاً، في حين أن الموارد العامة المشهورة اضمحلت أو تلاشت^(٢).

ثالثاً: مناقشة الأدلة

(أ) مناقشة أدلة المانعين:

لقد تقدم أن أول من نقل هذه الأدلة الإمام الجويني، وقد أجاب عنها، كما نقل بعضها الدكتور القرضاوي، وسمّاها شهباً، وأجاب عنها بإجابات، وفيما يلي ذكر لأهم هذه المناقشات التي دارت حول هذه الأدلة:

١- بالنسبة للآيات والأحاديث الدالة على حرمة المال الخاص، وعدم جواز الاعتداء عليه.. فإن هذا حق لا جدال فيه، إلا أن احترام الملك الخاص لا ينافي تعلق الحقوق بهذا المال، فالملكية الفردية باقية ومحترمة في الشريعة، وتتعلق بها كثير من الحقوق، كحقوق الفقراء والمحتاجين، ونفقات الأقارب ونحوها. والضرائب إذا ثبتت الحاجة لها فهي من حقوق الدولة والجماعة على هذا المال، فتصبح مشروعة بدليلها الخاص الذي ذكره المجيزون^(٣).

٢- أمّا الاستدلال بأن الواجبات الشرعية في الأموال محددة، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يتجاوزها، فإن ضاق الأمر عليه استسلف.. فقد أجاب عنه الجويني بقوله: «وأما ما ادعوه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يأخذ إلا وظيفه حاقة في أوان حلولها، أو يستقرض، فهذا زلل عظيم، فإنه كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم، والأقاصيص المأثورة المشهورة في

(١) غياث الأمم: ٢٠٦-٢٠٨. وانظر: الغزالي، المستصفى: ٣٠٤، الشاطبي، الاعتصام: ١٢١/٢.

(٢) انظر: محمد أبو زهرة، الزكاة (ضمن التوجيه التشريعي في الإسلام): ١٢٨/٢، القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٧٣/٢.

(٣) د/ القرضاوي فقه الزكاة: ١٠٩٣/٢.

ذلك بالغة مبلغ التواتر^(١). ثم ذكر أن الاستقراض غير ممتع، إلا أنه غير لازم، لأنه لا بد له من رد القرض، وقد لا ييسر له ذلك فيحتاج للاقتراض ثانية، وهكذا يبقى في رد واسترداد^(٢).

٣- أمّا استدلالهم بعدم لزوم بذل الطعام للمضطر دون بدل.. فقد أجاب عنه الجويني بأن هذا يكون في حال وجود مال للمضطر، أما إذا كان لا يملك شيئاً فيلزم البذل دون عوض، كما يلزم الموسرين سد حاجة المضطرين في سني المجاعات دون عوض، وكما يلزم الأب سد حاجة ابنه الفقير دون عوض أيضاً^(٣).

٤- أما الاستدلال بأحاديث ذم المكس.. فقد أجيب عنه بأن هذه الأحاديث والآثار ليست نصاً في منع مطلق الضريبة. لأن المكس يطلق ويراد به معان كثيرة، لعل أظهرها الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم يوم ظهور الإسلام قال أبو عمر بن منظور في شأن حديث المكس: «وهذا يرجع إلى إغرام المال ظلماً^(٤)»، أما الضرائب الشرعية وبالشروط الشرعية، والتي تؤخذ بالعدل وتتفق في مصالح الأمة فليست من المكس، ولا يشك ذو بصر بالإسلام في جوازها^(٥).

٥- أما الاستدلال بسد ذريعة انبساط أيدي الحكام في الأموال.. فقد أجاب عنه الجويني بأن هذا جبن وخور، وأنه لا أهمية للأموال عند تعرض بيضة الإسلام للخطر. ثم إن إباحة هذه الوظائف لا يعني الهجوم على الأموال دون استئصال، بل كل ذلك بشروط وقيود^(٦).

٦- أما الاستدلال بأن هذا لم يكن في عصر الصحابة ولا من بعدهم من

(١) غياث الأمم: ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٢، ٢٠٣. وانظر: الفزالي، شفاء الغليل: ٢٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٤، ٢٠٥.

(٤) الوشيري، المعيار المغرب: ٣٣/٥.

(٥) د/ القرضاوي: ١٠٩٤/٢-١٠٩٦.

(٦) غياث الأمم: ٢٠٦.

خير القرون.. فقد أجيب عنه بأنه قد لا تكون هناك حاجة في زمانهم لهذا الحكم، فلما ظهرت الحاجة ظهر الحكم، قال الشاطبي: «وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا..»^(١). كما ذكر الجويني أنه لما انتشرت الرعية في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكثرت المؤن، فرض رضي الله عنه وظيفة الخراج^(٢). قال الغزالي: «فأصل الضرب ثابت بالاتفاق، وإنما خلاف العلماء في طريقه»^(٣).

(ب) مناقشة أدلة المجيزين:

لم أر من تعرض لأدلة المجيزين بالمناقشة، سوى ما أورده صديق حسن خان على دليل الجهاد بالمال والإنفاق في سبيل الله، فقد أورد عدداً من هذه الآيات التي ذكرها المجيزون وأجاب عنها آية آية، بما ملخصه أن الإنفاق في هذه الآيات ليس على سبيل الوجوب بل على سبيل الندب، هذا على فرض أن هذه الآيات غير محمولة على ما هو واجب بإيجاب الله كالزكاة ونحوها من وجوه الإنفاق الواجبة بدليل يخصصها، والإنفاق على الجهاد يكون من بيت مال المسلمين، فإن لم يوجد وجب على الأفراد الجهاد بالأنفس والأموال كل على حسب ما تبلغ إليه طاقته، كما كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين من بعده، فلم نسمع في هذه العصور التي هي خير القرون أنهم أكرهوا أحداً على إخراج ماله إلى يد السلطان على طريقة الحتم والجزم، ولا ثبت ذلك في حديث صحيح ولا حسن. بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم يرغبهم في ذلك على سبيل الندب فإن فعلوا ظفروا بالخير، وإن أبوا فلا إكراه ولا إجبار في أموالهم المعصومة^(٤).

(١) الاعتصام: ١٢١/٢ وانظر: الغزالي شفاء الغليل: ٢٣٧.

(٢) غياث الأمم: ٢٠٩.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٧.

(٤) إكليل الكرامة: ٢٩٣-٣٠٣.

رابعاً: الترجيح

المقصود هنا هو الوصول إلى الحكم الشرعي لفرض ضريبة الدخل، كما هو عنوان المطلب، ويمكن الوصول لهذا من خلال النظر في الآراء والأدلة والمناقشات السابقة، وذلك بعد تقرير حكم المسائل الآتية:

المسألة الأولى: حكم الضريبة (التوظيف) لإقامة فرض الجهاد ونحوه من فروض الكفاية والوظائف الأساسية للدولة، كالأمن والقضاء والتكافل وفك الأسرى ودفع الضرر عن المسلمين، ونحو ذلك من الوظائف التي لا يمكن للدولة أن تتخلى عنها، فإذا لم يكن في بيت المال ما يكفي للوفاء بنفقات هذه الوظائف، ولم يقدّم الأفراد بها من عند أنفسهم، فهل يجوز للدولة حينئذ أن تفرض من الضرائب ما يكفي للوفاء بهذه النفقات؟ وهذه المسألة هي التي دارت حولها أدلة ومناقشات الفقهاء الأوائل منذ الإمام الجويني إلى أن ظهرت الضرائب الحديثة. وهذه المسألة لا يوجد نص صريح يدل عليها بخصوصها، سواء بالجواز أو المنع، وأهم دليل استند إليه المجيزون هو دليل المصلحة الشرعية، كما أن أهم دليل تمسك به المانعون هو دليل حرمة الملك الخاص وعدم جواز الاعتداء عليه بلا دليل. ولا شك في رجحان دليل المصلحة، فإن هذه الأموال أحتيج إليها للوفاء بنفقات أساسية في الدولة لابد من القيام بها، لأنها فروض على الدولة، وعلى الأفراد في مجموعهم، فإذا لم يكن في بيت مال المسلمين ما يكفي لهذه النفقات، ولم يقدّم الأفراد بها من عند أنفسهم، كان لابد للدولة من البحث عن مصدر لتمويل هذه النفقات، وأقرب مصدر وأوفره وأعدله هو فرض هذه النفقات في أموال القادرين من الأفراد، ولا يعارض هذا الغرض حينئذ بحرمة الملك الخاص، لأن هذه النفقات تعينت حينئذ في هذه الأموال، وفيها دفع ضرر أعظم من الضرر الواقع على الملك الخاص، وتحقيق مصلحة عامة أعظم من مصلحة سلامة الملك الخاص. هذا إذا نظرنا إلى ظاهر هذه الوظائف والتكاليف، لكن لو نظرنا إلى حقيقتها وحاصلها لقلنا إنها تحقق مصلحة

الملك الخاص أيضاً وتدفع الضرر عنه وليس العكس. لأن دفع الأعداء الخارجين، وتحقيق الأمن الداخلي وإقامة العدل بين الناس، حاجات أساسية للأفراد، إذا توفرت لهم اطمأنت أنفسهم، فسعوا في البلاد وتحركوا، وتصرفوا في أموالهم واستثمروها فتمت وتعاضمت، وبعبارة أخرى لو اجتاحت العدو بلادهم، أو اختل أمنهم، أو فقدت العدالة بينهم، فإن أقل ما يفقد في هذه الحالة هو الأموال فضلاً عن الأناض والبلاد والأعراض.. فهذه إذاً مصلحة شرعية مستوفية لشروطها، فهي مصلحة ضرورية ملائمة لمقصود الشرع لتعلقها بحفظ الدين والنفس والمال، وليست مصلحة حاجية أو تحسينية، وهي مصلحة كلية وعامة تتعلق بجميع أفراد المجتمع، وليست مصلحة جزئية أو خاصة بطائفة، وهي مصلحة قطعية وليست مظنونة، والواقع يثبت أن أي اختلال في الأمن الخارجي (الدفاع) أو الداخلي، أو الاجتماعي (العدالة الاجتماعية والتكافل) سيؤدي إلى ضعف للسلطة، وفقد لهيئة الدولة، وما يتبع ذلك من الفساد العريض. فهي إذاً مصلحة شرعية صحيحة راجحة ملائمة لتصرفات الشرع، لا توجد مصلحة معارضة لها تفضلها أو تساويها^(١)، وقد مثل الأصوليون لها بما لو تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين، فإن رميناهم قتلنا مسلماً معصوماً، وإن كفنا عنهم صالوا علينا وقتلوا الأسرى، فيصح حينئذ أن يقال إن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، ولو أدى إلى قتل بعض المعصومين، قال الغزالي: «وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقذ اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورية وقطعية وكلية»^(٢).

(١) انظر: المستصفى: ٢٨٦/١ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩٥، ٢٩٦.

ويمكن الترجيح في هذه المسألة بدليل هذه المصلحة الضرورية الكلية القطعية، دون حاجة للأدلة الجزئية، وكما قال الجويني: «والذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشأه الإيالة الكبرى، مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة»^(١). كما ذكر الغزالي أن «هذا مما يعلم قطعاً من كلي مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا قبل أن نلتفت إلى الشواهد المعينة»^(٢). ثم قال إنه لا حاجة إلى الاعتضاد بالشواهد في هذه المصلحة، لأن الاعتضاد بالشواهد والملاءمة يحتاج إليه في اتباع مصلحة مظنونة يتصور مخالفتها أما مصلحة التوظيف هذه فهي مصلحة قطعية من وضع الشرع لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدقها، ثم شبهها بالمعلومات بالعيان أو بأخبار التواتر، وما علم عياناً أو تواتراً، وانقطع التردد عنه، استغنى عن الترجيح^(٣). فتحصل إذاً أن فرض الضرائب لهذه الحاجات الأساسية مصلحة شرعية مقبولة، وذلك بشرط خلو بيت المال من الأموال.. الكافية لهذه النفقات، ونحوه من الشروط التي سيأتي الحديث عنها.

المسألة الثانية: حكم الضريبة (التوظيف) للوفاء بنفقات ووظائف الدولة الحديثة كالتعليم بكافة مراحلها والصحة والطرق والمياه والمجاري والاتصالات والكهرباء ونحو ذلك من المشروعات والمرافق الأساسية التي أصبحت من أهم وظائف الدول في العصر الحاضر، وأصبحت تستأثر بنصيب وافر من النفقات العامة، فإذا لم يكن في بيت المال ما يكفي للإنفاق على هذه الحاجات، فهل يصح أن تفرض الضرائب لأجلها ؟

لا شك أن هذه النفقات لم تكن مقصودة للفقهاء الأوائل الذين أجازوا الضرائب (التوظيف) لمصلحة الجهاد ونحوه من الوظائف الأساسية للدولة كالأمن والقضاء، والتي لا يمكن التخلي عن القيام بها، أو حتى تركها

(١) غياث الأمم: ٢٠٩.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٨.

للأفراد، فإن فرض الفقهاء الأوائل لحكم هذه المسألة (التوظيف) وذكرهم للأدلة والمناقشات، إنما كان بهدف الإنفاق على هذه الحاجات الأساسية للدولة المتمثلة في الأمن الخارجي والداخلي. كما ألحق الفقهاء بهذا إطعام الجائع وكسوة العاري (التكافل الاجتماعي) وفك الأسير، ونحو ذلك من فروض الكفاية، فإذا لم تف بهذه النفقات الزكاة ولا النفقات الواجبة، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لها، فإنها تتعين على القادرين، ويصح حينئذ فرض الضرائب لأجلها^(١). أما فرض الضرائب لأجل الإنفاق على هذه الوظائف الحديثة للدولة، فإن الفقهاء الأوائل لم يبحثوا حكم هذه المسألة، ولم يكن حكمها داخلاً ضمن بحثهم لحكم التوظيف، إذ لم تكن هذه الخدمات ضمن الوظائف الأساسية للدولة والتي لا يمكنها التخلي عنها، كما لم يكن دور الدولة قد تطور ليشمل هذه الوظائف ونحوها من وظائف الدول الحديثة وإنما كانت الدول تنفق على بعض هذه الوظائف في حدود ما يتوفر لها من موارد عامة، فإذا لم يتوفر لها شيء لم تلتزم بهذه النفقات.

فإذا لم تكن هذه النفقات الحديثة مقصودة للفقهاء الأوائل، فهل تصلح أدلتهم التي أوردوها لبيان حكم التوظيف لتلك الحاجات الأساسية للدولة - هل تصلح للاستدلال بها لبيان حكم الضرائب للإنفاق على هذه الخدمات الحديثة؟ إن الفقهاء المعاصرين الذين بحثوا حكم الضرائب لم يفرقوا بين نفقة ونفقة، بل بحثوا حكم المسألة بحثاً عاماً، وأوردوا أقوال الفقهاء الأوائل وأدلتهم السابق ذكرها، مستدلين بها على جواز الضرائب الحديثة للإنفاق على جميع هذه الوظائف الحديثة، مع التركيز على دليل المصلحة نفسه.

ولا شك في ظهور وجه المصلحة في الإنفاق على أغلب هذه الوظائف الحديثة للدولة، فهي وإن لم تكن في درجة تلك الوظائف التي أجاز الفقهاء الأوائل التوظيف لأجلها، إلا أنها مصالح عامة معتبرة، ووظائف مهمة لا بد

(١) انظر: الجويني، غياث الأمم: ١٧٣، ابن حزم، المحلى: ١٥٦/٦، ابن العربي، أحكام القرآن: ٥٩/١، الهيثمي، تحفة المحتاج: ٢٢٠/٩، الرملي، نهاية المحتاج: ٥٠/٨، البهوتي، كشف القناع: ٦٥١/١.

من القيام بها، وقد يتعين بعضها على الدولة إذا لم يكن ممكناً أن يقوم بها أحد سواها ووجه المصلحة في فرض الضرائب لهذه الحاجات الحديثة يمكن أن نتبينه من وجوه، منها:

١- أن موارد الدولة سابقاً التي يمكن أن تنفق منها على هذه الحاجات تناقصت في الوقت الحاضر أو تلاشت - كما تقدم - في حين أن الحاجات العامة الضرورية والمشروعة في تطور وازدياد، بسبب تطور دور الدولة وحاجات المجتمعات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وهو أمر التزمت به جميع الدول المعاصرة، ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تتخلى عنه أو تهمله. فلا بد للدولة الإسلامية حينئذٍ أن تجتهد في توفير مورد عام بديل، فإذا لم يمكن توفير هذا المورد، ولم يكن سوى الضريبة، فإن فرضها حينئذٍ يصبح مصلحة شرعية معتبرة.

٢- أن بقاء الدولة الإسلامية ذات قوة علمية واجتماعية واقتصادية مرموقة، وذات قدرة على المنافسة والبقاء بين الأمم القوية، أمر مطلوب شرعاً ومصلحة شرعية معتبرة والإنفاق على هذه الحاجات أصبح من أهم أسباب نجاح الأمم وتمييزها اجتماعياً واقتصادياً، وهو من فروض الكفاية، فإذا لم يقم به الأفراد من عند أنفسهم، إما لنقص خبرتهم، أو لعجزهم، أو لأي سبب آخر، فلا بد من وجود من يقوم به، فإذا تولته الدولة ولم يكن في مواردها العامة ما يكفي، ولم يمكن توفير مورد بديل، أصبح فرض الضريبة حينئذٍ مصلحة شرعية معتبرة.

٣- أن هذه الضرائب التي تفرض لهذه الحاجات الاقتصادية والاجتماعية، وإن كانت عبئاً على أموال الأفراد وتكليفاً مالياً جديداً لم ينص الشرع على خصوصه، إلا أنها ليست بدعاً في الدين، فالفقهاء الأوائل حينما لاحظوا المصلحة في فرض هذه الضرائب لإقامة الجهاد وتوفير الأمن الداخلي وتحقيق التكافل الاجتماعي، قالوا بجوازها لهذه المصالح الشرعية المعتبرة. ويمكن أن يقاس عليها الإنفاق على هذه المصالح

الاجتماعية والاقتصادية ذات الأهمية البالغة للأمة، فإن الإنفاق على هذه الحاجات يساعد على تحقيق الأمن الداخلي والعدالة الاجتماعية، كما يساعد على تحقيق الأمن الخارجي، فإن القوة الاقتصادية تضاهي القوة العسكرية أو تكاد. بل قد نص بعض متأخري الحنفية، على إباحة التوظيف لبعض النفقات الاقتصادية نحو كرى النهر المشترك للامة^(١). كما نقل ابن عابدين عن بعض الحنفية التعميم في هذا، جاء في حاشيته: «وقال أبو جعفر البلخي: ما يضره السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير ديناً واجباً وحقاً مستحقاً كالخراج، وقال مشائخنا: وكل ما يضره الإمام عليهم لمصلحة لهم، فالجواب هكذا...»^(٢). فهذا لفظ عام يشمل كل ضريبة لمصلحة أفراد الدولة عامة.

وعليه يمكن القول بأن فرض الضرائب للإنفاق على هذه الحاجات العامة الاجتماعية والاقتصادية أمر جائز شرعاً، ولكن في ظل الشروط والضوابط الشرعية التي سيأتي الحديث عنها.

المسألة الثالثة: حكم ضريبة الدخل: إذا تقرر حكم الضرائب بصفة عامة، كما في المسألتين السابقتين، أمكن على ضوءه معرفة حكم ضريبة الدخل على سبيل الخصوص. لأن حكم هذا النوع من الضرائب لا يخرج عن حكم المسألتين السابقتين، فإذا قيل بجواز فرض الضريبة بصفة عامة، إذا اقتضت المصلحة الشرعية فرضها، وتوفرت الشروط أمكن أن يقال أيضاً بجواز فرض ضريبة الدخل، إذا اقتضت المصلحة الشرعية فرضها، وتوفرت الشروط. ومما يؤيد هذه النتيجة ما يلي:

١- ما تقدم من أن ضريبة الدخل أصبحت أهم وأوفر وأعدل أنواع الضرائب الحديثة، لأنها ضريبة تختص بالأموال وليس بالأشخاص، ولأنها ضريبة يتحملها المكلف بها مباشرة، ولا ينقل عبأها للآخرين، وتقع على الدخل

(١) ابن عابدين، الحاشية: ٢/٣٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢/٣٣٦، ٣٣٧.

الذي يمتاز بالتجدد ويعبر عن ملاءة المكلف. وعليه فإذا قيل بجواز فرض الضريبة للمصلحة، قيل أيضاً إن أولى أنواع الضريبة بالجواز هو النوع الذي يمتاز بالعدالة ووفرة الحصيلة، وهو ضريبة الدخل. فضريبة الدخل إذأ أولى أنواع الضرائب بالإباحة. وقد ذكر الجويني: «أن ما عم وقعه، وسهل وضعه، وعظم نفعه، فهو أقرب معتبر»^(١).

٢- أن الفقهاء الأوائل الذين قالوا بجواز الضريبة (التوظيف) أشاروا فيما يتعلق بنوع الضريبة أو الوعاء المقترح إلى أمرين، هما:

(أ) أن تعيين هذا الوعاء من حيث الأصل متروك لولي الأمر، ليرى فيه رأيه بحسب المصلحة. قال الجويني: «والأمر في أخذ الأموال، يجري على هذه الأحوال، فيشير على كل أغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال، وليس لتفاصيل الرأي غاية ونهاية، فليبر الإمام في ذلك كله رأيه. وما ذكرناه ليس حصراً وضبطاً في المقال، ولكن جئنا به ضرباً للأمثال، وعلى رأي الإمام بعد عون الله الاتكال في مضطرب الأحوال»^(٢). وقال الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات...»^(٣). وكذلك عند الشاطبي^(٤). فجعلوا الأمر ابتداء لرأي الإمام، وتصرف الإمام إنما يكون بحسب ما يراه من المصلحة، كما في القاعدة الشرعية: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة^(٥). وعليه فإذا تقرر فرض الضريبة وترك أمر تعيين الوعاء لولي الأمر بحسب ما يرى من المصلحة، فإن ضريبة الدخل ستصبح في أول قائمة الاختيارات، لمزاياها التي سبق ذكرها.

(ب) أن الفقهاء حينما أرادوا أن يضربوا أمثلة لوعاء هذه الضريبة، كانت

(١) غياث الأمم: ٢١٢.

(٢) غياث الأمم: ٢٠٠.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٦.

(٤) الاعتصام: ١٢١.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر: ١٢١، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ١٣٧.

أمثلتهم في غالبها منصبة على وعاء الدخل، وبالذات دخل الأراضي الزراعية، الذي كان يمثل أهم أنواع الدخل في عصرهم. فمن ذلك، قول الجويني: «ولو عين أقواماً من ذوي الثروة واليسار، لجر ذلك حزازات في النفوس... وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدرأ قريباً، كان طريقه في رعاية الجند والرعية مقتصدة مرضية»^(١). وقال الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار»^(٢).

وقال الشاطبي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك»^(٣). وذكر أبو عمر بن منظور إباحة الوظائف التي وضعت في جزيرة الأندلس على الأراضي وعلى المكاسب^(٤). وهذه كلها أمثلة على ضريبة الدخل. مما يعني أن الفقهاء الذين قالوا بإباحة الضريبة بصفة عامة يرون أيضاً إباحة ضريبة الدخل على سبيل الخصوص، بل هي في نظرهم أولى أنواع الضرائب بالإباحة بدليل أن أمثلتهم تركزت حولها.

(١) غياث الأمم: ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٦.

(٣) الاعتصام: ١٢١.

(٤) المعيار المعرب: ٣٢/٥.

المبحث الثالث: الشروط والضوابط

تمهيد:

لعل مبحث شروط الضرائب المتاحة وضوابطها، هو أهم جزء يلزم التركيز عليه وبحثه وتفصيله، وفي اعتقادي أنه أهم من مبحث الحكم الشرعي، وبخاصة في الوقت الحاضر، لأن جميع حكومات العالم الإسلامي، بل والعالم أجمع، قد تجاوزت في الوقت الحاضر مناقشة مبدأ شرعية الفرض، - حين أصبحت الضرائب أمراً واقعاً في جميع هذه الدول - ليصبح اهتمام هذه الدول منصباً على مقدار ما يفرض أو أنواعه أو كيفية تحصيله ونحو ذلك.. أمّا مبدأ الفرض نفسه، فقد أصبح أمراً واقعاً، ولا توجد دولة في العالم ليست الضرائب أحد مواردها، بل إن أغلب دول العالم - بما فيها دول العالم الإسلامي - تعتبر الضرائب هي المورد الأول، وهي تستحوذ في أقل درجاتها - في أغلب الدول - على نسبة ٥٠٪ من الموارد العامة، وقد تزيد عن نسبة ٩٠٪ في بعض الدول، وهذا يشمل أغلب الدول البترولية، فعلى سبيل المثال في عالم ١٩٨٨م كانت نسبة الإيرادات الضريبية إلى إجمالي الإيرادات العامة، في بعض الدول البترولية الإسلامية على النحو التالي^(١):

إندونيسيا: ٨٩٪.

الجزائر: ٧٦٪.

الكاميرون: ٧٤٪.

نيجيريا: ٥٢٪.

إيران: ٤٥٪.

وحتى في الدول الغنية بالبترول - كما في دول الخليج العربي - فإن

(١) منور إقبال، الإصلاح المالي في الدول الإسلامية مع إشارة خاصة للباكستان (مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد الثاني، العدد الثاني، محرم ١٤١٦هـ) ص: ٤٣.

الضرائب موجودة في أنظمة هذه الدول، وتعتبر أحد مواردها العامة، وخاصة الضرائب غير المباشرة^(١). وهذا الحال ليس خاصاً بالدول الإسلامية، أو الدول المعاصرة فحسب، بل هو حال جميع الدول في جميع العصور، حتى قال الغزالي: «ولذلك لم يلف عصر خال عنه (التوظيف) فالملوك على تفاوت سيرهم واختلاف أخلاقهم - تطابقوا عليه، ولم يستغنوا عنه..»^(٢). إذ لا حياة مستقرة بلا دولة، ولا دولة بلا نفقات، لذا فإن مناقشة عدم المشروعية غير ممكنة إلا بتكلف، لأن مبدأ الأخذ - كما قال الغزالي - متفق عليه^(٣).

لذا فإن البحث يجب أن يهتم بالتفصيل بعد أن تقرر الأصل، وأهم هذه التفاصيل التي يلزم بحثها هي الشروط والضوابط، وقد ذكر بعض فقهاء الحنفية أن حكم الضرائب يعرف ولا يعرف، كما في النقل عن أبي جعفر البلخي عند ابن عابدين، قال: «.. وهذا يعرف ولا يعرف خوف الفتنة... ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به، وكف اللسان عن السلطان وسعاته، لا للتشهير، حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق»^(٤). لكن الأولى من ترك التعريف بهذا الحكم وإشهاره هو التركيز على شروطه وضوابطه، فالحكام ليسوا بحاجة إلى من يعرفهم بالحكم، فهم يمارسونه بالفعل، بل هم بحاجة إلى من يعرفهم بشروطه وضوابطه، حتى لا يتجاوزوا حدوده المشروعة. ولعل هذا هو ما حدا ببعض الفقهاء إلى البحث في الشروط حتى

(١) تعتبر الضريبة الجمركية أهم أنواع الضرائب في هذه الدول. كما توجد تشريعات بفرض ضرائب الدخل على الأجانب. وفي بداية توحيد المملكة العربية السعودية، كانت الدولة بحاجة للمال، ولم يكن البترول قد ظهر، مما اضطر الدولة لفرض عدة ضرائب، نحو ضريبة النقل، وضرائب على بعض الأعمال والتصرفات القانونية، وضرائب عقارية على الملاك والمستأجرين، وضريبة الطرق، ونحوها من الضرائب... ثم لما تزايد دخل الدولة من النفط اتجهت إلى إلغاء معظم هذه الضرائب، ما عدا ضريبة الطرق، وضريبة الدخل على الأجانب. انظر: د/ عبدالعزيز النعيم، نظام الضرائب في الإسلام: ٥٠٤ وما بعدها، د/ محمود عاطف البنا، نظام الزكاة والضرائب في المملكة العربية السعودية: ٢٤١.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٢٣٦/٣، ٢٣٧.

ولو كان أصل الوضع غير مشروع، كما فعل ابن تيمية في رسالته عن المظالم المشتركة^(١). وقد ذكر الفقهاء الذين أباحوا الضرائب شروط الإباحة بالنسبة لهم، وقد نص بعضهم على ذكرها وعددها، واكتفى بعضهم بإيرادها في سياق بحثه دون تنقيح. ويمكن تلخيص أهم هذه الشروط والضوابط التي ذكروها على النحو التالي:

أولاً: وجود حاجة عامة حقيقية

المقصود (بالحاجة العامة) هنا معناها الاقتصادي، أي المصلحة العامة التي تقضى بواسطة القطاع العام (الدولة)، وذلك في مقابلة (الحاجة الخاصة) التي تقضى بواسطة القطاع الخاص. وقد تقدم أن الدولة في الإسلام يلزمها الإنفاق على مجموعة من المصالح العامة المتفق عليها، كالأمن الخارجي، والأمن الداخلي، والقضاء، والتكافل الاجتماعي، كما توجد ضمن الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية منطقة واسعة تتحرك ضمنها الدولة بحسب ما تقتضيه المصلحة وظروف الزمان والمكان^(٢).

ويشترط لإباحة فرض ضريبة الدخل أو نحوها من الضرائب وجود حاجة عامة حقيقية هي من ضمن وظائف الدولة الإسلامية فإذا ظهرت في زمان معين ومكان معين مصلحة شرعية في الإنفاق على حاجة معينة، يرى المختصون أنها من ضمن وظائف الدولة التي يلزمها الإنفاق عليها، جاز للدولة حينئذٍ - ومع توفر بقية الشروط - أن تفرض الضريبة لأجل تحصيل المال للإنفاق على هذه الحاجة العامة.

وقد تعددت تعبيرات الفقهاء عن هذا الشرط، وأغلبهم عبّر عنه بالمثل، وأكثر الأمثلة تردداً في أقوالهم، وهو جهاد الأعداء (الأمن الخارجي)، والأمن

(١) المظالم المشتركة: ٢٦. حيث ذكر وجوب العدل فيما يؤخذ من هذه الأموال بحق أو بغير حق، وليس لأحد أن يمتنع عن أداء قسطه امتناعاً يؤخذ به قسطه من سائر الشركاء.

(٢) انظر ما تقدم في المبحث التمهيدي.

الداخلي، والإنفاق على ذوي الحاجة (التكافل)^(١). فهل يقتصر في إباحة الضرائب على هذه الأمثلة التي ذكرها هؤلاء الفقهاء الأوائل، أم تباح الضرائب لكل ما هو حاجة عامة وإن لم تكن من ضمن هذه الأمثلة ؟ لا شك أن هذه الأمثلة التي ذكرها هؤلاء الفقهاء هي أهم الحاجات العامة التي تتولاها الدولة وتباح الضرائب لأجلها، إلا أنها ليست كل الحاجات العامة، بل توجد حاجات عامة أخرى تتولاها الدولة الإسلامية، وهي من ضمن وظائفها العامة، وقد ذكر بعض الفقهاء أمثلة لبعض الوظائف التي تتولاها الدولة ويصح أن يجمع المال لأجلها، عدا الأمثلة السابقة، ومن ذلك مثلاً إصلاح سور البلد^(٢)، وكذا تكفين الموتى وفداء الأسرى ونحوه من فروع الكفريات^(٣). فما صح أن يجمع المال لأجله ولو مرة واحدة، صح أن يتكرر الجمع لأجله (التوظيف) إذا تكرر بقاءه، أو بقاء نحوه من الحاجات، وقد نص بعض فقهاء الحنفية على جواز التوظيف لبعض الحاجات الاقتصادية نحو كرى الأنهار العامة المشتركة^(٤). وقد توسعت هذه الحاجات الاقتصادية في الوقت الحاضر وكثرت أمثلتها، وأصبحت من الوظائف العامة للدول، ويصعب لدولة تريد البقاء والمنافسة أن تتخلى عنها.

لذا فالأولى في التعبير عن هذا الشرط أن يكون شاملاً لجميع الأمثلة الممكنة، وقد عبّر عنه بعض الفقهاء بالمصلحة، كما ذكر ابن عابدين عن بعض الحنفية: «وكل ما يضربه الإمام عليهم لمصلحة لهم...»^(٥). وهذه عبارة صحيحة وشاملة لكل ما يصح أن تفرض الضريبة لأجله، من الأمثلة السابقة أو غيرها. وهي في معنى (الحاجة العامة الحقيقية) المذكورة في الشرط.

(١) انظر على سبيل المثال: الجويني، غياث الأمم: ١٧٣، ١٩٣، الغزالي، شفاء الغليل: ٢٢٤، ٢٢٦، الشاطبي، الاعتصام: ١٢/٢، السبكي، الإبهاج: ١٩٤، حاشية الجمل على شرح المنهج: ١٨٣/٥.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٤٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨٩، الونشريسي، المعيار: ٣٤٦/٥، المقرئ، نفع الطيب: ٢٧/٢.

(٣) الجويني، غياث الأمم: ١٩١.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٣٣٦/٢.

(٥) المصدر نفسه. وانظر: الونشريسي، المعيار: ٣٢/٥. وذكر عبارة (مصالح الوطن).

وحيثُ يقتصر البحث على تحديد ما هو حاجة عامة حقيقية ومن ضمن وظائف الدولة وما ليس كذلك. وهو عمل أهل الاختصاص والحل والعقد في كل بلد كما تقدم. إلا أن الذي يجدر قوله هنا والحرص عليه هو أن النظام الاقتصادي الإسلامي يجعل التنمية الاقتصادية مسؤلية القطاع الخاص والمبادرة الفردية بالدرجة الأولى، وأن الدولة لا تتدخل في هذا الجانب إلا لمصلحة ظاهرة^(١). ومعلوم أن التوسع في القطاع العام أحد أهم أسباب عجز الموازنات في أغلب الدول النامية في العصر الحاضر، بما فيها الدول الإسلامية^(٢). فلا يصح للدولة الإسلامية أن تتوسع في القطاع العام بما يخرج عن وظائفها الحقيقية، ويثقل موازنتها بالنفقات التي لا تستطيع تدبيرها من الموارد العادية، بل يلزمها أن تعمل على تشجيع القطاع الخاص، وتسهيل مهمته، ومنحه الحوافز الممكنة للقيام بوظيفته وتحمل أعباء التنمية كلما كان ذلك ممكناً، كما يلزمها أن تعمل على تقوية وتعزيز دور القطاع التطوعي^(٣)، فقد كان هذا القطاع يؤدي دوراً رئيساً في الإنفاق على كثير من الحاجات العامة خلال التاريخ الإسلامي، وبالذات نظام الوقف. فالاهتمام بهذا القطاع وتشجيعه يؤدي إلى تخفيف كثير من المطالبات المالية عن موازنة الدولة.

ثانياً: عدم كفاية الموارد العامة الاعتيادية

الضريبة في النظام المالي الإسلامي مورد استثنائي، وليست من ضمن الموارد العادية والدورية المتكررة، لذا لا يصح للدولة أن تقدم على فرض ضريبة الدخل أو نحوها من أنواع الضرائب حتى تتأكد من عجز بقية الموارد الاعتيادية وهذا الشرط ذكره جميع الفقهاء الذين أباحوا الضريبة، وأغلب

(١) انظر للباحث: الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام.

(٢) منور إقبال، الإصلاح المالي في الدول الإسلامية مع إشارة خاصة للباكستان (مجلة: دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد الثاني، العدد الثاني، محرم، ١٤١٦هـ، ٣٤ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه: ٥٠.

ألفاظهم المتكررة في كتبهم للتعبير عن هذا الشرط هي (عجز بيت المال) أو (خلو بيت المال) والذي يجدر ذكره والتركيز عليه تحت هذا الشرط أمران، هما:

١- ما المقصود من عبارات الفقهاء (عجز بيت المال وخلوه)؟ هل المقصود هو العجز والخلو من المال حقيقة وواقعاً، أم المقصود هو توقع العجز والخلو؟

الظاهر من عبارة العجز والخلو أن المقصود منها هو العجز الحقيقي والفعلي، وقد يدل على هذا الظاهر عبارات أخرى نحو: «صفر بيت المال»^(١). ونحو «يد الإمام صافرة، وبيوت الأموال شاغرة»^(٢). ونحو «فنيت ذخائر الخزانة وبقيت صفرًا»^(٣). ونحو «تحلف أن ليس عندك درهم، ولا في بيت مال المسلمين»^(٤). ونحو ذلك من العبارات التي ظاهرها العجز والخلو الحقيقي. إلا أن الصحيح الذي يترجح في هذا الشرط هو أنه في إباحة الضرائب يكفي توقع العجز ولا يشترط حصوله بالفعل، لأن الانتظار إلى حين حصول العجز يؤدي إلى تأخير الاستحقاق، وضرره بين، ولا يحقق المصلحة، وبالذات في الوقت الحاضر، حيث تعتمد الدول على عمل الموازنات التقديرية لما تتوقع تحصيله وإنفاقه خلال السنة المالية القادمة. ولعل هذا هو المراد لبعض الفقهاء، وبالذات من اختار لفظ التوظيف، لأن التوظيف (الضريبة) يعني المداومة والاستمرار وهذا إنما يكون مع توقع العجز وتوقع استمراره. وقد ذكر الجويني أن المون (النفقات) جارية على استمرار الأوقات، ثم ذكر أن الغالب أن الإيرادات لا تكفيها، وهذا هو توقع

(١) الجويني، غياث الأمم: ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٠.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن: ١٢٦/٣.

(٤) المقرئ، نفع الطيب: ٣٨٦/٣. والنقل عن ابن الفراء.

العجز، حيث انتهى إلى أنه لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية أو مدانية لها^(١).

٢- ما هي الموارد الدورية والعادية التي يشترط عجزها؟ وهل القروض من ضمنها؟

لقد ذكر الفقهاء أنه لا يصح للدولة أن تفرض الضريبة ومواردها معطلة، ومقصودهم هو الموارد المنصوص عليها والتي يجوز للدولة أو يلزمها تحصيلها، وهي موارد العادية والمتكررة والمعروفة في كتب الفقه^(٢)، فعلى سبيل المثال: لا تفرض الدولة ضريبة بهدف التكافل الاجتماعي ومورد الزكاة معطل. وقد أشار لهذا المعنى أبو عمر بن منظور بقوله: «الأصل ألا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة، وما أوجبه القرآن والسنة كالفيء والركاز وإرث من يرثه بيت المال، وهكذا ما أمكن به حمى الوطن... فإذا عجز بيت المال... فيوزع على الناس ما يحتاج إليه...»^(٣).

وهذا يشمل في الوقت الحاضر تحصيل الدولة للزكاة، واستغلالها لثرواتها الطبيعية المملوكة لها، كما يشمل تحصيل الرسوم على الخدمات العامة التي يمكن ترسيمها إذا كانت المصلحة الشرعية تقتضي ذلك، كما يشمل تطبيق صيغ التمويل المشروعة لتنفيذ بعض المشروعات العامة كلما كان ذلك ممكناً^(٤). أمّا بالنسبة للاقتراض، فإن القرض العام في النظام المالي الإسلامي مورد استثنائي يشبه الضريبة والدولة تفاضل بينه وبين

(١) الفياثي: ٢٠٦. ويمكن أن يكون مقصود بعض الفقهاء من التأكيد على حصول العجز الفعلي هو حكم التكاليف المالية التي تفرض لأسباب عارضة ولمرة واحدة وتزول بزوالها، فحينئذ قد يتصور السؤال عن العجز الحقيقي لبيت المال.

(٢) انظر هذه الموارد في البند (ثانياً) من المبحث التمهيدي.

(٣) المعيار العربي: ٣٣/٥.

(٤) منور إقبال، الإصلاح المالي في الدول الإسلامية...: ٥٠ وانظر في الإشارة لبعض هذه الصيغ: إبراهيم العمرو، النقود الائتمانية: ٢٦٨، وما بعدها. د/ حسين راتب، عجز الموازنة: ١٧٧ وما بعدها.

الضريبة بحسب المصلحة، وقد تقدمه على الضريبة وتقتصر عليه إذا كانت المصلحة في ذلك كأن تتوقع الحصول على موارد عادية كافية للوفاء بمبلغ القرض مستقبلاً، ووجدت من يقرضها قرضاً مشروعاً، وقد تقدم الضريبة عليه وتقتصر عليها، إذا اقتضت المصلحة هذا، كأن لا تتوقع دخلاً مستقبلاً يفي بهذا القرض، وقد نص على هذا المعنى الجويني، حيث ذكر أن أمر المفاضلة بين هذين الموردين موكول إلى المصلحة التي يراها الإمام^(١)، كما ذكر أنه لا يلزم لجواز التوظيف (الضريبة) عدم إمكانية الاستقراض، فقال: «فإن للإمام أن يأخذ من الجهات التي ذكرناها ما يراه ساداً للحاجة، على ما قدمنا منهاجه (التوظيف) ولا يلزمه الاستقراض»^(٢). وهذا أيضاً هو المفهوم من كلام الغزالي، حيث قال: «ولسنا ننكر جواز الاستقراض، ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه، ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال على بيت المال يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال، فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض، مع خلو اليد في الحال، وانقطاع الأمل في المال؟ نعم لو كان له مال غائب، أو جهة معلومة تجرى مجرى الكائن الموثوق به، فالاستقراض أولى»^(٣). فذكر في هذا النص حكم الاستقراض، وهو الجواز من حيث الأصل، ثم ذكر وجوب الاقتصار عليه إذا كانت المصلحة في ذلك. وهذا لا يعني أن الغزالي يرى تقديم القرض على الضريبة، وأنه يشترط لإباحة الضريبة عدم إمكانية الاستقراض - كما فهم بعضهم^(٤) - بل الذي يعنيه هو أنه إذا كانت المصلحة في الاقتصار على القرض وجب الاقتصار عليه، وكذلك إذا كانت المصلحة في الاقتصار على

(١) الغياثي: ٢٠٤.

(٢) الغياثي: ٢٠٢.

(٣) شفاء الغليل: ٢٤١، ٢٤٢.

(٤) وهذا ما فهمه الدكتور/ صلاح الدين سلطان، حيث ذكر أن الغزالي يشترط لجواز التوظيف عدم إمكان الاستقراض، انظر: سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ٣٠٨، ٣٠٩. كما ذكر أن هذه هو مذهب الشاطبي. وبمراجعة نصوص الشاطبي لا يظهر فيها ما يدل على هذا الشرط بل مجرد التقديم إذا كان هناك دخل ينتظر. انظر: الاعتصام: ١٢٢/٢، ١٢٣.

الضريبة وجب الاقتصار عليها، ولو أمكن القرض، وإذا كانت المصلحة في الجمع بينهما - وكان ذلك ممكناً - وجب الجمع بينهما، فكلاهما مورد استثنائي والاختيار بينهما بحسب المصلحة، وليس لأحدهما أولوية، فلا يفهم من قول الغزالي هذا وجوب تقديم القرض على الضريبة - إذا أمكن الاقتراض - مطلقاً، لأنه ذكر هذا الوجوب مع ضميمة أخرى، وهي المصلحة فيفهم النص بحسب سياقه، ومما يؤكد هذا قوله في آخر النص (لو كان له مال غائب أو جهة معلومة تجري مجرى الكائن الموثوق به، فالاستقراض أولى) فلم يقل بوجوب تقديم القرض - بالرغم من توقع موارد موثوق بها للوفاء به - بل ذكر الأولوية فحسب. وهذا يعني أنه لا يرى وجوب تقديمه، حتى ولو كانت هناك موارد متوقعة كافية في المستقبل، إلا إذا كانت المصلحة تقتضي تقديمه، ومجرد توقع الموارد الكافية في المستقبل تجعل القرض أولى فحسب.

ثالثاً: مشاورة أهل الحل والعقد

وهذا من أهم شروط الضرائب وأولاها بالعناية، فلا يصح للدولة أن تقدم على فرض الضريبة أو تحدد مقدارها أو تعين وعاءها إلا بعد مشاورة وموافقة أهل الحل والعقد في الدولة. وقد نص على هذا الشرط ابن العربي والقرطبي وأبو عبدالله السرقسطي من فقهاء المالكية، جاء في أحكام القرآن لابن العربي قوله في هذا الشأن: «وضابط الأمر فيه، أنه لا يحل أخذ مال أحدٍ إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهراً لا سراً، وينفق بالعدل لا بالاستئثار، ويرأي الجماعة لا بالاستبداد بالرأي»^(١). ومثله عند القرطبي^(٢). فذكرنا شرط (رأي الجماعة) مما يصح معه القول بأنهما يشترطان المشورة. والنص يحتمل أن يكون المقصود برأي الجماعة في إنفاق

(١) ابن العربي، أحكام القرآن: ١٢٣٦/٢.

(٢) القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ٦٠/١١.

المال أو في أخذه. فإن كان المقصود هو رأي الجماعة في أخذ المال ابتداءً فهذا واضح في شرط المشاورة، وإن كان المقصود اشتراط المشاورة في إنفاق المال، فمن باب أولى أن تكون هذه المشاورة مشروطة في أخذ المال ابتداءً، لأنه هو الحكم الأهم.

والمقصود بالجماعة هنا هم أهل الشورى الذين يستشارون عادة في مثل هذه الأمور، وقد عبّر عنهم السرقسطي (بأهل الحل والعقد) كما في قوله: "إن مصالح المسلمين التي لا تُسكن ثغورهم، ولا ينكف عنهم عدوهم - دمره الله -، ولا تأمن طرقهم، إلا بها، إن كانت لا تقوم إلا بمغارم الأسواق، وكان أصل وضعها عن اتفاق من أهل الحل والعقد قديماً، لكون بيت المال عاجزاً قاصراً عنها، فإن تلك المغارم يجب حفظها..^(١). فذكر أن هذه المغارم (الضرائب) يجب حفظها، لأنها وضعت بطريقة شرعية، حيث إن مصالح المسلمين لا تقوم إلا بها، وكان أصل وضعها بمشورة من أهل الحل والعقد. و(أهل الحل والعقد) هم (أهل الشورى) أو (رأي الجماعة) أي الذين يكونون في منصب الاستشارة وأخذ الرأي بحسب التخصص والخبرة في كل مجال. وفي مجال الضرائب يشمل هذا الفقهاء، لأنهم هم الذين يقدرون المصالح الشرعية ويبيّنون الأحكام، كما يشمل أهل المعرفة والخبرة في شأن الأموال والاقتصاد، ونحو ذلك، وقد عدّ ابن خويز منداد أصناف الناس الذين يستشارون بحسب اختصاصهم ومعرفتهم، فقال: «واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمّال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»^(٢).

وقد يكون هؤلاء ونحوهم من أهل الخبرات والرأي مجموعين في مجلس واحد، كما هو الحال في مجالس الشورى ونحوها في العصر الحاضر. مما

(١) الوثنريسي، المعيار المعرب: ٣٢/٥.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٠/٤.

يصح معه القول إنه يجب على ولاة الأمور مشاورة هؤلاء، وأنه لا يصح أن تفرض ضريبة في هذا العصر إلا بموافقة هذه المجالس التي تشمل أهل الحل والعقد في الأمة.

وبالرغم من الأهمية البالغة لهذا الشرط إلا أن الجويني والغزالي والشاطبي الذين اشتهر عنهم القول بجواز التوظيف، لم ينصوا صراحة على هذا الشرط، وإنما جعلوا الأمر في ذلك إلى الإمام^(١). ولا شك أن الإمام ومن يتبعه من السلطة التنفيذية هم - في شأن الضرائب - أفضل من يعرف مقدار الحاجة ووقتها ونحو ذلك، وهو ما ذكره المالقي بقوله: «... ولكن يبقى نظر آخر، وهو في قدر ما يحتاج إلى أخذه من ذلك، فهذا لا يعرفه إلا الملك ومن يباشره من خدامه وخاصته»^(٢). إلا أنهم لا يستأثرون بالقرار، ولا يبدأونه من عند أنفسهم، بل يتقدمون بما لديهم من حاجة ومقدارها وما يملكونه من آراء ومقترحات في هذا الشأن إلى أهل الحل والعقد (مجلس الشورى) الذي من صلاحيته وحده اتخاذ القرار، وهذا لا يمنع من مشاورة السلطة التنفيذية، والاستماع إليها ومناقشة آرائها في هذا الشأن، ثم اتخاذ القرار بناء على ما ظهر من وجوه المصلحة. فهذا شرط مهم، ويجب الحرص عليه والمحافظة على توفره وتطبيقه، ويدل عليه من الشريعة عدة دلائل منها:

١- النصوص الواردة في القرآن في شأن الشورى، نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى] وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران] وهذه الآية نزلت عقب غزوة أحد، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم شاوورهم

(١) الجويني، غياث الأمم: ٢٠٠، ٢٠١، الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٦، الشاطبي، الاعتصام: ١٢١/٢.

(٢) الوثنربسي، المعيار: ١٣١/١١.

في البقاء في المدينة وترك العدو يدخل إليهم، أو الخروج لملاقاته خارج المدينة، فأشار الجمهور بالخروج فخرج بالرغم من أنه صلى الله عليه وسلم كان يرى البقاء في المدينة^(١). وبالرغم من أن هذه المشاورة لم تنتج عن رأي صائب إلا أن القرآن نزل بعد ذلك ليأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمزاولة المشاورة والاستمرار فيها. وإذا كان هذا الأمر في حق النبي صلى الله عليه وسلم - وهو الذي يوحى إليه - فغيره من ولاة الأمر من باب أولى. وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى في الآية: _ فإذا عزمتم فتوكل على الله _ : «أي: إذا شاورتهم في الأمر وعزمت عليه، فتوكل على الله فيه»^(٢).

٢- أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ملازماً للشورى في أغلب الأمور العامة وذات الشأن ما عدا الأحكام، فقد شاور صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم بدر في الذهاب للغير، كما شاورهم في المنزل الذي ينزلونه ببدر، وشاورهم في الأسرى. وشاورهم يوم أحد في البقاء في المدينة أو الخروج منها، وشاورهم في قصة الإفك، وشاورهم يوم الحديبية، وفي مواقع كثيرة^(٣). وعند الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٤). وهذه المشاورة لم تكن خاصة بالحروب، وإن كانت الحروب من أهم القضايا التي تلزم المشاورة فيها، إلا أنه صلى الله عليه وسلم كان يشاور في كل القضايا المهمة، قال ابن كثير: «فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاورهم في الحروب وغيرها»^(٥). ولا شك أن قضايا المال وفرض الضرائب من أهم المسائل التي تلزم المشاورة فيها، لما هو معلوم

(١) ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٧/٣، ٦٨، ابن القيم، زاد المعاد: ١٩٣/٣.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٥١٤/١.

(٣) المصدر نفسه: ٥١٤/١.

(٤) سنن الترمذي مع شرحها عارضة الأحوذى: ٢١٠/٧.

(٥) تفسير القرآن العظيم: ٥١٤/١.

من أن حفظ المال هو أحد الضرورات الخمس، وأن الأصل في أموال العباد هو التحريم، وأن الأصل هو براءة الذمة من التكاليف، ففرض الضرائب إذاً من المسائل المهمة التي تلزم المشاورة فيها^(١).

وقد شاور الرسول صلى الله عليه وسلم، حينما رأى أن يفرض عليهم تكاليف مالية إضافية لم يؤمر بها، وذلك خلال غزوة الأحزاب حينما طال الحصار، وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يصالح زعماء غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن ينصرفوا بقومهم، فقال السعدان: «إن كان الله أمرك بهذا فسمعاً وطاعة، وإن كان شيئاً تصنعه لنا، فلا حاجة لنا فيه»^(٢).

٣- أن العمل بالشورى كان سنة الخلفاء الراشدين وأئمة المسلمين من بعدهم، وبالذات في المسائل المهمة، وتاريخ الصحابة والخلفاء الراشدين يزخر بهذا، كتشاورهم في الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتشاورهم في حرب المرتدين، وفي جمع القرآن، وفي تعيين الخليفة بعد وفاة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ومن أهم الأمثلة على الاستشارة في الأموال، مسألة قسمة الأرض المفتوحة بين الغانمين، حيث كان رأي عمر رضي الله عنه عدم القسمة، وخالفه بعض الصحابة، وحين اشتد الخلاف بينهم طالبوه بالاستشارة، قال أبو يوسف: «فكان عمر رضي الله عنه لا يزيد على أن يقول: هذا رأي. قالوا: فاستشر. قال: فاستشار المهاجرين الأولين...»^(٣). قال يحيى بن آدم: «فإن الأرضين إلى الإمام، إن رأى أن يخمسها ويقسم أربعة أخماسها للذين ظهروا عليها فعل ذلك، وإن رأى أن يدعها فيئاً للمسلمين على حالها أبداً فعل، بعد أن يشاور في ذلك ويجتهد رأيه»^(٤).

(١) القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٨٥/٢.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢٣٤/٣، ابن القيم، زاد المعاد: ٢٧٣/٣.

(٣) أبو يوسف، الخراج: ٢٥.

(٤) يحيى بن آدم، الخراج: ١٨. وانظر: أبو عبيد، الأموال: ٧٤، ٧٥.

وهذا يدل على أن الشورى في المسائل المالية المهمة مطلوبة شرعاً، وأنها كانت سنة الخلفاء الراشدين، وهي كذلك عمل أئمة المسلمين من بعدهم، اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وعملاً بأوامر القرآن، بل لعل هؤلاء هم المقصودون الحقيقيون بالأمر في القرآن، وقد نقل عن الحسن البصري وغيره، قوله: «ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده»^(١).

وقد حفظ لنا التاريخ أمثلة كثيرة على استشارة ولاة الأمور في مسألة فرض ضرائب جديدة على سبيل الخصوص. فمن ذلك ما ذكر أنه لما تحرك التتار نحو الشام جمع السلطان قطز القضاة والفقهاء والأعيان لمشاورتهم في أخذ أموال من الناس للاستعانة بها على الجهاد، فحضروا وحضر معهم العز بن عبد السلام، وكان خلاصة ما قال: «إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء...»^(٢). ونحوه ما نقل عن الظاهر بيبرس أنه لما أراد قتال التتار بالشام استشار العلماء في جواز أخذ المال من الرعية، فكتب له فقهاء الشام بذلك، وامتنع النووي لأنه يرى أن بيت المال في ذلك الوقت معمور^(٣). ولما كتب يوسف بن تاشفين إلى قاضي المرية ابن الفراء يأمره بفرض المعونة، امتنع ابن الفراء، فأجابه الأمير بقوله: «إن القضاة عندهم والفقهاء قد أباحوا له فرضها...»^(٤). فهذه الأمثلة ونحوها تدل على أن أئمة المسلمين ما كانوا يقدموا على هذه المسألة المالية المهمة إلا بعد الاستشارة، التزاماً بأمر القرآن، واقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، وتحقيقاً لفوائد الشورى وحكمها الظاهرة التي لا تخفى على أحد وقد لخصها ابن العربي بقوله: «فيها بركات، منها الإقدام على معلوم، ومنها

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٠/٤. وانظر: الزمخشري، الكشاف: ٤٢٣/١.

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: ٧٢/٧، ٧٣. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية: ٢١٥، ٢١٦.

(٣) السيوطي، حسن المحاضرة: ٩٩/٢-١٠٥.

(٤) الوشريسي، المعيار المعرب: ١٣٢/١، المقرئ، نفع الطيب: ٣٨٦/٣.

تخليص الحق من احتمالات الخواطر، ومنها استخراج عقول الناس، ومنها تأليف قلوبهم على العمل»^(١). وفي موضع آخر قال: «الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب»^(٢). فلا يصح التفريط في كل هذه الحكم وأن يتفرد الولاة باتخاذ القرارات المهمة دون استشارة، وقد سبق النقل عن ابن خويز منداد أن الاستشارة واجبة على الولاة^(٣). ونقل القرطبي عن ابن عطية قوله: «والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه»^(٤).

رابعاً: العدل في التحصيل

إذا قرّر أهل الحل والعقد فرض ضريبة الدخل لحاجة عامة حقيقة عجزت الموارد العامة العادية عن الوفاء بها، فيشترط العدل في تحصيله هذه الضريبة. وهذا شرط ذكره جميع الفقهاء الذي بحثوا حكم الضرائب وأكدوا عليه، حتى إنهم ذكروا أن ولي الأمر لا يولي أمر هذه الضرائب إلا للثقات الأمناء، وذلك تحريماً للعدل فيها^(٥). والعدل هنا يشمل في نظر الفقهاء عدة أمور، لعل من أهمها ما عرف حديثاً بمراعاة الظروف الشخصية للممولين، ويمكن هنا تلخيص أهم جوانب العدل في ضريبة الدخل في الآتي:

١- تخصيصها بالقادرين وإعفاء من عداهم: حيث نص جميع الفقهاء الذين بحثوا حكم الضرائب بصفة عامة على أنها تخصص بالأغنياء أو بالقادرين^(٦). وهذا يعني إعفاء الفقراء غير القادرين، قال أبو عمر بن منظور أثناء تعدادة للشروط: "الرابع: أن يكون الغرم على من كان

(١) عارضة الأحوذى: ٢٠٨/٧.

(٢) أحكام القرآن: ١٦٥٦/٤.

(٣) انظر ما تقدم في أول هذا الشرط.

(٤) القرطبي، أحكام القرآن: ٢٤٩/٤.

(٥) انظر: المعيار المعرب: ٣٢/٥.

(٦) الجويني، غياث الأمم: ١٩٣، ٢٠٠، الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٦، المستصفي: ٢٠٤/١.

قادراً... ومن لا شيء له، أو له شيء قليل فلا يغرم شيئاً»^(١). كما يعني أيضاً مراعاة الأعباء العائلية، وقد ألمح لهذا المعنى الجويني بقوله: «فإن اقتضى الرأي تعيين أقوام على التصييص، يعرض لهم على التخصيص، ونظر إلى من كثر ماله، وقل عياله...»^(٢). ويتم تطبيق ذلك بمعرفة الحد الأدنى اللازم لمعيشة الفرد ومن يعوله، وإعفائه من الضريبة، وقد حده بعض الفقهاء بكفاية سنة، كما في تحفة المحتاج: «ودفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة والأمان على القادرين، وهم من عنده زيادة على كفاية سنة لهم ولمونهم»^(٣). وتقدير هذا المبلغ متروك للمختصين في كل زمان ومكان.

٢- التعميم على القادرين والتسوية بينهم: إذا تمت معرفة القادرين وأعفي من عداهم، فإن من أهم جوانب العدل تعميم الضريبة على كافة القادرين والتسوية بينهم. وهذا يشمل في نظر الفقهاء الأمور الآتية:

(أ) تعميم الضريبة على كافة القادرين في كافة المناطق والأقاليم، فلا يعفى منها أحد أو جهة لجاه أو سلطان أو أي سبب، يقول الجويني: «فيشير على كل أغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال»^(٤). ويقول: «وعمم على أهل الاقتدار واليسار في أقاصي البلاد»^(٥). فذكر في هذين النصين أهمية العدل بالتعميم على كافة المقتردين وكافة أقاليم البلاد. وقد ذكر بعض الفقهاء أن هذا التعميم لا يترك إلا إذا تعذر فعله، ففي حاشية الجمل: «.. ومما يندفع به ضرر المسلمين والذميين فك أسراهم... وعمارة نحو سور البلد، وكفاية القائمين بحفظها، فمؤونة ذلك على بيت المال، ثم على القادرين

(١) المعيار: ٣٣/٥.

(٢) غياث الأمم: ٢٠١.

(٣) الهيتمي، تحفة المحتاج: ٢٢٠/٩.

(٤) غياث الأمم: ٢٠٠.

(٥) غياث الأمم: ٢٠١.

المذكورين، ولو تعذر استيعابهم خص به الوالي من شاء»^(١). وهذا إنما يكون عند التعذر الذي يمكن تصوره قديماً بسبب اتساع البلاد، وضعف الإدارة المالية والمواصلات، وهذا بعكس الحال في الزمن الحاضر، بل ذكر الجويني أنه إذا تعذر التعميم في وقت واحد، قسمهم الإمام إلى أقسام وفرق، فيأخذ من الفرقة الأولى ثم إذا جدت حاجة أخذ من الثانية وهكذا، حتى يتم الاستيعاب ويحصل العدل، حيث قال: «وإن عسر التبليغ إلى الاستيعاب، ورأى في وجه الصواب أن يخصص أقواماً، ثم يجعل الناس في ذلك فئاماً، فيستأدي عند كل ملة من فرقة أخرى وأمة..»^(٢).

(ب) تعميم الضريبة على كافة أنواع الدخول، فلا تخصص بدخل معين، أو يستثنى منها دخل بلا مبرر شرعي، وقد أورد الفقهاء أمثلة على الدخول التي يمكن فرض الضرائب عليها، وهي أمثلة شاملة لكافة أنواع الدخول المعروفة، كقول الجويني: «وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات، أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات»^(٣). فهذا تعميم يشمل كافة أنواع الدخول الممكنة من الغلات والثمرات والزوائد والفوائد.

وقد ذكر الغزالي في المستصفى أنه لا حرج في التخصيص بالأرض الزراعية^(٤)، إلا أنه عاد في شفاء الغليل ليقول: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار، كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به إلى إيغار الصدور وإيحاش القلوب»^(٥). فأشار إلى السبب المانع من التخصيص والداعي إلى التعميم، وذكر الغلات والثمار، ويقصد عموم الدخول، وقد أوضح هذا العموم الشاطبي بقوله: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على

(١) حاشية سليمان الجمل على شرح المنهج: ١٨٣/٥.

(٢) غياث الأمم: ٢٠١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٨.

(٤) المستصفى: ٣٠٤/١.

(٥) شفاء الغليل: ٢٣٦.

الغلات والثمار وغير ذلك، كي لا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب»^(١). فذكر الغلات والثمار ثم قال (وغير ذلك) ليشمل كافة أنواع الدخل المعروفة.

(ج) التسوية بين الغارمين، فكما أن التعميم على القادرين من صور العدل فكذلك التسوية بينهم فيما يؤخذ منهم. وليس المقصود هو التسوية في مقدار ما يؤخذ بل في نسبته. ولم أر لدى الفقهاء الذين بحثوا حكم الضرائب قولاً في هذا المعنى، إلا أن العلة التي دعت إلى التعميم على القادرين، وإعفاء غير القادرين، وهي تحري العدل، موجودة هنا، كما أن التساوي في النسبة عدالة أقرها التشريع المالي الإسلامي كما في الزكاة، فتقاس الضريبة عليها^(٢).

وهذه التسوية في النسبة لا تتعارض مع ما عرف حديثاً من أهمية التمييز بين الدخل بحسب المصدر (بحيث تقل نسبة الضريبة على دخل العمل عن نسبتها على دخل رأس المال، وتكون نسبتها على الدخل الناتج من اشتراك العمل ورأس المال، كالأرباح الصناعية وسطاً بين هاتين النسبتين) لأن المقصود هو التسوية بين الدخل المتساوية، فإذا اختلفت هذه الدخل في بعض صفاتها أمكن التفريق بينها.

٣- ومن صور العدالة في ضريبة الدخل أن تكون نسبتها مقبولة وفي حدود مقدرة المكلفين بها، ولا تكون بنسب عالية تستأصل الدخل وتثبط الهمم. فبالرغم من أن الفقهاء ذكروا أن الضرائب المباحة تكون بقدر الحاجة التي استدعت فرضها، أخذاً من القاعدة الشرعية: ما أبيح

(١) الاعتصام: ١٢١/٢.

(٢) تتجه أغلب النظم المالية الحديثة إلى إقرار الضرائب التصاعدية على الدخل لأسباب تمويلية أو تدخلية. وذكر القرضاوي إباحة الضرائب التصاعدية لإعادة التوزيع إذا لم توجد وسيلة غيرها. فقه الزكاة: ١٠٨٣/٢ ويصعب وجود مستند يمكن الركون إليه يبيح هذا النوع من الضرائب. وبخاصة إذا علمنا أن الضريبة إنما أبيحت في الإسلام لأسباب تمويلية، لا لإحداث آثار اقتصادية.

للضرورة يقدر بقدرها^(١). إلا أنهم أكدوا على أهمية أن يكون معدلها منخفضاً، بحيث لا تضر بالمكلفين ولا تستأصل دخولهم، أخذاً من القاعدة الشرعية الأخرى وهي: الضرر لا يزال بمثله أو بأكثر منه^(٢). ومن أقوالهم في هذا المعنى، قول الجويني: «وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات، أو ضروب الزائد والفوائد من الجهات، يسراً من كثير، سهل احتمالها..»^(٣). وقوله: «وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدرأ قريباً..»^(٤). أي: قليلاً. ويقول: «يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال»^(٥). ويقول الغزالي: «ويقع ذلك قليلاً من كثير، لا يجحف بهم، ويحصل به الغرض»^(٦). وذكر القاضي أبو عمر بن منظور أن من شروط التوظيف: «أن يكون الغرم على من كان قادراً من غير ضرر ولا إجحاف»^(٧).

خامساً: صرفها في المصالح التي فرضت لأجلها

إلى جانب كون الضريبة في النظام المالي الإسلامي مورداً استثنائياً كما تقدم، فهي أيضاً مورد مخصص لا تصرف إلا في المصالح التي اقتضت فرضها، وهذا يقتضي عدم إنفاقها في المصارف العامة التي لا تقتضي فرض ضريبة، كالحاجات التكميلية والتحسينية غير الضرورية، كما يقتضي أيضاً - عند إنفاقها في المصالح التي فرضت لأجلها - الرشد في الإنفاق وعدم الإسراف وإساءة الاستخدام، كما يقتضي أيضاً - ومن باب أولى - عدم صرفها في مصارف غير مشروعة أو الاستئثار بها أو نحو ذلك.

(١) انظر: الشاطبي: الاعتصام: ٢، ١٢٢.

(٢) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: ٨٦، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ٨٧.

(٣) غياث الأمم: ٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٣.

(٦) شفاء الغليل: ٢٣٦. ومثله عند الشاطبي، الاعتصام: ١٢١/٢.

(٧) المعيار المعرب: ٣٣/٥.

وقد نص الفقهاء الذين بحثوا حكم الضريبة على هذا الشرط، وأوردوا المعاني السابقة، حتى إن أبا عبدالله السرقسطي ذكر أنه لا يوَلَّى أمر صرف هذه الضرائب إلا الثقات الأمناء، ثم قال: «فإن أخذوها من محلها ووضعوها في المصالح التي جعلت لها، كان سعيهم مشكوراً، ومن ضيعها ووضعها في غير موضعها كان غاشاً ظالماً...»^(١). وحين أورد ابن العربي حكم الضريبة قال: وذلك بثلاثة شروط:

الأول: ألا يستأثر بشيء عليهم.

الثاني: أن يبدأ بأهل الحاجة منهم فيعينهم.

الثالث: أن يسوي في العطاء بينهم على مقدار منازلهم، فإن فنيت بعد هذا ذخائر الخزانة... فأموالهم تؤخذ منهم على تقدير، وتصرف بأحسن تدبير^(٢).

وقد ذكر الشاطبي أن ممن أباح التوظيف الغزالي ابن العربي، ثم قال: «وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام، وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع»^(٣). وهذا عام يشمل جميع المعاني المتقدمة، وقد كان أبو عمر بن منظور أكثر تفصيلاً، حيث أورد لإباحة الضريبة شروطاً خمسة، منها: «الشرط الثاني: أن يتصرف فيه بالعدل، ولا يجوز أن يستأثر به دون المسلمين، ولا أن ينفقه في سرف، ولا أن يعطي من لا يستحق، ولا يعطي أحداً أكثر مما يستحق. الثالث: أن يصرفه في مصرفه بحسب الحاجة والمصلحة لا بحسب الغرض»^(٤).

(١) المصدر نفسه: ٣٢/٥.

(٢) أحكام القرآن: ١٢٣٦/٣. ومثله عند القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٦٠/١١.

(٣) الاعتصام: ١٢٣/٢. وانظر في شرط عدالة الإمام الذي ذكره الشاطبي وسبقه الغزالي إلى: صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ٣١٢ وما بعدها. حيث ناقش هذا الشرط وأثبت أن الصواب عدم اشتراطه.

(٤) المعيار: ٣٣/٥.

سادساً: بقاء الحاجة التي فرضت الضريبة لأجلها

الضريبة في النظام المالي الإسلامي مورد استثنائي ومخصص كما تقدم، وهي أيضاً مورد مؤقت وغير دوري، فهي تفرض لحاجات مشروعة تقتضي فرضها، كما أنها تقدر بقدر هذه الحاجات وتبقى ببقائها وتزول بزوالها. فهي ليست مورداً عادياً ودورياً تجبیه الدولة بموجب سيادتها على أراضيها وعلى الأفراد المقيمين فيها، سواء وجدت حاجة لإنفاق هذه الأموال أو لم توجد، كما في مورد الزكاة أو الجزية أو الخراج مثلاً، بل هي مورد استثنائي يفرض عند الضرورة أو الحاجة ويزول بزوالها، أخذاً من القاعدة الشرعية: ما جاز لعذر بطل بزواله^(١). ثم إن عادت الحاجة مرة أخرى، أعادت الدولة فرض الضريبة بقدر الحاجة المستجدة، يقول الجويني في هذا المعنى: «ثم إن اتفقت مغانم، واستظهر بأخماسها بيت المال، وغلب على الظن اطراد الكفاية، إلى أمد مظنون ونهاية، فيفيض حينئذ وظائفه، فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية، وإنما رأيناها نظراً إلى الأمور الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى، حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا، فإن عادت مخايل حاجة، أعاد الإمام منهاجه»^(٢). وقد ذكر الغزالي أن الضرائب باقية إلى أن يظهر مال في بيت المال ثم تزول^(٣). وأضاف الشاطبي أن الضريبة تفرض للضرورة، وتقدر بقدرها، ولا يصح هذا الحكم إلا مع وجودها، فإن زالت زال الحكم^(٤).

فعلى هذا يلزم الدولة وأهل الحل والعقد فيها أن يراجعوا الموارد العامة والمصارف بصفة مستمرة، فإذا كانت الحاجة للضرائب باقية، استمر حكم تحصيلها وإنفاقها، وإن زالت الحاجة - بسبب زيادة الموارد الدورية، أو

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر: ٨٥، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ٨٦، أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ١٧٩.

(٢) غياث الأمم: ٢١٠.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٦. ومثله عند الشاطبي في الاعتصام: ١٢١/٢.

(٤) الاعتصام: ١٢٢/٢.

بسبب زوال الحاجات الطارئة التي استلزمت فرض الضريبة، أو نحو ذلك من الأسباب - فإن الدولة تتوقف عن تحصيل هذه الضرائب بالكلية أو بحسب النسبة التي زالت الحاجة إليها. وقد أشار لأهمية هذه المراجعة القاضي أبو عمر بن منظور عند تعداده لشروط الضريبة، حيث قال: «الخامس: أن يتفقد هذا في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال، فلا يوزع»^(١).

(١) المعيار: ٣٣/٥.

صفحة أبيض

الخاتمة

وتشتمل هذه الخاتمة على أهم نتائج وتوصيات هذا البحث، والتي يمكن إيجازها على النحو التالي:

أولاً: أهم النتائج

- ١- الحاجات العامة في النظام المالي الإسلامي هي: المصالح العامة التي تقضى بواسطة الدولة، وهي تشمل مجالات عدة تتلخص في: (حفظ العقيدة وإقامة شعائر الدين، وتحقيق الأمن الداخلي والخارجي، وإقامة منصب القضاء، وتحقيق المصالح الاجتماعية والاقتصادية).
- ٢- توجد في النظام الاقتصادي الإسلامي منطقة واسعة تقع بين ما هو حاجة عامة قطعاً، وما هو حاجة خاصة قطعاً. وتحديد من يقوم بهذه الحاجات متروك للمصلحة الشرعية التي تقتضيها ظروف الزمان والمكان.
- ٣- أهم الموارد العامة للدولة الإسلامية - عدا الضرائب - هي: (الزكاة، الجزية، الخراج، فائض القطاع العام، الرسوم، القروض العامة، الغنائم، والفيء) وهذه الموارد لم تعد كافية لنفقات أغلب الدول الإسلامية المعاصرة، وعليها البحث عن موارد أخرى.
- ٤- ضريبة الدخل أصبحت أهم أنواع الضرائب الحديثة على الإطلاق، وهي تشمل الضرائب على (الرواتب والمعاشات والتأمينات والمكافآت، الأجور، إيرادات المهن غير التجارية، إيرادات النشاط الصناعي والتجاري، إيرادات الثروة المعدنية، إيرادات رؤوس الأموال المنقولة).
- ٥- أهم دليل تمسك به المجيزون للضريبة بصفة عامة هو دليل المصلحة الشرعية، كما أن أهم دليل تمسك به المانعون هو دليل حرمة الملك الخاص. ويظهر رجحان دليل المصلحة سواء لنفقات الجهاد ونحوه من الوظائف الأساسية، أو للنفقات الأخرى كالنفقات الاقتصادية والاجتماعية.
- ٦- حكم ضريبة الدخل هو حكم الضريبة بصفة عامة. بل هي أولى أنواع

الضريبة بالإباحة لما تمتاز به من العدالة ووفرة الحصيلة.

٧- أهم شروط الضرائب هي:

- وجود حاجة عامة حقيقية.
- عدم كفاية الموارد الاعتيادية.
- مشاوررة أهل الحل والعقد.
- العدل في التحصيل.
- صرفها في المصالح التي فرضت لأجلها.
- بقاء الحاجة التي فرضت لأجلها.

ثانياً: أهم التوصيات

- ١- على الدولة الإسلامية الحديثة أن تجتهد في تحصيل مواردها العادية، والتي من أهمها الزكاة، وأن تعمل على تحقيق الاستغلال الكامل والأمثل لثرواتها الطبيعية.
- ٢- على الدولة الإسلامية الحديثة أن تبتعد عن أهم الأسباب التي تؤدي إلى عجز الموازنة العامة، والتي من أهمها التوسع في القطاع العام بما يخرج عن وظائف الدولة، والتوسع في النفقات السرفية والترفيهية.
- ٣- على الدولة الإسلامية الحديثة أن تشجع القطاع الخاص وتمنحه الحوافز الممكنة، وتفسح الطريق أمامه ليتولى وظائفه دون قيود أو شروط. كما أن عليها تشجيع القطاع التطوعي، وبذل الجهود الممكنة لإعادة دوره التاريخي في الإنفاق على كثير من الحاجات العامة.
- ٤- على الدولة الإسلامية الحديثة التي أصبحت الضرائب أحد مواردها أن تراعي خصائص الضريبة وشروطها في النظام المالي الإسلامي، من كونها مورداً استثنائياً ومخصصاً ومؤقتاً، فهي لا تفرض إلا عند وجود حاجة أو ضرورة، تقدر بقدرها، وتصرف عليها، وتزول بزوالها، بشرط موافقة أهل الحل والعقد، وتحقق العدل في التحصيل.

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبدالكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب (تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٢هـ).
- ٢ - الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ).
- ٣ - الأحكام السلطانية، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (تصحیح محمد حامد الفقي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ).
- ٤ - أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي (تحقيق علي بجاي، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ).
- ٥ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).
- ٦ - الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علاء الدين علي بن محمد البعلي (تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السداوي).
- ٧ - الأشباه والنظائر، السيوطي (مصطفى الحلبي، ١٣٧٨هـ).
- ٨ - الأشباه والنظائر، ابن نجيم (دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ).
- ٩ - الإصلاح المالي في الدول الإسلامية مع إشارة خاصة للباكستان، منور إقبال (مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث، المجلد الثاني، العدد الثاني، محرم ١٤١٦هـ).
- ١٠ - أصول الفن المالي للاقتصاد العام، د/ عادل أحمد حشيش (دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية).
- ١١ - الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي (دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ).
- ١٢ - اقتصاديات المالية العامة، د/ أحمد الجعويني (الطبعة الثانية، ١٩٧٤هـ).
- ١٣ - اقتصاديات النشاط الحكومي، د/ عبدالهادي النجار (مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٢م).
- ١٤ - إكليل الكرامة، صديق حسن خان (إعداد مجموعة من الأساتذة، ١٤١١هـ).
- ١٥ - الأم، محمد بن إدريس الشافعي (دار الفكر، ١٤٠٣هـ).

- ١٦- الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام (تحقيق محمد خليل الهراس) الطبعة الثانية، (١٣٩٥هـ).
- ١٧- الإنصاف، علاء الدين المرادوي (تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، (١٣٧٤هـ).
- ١٨- البحر الزخار، أحمد بن يحيى المرتضي (مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، (١٣٦٨هـ).
- ١٩- البداية والنهاية، ابن كثير (الطبعة الثالثة، مكتبة المعارف، بيروت).
- ٢٠- التاج المذهب لأحكام المذهب، أحمد بن قاسم العنسي (الطبعة الأولى، (١٣٦٦هـ).
- ٢١- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين بن جماعة (تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم، الطبعة الثالثة، (١٤٠٨هـ).
- ٢٢- تحفة المحتاج، ابن حجر الهيتمي، مطبوع بهامش حواشي الشرواني وابن القاسم).
- ٢٣- الترغيب والترهيب، زكي الدين المنذري (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).
- ٢٤- التطبيق المعاصر للزكاة، د/ شوقي شحاته (الطبعة الأولى، (١٣٩٧هـ، دار الشروق، جدة).
- ٢٥- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء بن كثير (دار ابن كثير، الطبعة الأولى، (١٤١٥هـ).
- ٢٦- تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، د/ شوقي دنيا (الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ).
- ٢٧- التوجيه التشريعي في الإسلام (مجموعة من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية، (١٣٩١هـ).
- ٢٨- تهذيب الفروق، محمد بن علي بن حسين المالكي (بهامش الفروق، دار المعرفة، بيروت).
- ٢٩- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري (مطبوع مع الفتح، المطبعة السلفية، (١٣٨٠هـ).
- ٣٠- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي (الطبعة الثانية، (١٣٧٢هـ).
- ٣١- حاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين (الطبعة الثانية، (١٢٨٦هـ).

- ٣٢- حاشية الجمل على شرح المنهج، سليمان الجمل (دار الفكر).
- ٣٣- الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام، عبدالله الثمالي (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى بمكة، ١٤٠٥هـ).
- ٣٤- الحسبة في الإسلام، ابن تيمية (مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة).
- ٣٥- حسن المحاضرة، السيوطي (مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٧م).
- ٣٦- الخراج، أبو يوسف (دار المعرفة، ١٣٩٩هـ).
- ٣٧- الخراج، يحيى بن آدم (تصحیح أحمد محمد شاکر، دار المعرفة، بيروت).
- ٣٨- دراسات في الاقتصاد المالي، د/ محمد دويدار (منشأة المعارف، الإسكندرية).
- ٣٩- دراسات في المالية العامة، د/ محمد رضا العدل (الطبعة الثانية، ١٩٧٤م).
- ٤٠- رسوم الخدمات العامة، عبدالله الثمالي (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة) العدد التاسع، السنة الثالثة، ١٤١١هـ.
- ٤١- الروضة الندية، صديق حسن خان (دار المعرفة، بيروت).
- ٤٢- زاد المعاد، ابن القيم (تحقق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط) (الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ).
- ٤٣- الزكاة، محمد أبو زهرة (مطبوع ضمن: التوجيه التشريعي في الإسلام، الجزء الثاني).
- ٤٤- الزواج عن اقتراح الكبائر، ابن حجر الهيتمي (الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ).
- ٤٥- سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية " الضرائب " صلاح الدين سلطان (هجر للطباعة والنشر).
- ٤٦- السنن، الترمذي (مطبوع مع عارضة الأحوذى، دار الفكر).
- ٤٧- السياسة الشرعية، ابن تيمية (مطبوعات الجامعة الإسلامية، ١٣٧٩هـ).
- ٤٨- السيرة النبوية، ابن هشام (تحقيق مصطفى السقا وزملاؤه، مصطفى الحلبي، ١٣٥٥هـ).
- ٤٩- شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا (الطبعة الثانية، دار القلم، ١٤٠٩هـ).

- ٥٠- شفاء الغليل، أبو حامد الغزالي (تحقيق د/ حمد الكبيسي، الطبعة الأولى، مكتبة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ).
- ٥١- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (مطبوع مع شرحه للنووي، المطبعة المصرية ومكتبتها).
- ٥٢- ضرائب الدخل في القانون المصري، د/ عطيه عبدالحليم صقر (١٤١٩هـ).
- ٥٣- عارضة الأحوزي، أبو بكر بن العربي (دار الفكر).
- ٥٤- عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي، د/ حسين راتب يوسف ريان (الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان ١٤١٩هـ).
- ٥٥- علم المالية العامة، د/ أحمد جامع (الطبعة الثالثة، ١٩٧٥هـ، دار النهضة العربية).
- ٥٦- الغصون المياسة اليانعة، أحمد بن عبدالله الصنعاني (تحقيق أيمن البحيري، الطبعة الأولى، دار الآفاق، ١٤٢١هـ).
- ٥٧- غياث الأمم، أبو المعالي الجويني (تحقيق د/ فؤاد عبدالمنعم، د/ مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، دار الدعوة، ١٤٠٠هـ).
- ٥٨- فتاوى الزكاة، أبو الأعلى المودودي (الطبعة الأولى، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٤٠٥هـ).
- ٥٩- فتاوى الشاطبي، أبو إسحاق الشاطبي (تحقيق د/ محمد أبو الأجفان، الطبعة الرابعة، مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ).
- ٦٠- الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من العلماء (دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ).
- ٦١- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (قراءة وتصحيح الشيخ عبدالعزيز بن باز ومحمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ١٣٨٠هـ).
- ٦٢- الفروع، شمس الدين بن مفلح (مراجعة عبدالستار فرّاج، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ).
- ٦٣- فقه الزكاة، د/ يوسف القرضاوي (الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ، مؤسسة الرسالة).

- ٦٤- فيض القدير، عبدالرؤوف المناوي (الطبعة الثانية، دار المعرفة، ١٣٩١هـ).
- ٦٥- القاموس المحيط، الفيروز آبادي (الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ).
- ٦٥- القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي (الطبعة الأولى، دار القلم، ١٤٠٦هـ).
- ٦٧- الكشاف، محمود الزمخشري (دار الكتاب العربي).
- ٦٨- كشاف القناع، منصور البهوتي (مكتبة النصر الحديثة، الرياض).
- ٦٩- مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية، د/ محمد بن عبدالله الشبانى (دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٣هـ).
- ٧٠- المالية العامة، د/ رفعت المحجوب (دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩م).
- ٧١- المالية العامة، د/ حسن عواضه (الطبعة الرابعة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨م).
- ٧٢- المالية العامة الإسلامية، د/ زكريا بيومي (دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩م).
- ٧٣- المالية العامة والنظام المالي الإسلامي، د/ غازي عناية (الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٤١٠هـ).
- ٧٤- المالية العامة في النظرية والتطبيق، ريتشارد موسجريف، بيجي موسجريف (تعريب د/ محمد حمدي السباخي، د/ كامل سلمان العاني، دار المريخ، الرياض).
- ٧٥- مبادئ الاقتصاد العام، د/ حامد عبدالمجيد درّاز (دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م).
- ٧٦- مبادئ علم المالية العامة والتشريع المالي، د/ عطيه عبدالحليم صقر (١٤١٦هـ).
- ٧٧- المبسوط، شمس الدين السرخسي (الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت).
- ٧٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد (الطبعة الثانية، دار العربية، بيروت، ١٣٩٨هـ).
- ٧٩- المحلى، ابن حزم (دار الآفاق الجديدة، بيروت).
- ٨٠- المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا (الطبعة التاسعة، دمشق، ١٩٦٧م).
- ٨١- المستصفي، أبو حامد الغزالي (الطبعة الأولى، بولاق، ١٣٢٢هـ).

- ٨٢- مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحبياني (الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ).
- ٨٣- المظالم المشتركة، ابن تيمية (الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٢هـ).
- ٨٤- معونة أولي النهي، شرح المنتهى، ابن النجار (تحقيق د/ عبدالمملك بن دهيش، الطبعة الأولى، دار خضر، بيروت، ١٤١٦هـ).
- ٨٥- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ).
- ٨٦- المغني، ابن قدامة (تحقيق: د / عبدالله التركي، د/ عبدالفتاح الحلو، الطبعة الأولى، دار هجر، ١٤٠٨هـ).
- ٨٧- مقدمة في اقتصاديات المالية العامة، د/ عبدالله الشيخ محمود الطاهر (الطبعة الأولى، جامعة الملك سعود، ١٤٠٨هـ).
- ٨٨- الملكية في الشريعة الإسلامية، د/ عبدالسلام العبادي (الطبعة الأولى، مكتبة الأقصى، عمان، ١٣٩٤هـ).
- ٨٩- موارد الدولة، د/ محمد عبدالله العربي (مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٤٩م).
- ٩٠- الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي، سعد بن حمدان اللحياني (الطبعة الأولى، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٧هـ).
- ٩١- موجز في المالية العامة، د/ محمود رياض عطيه (دار النهضة العربية، القاهرة).
- ٩٢- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي (دار الكتب، القاهرة).
- ٩٣- نحو نظام نقدي عادل، د/ محمد عمر شبرا (الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ).
- ٩٤- نظام الزكاة والضرائب في المملكة العربية السعودية، د/ محمد عاطف البنا (الطبعة الأولى، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٣هـ).
- ٩٥- نظام الضرائب في الإسلام ومدى تطبيقه في المملكة العربية السعودية، د/ عبدالعزيز العلي النعيم (الطبعة الثانية، دار الاتحاد العربي، القاهرة، ١٩٧٥م).

- ٩٦- النظم الضريبية، د/ يونس البطريق، د/ حامد دراز (الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٣م).
- ٩٧- نفع الطيب عن غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقرئ (تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ).
- ٩٨- النفقات العامة في الإسلام، د/ يوسف إبراهيم يوسف (دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٠م).
- ٩٩- النقود الائتمانية، دورها وآثارها في اقتصاد إسلامي، إبراهيم بن صالح العمرو (الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ).
- ١٠٠- نهاية المحتاج، محمد بن أحمد الرملي (مصطفى الحلبي، ١٣٨٦هـ).
- ١٠١- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د/ محمد صديق البورنو (الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ).
- ١٠٢- نيل الابتهاج، أحمد بابا التتبكتي (بهامش الديباج، دار السعادة، مصر، ١٣٢٩هـ).

صفحة أبيض