

مجلة جامعة الوادي :



مجلة البحر والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة

العدد الثامن عشر - السنة (11) - شعبان 1435 هـ - يونيو (جوان) 2014 م

مجلة
البحر والدراسات

18

من موضوعات هذا العدد :

- المفردة القرآنية خصوصيتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية.
بقلم: أ/ حمزة بوخرنة (جامعة الوادي)
- الضوابط الشرعية للتبرع بالأعضاء.
بقلم: د/ عبد الحق حميش (كلية الدراسات الإسلامية - قطر)
- زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة الدوافع والحكم الشرعي.
بقلم: د/ رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني (معهد الملك عبد الله - الأردن)
- التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى.
بقلم: د/ إبراهيم رحمان (جامعة الوادي)
- زكاة الأسهم وشركات المساهمة.
بقلم: أ/ عبد الحميد بالي (جامعة الوادي)
- الأخصري ومنهجه في متن العبادات: عرض ووصف.
بقلم: أ/ أكرم بلعمري (جامعة الوادي)
- الحماية القانونية للطفل اليتيم في التشريع الجزائري.
بقلم: د/ علي قصير و د/ فريدة مزياني (جامعة باتنة)
- أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء.
بقلم: د/ ليلى جمعي (جامعة وهران)

ISSN 1112 - 4958

جامعة الوادي

العدد 18 / 2014

صفحة بيضاء

مجلة جامعة الشهيد حمره لخرر - الوادي

مجلة البحوث والدراسات

طورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة

العدد الثامن عشر - السنة (11) - شعبان 1435 هـ - يونيو (جوان) 2014 م

ISSN 1112 - 4958

الرئيس الشرفي

أ. د. محمد خير الدين خلادي

رئيس التحرير

د. إبراهيم رحمان

هيئة التحرير

د. عادل محلو
د. محمد السعيد عقيب
د. المكّي دراجي
د. عبد القادر حوّه

أ. د. إسماعيل لعيس
د. أحمد زغب
د. عبد الرحمن تركي
د. محمد رشيد بوغزالت

توجه جميع المراسلات باسم السيد:

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات - جامعة الوادي

ص. ب : 789 ولاية الوادي 39000 الجزائر.

فاكس : 032 22 30 04

Email : Bouhouth_d @ yahoo.fr

www.univ- eloued.dz

من أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية

- أ.د. إبراهيم بختي (جامعة ورقلة)
أ.د. أبو بكر بحري (جامعة الطارف)
أ.د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)
أ.د. أحمد جلايلي (جامعة ورقلة)
أ.د. أحمد بن ناصر (جامعة الجزائر)
أ.د. أحمد عبد الرحمن الملحم (جامعة الكويت)
أ.د. الطاهر سعد الله (جامعة الوادي)
أ.د. القرشي عبد الرحيم البشير (جامعة الشارقة)
أ.د. الكوني علي اعبودة (جامعة الفاتح، ليبيا)
أ.د. الهاشمي لوكيا (جامعة قسنطينة)
أ.د. بديع السيد اللحام (جامعة دمشق، سوريا)
أ.د. بشير بن عيشي (جامعة بسكرة)
أ.د. حسين الدوري (العراق)
أ.د. راسم مسير الشمري (جامعة بابل، العراق)
أ.د. شفيق السامرائي (جامعة لاهاي، هولندا)
أ.د. صالح العلي (جامعة دمشق، سوريا)
أ.د. صالح مفقوده (جامعة بسكرة)
أ.د. صبري مسلم حمادي (جامعة ذمار، اليمن)
أ.د. عاطف إسماعيل أحمد (جامعة عمر المختار، ليبيا)
أ.د. عبد العزيز حاجي (جامعة دمشق، سوريا)
أ.د. عبد القادر دامخي (جامعة باتنة)
أ.د. عبد الله بوخلخال (جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة)
أ.د. علي آحقو (جامعة بسكرة)
أ.د. علي قرشي (جامعة باتنة)
أ.د. علي محي الدين علي القره داغي (جامعة قطر)
أ.د. عمر سعد الله (جامعة الجزائر)
أ.د. كمال عجالي (جامعة باتنة)
أ.د. محمد الغالي (جامعة القاضي عياض، المغرب)
أ.د. محمد الناصر بوغزالة (جامعة الجزائر)
أ.د. محمد بوعمامة (جامعة باتنة)
أ.د. محمد خان (جامعة بسكرة)
أ.د. محمد ملياني (جامعة وهران)
أ.د. محمد يوسف الزعبي (جامعة البحرين)
أ.د. مسعود مزهودي (جامعة باتنة)
أ.د. موسى رحمان (جامعة بسكرة)
أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة)
أ.د. وهبي محمد مختار (السودان)
أ.د. ياسين محمد الغادي (جامعة الإمارات العربية المتحدة)
أ.د. يلس شاوش بشير (جامعة وهران)

المجلد

مجلة البحوث والدراسات

العدد الثامن عشر - السنة (11) - شعبان 1435 هـ - يونيو (جوان) 2014 م

الموضوع	رقم الصفحة
● محور البحوث والدراسات في العلوم الإسلامية ●	09
□ المفردة القرآنية خصوصيتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية.	
✍ أ / حمزة بوخرنة (جامعة الوادي)	11
□ الضوابط الشرعية للتبرع بالأعضاء.	
✍ د / عبد الحق حميش (كلية الدراسات الإسلامية - قطر)	51
□ زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة الدوافع والحكم الشرعي.	
✍ د / رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني (معهد الملك عبد الله - الأردن)	87
□ التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى.	
✍ د / إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)	127
□ زكاة الأسهم وشركات المساهمة.	
✍ أ / عبد الحميد بالي (جامعة الوادي)	167
□ الفساد الاقتصادي وعلاجه من المنظور الإسلامي.	
✍ د / محمد رشيد بوغزالة (جامعة الوادي)	185
□ الأخضري ومنهجه في متن العبادات: عرض ووصف.	
✍ أ / أكرم بلعمري (جامعة الوادي)	225

■ الحماية القانونية للطفل اليتيم في التشريع الجزائري.

245

✍ د / علي قصير و د / فريدة مزياني
(جامعة باتنة)

■ أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء.

269

✍ د / ليلى جمعي
(جامعة وهران)

● ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
● يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.



قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشوراً أو مقدماً للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلاً من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من خمسة عشر صفحة إلى خمس وعشرين صفحة من الحجم A4.
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- أن يرغن بحثه بخط «تراديسونال أرابيك» صفحات A4 ، وأن يستعمل حجم الخط 16 بالنسبة للمتن، و12 بالنسبة للهامش وفق صيغة وورد، وأن تكون الحواشي والإحالات آخر البحث وفق ترقيم تسلسلي مع ذكر البيانات الكاملة للمصادر والمراجع المعتمدة.
- يرفق البحث بملخص في حدود مائة كلمة. مع ترجمته إلى إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية.
- يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص ممغنط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
- يرفق الباحث خطاباً موقفاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمناً تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.

- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه ثلاث نسخ من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من المجلة.
- لا يحقّ للباحث طلب عدم نشر بحثه بعد تحكيمه وقبوله للنشر.

■ الأعداد الصادرة من المجلة ■

- العدد (1) : ربيع الأول 1425 هـ أفريل 2004م
- العدد (2) : جمادى الأول 1426 هـ جوان 2005م
- العدد (3) : جمادى الأول 1427 هـ جوان 2006م
- العدد (4) : محرم 1428 هـ يناير 2007م
- العدد (5) : جمادى الثاني 1428 هـ جويلية 2007م
- العدد (6) : جمادى الثاني 1429 هـ جوان 2008م
- العدد (7) : محرم 1430 هـ يناير 2009م
- العدد (8) : رجب 1430 هـ جوان 2009م
- العدد (9) : محرم 1431 هـ يناير 2010م
- العدد (10) : رجب 1431 هـ جوان 2010م
- العدد (11) : صفر 1432 هـ يناير 2011م
- العدد (12) : رجب 1432 هـ جوان 2011م
- العدد (13) : صفر 1433 هـ يناير 2012م
- العدد (14) : شعبان 1433 هـ جوان 2012م
- العدد (15) : ربيع الأول 1434 هـ يناير 2013م
- العدد (16) : شعبان 1434 هـ جوان 2013م
- العدد (16) : شعبان 1434 هـ جوان 2013م
- العدد (17) : صفر 1435 هـ يناير 2014م
- العدد (18) : شعبان 1435 هـ جوان 2014م

مجلة البحوث والدراسات

العدد الثامن عشر - السنة (11) - شعبان 1435 هـ - يونيو (جوان) 2014 م

محرر البحوث والدراسات في العلوم الإسلامية



صفحة بيضاء

المفردة القرآنية خصوصيتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية

بقلم

أ / حمزة بوخزنة (*)



ملخص

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وأما بعد:
هذا مقال بعنوان: «المفردة القرآنية خصوصيتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية»
تتحدث هذه المقالة عن أحد أبرز العناصر أهمية وأثرها على مستوى النص القرآني،
وهي «المفردة القرآنية»؛ فهي المفتاح الدلالي الذي يمكننا من فهم معانية، وكذا الوقوف
عند دلائل إعجازه اللغوي. كما تناولت بعض الملامح الدلالية الجمالية التي تتميز بها
المفردة في التعبير القرآني.
الكلمات المفتاحية: النص - القرآن - البيان - الإعجاز - لغة القرآن.

مقدمة

حظيت المفردة القرآنية بدراسات لغوية ودلالية من نواحي كثيرة دأب العلماء في
طريق عنايتهم بكتاب الله يستجلونها على اختلاف توجهاتهم وتنوع مناهجهم
وأساليبهم في البحث كل حسب رأيه وعلمه، مفسرين كانوا أو لغويين أو نحاة أو
بلاغيين أو علماء إعجاز أو غيرهم ممن عُنوا بكتاب الله، وما هذا إلا دليل يبرز مدى
حرصهم العميق بضرورة العناية بالمفردة القرآنية، وبأهميتها في فهم كتاب الله ﷻ.

(*) أستاذ مساعد "ب" بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي - الجزائر.

hamzaboukhezna@gmail.com

واعتبارها وحدة مركزية جلييلة القدر في البناء القرآني خوّل لها هذه المكانة بأن تحظى بهذا الكم الهائل من الدراسة والبحث من قبلهم.

الخصوصية الشكلية والمعرفية للمفردة القرآنية:

تعددت عناية العلماء بالنص القرآني من جوانب كثيرة مسّت مختلف تراكيبه وأساليبه، وكان من بين هؤلاء المهتمين بدراسته طائفة من المتكلمين وعلماء البلاغة من الذين تصدوا للكشف عن وجوه إعجازه. وهم على الرغم من جهودهم تلك لم يروا تعلق الإعجاز بمفرداته من حيث هي أوضاع مفردة خارج النظم. فالنظم هو المعول عليه في إدراك الإعجاز وهو مناط التحدي عندهم، وأبرز من يمثل الذروة في جهودهم الإمام عبد القاهر الجرجاني. الذي تصدى كثيراً للمُعْتَدِّين بالألفاظ أو الصياغة اللفظية كما يظهر في كتابه "دلائل الإعجاز" خاصة من بعض المعتزلة، وكذا مما نحى إليه بعض نقاد اللغة والأدب من الذين غالوا في صرف بلاغة الكلام وجودته لجنب الألفاظ⁽¹⁾ مهملين بذلك شأن المعاني؛ كأبي هلال العسكري مثلاً... (*) مما أدى به للردّ عليهم مقدماً نظرية النظم بديلاً - يجمع بالنظم بين كلا الطرفين الألفاظ والمعاني - خاصة فيما تعلق بإعجاز القرآن منه.⁽²⁾

يذهب الإمام عبد القاهر إلى أنّ الألفاظ خارج النظم لا يتعلق بها شيء من الفصاحة، ولا تقع المزية في الحكم على الكلام إلا بضم بعضها إلى بعض عن طريق النظم، وهي لا تعدو أن تكون خارجه مجرد حروف منظومة فقط، ليس بينها وبين مدلولها علاقة اقتضاه العقل عند الوضع في قوله: «إِنَّ نَظْمَ الحُرُوفِ هو تَوَالِيها في النُّطْقِ فقط وليس نَظْمُها بمقتضى عن معنى ولا النَّاطِمُ لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال: "ربض" مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس.

فهو إذاً نظمٌ يعتَبَرُ فيه حالُ المنظوم بعضُهُ معَ بعضٍ وليس هو النَّظم الذي معناه صَمٌّ الشيء إلى الشيء كيف جاءَ وأتَّفَقَ⁽³⁾. ويقول أيضاً: «اعلم أن هاهنا أصلاً أنت ترى الناس فيه في صورة من يعرف من جانبٍ وينكر من آخر وهو أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُصَمَّ بعضُها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد...»⁽⁴⁾.

يفهم من كلام الإمام أن الكلمة مجرد رمز (سمة) يشير إلى مرموزه، وليس بينها علاقة، وبالتالي فعلاقتها بمدلولها اعتباطية آنية يحددها النظم وفقاً للمعاني المترتبة في النفس التي تأتي الألفاظ خادمة وتابعة لها بحكم أصالتها وتقدمها. فواضع اللغة كما يرى لو قال مكان "ضرب" الدال على حدث معين واقع من فاعل له قوله "ربض"، وجعل هذه الصورة من ترتيب الحروف في النطق دالة على عين ما دلت عليه "ضرب" لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وكأنه يذهب إلى أن وضع الألفاظ بصيغتها التي هي عليها إزاء ما تدل عليه من المعاني ليس وضعاً موضوعياً مرتبطاً بعلاقة حروف اللفظ بمعناه، فهو مجرد وضع عرفي اعتباطي⁽⁵⁾. يقول أحمد مطلوب عن رأي الإمام في الألفاظ في حدود نظريته النسقية الكلية للنظم: «إن نظرتي إلى نسق الكلام وارتباط بعضه ببعض جعلته يتخذ النظم أساساً في نقد الكلام. ولذلك كانت الألفاظ عنده رموزاً للمعاني المفردة التي تدل عليها هذه الرموز أو مجرد علامات للإشارة إلى شيء ما وليست للدلالة على حقيقته، والإنسان يعرف مدلول اللفظ المفرد أولاً ثم يعرف هذا اللفظ الذي يدل عليه»⁽⁶⁾.

وهذا عين ما حاول عالم اللغة السويسري فرديناند دي سوسير إثباته في إطار تأسيسه لعلم اللسانيات، عندما اتجه تفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتباره للغة ظاهرة اجتماعية، بعدما كانت تدرس دراسة تاريخية، واللغة عنده نظام من العلامات التي تتكون من شيء مسموع ومن تصور مرتبط بها ارتباطاً لا انفصام له، ولذلك لا يكون للكلمة قيمة إلا من خلال نظمها أو تركيبها، أي: أن هذه العلامات اعتباطية

تكتسب أهميتها عن طريق التقابل. فالكلمة مجرد إشارة وليست اسماً دالاً على ماهية المسمى بل هي كل مركب يربط الصورة السمعية والمفهوم، ويقصد بذلك الدال وهو الصورة السمعية، وأما المدلول فهو المفهوم. ومنها يتكوّن الدليل اللغوي.⁽⁷⁾ وسنحاول من خلال هذه النظرة لطبيعة الألفاظ التركيز على المفردة القرآنية كونها ذات خصوصية لها دورٌ محوريٌّ في التشكيل البنائي والمعرفي للنص القرآني. انطلاقاً من النظر إلى مرجعيتها الإلهية مما يجعلها تتسم بالاطلاقية في تسمية الأشياء ونقل المعارف و المعاني والدلالات القرآنية.

1- التميز على المستوى الشكلي للمفردة القرآنية:

للنصّ القرآني خصوصياته التي ينفرد بها عن النصوص اللغوية الأخرى، ولعل الناظر لكلام عبد القاهر الجرجاني وما جاء به الدرس اللساني الحديث حول دلالة المفردة يجده أكثر ما ينطبق على لغة البشر في توظيفها لمفرداتها المعجمية دون اللغة القرآنية المحكمة؛ فما ذهب إليه الإمام من أن المفردة لا يحصل لها شرف الفصاحة في الكلام إلا بانتظامها مع غيرها في سلك النظم، فهذا واقع في الاستعمال البشري، وأما المفردة القرآنية نجدها وإن كانت خارج النظم تبقى لها خصوصيتها في إطار قرآنتها؛ ودليله أننا لو جئنا إلى نص نثري أو شعري، وانتزعنا منه كلمة فإنها خارج النظم لا تدل إلا على معناها المعجمي الذي وضعت له فحسب. ويمكننا استبدالها بمفردة أخرى من حقلها الدلالي، قد تكون أكثر ملائمة منها للمعنى وأبلغ للدلالة عليه، والنظم حينئذ قائم لم تتم سوى عملية تغيير المفردات. فهذه العملية قد لا تؤثر على بنية النص المصاغ بشرياً، لأن الكلمة المستبدلة قد تكون أدق في نقل المعنى والتعبير عليه. وهذا الأمر التنقيحي يحصل كثيراً للنصوص ذات الصياغة البشرية خاصة عند الكتاب والشعراء^(*)، لأن مفردات نصوصهم تعبر عن معاني خاضعة لتصوراتهم الذهنية النسبية، وإلى مدى إدراكهم لها، ومن ثم يكون التعبير عليها بما يناسبها من مفردات تُستحضر من الرصيد اللغوي خاضعةً للمقدرة الأدبية والفنية في نقل المعاني وإبلاغها

للمخاطب بأنهم وأوضح أسلوب.

ونلفى أيضا أنّ المفردة في الاستعمال البشري في النص أو الغرض الأدبي الواحد تحسن في موضع لمعنى ولا تحسن في غيره، وقد بين هذا الإمام عبد القاهر بقوله: «...إنا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يُحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير. وإنما كان كذلك لأنّ المزية التي من أجلها نَصِفُ اللفظ في شأننا هذا بأنه فصيحٌ مزيةٌ تحدث من بُعد أن لا تكون وتظهر في الكلم من بعد أن يدخلها النظم»⁽⁸⁾

ولكن هذا الأمر بالنسبة لمفردات القرآن غير متعين، فلا يمكن بأي حال أن ينطبق على النص القرآني المطلق دلاليًا في نقل معانيه، فلو جئنا إلى آية مفردة منه لوجدناها في جميع مواضعها بمختلف اشتقاقاتها متمكنة في سياقها محققة وجودها الذاتي فيه بما تحمل من المعارف والدلالات التي صلبها الله ﷻ في قلبها التركيبي الصياغي، ولو استبدلت بأخرى لما استقام الأمر، ولما كانت المفردة المستبدلة بها أدق منها في الدلالة عن ذات المعنى الإلهي المراد، هذا وإن دلت المفردة القرآنية وهي خارج قرآنيته عن معنى معجمياً، باعتبارها محتواة داخل النظام المعجمي للغة العربية عموماً. إلا أنّ هذا الأمر لا يُصادر ماهيتها ذات الخصوصية القرآنية بأبعادها المعرفية المطلقة، وذلك لأنّ للقرآن معجمه الخاص في التعبير عن معانيه ومعارفه ومفاهيمه، وهذا ما يجعل من توظيفه للغة عموماً وللمفردات خصوصاً يختلف جذرياً عن الاستعمال البشري لها، ويجعل منه نصاً يحمل معجمه في داخله ويحمي دلالاته. وهذا ما أكّدت عليه عائشة عبد الرحمن في قولها: «القول بدلالة خاصّة للكلمة القرآنية، لا يعني تخطئة سائر الدلالات المعجمية، كما أنّ إيثار القرآن لصيغة بعينها، لا يعني تخطئة سواها من الصيغ في فصحي العربية. بل يعني أننا نقدر أنّ لهذا القرآن معجمه الخاص وبيانه الخاص، فنقول إنّ هذه الصيغة أو الدلالة قرآنية، ثم لا يعترض علينا بأنّ العربية تعرف صيغاً ودلالات أخرى للكلمة»⁽⁹⁾.

ولعل السبب في خصوصية المعجم القرآني ينطلق من طبيعة التركيب البنائي والمعرفي للنص القرآني عموماً الذي يعد فيه الحرف هو اللبنة الدلالية الأولى. وبذلك تأتي المفردة بالقرآنية بشكل خاص فيه «وصفاً مطلقاً لماهية الموصوف، من خلال اجتماع معاني الحروف المكونة لهذه الكلمة بترتيب معين، فالكلمات التي تتكون من الحروف ذاتها، يعود الاختلاف في ما تحمله من معاني إلى الاختلاف في ترتيب الحروف المكونة لهذه الكلمات، مع الأخذ بعين الاعتبار كون الحرف ينتمي للجذر اللغوي الذي تفرعت عنه الكلمة، أو كونه لا ينتمي إلى هذا الجذر وكل ذلك ضمن قوانين ونظم مطلقة تنظمها وحدات المعنى (الحروف) في صياغة مطلقة صاغها الله تعالى من اللبئات الأولى للمعنى؛ وهي (27) حرفاً قرآنياً، بحيث يتم من خلالها الوصف المطلق للأشياء، وصفاً يحمل مفاتيح كل شيء في هذا الكون»⁽¹⁰⁾ وعلى هذا الأساس يكون للقرآن ميزان خاص ينطلق من الحرف ليشمل الكلمة والجملة ومن ثم التركيب القرآني العام كوحدة متكاملة. فكل مفردة فيه تخضع لهذا الميزان المحكم، كما أنّ للكون ميزان إلهي دقيق يخضع له حتى لا يقع فيه الاختلال، فلكذلك كل حرف في النص القرآني وعلى مستوى المفردة موضوع بمقدار وبعناية إلهية مطلقة من لدن حكيم خبير، ومن هنا يمكننا أن نقف على مدى إدراك الإمام السيوطي لأبعاد هذه المسألة عندما قال: «وأنّ تحت كلّ حرفٍ منه معاني لا يُحاط بها كثرة، فلا يقدرُ أحدٌ أن يأتيَ بدلُه بما يشتملُ عليه»⁽¹¹⁾.

فكلمة (ضَرَبَ) في التعبير القرآني المتكونة من (الضاء والراء والباء) هي بهذه الحروف متصلة بالبنية القرآنية التي تمنع أدنى تغيير قد يطرأ عليها في ترتيب حروفها دون أن يمس بدلالاتها ومعناها، ولو لم يؤدي هذا القلب إلى تحول في المعنى، وإن تعارف الناس واصطلحوا على تلك البنية الجديدة للكلمة في أعرفهم اللغوية، فلو أنّ الواضع كما قال عبد القاهر: «قال: "ربصّ" مكان ضَرَبَ لما كَانَ في ذلك ما يؤدي إلى فساد»⁽¹²⁾.

قد قد لا يمنع العرف اللغوي أو الاصطلاح حصول ذلك، فيقبل هذا التغيير الطارئ على المستوى الشكلي للمفردة بحكم ما يعرف بنظرية التطور اللغوي مع بقاء المعنى، ونجد هذا واقعاً لمفردات كثيرة، وتعرف هذه الظاهرة في كتب فقه اللغة بالقلب المكاني.⁽¹³⁾ ولكن هذه المسألة على مستوى النص القرآني المطلق لا تقع بحال من الأحوال، فكلمة (ربض) فرضاً وإن عبرت عن المعنى ذاته لكلمة (ضرب)، فهي بهذا النظام الحرفي تعد غريبة عن النص القرآني، لأن كلمة (ضرب) في النص القرآني مرتبطة بحقائق قرآنية لا متناهية يحملها هذا اللفظ في بنيته. فالمفردة مقصودة بذاتها دون غيرها، وهي بتركيبها الشكلي أعطاه الله وجودها القرآني الحقيقي الذاتي. هذا ونجد ظاهرة أخرى تعرف بظاهرة الإبدال التي تطرأ على حروف الكلمة، وذلك بأن «يبدل حرف مكان آخر، والكلمتان تحملان المعنى نفسه. نحو: اسطبر واصتبر، وجاس وحاس، وجذا وجثا...»⁽¹⁴⁾ يقول ابن فارس: «ومن سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض، ويقولون: (مَدَحَهُ. وَمَدَّهَهُ) و(فَرَسٌ رِفْلٌ. وَرِفْنٌ)، وهو كثير مشهور قد أُلِّفَ فيه العلماء. فأثما ما جاء في كتاب الله جل ثناؤه فقوله جل ثناؤه: "فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ" فاللام والراء يتعاقبان كما تقول العرب: فُلُقُ الصبح. وَفَرَقَهُ. وَذُكِرَ عن الخليل ولم أسمع سماعاً أنه قال في قوله جل ثناؤه: "فجاسوا": "إنما أراد فحاسوا فقامت الجيم مقام الحاء، وما أحسب الخليل قال هذا ولا أحقُّه عنه».⁽¹⁵⁾

إن القول بوقوع هذه الظاهرة في النص القرآني كما يبدو ينحو بنا إلى الإقرار بوجود ظاهرة الترادف في القرآن. كما ذهب إلى القول بها ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 96]؛ يقول: «(بَكَّة) اسم مكة. وهو لغة بإبدال الميم باء في كلمات كثيرة عدت من المترادف: مثل لازب في لازم، وأريد وأرمد أي في لون الرماد».⁽¹⁶⁾

إن ورود هذه المفردة في سورة آل عمران بهذا التركيب الحرفي لها دلالاتها القرآنية الخاصة المتعلقة بها التي تحتاج إلى البحث للكشف عن أسرارها التي أودعها الله فيها،

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية ————— أ. حمزة بوخزنة

لأنها بهذا التركيب مرتبطة بحقائق مطلقة مركوزة داخل بنيتها المصاغة بها وفق نظامها الحرفي دون غيره. ولم ترد كلمة (مكة) - التي وردت هي الأخرى في موضع واحد من سورة الفتح في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِطَنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الفتح: ٢٤] - مكان (بكة) حتى تجعل (مكة) مرادفة لها في المعنى وتفسر بها تفسيراً تاماً في موضع سورة آل عمران. والشيء نفسه يقال: في كلمة لازب، وفالق وجاسوا وغيرها من المفردات التي يظن بترادفها معانيها بالنظر إلى ظاهرة الإبدال المعروفة في اللغة العربية.

ولعل هذا الأمر يتأكد لنا أكثر عندما نعلم أن للقرآن رسمه الخاص الذي يتميز به عن الرسم الإملائي القياسي. هذا الرسم الذي يعد من مظاهر إعجازه، ووجوه كمال لغته. فمثلاً كلمة (رحمت) و (نعمت) و (فطرت)... وغيرها من المفردات التي وردت (بالتاء المفتوحة) هي بهذا الرسم تدل بذاتها على سر من الأسرار اللامتناهية التي أودها الله فيها، وهذا الأمر متعلق بكل مظاهر الرسم القرآني التي بينها العلماء وأحصوها.⁽¹⁷⁾ فلو انتزعنا هذه المفردات من سياقها القرآني، ونظرنا إليها منفردة فستبقى لها خصوصيتها القرآنية بذلك الرسم الذي نزلت به من عند الله. فاللفظة بهذا الرسم فصيحة ومعجزة بذاتها لما تنطوي عليه من أسرار بيانية ومعرفية وعلمية... بله دخولها في سلك النظم. ومن الأمثلة الدالة على ذلك اسم خليل الله إبراهيم عليه السلام، جاء مرسوماً على هيتين: ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ و ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾. فما السر الدلالي المتعلق بهذا التركيب على مستوى المفردة في حد ذاتها دون تعلقها بالنظم؟ إذ وردت هذه المفردة القرآنية دون ياء في كامل مواضعها من سورة البقرة، بينما في باقي السور جاءت بها؟

نقف على هذا السر البياني والمعرفي المعجز المركوز في بنية هذه المفردة من خلال ما توصل إليه عدنان الرفاعي، وذلك عند بيانه لكيفية تدرج الرسالات السماوية منذ آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء والرسول ﷺ. فقد قسمها إلى مرحلتين: مرحلة تبدأ من آدم عليه السلام وتنتهي عند إبراهيم قبل إنجابه، ومركزها نوح عليه السلام. ومرحلة ثانية تبدأ بإبراهيم عليه السلام

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية أ. حمزة بوخزنة

بعد إنجابه، وتنتهي بالنزول الثاني لعيسى عليه السلام. ثم قسم المرحلة الثانية إلى حلقتين: الأولى: تنطلق من إبراهيم عليه السلام بعد إنجابه، وتنتهي بالنزول الأول لعيسى عليه السلام، وتبشيره بالرسول أحمد عليه السلام، إذ كان اسمه عليه السلام قبل بعثته؛ هو: أحمد. والحلقة الأخرى تبدأ بالرسول محمد عليه السلام، وتنتهي بالنزول الثاني لعيسى عليه السلام⁽¹⁸⁾ والذي يهمننا من هذا التقسيم ما انطوت عليه كلمة ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ وفق هيئة رسمها من دلالات معرفية تبرز لنا تعلق الإعجاز القرآني بالمفردة القرآنية في حد ذاتها. ويذهب عدنان الرفاعي إلى الاستدلال على صحة تقسيمه من القرآن في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [الحديد: ٢٦]. فقولته تعالى في النص الأول: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ يشير إلى المرحلة الأولى، وقوله: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ يشير إلى المرحلة الثانية. والنبوة والكتاب المرتبطان بالذرية كما يلاحظ في النص الثاني جعلت في مرحلة الرسائل السماوية في ذرية نوح وإبراهيم عليهما السلام. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ ولما كان إبراهيم عليه السلام من ذرية نوح من جهة، وفي ذريته جعلت النبوة والكتاب من جهة أخرى. فعلينا أن نميز إذن: بين إبراهيم من ذرية نوح قبل إنجابه، حيث تلك نهاية المرحلة الأولى، وبين إبراهيم بعد إنجابه حيث بداية المرحلة الثانية⁽¹⁹⁾. تبرز لنا الحكمة القرآنية المعجزة على مستوى الرسم القرآني بأبعاده الدلالية والمعرفية المختزنة داخل بنيته التركيبية لمفرداته، وذلك عندما نرى الحكمة في رسم كلمة ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ بدون ألف في بداية القرآن الكريم كله في سورة البقرة كلها دون حرف الياء (أ ب ر ه م). وذلك إشارة إلى بداية حياة إبراهيم الخليل عليه السلام قبل إنجابه، حيث تنتهي المرحلة الأولى. بينما جاءت في باقي القرآن معبرة عن بداية المرحلة الثانية من تدرج الرسائل

الساوية، فوردت بالياء ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾⁽²⁰⁾ وبهذا نلاحظ أنَّ المفردة في بنية التركيب القرآني مقصودة بذاتها، ومعجزة من هذه الناحية لما تحملها من دلالات معرفية مطلقة ضمن صياغتها الإلهية التي تدعو إلى كشف حجبها للوقوف على حقائقها المعرفية وأسرارها البيانية المعجزة المطوية فيها.

ويجلي هذا الإعجاز على مستوى بنية المفردة القرآنية في دلالة الاستطاعة في التعبير القرآني، في قوله تعالى عن محاولة بلوغ يأجوج ومأجوج للسند: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [الكهف: ٩٧]. جاء التعبير القرآني بكلمتي: (استطاع) و(استطاع) في آية واحدة لتصف حدثاً معيناً، وذلك ما يدلُّ بأنَّ لكل منهما دلالة معرفية خاصة بها، فاستطاع لها حقيقتها الذاتية في نقل المعنى واستطاع لها هي كذلك وجودها الذاتي في نقل المعنى المراد وفق بنيتها الشكلية تلك. ومن هنا يمكننا القول بأنَّ كل من الصيغتين على الرغم من أنَّهما من ذات الجذر اللغوي، فهما من حيث البنية المعرفية والدلالية كما يلاحظ، لا يؤديان ذات المعنى في النص القرآني. وكل مفردة بالنظر رسمها القرآني تحمل معنىً إضافياً للسياق أو النظم الواردة فيه يحتاج إلى البحث والكشف عن سره، وقد حاول العلماء الكشف عن النكتة البيانية في هذا الاستعمال القرآني، فلاحظوا أنَّ هناك فرق بين دلالة الكلمتين، يقول ابن الزبير الغرناطي: «جاء أولاً بالفعل مخففاً عند إرادة نفي قدرتهم على الظهور السد والصعود فوقه، ثم جاء بأصل الفعل مستوفى الحروف عند نفي قدرتهم على نقبه وخرقه، ولا شك أنَّ الظهور أيسر من النقب، والنقب أشد عليهم وأثقل، فجاء بالفعل مخففاً مع الأخف، وجيء به تاماً مستوفى مع الأثقل فتناسب، ولو قدر بالعكس لما تناسب»⁽²¹⁾.

2 - التميّز على المستوى الدلالي المعرفي للمفردة القرآنية:

أشار عبد القاهر الجرجاني في كلامه السابق إلى قضية دلالية مهمة وخطيرة؛ تتمثل في طبيعة العلاقة بين الدال بمدلوله، وهي كما يظهر من كلامه مجرد علاقة عرفية، والتي يعبرٌ عليها في الدرس اللساني بالاعتباطية. وهذه المسألة تعود بجذورها كما يرى إبراهيم المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية _____ أ. حمزة بوخزنة

أنيس إلى عصر المفكرين اليونان القدماء.⁽²²⁾ إلى أن تسنى لها التنظير في الدرس اللساني الحديث على يد مؤسسه فرديناند دي سوسير وأتباع مدرسته.⁽²³⁾

وقد نشأت بالنظر إلى اللغة كظاهرة اجتماعية، أداة للتواصل والتعبير عن الأغراض والحاجيات. لذلك تتأثر أوضاعها اللغوية واستعمالاتها بذهنية المجتمع المستعمل لها. هذه الذهنية المرتبطة ارتباطاً مباشراً بالأحوال الاجتماعية والثقافية المعرفية المتغيرة. فكان القول باعتبارية العلاقة بين الدال ومدلوله متأثراً بهذا التغير في التعبير عن ماهية الأشياء في حدود زمكانية تواجدتها، فتدرس اللغة على هذا الأساس «باعتبارها ظاهرة متزامنة تحولاً ثورياً في المنظور».⁽²⁴⁾ وقد عبر الرافي عن هذا التصور للغة " اللغة بنت الاجتماع " في قوله: «الأصل في اللغات تشعب الجماعات؛ فإنّ اللغة كما أسلفنا بنت الاجتماع، وهي ألفاظ ملك السامع في الحقيقة لا ملك المتكلم، لأنّها لا يُلغى بها لغو الطائر، ولكنّها تلقى لدلالة خاصة يعيّن بها الاصطلاح العرفي بين المتكلم والسامع، وهذا الاصطلاح عمل اجتماعي محض لا يتهيأ لفرد بينه وبين ذات نفسه... ولكن اختلاف اللغات عمل صناعي تكيّفه حالة الاجتماع كما تكيّف سائر الأحوال من العادات و أمثالها؛ ولهذا كانت حقيقة معنى اللغة أنّها مجموع العادات الخاصة بطائفة من طوائف الاجتماع».⁽²⁵⁾

ولعل السؤال الذي نقف عنده من خلال هذا التصوّر للغة؛ هل يمكن أن نتصور العلاقة القائمة بين الدال والمدلول على مستوى البنية الدلالية للمفردة القرآنية بأنها علاقة عرفية اعتبارية؟ ونحن نعلم أنّ صائغ هذا النص المعجز هو الله ﷻ المطلق المنتزه عن النسبية، المحيط بحقائق كل شيء علماً؟

يتميز النص القرآني ببنية لغوية كاملة تركيباً وخطاباً، ولا يمكن أن تخضع مفردات هذه البنية المحكمة من لدن حكيم عليم لهذه العلاقة، لتفردها عن سائر النظم البشرية من حيث المصدر والصياغة. فالنص القرآني مركب من مفردات تحمل دلالاته ومعانيه، وهي جزء لا يتجزأ منه، لذلك فهي تحمل صبغة ذاتية تتعدى بها عن الأوضاع اللغوية

الاصطلاحية ومختلف علاقاتها، فلا يمكن أن نتصور أن يضع المولى ﷻ دلالاته المطلقة في قوالب لغوية حدودية أو نسبية خاضعة للتصور البشري النسبي، وإنما يضعها في قوالب لغوية يمكنها أن تحمل معانيه المطلقة وتستوعبها ضمن بنيتها. ولذلك لا يمكن أن نصف العلاقة بين الدال ومدلوله في النص القرآني بأنها اعتباطية، لأنّ واضع هذه المفردات بمعانيها وفق علمه هو المولى ﷻ الذي يدرك بإحاطته وعلمه المطلق حقائق الأشياء كلها، ونحن نقف على حقيقة هذا في الأسلوب المتفرد للقرآن في الكشف عن معانيه، وهذا الأسلوب «يتمثل في الصبغة الذاتية التي يحملها الكلام، فهي صبغة ربانية إلهية. هذه الصبغة الإلهية قائمة في كل كلمة من كلمات القرآن. وكل كلمة أعطاها الله تعالى وجودها الحقيقي الذاتي، وهذا له الوجود الفعّال. وهذا لا يدرك عند البشر وإنما يرمز له، فالمعاني الإلهية من قدرات غير محسوسة. وهذه الصبغة الإلهية تشكل الطابع الإعجازي»⁽²⁶⁾

إنّ المفردة اللغوية وإن كانت كما يقول عدنان الرفاعي «بمثابه الوعاء بالنسبة للمعنى كما أنّ الكأس وعاء السائل الذي يوضع فيه، ولا يمكن للوعاء أن يحمل أكثر من حجمه الذي صمم من أجل حاجته الوظيفية فإنّ الكلمة الوضعية التي اصطلح عليها البشر تحمل من المعاني والدلالات ما يتناسب مع علم واضعها، ولا يمكن تحميلها من المعنى والدلالات أكثر مما حملها واضعها، فهي ذات المعنى الذي أدركه واضعها للشيء الذي وضعت الكلمة اسماً له، وبالتالي تبتعد هذه الكلمة الوضعية عن ذات المعنى الحق لهذا الشيء مسافة جهل واضعها بحقيقة هذا الشيء»⁽²⁷⁾

ولقد بيّن المولى ﷻ حقيقة ذلك في كون القرآن نُزِّلَ تبياناً لكل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]. فهذا يقتضي أنّ دلالات ومعانيه ومعارفه التي يقدمها مطلقة وغير متناهية، وهذا لا «يتأتى إلا أن تكون مفرداته أوعية تحمل من المعاني والدلالات ما يحيط بكليات كل الأشياء في هذا الكون، وهذا لا يكون إلا إذا كان صائغها محيطاً بكليات كل شيء في هذا الكون، ونزلها

من عنده إلى عالمنا دون أي تحويل أو تغيير، و بالتالي فالكلمة القرآنية هي ذات المعنى الحق للشيء الذي تسمّيه هذه الكلمة». (28)

ولعلنا من خلال هذا التصور لطبيعة العلاقة بين الدال ومدلوله في النص القرآني يمكن أن ندرك سعة حجم النشاط التفسيري في دراسة البنية القرآنية على مر العصور خاصة على مستوى مفرداتها التي تتميز بحيوية دلالية - من خلال ما تتميز به من خصائص والتي سنقف عند بعضها فيما سيأتي- تُساق وتُواكب روح كل عصر بما يميّز به من ثقافات وعلوم ومعارف، ولا تتناقض هذه الحيوية الدلالية ووحدة المنهج القرآني المعرفي غير المتناقضة مع الواقع، مما يجعل منه نصاً قابلاً للقراءة باستمرار عن طريق التدبر، وكل هذا الأمر كامن في الطبيعة المعرفية للمفردة القرآنية، لأن لها من عمق الدلالة كما يقول عبد الصبور شاهين «ما يجعلها ذات مساحة عريضة مترامية، وذات عمق لا تبلغ مداه العقول، وإذا كان ذلك في محاولات البشر ولغاتهم قليلاً في استعمالهم، فإنّ القرآن جاء على هذا النمط الفريد الباهر». (29) وقد أحسن في وصف هذه الأعماق اللامتناهية لدلالة الألفاظ القرآنية في قوله: «والعجب العجائب في ألفاظ القرآن: وضوح زاحف إلى خفايا المجهول، فلا أمل في بلوغ منتهاها». (30)

وأما إذا نظرنا إلى طبيعة المعرفة البشرية بالأشياء ووصفها نجدها خاضعة لمدى الإدراك الذهني لحقيقتها كاملة وإحاطتهم بجميع جوانبها حتى يُتمكن من التدليل والإشارة إليها بمدلول يتناسب وتصورها المنطبع في الذهن والنفوس، وهذه المعرفة لا شك للبشر نسبية، لأنّ فهمهم ومداركهم تختلف. فقد يوضع لفظ لشيء ما نتيجة لصفة مميزة فيه كصوته مثلاً فيشتق له اللفظ أو المدلول منه فتُتصور المناسبة بينهما من هذه الناحية. فيدل نطق الكلمة وجرس حروفها على قدر كبير من المعنى الذي يكمن فيها، ومن هنا يمكن أن نتصور جانباً من طبيعة اللغة العربية القائمة على هذه الميزة إذ يصبح اللفظ كما يقول وليد قصاب «مفيد وحده قبل أن يسلك مع غيره في سياق النظم والتركيب إيجاءً بقدر كبير من معناه، وتكون براعة الأديب وحسه الفني المرهف عندئذ

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية أ. حمزة بوخرنة

في إدراكه لهذه الإيماءات وتصيدها والاستفادة منها في المعنى الذي يريد التعبير عنه⁽³¹⁾. وهذا ما نبّه الخليل بن أحمد الفراهيدي إليه في قوله: «... صَرَ الْجُنْدُبُ صَريراً وَصَرَ صَرَ الْأَخْطَبُ صَرَ صَرَ، فكأنهم تَوَهَّمُوا في صوت الْجُنْدُبِ مَدّاً، وَتَوَهَّمُوا في صوت الْأَخْطَبِ تَرْجِيعاً»⁽³²⁾.

ولعلنا من هذا المنطلق يمكن أن نفسر محاولة من قالوا بوجود مناسبة بين الدال ومدلوله⁽³³⁾ مفسرين علاقة الألفاظ بمعانيها، ومن أبرزهم ابن جني الذي رأى أن كثيراً من الألفاظ وضعت على سمت أصوات الأحداث المعبر عنها. يقول في هذا الباب هو: «باب عظيم واسع وَهَجٌ مُتَلَبِّبٌ عند عارفيه مأموم . وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سَمَتِ الأحداث المعبر بها عنها فيعدلونها بها ويحتذونها عليها. وذلك أكثر مما نقدره وأضعاف ما نستشعره»⁽³⁴⁾. ومن ذلك قولهم: خَضِمَ وَقَضِمَ. فَالْحَضُمَ لِأَكْلِ الرَّطْبِ كَالْبَطِيخِ وَالْقِثَاءِ وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقَضُمَ لِلصُّلْبِ الْيَابِسِ نَحْوَ قَضِمَتِ الدَّابَّةُ شَعِيرَهَا ونحو ذلك. وفي الخبر قد يُدْرِكُ الْحَضُمَ بِالْقَضُمِ أَيَّ قَدْ يَدْرِكُ الرِّخَاءَ بِالشَّدَّةِ وَاللِّينَ بِالشَّطَفِ. وعليه قول أبي الدرداء: (يَخْضَمُونَ وَنَقْضُمَ وَالْمَوْعِدَ اللَّهُ). فاختاروا الحاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس حَذَوْاً لِمَسْمُوعِ الأصوات على محسوس الأحداث. ومن ذلك قولهم: النضج للماء ونحوه والنضج أقوى من النضج: قَالَ تَعَالَى: ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ فَضَاحَتَانِ ﴾ [الرحمن: ٦٦]. فجعلوا الحاء - لِرَقَّتِهَا - للماء الضعيف والحاء - لِعِلَظِهَا - لما هو أقوى منه⁽³⁵⁾. ومن ذلك أيضاً قولهم: بحث. فالباء لغلظها تشبه بصوتها خَفَقَةُ الْكَفِّ على الأرض والحاء لصلحها تشبه مخالب الأسد وبرائث الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض والثاء للنفث والبت للتراب . وهذا أمر تراه محسوساً محصلاً فأَيُّ شَبْهَةٍ تَبْقَى بعده أم أَيَّ شَكٍّ يَعْضُضُ عَلَى مِثْلِهِ...⁽³⁶⁾

هذا وقد يوضع اللفظ لمناسبة أخرى تدرك كشكله أو صفة مميزة فيه. ومن أمثلة هذا ما ذكره ابن قيم الجوزية مبرراً اعتبار العلاقة بين الدال ومدلوله: «إِنَّ الْمُنَاسِبَةَ مَعْتَبَرَةً بَيْنَ

اللفظ ومعناه طولاً وقصراً وخفة وثقلاً وكثرة وقلة وحركة وسكوناً وشدة وليناً، فإن كان المعنى مفرداً أفردوا لفظه وإن كان مركباً ركبوا اللفظ وإن كان طويلاً طولوه كالقطنط والعشيق للطويل، فانظر إلى طول هذا اللفظ لطول معناه، وانظر إلى لفظ بحتر وما فيه من الضم والاجتماع، لما كان مسماه القصير المجتمع الخلق. وكذلك لفظة الحديد والحجر والشدة والقوة ونحوها تجد في ألفاظها ما يناسب مسمياتها. وكذلك لفظاً الحركة والسكون مناسبتهم لمسمياتها معلوم بالحس وكذلك لفظ الدوران والتزوان والغليان وبابه في لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسماها...»⁽³⁷⁾

وما يدرك مما سبق أن المناسبة بين الدال ومدلوله قائمة، إلا أن هذه المناسبة لا تشكل إلا جزء من تصور الواضع لحقيقة الشيء وإدراكه لماهيته، وبالتالي يقع الدال على الجزء البارز في المدلول المتصور في الذهن كالصوت والشكل أو أي ميزة أخرى... فلا يمكنه التعبير بلفظ يصف الماهية الحقيقية للشيء أو الحدث المنطبع في الذهن لأن ذهنه متعلق بجانب فيه أو وظيفة معينة يؤديها ذلك الشيء. فهذا مثلاً يقول: سيارة متعلقاً ذهنه بصفة الحركة - السير - التي تقوم بها هذه الآلة، وآخر يقول مركبة متعلقاً ذهنه بالجانب الوظيفي - الركوب - لها وهو وسيلة النقل وهكذا... والمناسبة حاصلة في كلا اللفظين كما يلاحظ في الدلالة عن ذات الشيء. وقد أشار إلى هذا مصطفى صادق الرافعي في قوله: «الكلمة في الحقيقة الوضعية إنما هي صوت النفس؛ لأنها تلبس قطعة من المعنى فتختص به على وجه المناسبة قد لحظته النفس فيها من أصل الوضع حين فصلت الكلمة عن هذا التركيب»⁽³⁸⁾

ولما كان حال البشر في استعمالهم للغة ومفرداتها يخضع للنسبية سواء من حيث دلالة المفردة على مدلولها في إطارها الجزئي أو من حيث دلالتها في الاستعمال النصي عن المعنى العام، فإن ذلك بالنسبة للقرآن يختلف تماماً لأن الله يصف الأشياء وصفاً يدل على حقيقتها، فالمفردة القرآنية تأتي في موضعها المناسب من التعبير القرآني كله لتصف حقيقة الشيء المراد وصفاً مطلقاً. ولعلنا بهذا نفسر جانباً يظهر لنا عجز البشر، ولو

اجتمعوا على الإتيان بمثل القرآن، أو حتى استبدال موضع حرف منه أو تغيير مفردة فيه. لأنّ مفرداته ترد عبر كامل بنيته على قدر واحد من البيان في أداء المعنى دون أدنى تفاوت أو تقصير مستقرة في مكانها متمكنة فيه بمختلف صيغها على غرارها في الاستعمال البشري، مما دعى ابن عطية إلى أن يقول في هذا الصدد: «وكتاب الله لو نزعته منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد، ونحن تبين لنا البراعة في أكثره ويخفى علينا وجهها في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القرينة وميز الكلام».⁽³⁹⁾

كما أنّ النظر إلى طبيعة العلاقة بين الدال ومدلوله للمفردة القرآنية مسألة مهمة لها خصوصيتها، فلا يمكن مراقبتها من منطلق علم اللغة الحديث الذي يضع تلك العلاقة تحت رحمة الاعتبار معتبرا اللغة ظاهرة اجتماعية خاضعة لقوانين التطور باستمرار، إنّ المفردة القرآنية ترد في نص معجز له خصوصيته لارتباط معانيه ودلالاته بعلم المولى ﷺ، كما أن هذه المسألة هي ذات ارتباط عميق بمسألة النظم، لأن إدراك حقيقة العلاقة بين الدال ومدلوله يترتب عليه وضع اللفظ في موضعه المناسب له من النظم وبهذا يتحقق كمال المبنى والمعنى معاً، وهذا الأمر لا يقدر عليه إلا المطلق الذي أحاط بكل شيء علماً. ولم يكن هذا الأمر ببعيد عن تصوّر أبي سليمان الخطابي في حديثه عن الإعجاز، بعدّه للمفردة أحد المحاور الثلاثة التي يركز عليها، فقد ذكر أن العجز والقصور البشري متحقق في عدم علمهم وإحاطتهم بماهية معاني الأشياء التي جعلت لها الألفاظ ظروف وحوامل في قوله: «إنّ علم البشر لا يحيط بجميع أسماء العربية (بألفاظها) التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوها إلى أن يأتوا بكلام مثله».⁽⁴⁰⁾

وهو كذلك ما أشار إليه ابن عطية في نظريته للإعجاز بقوله: «ووجه إعجازه أن الله

تعالى قد أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بالكلام كله علماً. فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره. والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول ومعلوم ضرورة أن بشراً لم يكن قط محيطاً. فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة وبهذا النظر يبطل قول من قال: "إن العرب كان من قدرتها أن تأتي بمثل القرآن فلما جاء محمد ﷺ صرفوا عن ذلك وعجزوا عنه". والصحيح أن الإتيان بمثل القرآن لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين ويظهر لك قصور البشر في أن الفصحح منهم يصنع خطبة أو قصيدة يستفرغ فيها جهده ثم لا يزال ينقحها حولاً كاملاً ثم تعطى لآخر نظيره فيأخذها بقريحة جامعة فيبدل فيها وينقح ثم لا تزال كذلك فيها مواضع للنظر والبدل...»⁽⁴¹⁾

والذي يستنتج مما سبق تداخل العلاقة بين المفردة القرآنية على اعتبار أنها تصف لنا حقيقة الشيء وصفاً مطلقاً، وبين ارتباطها بالمعاني والنظم القرآني. فالعلاقة بينهم علاقة تفاعل وتكامل مطلق. فكل من الألفاظ والمعاني يتجاذبان في البنية القرآنية ليسدا أي نقص وخلل قد يُتصور، وهذا ما يعطينا في النهاية صورة من الكمال اللغوي المعجز. لتكشف لنا هذه الصورة العلائقية كما عبّر الرافعي على شيء هو «من أعجب ما رأينا في إعجاز القرآن وإحكام نظمه، أنك تحسب ألفاظه هي التي تنقاد لمعانيه. ثم تتعرف ذلك وتتغلغل فيه فتنتهي إلى أن معانيه منقادة لألفاظه، ثم تعرف العكس وتعرفه مثبتاً فتصير منه إلى العكس ما حسبت وما إن تزال متردداً على منازعة الجهتين كليهما، حتى تردّه إلى الله الذي خلق في العرب فطرة اللغة، ثم أخرج من هذه اللغة ما أعجز تلك الفطرة. لأن ذلك التوالي بين الألفاظ ومعانيها. وبين المعاني وألفاظها، مما لا يعرف مثله إلا في الصفات الروحية العالية، إذ تتجاذب روحان قد ألفت بينهما حكمة الله فركبتها تركيباً مزجياً بحيث لا يجري حكم في هذا التجاذب على إحداها حتى يشملها جميعاً»⁽⁴²⁾.

الخواص البيانية الجمالية للمفردة القرآنية

فمما سبق وفي إطار الخصوصية الدلالية للمفردة القرآنية نجدها في التعبير القرآني

تنفرد عنها في التراكيب ذات الصيغة البشرية بخصائص ومميزات بيانية جمالية بلغت بها درجة الإعجاز في التعبير عن المعاني بأكمل أسلوب وأجود نظم من الصياغة والتأليف، ولعل مرد ذلك كما يرى محمد محمد داود يعود لأمرين:

أحدهما: لأنها تتناول من المعنى سطحه وأعماقه وسائر صوره وخصائصه، لا تقف عند العموميات التي تقف عند حدودها تعبيراتنا البشرية. **والآخر:** تمتاز عن سائر مرادفات اللغوية بتطابق أتم مع المعنى المراد فهمها استبدلت بها غيرها، لم يسد مسددها، ولم يغن غناها، ولم تؤد الصورة التي تؤدّيها.⁽⁴³⁾ وسنقف عند بعض هذه الجماليات البيانية فيما يأتي من مظاهر

أولا - الدقة البيانية في توظيف المفردات واثلاثها للوفاء بالمعنى

القرآن دقيق في توظيف مفرداته حتى تفي بالمعنى المقصود على أكمل وجه وأتم صورة فتبدو بدقة استعمالها، ودقة دلالتها كأنها فوق اللغة كما عبر عن ذلك الرافعي في قوله: «لقد صارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، فإن أحداً من البلغاء لا تمتنع عليه فصاحة هذه العربية متى أرادها، وهي بعد في الدواوين والكتب، ولكن لا تقع له مثل ألفاظ القرآن في كلامه، وإن اتفقت له نفس هذه الألفاظ بحروفها ومعانيها، لأنها في القرآن تظهر في تركيب ممتنع فترف به، ولهذا ترتفع إلى أنواع أسمى من الدلالة اللغوية أو البيانية التي هي طبيعية فيها، فتخرج من لغة الاستعمال إلى لغة الفهم وتكون بتركيبها المعجز طبقة عقلية في اللغة».⁽⁴⁴⁾ وأما أبو سليمان الخطابي فيرى أن عمود بلاغة الخطاب عامة لا يقع إلا بحسن اختيار الكلمات، فكيف بذلك في بلاغة القرآن الكريم: «.. اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إمّا تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإمّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة».⁽⁴⁵⁾

يراعي التعبير القرآني هذا الجانب مراعاة بالغة في كل مفرداته فهي موضوعة في مكانها

المناسب لا تؤدي أي كلمة غيرها المعنى الذي تؤديه هي، وهذا ما وقف عنده الأعرابي ذو السليقة الصافية من دقة التعبير القرآني في اختيار اللفظ لموافقة المعنى ووفائه به. لما لاحظ الخلل الذي وقع للمعنى باختلال دلالة لفظه لما استبدل بغيره. فقد روي أن بعض الأعراب سمع قارئاً يقرأ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ إلى آخرها، وختمها بقوله: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فقال: ما هذا كلام فصيح، فقبل له: ليس التلاوة كذلك، وإنما هي: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة: ٣٨. فقال: يخ، يخ، عز، فحكم، فقطع.⁽⁴⁶⁾

وروى السيوطي أن أعرابياً سمع قارئاً يقرأ: ﴿فَإِنْ زِلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. ولم يكن يقرأ القرآن. فقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا. ومر بهما رجل فقال: كيف تقرأ هذه الآية. فقال الرجل: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٠٩. فقال: هكذا ينبغي الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه.⁽⁴⁷⁾

ندرك من هذا أن ختم الآية بأحد أسماء الله الحسنى مُشعِرٌ بعلاقة بين هذا الاسم وبين مضمون الآية لذلك اختير الاسم دون غيره للدلالة على المعنى فلما استبدل اختل المعنى وتناقض. وقد أشار الجاحظ إلى الدقة القرآنية الفنية المعجزة في اختيار مفرداتها في قوله: «وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام والعامّة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث».⁽⁴⁸⁾ وهذه نماذج من دقة التعبير القرآني في توظيف مفرداته فيما يأتي:

1. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ البقرة: ١٨٤. اختار التعبير القرآني لفظه

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية ————— أ. حمزة بوخزنة

"يطيقونه" ولم يقل "يستطيعونه"، وليست الكلمتان سواء. فلفظ الاستطاعة حسّ الطوعية والمواتاة والقدرة. ولو كان المكلف بحيث يستطيع الصوم، فالتكليف قائم لا تقبل عنه فدية ولا قضاء. وأما الطاقة فتدل على أقصى الجهد ونهاية الاحتمال. وحين يقول العربي لصاحبه: هل تطيق هذا؟ لا يقولها إلا وهو يُقدّر أنّ هذا مما لا يحتمل ولا يستطيع. وقد وردت دلالة "طاقة" في القرآن الكريم مرتين في سورة البقرة: في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ البقرة: ٢٤٩. وقوله ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ البقرة: ٢٨٦.

وبها يستأنس في دلالة "الإطاقة" في الآية السابقة، فيصبح الأمر في احتمال الصوم إذا جاوز الطاقة إلى ما لا يطاق، سقط التكليف. لأنّه لا تكليف شرعاً بما لا يطاق، والله سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها. فالحكم بالفدية غير وارد على من يستطيعونه، إذ التكليف مع الاستطاعة قائم. وغير وارد على من يطيقونه؛ بسقوط التكليف عمن لا يطيق. وإنما الفدية تيسر على من يطيقونه، بمعنى من يستفيد الصوم طاقتهم وأقصى احتمالهم، فليسوا بحيث يستطيعون القضاء عدّة من أيّام آخر. (49)

وبذلك لا يكون هنالك داع لتقدير محذوف لأن الفعل في نفسه مثبتاً كما ذهب أبو حيّان في تفسيره حيث قال: وجوّز بعضهم أن تكون: لا، محذوفة، فيكون الفعل منفياً، وقدره: وعلى الذين لا يطيقونه، قال: حذف: لا، وهي مرادة... وتقدير: لا، خطأ لأنه مكان إلباس. ألا ترى أن الذي يتبادر إليه الفهم، هو: أن الفعل مثبت، ولا يجوز حذف: لا، وإرادتها إلّا في القسم، والآيات التي استدلت بها هي من باب القسم، وعلة ذلك المذكورة في النحو. (50)

2. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا آمَاؤُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فَتَنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾

الأنفال: ٢٨.

فُصد هنا التنويه بعظمة الأجر التعويضي عن ترك الانشغال بالأموال والأولاد، ولهذا

فُضِّل القرآن واختار كلمة "عظيم" على "كبير". والفرق بينهما أنَّ العظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكأنَّ العظيم فوق الكبير كما أنَّ الحقير دون الصغير.⁽⁵¹⁾

3- ومن روائع اختيار القرآن للألفاظ ما ذكره ابن أبي الإصبع في باب الاحتراس في مصنفه "بديع القرآن" في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ القصص: ٤٤.

لما نفى تبارك وتعالى عن رسوله ﷺ كونه بالمكان الذي قضى لكليمه الأمر، عرّف المكان بالجانب الغربي، ولم يصفه باليمين، كما قال في الإخبار عن موسى عليه السلام ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ مريم: ٥٢. أدبا منه سبحانه تعالى مع نبيه ﷺ أن ينفي عن كونه بالجانب الأيمن، ووصف ههنا سبحانه الجانب باليمين، إذ أخبر أنَّه سبحانه أنَّه نادى منه كليمه موسى عليه السلام فالبحر هذا الاحتراس اللطيف، وتدبر خبايا هذا الكلام الشريف.⁽⁵²⁾

إنَّ المكان الذي نودي منه موسى عليه السلام يمكن أن يدل عليه بوصفين: كونه الجانب الأيمن، وكونه الجانب الغربي. فآثر القرآن في الإخبار عن موسى "الجانب الأيمن" في تعريف المكان لأنه كان قارا عليه. وفيه قضى إليه ربُّه أمر الرسالة، ففي ذلك تشريف له. وكان في خطاب محمد ﷺ التعريف بالجانب الغربي لأنه لم يكن قارا عليه والكلام مسوق لنفي الكينونة. واستعمال الجانب الغربي دون الجانب الأيمن في حال نفي للكينونة أليق بمقام الرسول ﷺ لخلوه من نفي كونه بالأيمن.⁽⁵³⁾

ولا يكتف البيان القرآني بانتقاء ألفاظه واختيارها بدقة بل يتعدى ذلك إلى تصويب الخطأ الذي يقع في استعمال بعض الألفاظ في غير مواضعها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَاسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ البقرة: ١٠٤. يقول برهان الدين البقاعي: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ أي أقروا بالإيمان صدقوا إقراركم به بأن لا تقولوا للنبي ﷺ: ﴿راعنا﴾ التي تقصدون بها

الرعاية والمراقبة لمقصد الخير وخفض الجانب، فاغتنمها اليهود لموافقة كلمة سيئة عندهم فصاروا يلوون بها ألسنتهم ويقصدون بها أرعونة؛ وهي إفراط الجهالة فنهاهم عن موافقتهم في القول منعاً للصحيح الموافق في الصورة لشبهه من القبيح وعوضهم منها ما لا يتطرق إليه فساد. فقال ﴿وقولوا انظرونا﴾ فأبقى المعنى وصرف اللفظ. قال الحرالي: ففيه إلزام تصحيح الصور لتطابق تصحيح المقاصد وليقع الفرق بين الصورتين كما وقع الفرق بين المعنيين فهي آية فرقان خاصة بالعرب.⁽⁵⁴⁾

ونجد هذه العناية كذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لَّمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الحجرات: ١٤.

نبه القرآن إلى أن يلتزم الأعراب الدقة في التعبير، فيقولوا: (أسلمنا) بدلا من (آمنا) حتى تقع الكلمة على معناها الحقيقي دون تحريف، ومن البديع في هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى بعد أن أغلظ عليهم وجهلهم بعدم الدقة في استعمال الكلمات في محلها، أدخل على الكلام شيئا من المحاسن، وستر الغلظة بنوع من اللطائف، فأتى بأداة الاستدراك، فقال: ﴿ولكن قولوا أسلمنا﴾، فلو اقتصر على ما دون الاستدراك، لكان في الكلام تنفير لهم وإساءة، فأوجبت البلاغة، وحسن التلطف ذكر الاستدراك، ليعلم أن الإيمان موافقة القلب للسان، وإن أفراد اللسان يسمى إسلاما، ولا يسمى إيمانا، وزاد ذلك إيضاحا ولطفا، فقال: ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾.⁽⁵⁵⁾

ومن مظاهر دقة اختيار المفردات ومناسبتها للموقف والسياق الواردة فيه مذكر ما اسماء فاضل السامرائي "تعاور المفردات" وهو ما بحث فيه كثيراً أصحاب المتشابه اللفظي. ويظهر ذلك خاصة في القصص القرآني إذ نجد التعبير عن الحدث نفسه بألفاظ متعددة، وما ذلك إلا للملحظ دقيق وفائدة جليلة تصحب هذا التعدد في التعبير عن القصة الواحدة في بعض مشاهدتها بمفردات متعددة تناسب سياقاتها.

ومنه التعبير عن خروج الماء تارة بلفظ الانفجار و تارة أخرى بلفظ الانبجاس في قصة موسى عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ وَقَطَّعْنَهُمْ اثْنَتَى عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ آبَ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ﴾ الأعراف: ١٦٠. الانفجار يكون للماء الكثير، وأما الانبجاس للماء القليل. وكل تعبير يناسب موطنه. فإنَّ المقام في سورة البقرة مقام تعداد النعم هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية: إنَّ موسى هو الذي استسقى ربَّه فناسب إجابته بانفجار الماء. ومن ناحية ثالثة: إنَّ الله قال لموسى: اضرب بعصاك الحجر ولم يوح إليه وحيًا فناسب ذلك انفجار الماء الكثير الغزير، بخلاف ما ورد في سورة الأعراف فجاء بالانبجاس. (56)

ومن ذلك في قوله تعالى: ﴿قَالُوا آتِجْهٖ وَآخَاهُ وَارْسِلْ فِي الْمَدَآئِنِ حَاشِرِينَ﴾ الأعراف: ١١١. وقوله: ﴿قَالُوا آتِجْهٖ وَآخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَآئِنِ حَاشِرِينَ﴾ الشعراء: ٣٦. يقول ابن جماعة: كلاهما معلوم المراد، فما فائدة اختلاف اللفظين؟ "أُرْسِلْ" أكثر تفخيها من "ابْعَثْ" وأعلى رتبة، لإشعاره بالفوقية. ففي الأعراف حكى قول الملأ لفرعون، فناسب خطابهم له بما هو أعلى رتبة تفخيها له، وفي الشعراء: صَدَّرَ الكلام بأنه هو القاتل لهم، فناسب تنازله معهم ومشاورتهم له وقولهم: "ابْعَثْ" (57)

ثانيا- خاصية الإيحاء الجمالية للمفردة القرآنية.

تعد خاصية الإيحاء الدلالي من بدائع الفرائد التي تتميز بها المفردة القرآنية خاصة، لما لها من تأثير واضح في النفوس والألباب بما يصدر من المفردة، من خلال قدرتها على تصوير المعنى بمختلف ظلاله الدلالية، وابتعائه في الذهن ليحقق إلى جانب دلالتها اللغوية أكمل صورة من البيان والإفهام. وقد تنبه العلماء قديماً إلى هذه الناحية من التأثير

في القرآن وعدّوها من مظاهر إعجازه، ولعل هذا ما أشار إليه أبو سليمان الخطابي في قوله: «قلت: في إعجاز القرآن وجه آخر، ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من أحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن. منظوماً ولا منشوراً. إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه، عادت إليه مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها...» (58)

وممن نبّه إليها واهتم بها في العصر الحديث نجد مصطفى صادق الرافعي وسيد قطب وعبد الله درّاز. إلا أنّ سيد قطب كان أكثرهم عناية بها للكشف عن النواحي الجمالية في ألفاظ القرآن وتراكيبه وسوره... فهو يقول عن ذلك: «إنّ القرآن حين يختار لفظاً تجده دالاً على معناه بالجرس، أو بالظل. أو بالظل والجرس معاً. وفي هذا المنهج يبدو لون من التناسق أعلى من البلاغة الظاهرية وأوقع من الفصاحة اللفظية. اللذين يحسبهما بعض الباحثين في القرآن أعظم مزايا القرآن». (59) وتعد هذه الخاصية في نظر عبد الله دراز هي المكوّن للقشرة السطحية للجمال القرآني من خلال ما تحدّثه من جمال توقيعي في توزيع حركاته وسكناته ومدّاته وغنّاته، وجمال تنسيقي في رصف الحروف وتأليفها. (60) وسنشرع في بيان بعض ملامح هذه الخاصية لقرآنية من جانبين هما: الأول: الإيحاء عن طريق الجرس والإيقاع الصوتي للمفردة القرآنية. والثاني: الإيحاء عن طريق التصوير الفني في المفردة القرآنية.

1 . جمالية الإيحاء الصوتي للمفردة القرآنية. تمتاز المفردة القرآنية بجمال إيقاعها في السمع ووقعها الذي يسلب العقول ويأسر القلوب عند حدود المعنى المرتسم من الطابع الصوتي لها الذي يلهمك المعنى قبل أن تبحث عن معناه اللغوي فيوظف في نفسك المشاعر والأحاسيس الخامدة بمتاع الحياة وشهواتها فيجعلها تشوّق وتشوّف

لما هو أسمى وأبعد من حدود الطين والمادة. واللغة ذاتها وإن كانت في أحيان كثيرة قاصرة وعاجزة في التعبير عن جميع المعاني والمشاعر، فكيف للقرآن أن يسخر كلماته لما وراء الحدود التي تقف عندها طاقة اللغة، وهو إنما يستعمل في تعبيراته اللغة ليس إلا؟ إن القرآن يستعمل من الكلمات أدقها دلالة، وأتمها تصويراً فإذا استنفذت اللغة طاقتها ولا تزال بقية من المعنى أو الصورة شاردة وراء حدود البلاغة، اتسعت لها الكلمة وشملتها عن طريق ما تتسم به من جرس ووزن وإيقاع.⁽⁶¹⁾ يقول مصطفى صادق الرافعي: «ولو تدبرت ألفاظ القرآن في نظمها، لرأيت حركاتها الصرفية واللغوية تجري في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة فيهيئ بعضها لبعض، ويساند بعضها، ولن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف، مساوقة لها في النظم الموسيقي، حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة في نفسها لسبب من أسباب الثقل أيها كان، فلا تعذب ولا تساغ وربما كانت أو كس النصيبين في حظ الكلام من الحرف والحركة، فإذا هي استعملت في القرآن رأيت لها شأنًا عجيباً، ورأيت أصوات الأحرف والحركات التي قبلها قد امتهدت لها طريقاً في اللسان، واكتنفها بضروب من النغم الموسيقي حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شيء وأرقه، وجاءت متمكنة في موضعها، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروع».⁽⁶²⁾ ومن الأمثلة التي تبرز جماليات هذه الخاصية في المفردات القرآنية ما يأتي:

1- كلمة "يصطرخون" في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبِّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ فاطر: ٣٧.

إن هذه المفردة بجرسها الغليظ الصاخب ورنينها الخشن الصاك، الذي يكاد يخترق صمخ الأذن، تمثل الموقف أدق تمثيل. فالصراخ المنبعث من نفوس تن تن تحت وطأة العذاب صراخ عال مدوٍ يختلط ببعضه ببعض. بدءاً ونهاية. ويملاً المكان صخباً ورنيناً. إنك لتلاحظ أثر "الصاد" و"الطاء" في إبراز الصوت بمثل هذه الصورة الغليظة، فهل

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية _____ أ. حمزة بوخزنة

كنت تحس شيئاً من ذلك لو وضعت كلمة "يدعون" الهادئة الودية مكان "يصطرخون" الهادرة العنيفة؟ وهل كنت تقف على بلوغ قلقهم المدى لولا كلمة "يصطرخون" الملائمة لجوهم النفسي أدق ملائمة وأبرعها. (63)

2- لفظة "ليبطئن" في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾ النساء: ٧٢. «ليبطئن» مختارة هنا بكل ما فيها من ثقل وتعثر؛ وإن اللسان ليتعثر في حروفها وجرسها، حتى يأتي على آخرها، وهو يشدها شدة؛ وإنها لتصور الحركة النفسية المصاحبة لها تصويراً كاملاً بهذا التعثر والثقل في جرسها. (64)

3- نلمح هذه الحالة كذلك من التهاون والثقل في لفظة "اثاقلتم". في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ التوبة: ٣٨. اشتملت الآية على أداء فني قام به اللفظ "اثاقلتم" بكل ما يتكون من حروف، وبصورة ترتيب هذه الحروف، وحركة التشديد على الحرف اللثوي التاء، والمد بعده، ثم مجيء القاف الذي هو أحد حروف القلقل، ثم التاء المهموسة، والميم التي تنطبق عليها الشفتان، ويخرج صوتها من الأنف... هذا بالإضافة إلى ما يشعر به البطء في نطق الكلمة ذاتها من حركة بطيئة موجودة من المثاقل. (65) يقول سيد قطب: «إن في هذه الكلمة "طناً" على الأقل من الأثقال. ولو أنك قلت: ثاقلتم، خفّ الجرس، ولضاع الأثر، ولتوارت الصورة المطلوبة التي رسمها هذا اللفظ، واستقل برسمها». (66)

2. جمالية الإيجاء التصويري الفني للمفردة القرآنية (ظلال المعنى).

يقول سيد قطب: «التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن». (67) ولهذا تتميز المفردة القرآنية بقدرتها على تصوير المعاني المتعلقة بها وتشخيصها بنقلها من التجريد إلى الحركة، فتجعل هذه الأداة اللفظ ينبض بالحياة وتكسبه آلية الحياة فيصبح من مجرد حروف منظومة تحمل معنى لغوياً إلى مفردة حية تنقل لنا المعنى القرآني في جو من

التصوير الحي، وتجعلنا نعيش لحظاته ونتشوق لإعادته «... وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة، فتنم عن الأحاسيس المضمرة. إنها الحياة هنا، وليست حكاية الحياة»⁽⁶⁸⁾ وتظهر هذه الخاصية في التعبير القرآني بكامله فلا يعترها التفاوت ولا الترهل في موضع دون آخر، لأنها كما يرى سيد قطب ليست مجرد حلية أسلوب، ولا فلتة تقع حيثما اتفق. إنما هي مذهب مقرر، وخطة موحدة، وخصيصة شاملة، وطريقة معينة، يفتن في استخدامها بطرائق شتى، وفي أوضاع مختلفة. فاللغة البشرية قد تعجز في أدائها التعبيري عن اللحاق بالصورة المحلقة التي يريد المتكلم أو الكاتب أن يبيثها في خيال السامع، فيضطر إلى أن ينزل من بساط خياله المحلق لحاقاً بكلمة تقف دون الصورة التي يريد، لا يجد في اللغة سواها فيفسد بها الصورة كلها. في حين أن القرآن لا يعجزه أن تكون الكلمة دائماً في مستوى المعنى المراد على أدق وجه، فهو يصعد بالكلمة إلى المعنى أو الصورة المطلوبة، ولا ينزل بها إليها في حال من الأحوال⁽⁶⁹⁾.

ولذلك نجد المفردة القرآنية تستقل بنقل المعنى إلى خيال السامع، وهي في الوقت نفسه تستميل وجدانه بظلالها التي بُثَّت فيها الحركة والحياة، والقرآن الكريم حافل بمثل هذه الصور نبرز منها ما يأتي:

1- قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَٱنشَلَحْ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ الأعراف: ١٧٥. تصور لنا هذه الآية تملص رجل من الإذعان لهدى الله، فاختر لهذه الحال كلمة "انسلخ" وهذا اللفظ يرسم لنا صورة عنيفة حية وفضيعة لمشهد الانفصال عن هدى الله.

الانسلخ لغة: إزالة الستور. يقال: انسلخ الرجل من ثيابه إذا طرحها، والشاة إذا أزيل عنها جلدها. فكان خروج الرجل عن طاعة الله إلقاء لستوره وما يحفظ عليه أمره، فهو لا يلوي على شيء من أسباب الكرامة ودواعي التوقير⁽⁷⁰⁾. فصوّرت حالة إنسان يؤتبه الله آياته، ويخلع عليه من فضله، ويكسوه من علمه، ويعطيه الفرصة كاملة للهدى والاتصال والارتفاع... ولكن ها هو ذا ينسلخ من هذا كله انسلخاً. ينسلخ كأنها

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية _____ أ. حمزة بوخزنة

الآيات أديم له متلبس بلحمه؛ فهو ينسلخ منها بعنف وجهد ومشقة، انسلخ الحي من أديمه اللاصق بكيانه... أو ليست الكينونة البشرية متلبسة بالإيمان بالله تلبس الجلد بالكيان؟

ها هو ذا ينسلخ من آيات الله؛ ويتجرد من الغطاء الواقى والدرع الحامي؛ وينحرف عن الهدى ليتبع الهوى؛ ويهبط من الأفق المشرق فيلتصق بالطين المعتم؛ فيصبح غرضاً للشيطان لا يقيه منه واق، ولا يحميه منه حام؛ فيتبعه ويلزمه ويستحوذ عليه.⁽⁷¹⁾

2- لتطلع إلى صورة الحذر في حالة من الخوف الشديد التي يلقي بها ظل كلمة "يترب" في قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اُسْتَصْرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِهُ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ﴾ القصص: ١٨. وقال: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ القصص: ٢١. يصور لفظ "يترب" هيئة القلق الذي يتلفت ويتوجس، ويتوقع الشر في كل لحظة... والتعبير مجسم هيئة الخوف والقلق بهذا اللفظ، كما أنه يضخمها بكلمتي (في المدينة) فالمدينة عادة موطن الأمن والطمأنينة، فإذا كان خائفاً يترب في المدينة، فأعظم الخوف ما كان في مأمن ومستقر!.⁽⁷²⁾

4- هذا هو الصبح يتنفس ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا نَفَسَ﴾ التكوين: ١٨. فيُخِيل إليك هذه الحياة الوديعه الهادئة التي تنفج عنها ثناياها، وهو يتنفس فتتنفس معه الحياة، ويدب النشاط في الأحياء على وجه الأرض والسماء. وهذا هو الليل يسرع في طلب النهار، فلا يستطيع له دركا ﴿يُعْشَى اللَّيْلُ النَّهَارُ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ الأعراف: ٥٤. ويدور الخيال مع هذه الدورة الدائبة التي لا نهاية لها ولا ابتداء. وهذا الليل يسري ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَسَّرَ﴾ الفجر: ٤. فتحس سريره في هذا الكون العريض، وتأنس بهذا الساري على هيئة واتقاد.⁽⁷³⁾

ثالثاً - خاصية ترامي الأعماق الدلالية للمفردة القرآنية.

المفردة القرآنية كالهالة المشعة التي تلقي بإشعاعاتها، كلما دنوت منها وتأملت بها بهرتك بكثافة اشعاعها وكلما ابتعدت عنها احتواك نورها وغمرت بك باتساع اشعاعها، وكذا

حال مفردات القرآن التي كلما تعمقت في النظر فيها هزّتك بجمالها وروعة توظيفها ودقة معناها وكماله، وتكشّفت لك عن معان جديدة تضيء لك دروب الحق فلا تظلّ في هدي القرآن وبيانه المعجز. وما ذلك إلا لأنها كما يقول عبد الصبور شاهين تحمل من الأعماق الدلالية اللامتناهية «ما يجعلها ذات مساحة عريضة مترامية، وذات عمق لا تبلغ مده العقول، وإذا كان ذلك في محاولات البشر ولغاتهم قليلا في استيعابهم، فإنّ القرآن جاء على هذا النمط الفريد الباهر... والعجب العجيب في ألفاظ القرآن: وضوح زاحف إلى خفايا المجهول، فلا أمل في بلوغ منتهاها».⁽⁷⁴⁾

فمنذ أن نزل القرآن الكريم وهو موضع الاهتمام الذي يمم نحوه العلماء والباحثون عقولهم وأقلامهم باحثين فيه عمّا يبرز إعجازه، وما يزال يستهويهم إلى اليوم ويدعوهم للكشف عن كوامنه وأسراره. ذلك أنّه كتاب منفتح الدلالة متجدد المعاني محفوظ من التحريف والتزييف يتسم بقبالية القراءة والتذكر في كل زمان ومكان لا يتخلف عن حركة التاريخ البشري بل يحتويها ويتجاوزها باطلاقيته. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ القمر: ١٧. فهو كما يصفه مصطفى محمود بمثابة "كائن حي" ⁽⁷⁵⁾ فكانت مفرداته التي يتركب منها أسلوبه المعجز متسمة بالاتساع الدلالي والتشبع بالمعاني فهي تحمل في ثناياها لكل جيل من المزايا بقدر تعامله وفاعليته مع النص القرآني الذي يدعو الإنسان باستمرار إلى التدبر والتأمل والتفكير.

وبيّن لنا عبد الله درّاز خاصية الاتساع الدلالي لمفردات القرآن وتجدد معانيها بمعاودة المراجعة والاستدكار مشبها إياها بالماسة في قوله: «وتقرأ القطعة من القرآن فتجد في ألفاظها من الشفوف، والملاسة والاحكام والخلو من كلّ غريب عن الغرض ما يتسابق به مغزاه على نفسك دون كدّ خاطر ولا استعادة حديث. كأنك لا تسمع كلاما ولغات بل ترى صوراً وحقائق ماثلة، وهكذا يحيل إليك أنّك قد أحطت به خبراً ووقفت على معناه محدوداً. هذا ولو رجعت إليه كرّة أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديداً. غير الذي سبق إلى فهمك أول مرّة. وكذلك... حتّى ترى للجملة الواحدة أو

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية أ. حمزة بوخزنة

الكلمة الواحدة وجوهاً عدّة كلها صحيح او محتمل الصحة، كأنّها هي فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعاً فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها فلا تدري ماذا تأخذ عينيك وماذا تدع ولعلّك لو وكلت النظر فيها إلى غيرك لرأى منها أكثر مما رأيت، وهكذا تجد كتاباً مفتوحاً مع الزمان يأخذ كل منه ما يُسرّ له، بل ترى محيطاً مترامي الأطراف لا تحدّه عقول الأفراد ولا الأجيال»⁽⁷⁶⁾.

ويصور لنا مصطفى محمود الطبيعة الحركية الحية للمفردات القرآنية، والتي يشبّها بالخلايا المكوّنة للكائن الحي الكامل: «وما أشبه القرآن في ذلك بالكائن الحي. الكلمة فيه أشبه بالخلية؛ فالخلايا تتكرر وتشابه في الكائن الحي ومع ذلك فهي لا تتكرر أبداً وإنما تتنوع وتختلف، وكذلك الكلمة القرآنية فإننا نراها تتكرر في السياق القرآني ربا مئات المرات، ثم نكتشف أنّها لا تتكرر أبداً برغم ذلك، إذ هي في كل مرة تحمل مشهداً جديداً، وما يحدث أنّها تخرجنا من الإجمال إلى التفصيل، وأنّها تتفرع تفرعاً عضوياً، والقرآن بهذا المعنى يشبه جسماً حياً، والكلمة تشبه كائناً حياً أو خلية جنينية حيّة، فهي تتفرع عبر التكرار الظاهر لتعرض مشاهد يكمل بعضها بعضاً تماماً كما تنقسم خلية الجنين لتعطي خلايا الرئتين والقلب والكبد... لتعطينا في النهاية إنساناً كاملاً، وقد جاء هذا التفصيل من خلايا متشابهة. فذلك هو التفصيل الذي كان مجملًا في الخلية الأولى للجنين»⁽⁷⁷⁾ ويمكن أن نبرز هذه الخاصية المتفردة في مظهرين:

المظهر الأول: الاتساع الدلالي للمفردة بحسب السياق الواردة فيه. تنبّه العلماء إلى هذه الخاصية المتميزة في المفردات القرآنية، ونلفى هذا خاصة عند من صنّفوا في علم الوجوه والنظائر من الذين راقبوا للمفردة الواحدة في الاستعمال القرآني عدّة دلالات باختلاف السياق الواردة فيه، ونضرب مثالا يقربنا من هذه الخاصية الدلالية للمفردات القرآنية:

دلالة البر في القرآن: البرّ في الأصل: اسم لما يحصل به للمبرور النفع يقال: بره يبره برا. وذكر أهل التفسير أن البرّ في القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: الصلة، ومنه قوله

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية _____ أ. حمزة بوخزنة

تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٤؛ أراد أن تصلوا القرابة . وفي قوله: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ المتحنته: ٨.

والثاني: الطاعة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ المائدة: ٢. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَوْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا﴾ مريم: ١٤. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَوْ يَكُنْ جَبَّارًا سَقِيًّا﴾ مريم: ٣٢.

والثالث: التقوى. ومنه قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ البقرة: ٤٤، وفيها قَالَ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ إِلَهٌ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِيلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ البقرة: ١٧٧. قَالَ تَعَالَى: ﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ آل عمران: ٩٢. (وقال ابن عباس: لن تنالوا الجنة . فيكون من أبواب الأربعة). (78)

ولعل المتأمل في هذا المثال وغيره مما ورد في مصنفات علم الوجوه والنظائر يرى كما يذهب مساعد الطيار أن البحث فيه مرتبط بالنص القرآني مباشرة، حيث يستنبط المفسر معاني الوجوه والنظائر من الآيات مباشرة، ويقتنصها من السياق القرآني الذي وردت فيه اللفظة، وهذا ما يبرر عندهم كثرة الوجوه في بعض الألفاظ بسبب النظر إلى الاستعمال السياقي، دون الاقتصار على أصل المدلول اللغوي. (79)

المظهر الثاني: الكثافة الدلالية للمفردة القرآنية (التشيع الدلالي). هذه الخاصية من بدائع المفردات القرآنية، وذلك بتميزها بما يمكن أن نطلق عليه اسم التشيع الدلالي. والذي رأينا بعض ملامحه في حديثنا عن جمالية الإيحاء عن طريق الجرس الصوتي والأداء التصويري. وتعد هذه الميزة من المظاهر الإعجازية التي تتميز بها المفردة القرآنية، فكل كلمة في القرآن لها من عمق الدلالة ما يجعلها ذات مساحة واسعة، وذات عمق لا تبلغ

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية _____ أ. حمزة بوخزنة

مداه العقول، وذلك أنّ المفردة القرآنية مشبعة بالمعاني والدلالات المركوزة في داخل بنيتها كلفظة ضمن نص إلهي غير متناهي الدلالات، فهي تحمل من المعاني ما لو فصل لتعدى الصفحات الطوال، وقد تطفن الجاحظ إلى هذه الميزة وأشار إليها في كتابه "البيان والتبيين" عندما تحدّث عن مزايا النار وأنواعها في قوله: «وقالت الحكماء إنما تبنى المدائن على الماء والكأ والمحتطب فجمع بقوله: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾ النازعات: ٣١. النجم والشجر والملح واليقطين والبقل والعشب فذكر ما يقوم على ساق وما يتفنن وما يتسطح وكل ذلك مرعى. ثم قال على النسق ﴿مَنْعًا لَكُمْ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ﴾ النازعات: ٣٣. فجمع بين الشجر والماء والكأ والماعون كله لأن الملح لا يكون إلا بالماء ولا تكون النار إلا من الشجر وقال تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ يس: ٨٠. وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ﴾ الواقعة: ٧١-٧٣. والمرخ والعفار والسواس والعراجين وجميع عيدان النار، وكل عود يقدح على طول الاحتكاك فهو غني بنفسه بالغ للمقوى وغير المقوى وحجر المرو يحتاج إلى قراعة الحديد وهما يحتاجان إلى العطية ثم إلى الحطب والعيدان هي القادحة وهي المورية وهي الحطب. قال الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ ويَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿٦﴾ الماعون: ٦-٧. والماعون الماء والنار والكأ⁽⁸⁰⁾.

ويرى عبد الرحمن حسن حبنك الميداني أنّ الإيجاز بالقصر يقوم على ثلاث عناصر أساسية، وذكر منها عناية المتكلم بتخير الألفاظ التي تحمل من المعاني أو اللوازم الفكرية ما يغني عن ذكر جمل بحالها. يقول: «وقد يجد منشئ الكلام أنّه يحتاج إلى عدد من الكلمات أو العبارات حتّى تُؤدّي معنى من المعاني، ثم يرى أنّ باستطاعته أن يختار كلمة واحدة، أو عبارة ما قصيرة، تستدعي بطبيعة معناها لوازم فكرية، يستطيع المتلقّي أن يكتفي بها عن الكلمات أو العبارات المتعدّات إذا جاءت بديلاً في الكلام. عندئذٍ

يَعْدِلُ إلى اختيار الكلمة أو العبارة ذات اللوازم الفكرية، مستغنياً بها عن كلام طويل، ليوجز في كلامه ويجعله قصيراً مع غزارة في معانيه⁽⁸¹⁾.

ومن النماذج القرآنية التي أوردها كلمة "الذَّكْر" المختارة للتعبير بها عن القرآن في كثير من نصوص الكتاب العزيز قال: «تُغْنِي بلوازمها الفكرية عن جملة كلمات أو عبارات تتضمن المعاني التالية «تبليغ القرآن - وجوب تلقيه عن المبلِّغ - وجوب فهمه وتدبره - وجوب حفظه - وجوب جعله حاضراً في الذاكرة لِيُرْجَعَ إلى نصوصه عند كل مناسبة داعية لمعرفة دين الله وأحكامه». كل هذه المعاني فهمناها باللزوم الذهني، لأنَّه لا يكون ذكراً دوماً ما لم يكن مسبوقاً بالتبليغ والتلقي والفهم والتدبر والحفظ فمن استوفى كل هذه الأمور كان القرآن بالنسبة إليه ذكراً، وإلاَّ كان مَترُوكاً منسياً، فأغنت كلمة واحدة ذات لوازم ذهنية عن عددٍ من الكلمات أو العبارات، دون أن يُقَدَّر في الكلام محاذيف، والوسيلة هنا في هذا الإيجاز الاستغناء بما تُعْطيه اللوازم الفكرية، وحُسْن انتقاء الكلمات التي تُدُلُّ على اللوازم الفكرية المطلوبة⁽⁸²⁾.

ومن الأمثلة القرآنية التي نوردها لبيان هذه الخاصية الجمالية في التعبير القرآني ما يأتي:

1- لننظر إلى الصورة المتشعبة بالمعاني التي ينقلها الفعل "أَفْضَى" في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْتُ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ النساء: ٢١. يقول سيد قطب في تفسيره: «ويدع الفعل: ﴿أَفْضَى﴾ بلا مفعول محدد. يدع اللفظ مطلقاً يشع كل معانيه ويلقي كل ظلاله ويسكب كل إيجاءاته. ولا يقف عند حدود الجسد وإفضاءاته. بل يشمل العواطف والمشاعر والوجدانات والتصورات والأسرار والهموم والتجاوب في كل صورة من صور التجاوب. يدع اللفظ يرسم عشرات الصور لتلك الحياة المشتركة آناء الليل وأطراف النهار وعشرات الذكريات لتلك المؤسسة التي ضمتها فترة من الزمان... وفي كل اختلاجة حب إفضاء. وفي كل نظرة ود إفضاء. وفي كل لمسة جسم إفضاء وفي كل اشتراك في ألم أو أمل إفضاء. وفي كل تفكير في حاضر أو مستقبل إفضاء. وفي كل شوق إلى خلف إفضاء. وفي كل التقاء في

المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية _____ أ. حمزة بوخزنة

وليد إفضاء... كل هذا الحشد من التصورات والظلال والأنداء والمشاعر والعواطف يرسمه ذلك التعبير الموحى العجيب: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ...﴾ فيتضاءل إلى جواره ذلك المعنى المادي الصغير ويحجل الرجل أن يطلب بعض ما دفع وهو يستعرض في خياله وفي وجدانه ذلك الحشد من صور الماضي وذكريات العشرة في لحظة الفراق الأسيف! (83).

2- يضرب لنا عبد الصبور شاهين مثالا عن هذه الخاصية القرآنية في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا قُورًا أَنْفُسُكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ التحريم: ٦. إن خيالنا مهما شطح لا يمكن أن يبلغ عمق دلالة هذه (النار) التي تستمد وقودها من الناس، ومن الحجارة، وقد حشر لها كل الكافرين في تاريخ البشرية، وأعطيت عمر الخلود بلا نهاية. ونحن نفهم لفظة (الحجارة) هنا على أنها كل ما اتخذ الإنسان من معدن الأرض كنزاً في هذه الحياة الدنيا، ذهباً أو فضةً أو ماساً. إن الله وحده هو الذي يعلم مدى هذه النار وأنواعها، فإن نار الجحيم أروع وأهول، بحيث لا يملك المتأمل في اللفظة إلا أن يقول: الله اعلم، أي أن الكلمة القرآنية تبدأ في مرمى العين وفي استعمال أصحاب اللسان محدود، ولكنها في لغة القرآن، وربما ضمنت من معنى إلهي غير محدود. بل غنها مبهمة شديدة الإبهام، ذات دلالة لا نهائية. (84)

3- مفردة أخرى تصور لنا هذا التركيز الدلالي والتشبع بالمعاني، وهي كلمة: "لباس" في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ البقرة: ١٨٧. فلننظر إلى هذا التعبير المختصر الذي عبّر عن المرأة أنّها لباس للرجل وكذلك الرجل بالنسبة للمرأة ولتتمعن في معانيه العديدة العظيمة:

فشرط اللباس أن يكون خاصا بصاحبه وملكا له وحده وكذلك شرط المرأة أن تكون بالكلية لزوجها لا لغيره. وشرط اللباس أن يستر العورة فكذلك المرأة لزوجها والعكس فالمرأة ساترة لعيوب الزوج وليست أداة فضيحة. كما أنّ شرط اللباس

الطهارة، ولا يخفى من كل هذا ما في الكلمة من أبعاد توحى . فوق الطهارة والستر والخصوصية . بالقرب واللصوق .⁽⁸⁵⁾

هذا هو القرآن في كل مفرداته كما عبّر عنه مصطفى محمود بنياناً محكمًا من الألفاظ لا تستطيع أن ترفع فيه كلمة أو تبدّلها أو تؤخّرها أو تقدّمها... تتكرر كلماته بحساب ولحكمة ولهدف، لكي تكشف عن مكنوناتها وتبوح بأسرارها وثرائها. ثم إنّ التنوع والتفصيل ينتهي بالقارئ إلى كمال مراد مقصود، وإلى تمام في الفهم والتصور. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الأنعام: ١١٥. فذلك هو التمام المقصود.⁽⁸⁶⁾

وهكذا هي البراعة القرآنية في مختلف أحوالها السياقية ومظاهرها الأسلوبية في التعبير عن دلالاتها تتسم بالدقة المعجزة في توظيفها للألفاظ ووضعها موضعها المناسب لتعبّر عن حقيقة المعاني المصاغة لها وفق المنظور الإلهي المطلق الكامل المنزه عن أي عيب أو نقص، ولا يمكن بحال أن يصدر من الكامل المطلق الذي أحاط بكل شيء علماً ما هو دون صفاته جلّ في علاه، فكان القرآن كلام الله المعجز المنزل هداية ورحمة للناس أجمعين .

- الهوامش:

(1). ينظر: ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت - لبنان، ط: (05)، (1401هـ - 1981م)، ص: 124-128. فقد بين اختلاف العلماء وانقسامهم في تفضيل اللفظ أو المعنى.

(*) . يقول أبو هلال العسكري: "ومن الدليل على أنّ مدار البلاغة على تحسين اللفظ أنّ الخطب الرائعة، والأشعار الرائقة ما عملت لإفهام المعاني فقط، لأنّ الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيد منها في الإفهام، وإنّما يدلّ حسن الكلام، وإحكام صنعته ورونق ألفاظه، وجودة مطالعه، وحسن مقاطعته، وبديع مباديه، وغريب مبانيه على فضل قائله، وفهم منشئه ". ينظر الصنائع ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دط، (1406هـ - 1986م)، ص: 58.

(2). يمكن أن يعدّ صنيع الإمام عبد القاهر هذا بمثابة المعادل، موازنة بالنظر إلى صنيع الجاحظ عندما اهتم باللفظ وبين قيمته بسبب انتشار الحركة الفلسفية وعقليتها القائمة على الاهتمام بالبحث عن

- المعاني العميقة الشاردة واستجلاهما دون الالتفات لشأن الألفاظ.
- (3) - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: (05)، (2004م)، ص: 49.
- (4) - المصدر نفسه، ص: 539-540.
- (5) - ينظر محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر - المنوفية، العدد الواحد والعشرين، سنة (1423هـ)، ص: 48.
- (6) - أحمد مطلوب: بحوث لغوية، دار الفكر، عمان، ط: (01)، (1987م)، ص: 98.
- (7) - ينظر: جون ستروك: البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، مؤسسة السلسلة (مجلة عالم المعرفة)، الكويت، دط، (1423هـ - 1990م)، ع: 206، ص: 18-19. وينظر أحمد مطلوب: بحوث لغوية، ص: 92. وينظر كذلك: شفيقة العلوي: محاضرات في المدارس اللسانية الحديثة، أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان، ط: (01)، (2004م)، ص: 12-13.
- (*) - يُعرف هذا الأمر كثيرا في الشعر الجاهلي حتى لقبت باسمه مدرسة سميت بالمدرسة الحولية، وأشهر أعلامها زهير بن أبي سلمى ... والحوليون هم الذين كانوا ينظمون القصائد ويعيدون النظر فيها حولا كاملا وكانت قصائدهم تلك تسمى بالحوليات والمنقحات والمقلدات والمحكمات... ينظر أبو عمرو الجاحظ: البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط: (07)، (1418هـ - 1998م)، ج: 02، ص: 09.
- (8) - دلائل الإعجاز، ص: 400-401.
- (9) - عائشة عبد الرحمن: التفسير البياني، دار المعارف، القاهرة، ط: (07)، دت..، ج: 02، ص: 08.
- (10) - عدنان الرفاعي: نظرية الحق المطلق، ص: 74.
- (11) - جلال الدين السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ت: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، م ع السعودية. المدينة المنورة، دط، دت، ج: 01، ص: 297.
- (12) - دلائل الإعجاز: ص: 49.
- (13) - ينظر ابن فارس: الصحابي في فقه اللغة، ت: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت. لبنان، ط: (01)، (1414هـ - 1993م)، ص: 208.
- (14) - محمد بن إبراهيم الحمد: فقه اللغة، دار ابن خزيمة، الرياض. م.ع. السعودية، ط: (01)، (1426هـ - 2005م)، ص: 237.
- (15) - ابن فارس: المصدر نفسه، ص: 209.
- (16) - محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، دار التونسية - تونس، دط، (1997م)، ج: 03، ص: 12.
- (17) - ينظر: أبو العباس أحمد بن البناء المراكشي: عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل. وينظر ابن معاذ الجهنبي الأندلسي: البديع في معرفة ما رسم في المصحف عثمان رضي الله عنه.

- (18) - ينظر عدنان الرفاعي: المعجزة الكبرى، دار الخير، دمشق - سوريا، ط: (01)، (2006م)، ص: 17.
- (19) - المرجع نفسه، ص: 18.
- (20) - المرجع نفسه، ص: 19.
- (21) - ابن الزبير الغرناطي: ملاك التأويل، ت: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: (02)، (1428هـ - 2007م)، ج: 02، ص: 791.
- (22) - ينظر إبراهيم أنيس: دلالة الالفاظ، مكتبة الانجلو المصرية، ط: (05)، (1984م)، ص: 62 - 63.
- (23) - جون ستروك: المرجع نفسه، ص: 18. وينظر كذلك شفيقة العلوي: المرجع نفسه، ص: 09 - 16.
- (24) - المرجع نفسه، ص: 17.
- (25) - مصطفى صادق الرفاعي: تاريخ الأدب العربي، ضبط: عبد الله المنشاوي ومهدي البحيري، دار الإبيان، ط: 01، (1997م)، ج: 01، ص: 54.
- (26) - سامي محمد هشام حريز: نظرات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم نظريا وتطبيقيا، دار الشروق، عمان - الأردن، ط (1) (2006م)، ص: 34.
- (27) - عدنان الرفاعي: المعجزة الكبرى، ص: 419.
- (28) - المرجع نفسه، ص: 419 - 420.
- (29) - عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، دط، (1425هـ - 2005م)، ص: 53.
- (30) - المرجع نفسه، ص: 54.
- (31) - وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار الثقافة قطر. الدوحة، ط: (01)، (1405هـ - 1985م)، ص: 389.
- (32) - الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، ت: عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية بيروت. لبنان، ط: (01)، (1424هـ - 2002م)، ج: 01، ص: 65.
- (33) - ينظر جلال الدين السيوطي: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط: (01)، ج: 01، ص: 48 - 55. ذكر طائفة من الذين تعرضوا لهذه المسألة، وأورد رأيهم في وجوه مناسبة الألفاظ لمعانيها.
- (34) - أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، ت: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط: 02، (1371هـ - 1952م)، ج: 02، ص: 157.
- (35) - المصدر نفسه، ص: 158.
- (36) - المصدر نفسه، ص: 163.

- (37) - ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ت: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الحج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: (01) (1416هـ - 1996م)، ج: 01، ص: 116.
- (38) - الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (1425هـ - 2005م)، ص: 152.
- (39) - ابن عطية الأندلسي: تفسير المحرر الوجيز، ت عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط (1)، (1422هـ - 2001م)، ج: 01، ص: 52.
- (40) - أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن " من ثلاث رسائل في الإعجاز"، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر - القاهرة، ط: (03)، دت، ص: 26-27.
- (41) - ابن عطية: تفسير المحرر الوجيز، ج: 01، ص: 52.
- (42) - الرافعي: إعجاز القرآن، ص: 36.
- (43) - محمد محمد داود: كمال اللغة القرآنية بين حقائق الإعجاز وأوهام الخصوم، دار المنار القاهرة، دط، دت، ص: 204. 205.
- (44) - الرافعي: إعجاز القرآن، ص: 156.
- (45) - أبو سليمان الخطابي: المصدر نفسه، ص: 29.
- (46) - ينظر أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض - زكريا عبد المجيد النوقي - أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: (01)، (1413هـ - 1993م)، ج: 03، ص: 495.
- (47) - السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج: 05، ص: 1807.
- (48) - أبو عمرو الجاحظ: البيان والتبيين، ج: 1، ص: 20.
- (49) - عائشة عبد الرحمن: الإعجاز البياني للقرآن، ومسائل نافع بن الأزرق، دار المعارف القاهرة، ط: (03)، ص: 192. 199.
- (50) - أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج: 02، ص: 42. 43.
- (51) - أحمد مختار عمر: لغة القرآن دراسة توثيقية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط: (02)، (1418هـ - 1997م)، ص: 145.
- (52) - ابن أبي الأصبغ: بديع القرآن، ت: حنفي محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، دط، دت، ص: 94.
- (53) - عبد العظيم المطعني: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: (01)، (1413هـ - 1992م)، ج: 01، ص: 254.
- (54) - برهان الدين البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ت: عبد الرزاق غالب المهدي دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: (01)، (1415هـ - 1995م)، ج: 03، ص: 189.
- المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية** _____ أ. حمزة بوخزنة

- (55). عبد الفتاح لاشين: من أسرار التعبير في القرآن (صفاء الكلمة)، دار المريخ - الرياض ، (1403 هـ - 1983 م)، ص: 08.
- (56). فاضل صالح السامرائي: التعبير القرآني، دار عمار، عمان، ط: (04)، (1427 هـ . 2006 م)، ص: 322.
- (57). بدر الدين بن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ت: عبد الجواد خلف، دار الوفاء - المنصورة، ط: (01)، (1410 هـ - 1992 م)، ص: 176.
- (58). أبو سليمان الخطابي: المصدر نفسه، ص: 70.
- (59). سيد قطب: النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، ص: 39. وينظر كذلك: التصوير الفني في القرآن، ص: 91.
- (60). عبد الله دراز: النبأ العظيم، دار القلم - الكويت، ط: (06)، (1405 هـ - 1984 م)، ص: 101. 104.
- (61). محمد محمد داود: المرجع نفسه، ص: 205.
- (62). الرافعي: إعجاز القرآن، ص: 156.
- (63). عبد العظيم المطعني: المرجع نفسه، ج: 01، ص: 263.
- (64). سيد قطب: في ظلال القرآن، مج: 1، ص: 705.
- (65). أحمد مختار عمر: المرجع نفسه، ص: 141.
- (66). سيد قطب: في ظلال القرآن، مج: 6، ص: 3814.
- (67). سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص: 36.
- (68). المرجع نفسه، ص: 36.
- (69). محمد محمد داود: المرجع نفسه، ص: 207.
- (70). عبد العظيم المطعني: المرجع نفسه، ج: 01، ص: 265.
- (71). سيد قطب: في ظلال القرآن، مج: 3، ص: 1396.
- (72). سيد قطب: التصوير الفني، ص: 95.
- (73). المرجع نفسه، ص: 73.
- (74). عبد الصبور شاهين: المرجع نفسه، ص: 53-54.
- (75). مصطفى محمود: القرآن كائن حي، القرآن كائن حي، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.
- (76). عبد الله دراز: المرجع نفسه، ص: 117. 118.
- (77). مصطفى محمود: المرجع نفسه، ص: 04.
- (78). ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة - لبنان - بيروت، ط: (01) (1404 هـ - 1984 م)، ص: 190. 191.
- (78). مساعد بن سليمان الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط: (01) (1422 هـ)،
- المفردة القرآنية خصوصياتها الدلالية وخواصها البيانية الجمالية** ————— أ. حمزة بوخزنة

- ص:95.
- (80). الجاحظ: البيان والتبيين، ج:01، ص:408.
- (81). عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط:(01)، (1416هـ. 1996م)، ج:02، ص:31.
- (82). المرجع نفسه، ص:32.
- (83). سيد قطب: في ظلال القرآن، مج:1، ص:606.
- (84). عبد الصبور شاهين: الرجوع نفسه، ص:54.
- (85). مصطفى الدباغ: وجوه من الإعجاز القرآني، مكتبة المنار، الورقاء. الأردن، ط:(01)، (1986)، ص:31.
- (86). مصطفى محمود: المرجع نفسه، ص:18.

The Quranic word Its privacy semantic and its characteristics rhetorical aesthetic

Hamza BOUKHAZNA*

Abstract

This article entitled: " The Quranic word its privacy semantic and its characteristics rhetorical aesthetic, deals with one of the major elements of paramount importance and effect on the Quranic text level i.e, " The Quranic word ". The latter represents the semantic key that enables us to understand its meanings and know evidences of its linguistic inimitability as well.

It also highlighted some of the features aesthetic semantic that the word is characterized in the Quranic expression.

Key words: text - the Koran - the statement - miracle - the language of the Koran.

* Maître-assistant: Faculté des sciences sociales et humaines, Université El-oued- Algérie.

الضوابط الشرعية للتبرع بالأعضاء

بقلم

د / عبد الحق حميش (*)



ملخص

إن التبرع بالأعضاء من المسائل الحادثة، التي لم يتعرض لها فقهاء المسلمين القدامى؛ ذلك لأنّ هذه المسألة وليدة التقدم العلمي الذي توصل إليه الأطباء في مجال غرس الأعضاء، فلقد حققوا نتائج باهرة في نقل وزراعة الأعضاء من الأحياء والأموات وغرسها فيمن فقدوا أعضاءهم أو تلفت بسبب مرض أو غيره.

وبناء عليه، اختلفت آراء العلماء المعاصرين في المسألة؛ ويفضل سرد الأقوال وأدلتها، بيان القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها هذه القضية، وجذورها في التراث الفقهي القديم ثم نأتي لحكم التبرع بالأعضاء، وضوابط ذلك، ثم بيان بعض الأحكام ذات العلاقة بموضوع التبرع بالأعضاء.

الكلمات المفتاحية: التبرع بالأعضاء- زراعة الأعضاء- القواعد الفقهية- الأحكام الشرعية.

مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، أرسله الله للناس كافة بشيراً ونذيراً، وداعياً إليه بإذنه وسراجاً منيراً، بلّغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وبين

(*) أستاذ مشارك بكلية الدراسات الإسلامية - مؤسسة قطر.

ahamiche@qfis.edu.qa

لها الحلال والحرام، القائل - عليه الصلاة والسلام - «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»⁽¹⁾، أما بعد:

فإن التبرع بالأعضاء من المسائل الحادثة، التي لم يتعرض لها فقهاء المسلمين القدامى: ذلك لأنّ هذه المسألة وليدة التقدم العلمي الذي توصل إليه الأطباء في مجال غرس الأعضاء: فلقد حققوا نتائج باهرة في نقل وزراعة الأعضاء من الأحياء والأموات وغرسها فيمن فقدوا أعضاءهم أو تلفت بسبب مرض أو غيره..

إن هذه القضية وإن باتت في عرف الطب والأطباء مألوفاً، لكنها في نفوس الناس ما زالت تشكل هاجساً، ومثار تساؤل وحيرة بين الحلة والحرمة وبين المعقول والمقبول نفسياً، إذ يرى الكثير أنه ليس من المقبول أن يرى المرء جزءاً من جسمه أو جسم قريب له ينزع ليزرع في جسم إنسان آخر، ولكن الواجب يحتم علينا بيان الحكم الشرعي أولاً وتوضيح مختلف الأبعاد لهذه القضية وعلى مختلف الصعد النفسية والاجتماعية، ثانياً لجعلها قضية مقبولة لدى عامة الناس، يتم التعامل معها بكل تفهم ووعي وتشجيع، وهذا لن يكون إلا من خلال حملة مكثفة من التوعية والإرشاد والتثقيف الاجتماعي الشامل..

ولأنّ هذه القضية من المسائل المستجدة، والتي لم يتكلم فيها الفقهاء السابقون، فلقد اختلفت آراء العلماء المعاصرين فيها: وقبل البدء في سرد الأقوال وأدلتها، يفضل بيان القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها هذه القضية، وجذورها في التراث الفقهي القديم ثم نأتي لحكم التبرع بالأعضاء، وضوابط ذلك، ثم بيان بعض الأحكام ذات العلاقة بموضوع التبرع بالأعضاء.

المبحث الأول

قواعد وجذور غرس الأعضاء في التراث الفقهي القديم.

المطلب الأول

القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها هذه القضية

ومّا لا ريب فيه أنّ البحث في هذه القضية يتصل اتصالاً مباشراً ووثيقاً بجملة من القواعد الفقهية الكلية من شأنها أن تنير السبيل بوضوح أمام تلمس حكم الشريعة

الإسلامية، أو أحكامها، في هذا الموضوع الهام.

ولعلّ من المناسب أن نبدأ فتتعرّف على هذه القواعد أولاً، ثم نتخذ منها الدليل الهادي على طريق دراسة هذا البحث الذي سنجد أنه يتصل ببعض المسائل الجزئية ممّا قد تناوله الفقهاء وفرغوا من دراسته وبيان حكمه، بل أبرمت السنّة المطهرة بشأن بعض منها.

القاعدة الأولى: أوسع هذه القواعد شمولاً، وأرسخها في البيان الفقهي، **قاعدة**

المقاصد الخمسة، إن الفقهاء المسلمين استلهموا من مجموع النصوص التشريعية أن هناك مقاصد عامة للشريعة الإسلامية تقع تحت عناوين خمسة تضمن مصلحة الإنسان وهي حفظ: الدين - العقل - النفس - العرض - المال. وتطبيقاً لهذه المقاصد العامة ودلالات النصوص التشريعية استخرج الفقهاء المسلمون مجموعة كبرى من القواعد الكلية الفقهية، وهي تعابير فقهية موجزة تعبر عن مبادئ قانونية معتبرة ومفاهيم مقررة في الفقه الإسلامي، تبتتها المذاهب الاجتهادية في تفريع الأحكام وتنزيل الحوادث عليها وتخرج الحلول الشرعية للوقائع المستجدة في جمع المسائل التي يغطيها الفقه الإسلامي، وقد اعتبرت هذه القواعد قيماً ثابتة في ميزان التشريع والقضاء. وحفظ نفس الإنسان هو من المقاصد العامة للشريعة، ومن مفاهيم هذا المبدأ تقع العناية بصحة الإنسان، والتي هي نعمة كبرى من نعم الله على البشر، ينبغي المحافظة عليها، ليتمكن الإنسان من العيش السوي وتحقيق رسالته في الحياة. أما المرض فهو ضرر أكيد، يؤدي إلى تعطيل دور الإنسان بل يفضي في كثير من الحالات إلى موته. لذلك حض الإسلام على مداواة، كما ورد في الحديث النبوي: «يا عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داءً إلا ووضع له دواءً، إلا السام والمهرم»⁽¹⁾، وهذا القول يضع أملاً أمام المرضى بأن لهم علاجاً ما، ويرتب على المختصين واجب البحث عن علاج الأمراض.

القاعدة الثانية: القواعد الفقهية الكلية :

- ثم تأتي القواعد الكلية لتضع المبادئ الأساسية تجاه هذا الأمر وتنص على أن: (الضرر يزال) و(الضرر لا يزال بمثله) و(الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) .

- وزراعة الأعضاء التي توصل إليها التقدم الطبي وجرى تطبيقها كوسيلة أساسية وأحياناً وحيدة لبعض الحالات، مثلت أملاً في الحياة وفي الصحة لأعداد كبيرة من البشر. هذه الوسيلة لا تتم كما هو معلوم إلا باقتطاع عضو سليم من إنسان حي أم ميت ليغرس في جسم المريض الذي يحتاج إليه... هنا تتحول المسألة لتصبح موضوعاً حساساً لاتصاله بالإنسان وحرمة جسده، فهل للإنسان الحق في وهب عضو من أعضائه أو الوصية بانتزاعه منه بعد موته؟

- الأصل أن جسد الإنسان هو ملك لخالقه، وهبة العضو منه تصرف للإنسان فيما لا يملك، إلا أن هذا المبدأ ليس على إطلاقه، فمن ناحية يرى الشرع الإسلامي حرية الإنسان في التصرف بجسده في مجال العفو عمن آذاه جسدياً وذلك لما في ذلك من مصلحة عامة في إيجاد أجواء المسالمة والمحبة بين الناس، ومن ناحية أخرى فإن التصرف بالعضو ليس تصرفاً مطلقاً فيه بل هو تصرف في منفعته وهذا ما يقع ضمن مصلحة الإنسان المريض، علاوة على أن العضو هو أولاً وأخيراً ملك لله سواء ذلك في جسد الواهب أم في جسد المتلقي.

تفهم هذه المواقف في ضوء القواعد الكلية التالية وهي تطبيق عملي لها:

- الضرورات تبيح المحظورات.
- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما.
- مصالح الأحياء مقدمة على مصالح الأموات.
- القاعدة الثالثة: انقسام جملة الحقوق الشرعية إلى قسمين: حق الله، وحق للعباد، وإنما يجوز التصرف بما هو حق للعباد أو غلب عليه حق العباد، ثم إنه يكون حقاً أصيلاً ومباشراً بالنسبة لمن أعطي له هذا الحق أصالة، سواء أكان على وجه التملك أو التمتع، أو يكون حقاً فرعياً ومقيداً بالنسبة للولي أو الوكيل.

- القاعدة الرابعة: تنهض مشروعية الإيثار على سائر الحقوق البدنية والدينية الداخلية في حقوق العباد، والإيثار: هو مبدأ من المبادئ التي رغب فيها الإسلام، ومعناه

أن يقدم الإنسان مصلحة أخيه على مصلحة نفسه بما هو حق له لا يحرم عليه بذلك، فيترك حظه لحظ غيره اعتماداً على صحة اليقين، وتحملاً للمشقة في عون أخيه، وهو من محامد الأخلاق، وله شواهد كثيرة تصل إلى بذل النفس في مرضاة الله. قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: 9].

- القاعدة الخامسة: الحقوق المعنوية الداخلة في حقوق العباد تورث بالموت كما تورث الحقوق العينية، دون خلاف في ذلك، وإنما ينعكس الخلاف إلى مسائل بعض هذه الحقوق، من الخلاف بين الفقهاء في: هل هي داخلة في حقوق الله، أم في حقوق العباد: كالقذف وحق المعاقبة عليه⁽¹⁾.

فهذه القواعد الخمس تشكل جسراً ممتداً بين ينبوع الشريعة الإسلامية، إلى هذا العصر والعصور التالية، من شأنه أن يكشف لنا عن موقف الشريعة الإسلامية في حكم التبرع بالأعضاء.

المطلب الثاني

جذور غرس الأعضاء في التراث الفقهي القديم

لجذور هذه المسألة مستند أصيل من السنة النبوية الشريفة بالإضافة إلى القواعد الفقهية التي تشكل الأساس الاجتهادي فيها: وهو حديث عرفة قطعت أنفه فاتخذ أنفاً من فضة فأتتن عليه فأمره الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتخذه من ذهب وقد قرر الفقهاء بالاتفاق جواز اتخاذ سن أو أنملة أو أنف من ذهب إن اقتضت الضرورة أن يكون ذهباً⁽²⁾، أمّا الأطراف كاليد والرجل والإصبع الكاملة فقد ذهب الحنفية والشافعية إلى عدم جواز اتخاذها من ذهب أو فضة وذلك لأنها لن تكون أعضاء عاملة بل لمجرد الزينة فلا ضرورة في تركيبها أي لا ضرورة في ارتكاب المحظور وهذا يعني أن اتخاذ طرف صناعي من غير الذهب والفضة جائز بالاتفاق⁽³⁾، وقد عرف هذا الأمر من العصر البرونزي مروراً بقدمااء المصريين ثم اليونان وبعد ذلك الرومان ثم عصر النبوة وما بعده انتهاءً بالعصر الحديث والتطور الهائل الذي حصل في هذا الميدان.

أما كتب الفقه القديمة: فلا يكاد يجد الباحث نصاً مباشراً تناول مسألة حكم التبرع بالأعضاء الآدمية لنقلها إلى جسم إنسان آخر، وإنما توجد بعض النصوص في أحكام صور من التصرف بالجسد الإنساني ذكرت في باب البيع عند تحديد شروط المبيع، وفي باب التداوي وعن الكلام عن حالة الاضطرار وما يجوز للمضطر وما لا يجوز، وعند الكلام عن بعض القواعد الفقهية وبخاصة قاعدة "ارتكاب أخف الضررين" وغير ذلك⁽⁴⁾.

وفيا يلي بعض الأمثلة عن أقوال العلماء تلك:

- قال المرغيناني: "لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها لأنّ الآدمي مكرم لا مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً ومبتذلاً"⁽⁵⁾.

- وفي الفتاوي الهندية: "الانتفاع بأجزاء الآدمي لا يجوز: قيل للنجاسة وقيل للكرامة هو الصحيح"⁽⁶⁾.

- وقال الدردير: "... وكذا جلد الآدمي - لا يرخص فيه مطلقاً - لشرفه كما يعلم من وجوب دفنه"⁽⁷⁾.

- وفي حاشية الدسوقي: "... أن ما أبين منه حياً لا يختلف في نجاسته وليس كذلك بل فيه الخلاف تنبيه على المعتمد من طهارة ما أبين من الآدمي مطلقاً يجوز رد سن قلعت لمحلها لا على مقابلة..."⁽⁸⁾.

- قال الشربيني الشافعي: "... والآدمي يحرم الانتفاع به وبسائر أجزائه لكرامته"⁽⁹⁾.

- قال ابن مفلح: "... وحرّم بيع العضو المقطوع لأنه لا نفع فيه"⁽¹⁰⁾.

وهذه النصوص وأشبابها تدل على أنّ الأصل تحريم الانتفاع بأجزاء الإنسان: إما لكرامته، وإما لعدم إمكان الانتفاع بها على وجه مشروع⁽¹¹⁾.

وإن كان بعض الفقهاء قد أورد استثناءات على هذا الأصل أباحوا فيها الانتفاع بأجزاء الآدمي ببعض وجوه الانتفاع ومعظمها مقيد بحالة الضرورة مثل: بيع لبن الآدمية⁽¹²⁾، وأكل المضطر من بدن إنسان حي مستحق القتل⁽¹³⁾، وإجازة فقهاء الشافعية للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه ليأكلها⁽¹⁴⁾، كما أجاز بعض فقهاء الشافعية

وصل عظم الإنسان الحي بعظم الميت إذا كان ينجر به" (15).

المبحث الثاني

أقوال العلماء في قضية التبرع بالأعضاء وأدلتهم.

المطلب الأول

أقوال العلماء في مسألة التبرع بالأعضاء

حديثاً اختلفت آراء الفقهاء في هذه القضية على قولين:

القول الأول: ويرى منع التبرع لاستقطاع ونقل وزرع الأعضاء ويذهب إلى هذا القول عدد من العلماء المعاصرين منهم:

الشيخ أبو الأعلى المودودي، والشيخ محمود عبد الدايم⁽¹⁶⁾، الشيخ متولي الشعراوي، الشيخ محمد العثيمين، الشيخ محمد برهان الدين السنيهلي، الشيخ الغماري عبد الله الصديق...⁽¹⁷⁾

القول الثاني: يُجوز عملية التبرع باستقطاع ونقل وزرع الأعضاء الإنسانية وذهب إلى هذا الرأي جمهور العلماء المعاصرين وجل المجامع الفقهية ومؤسسات البحوث والهيئات الفقهية وكبار العلماء: منها:

- المؤتمر الإسلامي الدولي المنعقد في ماليزيا 1969م
- لجنة الإفتاء الجزائرية بتاريخ 1972/4/20م
- ولجنة الإفتاء الأردنية بتاريخ 1977/5/18م بجواز أخذ الأعضاء من الأحياء (في حالة عدم ترتب ضرر منه على الحي).
- وفتوى دائرة الإفتاء المصرية.
- فتوى مفتي الديار المصرية بتاريخ 1979/12/5م بجواز نقل الأعضاء.
- مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بتاريخ 1985/1/19م الذي أجاز الأخذ والزرع واعتبر ذلك مصلحة كبيرة وإعانة خيرة وعملاً مشروعاً حميداً.
- وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة مؤتمر الدول الإسلامية، المنعقد في عام 1986م الذي اعتبر موت الدماغ مساوياً لموت القلب والتنفس.

الضوابط الشرعية للتبرع بالأعضاء ————— د. عبد الحق حميش

- وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ، عام 1987م وأفتت بجواز التبرع.
- مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في جدة بتاريخ 1988/2/6م الذي أجاز النقل والزرع.
- وزارة الأوقاف الكويتية.
- الشيخ مخلوف المفتي الأسبق لجمهورية مصر العربية، والشيخ جاد الحق المفتي الأكبر لمصر.
- الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي.
- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
- وبهذا القول قال أيضاً الشيخ خليل الميس، والشيخ محمد عبد الرحمن، والدكتور محمد محمد السقا، والدكتور محمد سيد طنطاوي، والسيد حسن الشاذلي .

المطلب الثاني

أدلة الفريقين في المسألة

أولاً: أدلة المانعين:

استدل المانعون للتبرع بأعضاء الآدمي بالأدلة التالية:

- 1- أنّ الجسد الذي بين جنبينا ليس ملكاً لنا وإنما هو ملك لله تعالى: ﴿أَمْ نَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ [يونس: 10]، فلا يصح من الإنسان التصرف بجسمه⁽¹⁸⁾.
- وتمّ يجدد بالذكر هنا أنّ الإنسان مع أنه أشرف من الجميع لكنه ليس بملك لجسمه وروحه، بل الإنسان إنما هو أمين (كمستعير) في ماله وجسمه، فلا يجوز له أن يستعمله في محل نهى الله عنه، فالتصرف فيه من غير إذن المالك الحقيقي يعتبر خيانة، والمالك الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى⁽¹⁹⁾.
- 2- على أنّ قطع أعضاء الإنسان - حياً كان أو ميتاً - وفصلها عن موضعها "مثلة"⁽²⁰⁾ وهو حرام - أو مكروه تحريماً - عند عامة العلماء والفقهاء، كما بينه غير واحد من العلماء الكبار، منهم شيخ الإسلام العلامة ابن تيمية الحراني في "فتاواه"⁽²¹⁾، والإمام النووي في "شرح الصحيح لمسلم"⁽²²⁾، وابن قدامة في "المغني"⁽²³⁾، لما روى البخاري

في صحيحه عن قتادة: «بلغنا أنّ النبي ﷺ بعد ذلك - بعد وقعة عكل وعرينة - كان يحث على الصدقة وينهى عن المثلة»⁽²⁴⁾، ولما روى مسلم في صحيحه: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً... أو صاه في خاصته بتقوى الله... ثم قال: «... لا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً»⁽²⁵⁾ فثبت من ذلك كله أنّ استعمال أعضاء الإنسان - حياً كان أو ميتاً - لا يجوز عند عامة الفقهاء⁽²⁶⁾.

3- ثم إنّ العلماء الذين أباحوا استعمال المحرمات في حالة الاضطراب هم أنفسهم حرموا أكل وقطع جسم الإنسان وأعضائه واستعمالها لغيره، ولم يسمح أحد باستعمال عضو من أعضائه، قال الفقيه الحنفي الشهير ابن عابدين: "وإن قال له آخر اقطع يدي وكلها لا يجل لأنّ لحم الإنسان لا يباح في الاضطراب"⁽²⁷⁾، وقال ابن نجيم في "الأشباه والنظائر": "لا يأكل المضطر طعام آخر ولا شيئاً من بدنه"⁽²⁸⁾، وعلى هذا لا يباح للمكره - حتى المكره بالإكراه التام - أن يقطع عضو رجل لإنقاذ حياته وإن سمح ذلك الرجل بذلك، كما قال الكاساني في "بدائع الصنائع": "أمّا النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً أو تاماً.. وكذا قطع عضو من أعضائه... ولو أذن له المكره عليه... فقال للمكره: افعل، لا يباح له، لأنّ هذا مما لا يباح بالإباحة"⁽²⁹⁾، وهذا الحكم يستفاد أيضاً مما قاله الفقيه المحدث الإمام موفق الدين ابن قدامة الحنبلي في كتابه القيم "المغني" حيث قال: "... لنا على وجوبه - القصاص - على المكره - بالفتح - أنه قتله عمداً ظلماً لاستبقاء نفسه فأشبه ما لو قتله في المخمصة ليأكله... ولذلك أثم بقتله وحرّم عليه، وإنما قتله عند الإكراه ظناً منه أنّ في قتله نجاة نفسه وخلاصه من شر المكره - بالكسر - فأشبهه القاتل في المخمصة ليأكله"⁽³⁰⁾، وأصرح من ذلك ما قاله في موضع آخر في نفس المصدر - في بحث المضطر، من كتاب الذبائح - هذا نصه: "فإن لم يجد المضطر شيئاً لم يبيع له أكل بعض أعضائه... وإن لم يجد إلا آدمياً محقون الدم لم يبيع أن يبقى نفسه بإتلافه وهذا لا خلاف فيه... وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبيع أكله"⁽³¹⁾.

4- الأصل التحريم فلا يجوز إتلاف النفس المعصومة إلا بحق وهنا لا يوجد الحق الذي يبيح إتلافها أو إتلاف جزء منها وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195] وغير ذلك من الآيات.

5- وأما الأحاديث فقد روى مسلم وأصحاب السنن عن جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه النبي ﷺ⁽³²⁾، وقال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبي ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال وقتل نفسه⁽³³⁾.

بل قد جاء النهي عن تمني الموت فقد جاء في الصحيحين عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به فإن كان لابد متمنياً فليقل: اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي»⁽³⁴⁾، وإتلاف النفس بغير حق يتعلق به ثلاثة حقوق: حق لله تعالى وحق للمقتول وحق لورثة المقتول، أما أقوال العلماء في هذا الباب فكثيرة منها ما قاله في شرح الإقناع: "وكما يحرم قتل نفسه فإنه يحرم عليه إباحة قتلها"⁽³⁵⁾.

وبناء على ما تقدم من النصوص فإن نفس الإنسان ليست ملكاً خالصاً له وإنما هي أمانة عنده لله تعالى الذي خلقها وأوجدها وأمدها بما تتمكن به من إعمار الكون وخلافة الأرض فلا يباح للإنسان أن يتصرف بنفسه ولا يتلفها أو يلقيها فيما يهلكها بل يجب عليه الحفاظ عليها واجتناب كل ما يضرها أو يعرضها للخطر والهلاك.

هذا هو الأصل في الأنفس التي حرم الله تعالى:

وإن بذل جزء من هذا البدن وإيثار إنسان آخر به هو تصرف من الإنسان فيما لا يملك واقتيات على أمانة لديه بغير مبرر، والله أمر بحفظ الأمانات وأعظم الأمانات هي أمانة الأنفس والدماء فقد جاء في الحديث: «إنَّ أول ما يقضي يوم القيامة هي الدماء»⁽³⁶⁾ لعظم حرمتها وجسامة خطرها، هذا هو ما يمكن عرضه - الآن - من عدم جواز الإيثار بالنفس أو بطرف منها لآخر، والله أعلم⁽³⁷⁾.

ثانياً: أدلة المجوزين :

واستدل المجوزون للتبرع بالأعضاء بالأدلة التالية:

- 1- زرع الأعضاء يعتبر نوعاً من التداوي، وحفظ النفس الذي حث عليه الشارع الحكيم، وفيه إنقاذ للنفوس من الهلكة: لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: 32].
- 2- وفي نقل الأعضاء تفريج للكربات، وتأكيد على مبدأ التراحم والتكافل والتعاطف بين أفراد المجتمع، والإحسان إلى المحتاجين والمضطرين: فمن الأحاديث الواردة في ذلك:

«من فرّج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة» (38).

«من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل» (39).

«المؤمن للمؤمن كالبنian يشد بعضه بعضاً» (40).

«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» (41).

«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (42).

- 3- والله سبحانه وتعالى قد مدح الأنصار رضوان الله عليهم لأنهم كانوا يؤثرون إخوانهم المهاجرين على أنفسهم، قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: 9]، وما الخصاصة إلا بشدة الحاجة وهي تتمثل في أجزاء البدن أكثر منه في غيره من المنافع الدنيوية، والإيثار يكون بالمال وغيره، بشرط أن لا يؤدي إلى هلاك المؤثر، أو حصول ضرر بالغ به، لأنّ قتل النفس محرم أشد التحريم في الإسلام. ولقد جرى بين الصحابة من ضروب الإيثار بالنفس بعضهم لبعض في حالات تفقد فيها الحياة ويتوقع فيها الموت فقد أصيب معركة اليرموك كل من عكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام وعياش بن أبي ربيعة فجيء بشربة ماء وحياة كل منهم مرهونة فيها فما زالوا يتدافعونها كل واحد منهم يؤثر بها صاحبه حتى ماتوا جميعاً رضي الله

عنهم⁽⁴³⁾، وأوجب العلماء رحمهم الله المدافعة عن محارم الإنسان إذا صيل عليها ولو أدت المدافعة إلى قتله قال في الإقناع وشرحه: " وإن كان الدفع للصائل عن نسائه فهو لازم لما فيه من حق الله وهو منعه من الفاحشة " ⁽⁴⁴⁾، وقال في حق المدافع عن نفسه: " وإن قتل الموصول عليه فهو شهيد لحديث أبي هريرة قال: «جاء رجل فقال يا رسول الله: أ رأيت أن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطيه، قال: أ رأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أ رأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد» ⁽⁴⁵⁾، وغير ذلك من الأحاديث الشاهدة بجواز إيثار النفس وبذللها إذا تحققت مصالح ذلك.

4- هذه هي الأدلة الثقلية في جواز الإيثار بأجزاء من البدن عند الضرورة، وقد أباح الشرع ارتكاب بعض المحرمات لحفظ النفس وصيانتها عن التلف، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: 173]، فهذه المحرمات أبيحت لضرورة حفظ النفس عن الهلاك. وقد أبيح مال الغير بغير إذنه، كما أبيح جرعة من الخمر إذا كان فيه حياة إنسان في وقت لا يوجد فيه غير الخمر.

كل هذه الأمور أبيحت وسومح فيها حفاظاً على النفس وصيانة لها عن التلف والهلاك: فهذه النصوص وتحليلها وتطبيقها على الواقع سبقت من أجل إصدار حكم في إباحة حق الله تعالى من النفس البشرية التي هي ملكه وخلقه لعبادته وطاعته وأوجدها لخلافته في أرضه وإعمار هذا الكون واستمرار نوعيته فيها، وهي نصوص في إباحة الإيثار تقابل النصوص التي تحرم ذلك فتعتبر هذه النصوص المبيحة مخصصة لتلك المحرمة.

5- فإن القاعدة الشرعية أنه إذا أشكل علينا حكم أمر من الأمور نظرنا إلى آثاره ونتائجه وإلى مفسده ومضاره أو مصالحه ومنافعه فإذا تجلت نتائجه وعرفت عواقبه أمكننا تصوره والحكم على الشيء فرع عن تصوره وحينئذ أمكننا الحكم الشرعي فيه من الحلال أو الحرمة ومن الوجوب أو الامتناع بحسب أحواله فإن الدين الإسلامي جاء لتحقيق المصالح ودفع المضار فمتى تحققت المصلحة خالصة أو رجحت على المفسدة

فهناك الإباحة والجواز.

وإن تحققت المفسدة خالصة أو رجحت على المصلحة فهناك المنع والتحریم وهذه قاعدة شرعية عامة تسندها النصوص الكريمة ويدعمها المعنى العام الذي جاء من أجله هذا الدين القيم.

قال تعالى في المصالح الخالصة: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32]، وقال تعالى في المفاسد الخالصة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ [الأعراف: 33].

وقال فيما ترجحت مصلحته: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: 224]، وقال فيما ترجحت مفسدته: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحُمُرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219].

وبمثل هذه النصوص الكريمة والقواعد العامة نستطيع بكل طمأنينة وبكل ثقة أن نحكم على الأشياء بالحل والحرمه والوجوب والمنع: فإذا علمنا رضا صاحب العضو المنزوع وموافقته في حال هو متصرف بنفسه وعلمنا ضرورة المريض إلى ذلك العضو وقال الأطباء الثقات أنه بالإمكان نزع عضو من هذا الإنسان وتركيبه في هذا الإنسان الآخر بلا ضرر كبير يلحق المنزوع وبنجاح محقق أو مترجح في حق الذي سيركب فيه وإن المعدات والأجهزة موجودة علمنا من النصوص الكريمة ومن القواعد الشرعية العامة أن الشرع الشريف يبيح نقل عضو إنسان غير متضرر من نقله منه كثيراً إلى آخر في ضرورة ماسة إلى ذلك العضو وأنه عمل مباح لا إثم فيه ولا حرج.

وأنه صار فيه إثثار كبير من المعطي سينال من أجله إذا دخلته النية الصالحة لإنقاذ هذا الإنسان أجراً كبيراً وثواباً عظيماً وإن كان قريبه فهذا هو أرقى مراتب البر والإحسان، أما الآخر المعطي ففي تقدير الله تعالى وتديره قد أنقذت حياته المهددة واطمأنت نفسه وقد تكون هذه الحياة الباقية أفضل أيام حياته صلاحاً وتقى، وحصل للقاتمين على ذلك والمنفذين له محمداً كبيرة ومفخرة عالية وإحساناً إلى هذا الإنسان

الضوابط الشرعية للتبرع بالأعضاء ————— د. عبد الحق حميش

الواقف بين الحياة والموت والله لا يضيع أجر المحسنين⁽⁴⁶⁾.

المطلب الثالث

أمثلة في اعتبار الشرع مصلحة حفظ الروح والأعضاء مقدمة على ما سواهما

قال الإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام السلمي:

- "وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه فكقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها وإن كان إفساد لها، لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح"⁽⁴⁷⁾.

- "ولو اضطر إلى أكل النجاسات وجب عليه أكلها، لأنّ مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة أكل النجاسات".

- "وإذا وجد المضطر إنساناً ميتاً أكل لحمه، لأنّ المفسدة في أكل لحم ميت الإنسان أقل من المفسدة في فوت حياة الإنسان"⁽⁴⁸⁾.

- "وجاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها، لأنّ مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة"⁽⁴⁹⁾.

- "ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم، لوجب إلقاء المال، ثم الحيوان المحترم، لأنّ المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس"⁽⁵⁰⁾.

- "نبش الأموات مفسدة محرمة لما فيه من انتهاك حرمتهم، لكنه واجب إذا دفنوا بغير غسل أو وجهوا إلى غير القبلة، لأنّ مصلحة غسلهم وتوجههم إلى القبلة أعظم من توقيرهم بترك نبشهم"⁽⁵¹⁾.

- "وإن دفنوا في أرض مغصوبة جاز نقلهم، لأنّ حرمة مال الحي أكد من حرمة الميت"⁽⁵²⁾.

- "وكذلك شق جوف المرأة على الجنين المرجو حياته، لأنّ حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه"⁽⁵³⁾.

- "ذبح الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان، لكنه جاز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان" (54).

وهكذا نجد أنّ قواعد الشريعة تنظر إلى مصلحة حفظ الروح والنفس والأعضاء والعافية والسلامة، ومصلحة بقاء الإنسان، كمصلحة راجحة، كما هو مقرر في الأمثلة السابقة وأشباهها.

المطلب الرابع

اعتراضات والرد عليها

1- ما الحكم مع وجود التمثيل :

قد يعارض بعض الناس فيقول: إنّ نقل عضو من إنسان لآخر ما هو إلا تمثيل ويستدل على منعه بما يلي:

أولاً: التمثيل منهي عنه فالنصوص الكريمة تحرمه قال صلى الله عليه وسلم في وصاياه لقواده في الحرب: "ولا تمثلوا" (55) يعني في قتل المشركين، ولما مثل المشركون يوم أحد بعمه حمزة وقتل المسلمين قال: "والله لأمثلن بسبعين سيداً منهم" (56) فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ صَبَرْتُمْ لَهَوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: 126].

ثانياً: إنّ فيه تغيير لخلق الله تعالى والله يقول في حق وسوسة الشيطان: ﴿وَلَا مَرَمَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: 119] والله تعالى ذكر أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأنه فضله على كثير من خلق تفضيلاً، وأنه سواه فعدله.

ثالثاً: إنّ هذا العمل ما هو إلا تغيير لهذا الخلق السوي والتركيب الحكيم وإنّ كل جزء من أجزاء البدن وعضواً من أعضائه له وظائفه وله دوره الهام في حياة الإنسان وانتظام صحته وبقاء عافيته وأنه إذا فقد شيئاً من ذلك اختلت صحته وساءت عافيته فالحكيم الخبير خلق الإنسان وصوره وشد أسرته وخلقته: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21] فالاعتداء على هذا الخلق المحكم ما هو إلا هدم لهذا البناء المتقن وتخريب لذلك التصميم الوثيق.

رابعاً: إنّ في هذا إيلاماً وتعديباً للمأخوذ منه والمعطى وكل تصرف في الأبدان يؤدي ويؤلم فإنه من الأمور المحرمة المنهي عنها فالله تعالى حرّم الدماء إلا بحقها.

ويجاء عن تلك الأدلة المعارضة بما يلي:

إننا نسلم أنّ هذا نوع من التمثيل منهي عنه شرعاً ونسلم - أيضاً - بأنّ فيه شيئاً من تغيير خلق الله تعالى والله تعالى ذكر أنّ هذا من عمل الشيطان وإيحاءاته الخبيثة ولا شك أيضاً أنّ في ذلك إيلاماً شديداً لمن أخذ منه العضو ولمن ركب فيه العضو، كل هذا صحيح مسلم فيه إلا أننا نستطيع الإجابة على هذه الاعتراضات بالأمر الآتي:

أولاً: إنّ هذا التمثيل لا يمكن أن يقارن بما يعمل في الحروب والمعارك فإنّ ذلك يختلف عن هذا تمام المخالفة ذلك أنّ تمثيل الحروب يكون بجذع الأنوف والآذان وشق البطون وقطع الأجهزة التناسلية وتشويه الجثة وإبقاء ذلك التشويه الشنيع والتمثيل الفظيع أمّا نقل عضو من البدن فهو يتبع بعمليات التجميل وإخفاء الآثار بحيث لا يحس ولا يرى.

ثانياً: إنّ دوافع التمثيل في الحروب هو الانتقام والتشفي والبغضاء والعداء، أمّا هذا فدافعه الرحمة والعطف والحنان من شخص محب مؤثر لإنقاذ قريب أو صديق أو حبيب مهددة حياته بالتلف: ففرق بين الدافعين.

ثالثاً: أنّ هذا المسمى تمثيلاً جار - الآن - بين الأطباء في عموم المستشفيات التي تحت إشراف المسلمين أو تحت إشراف غيرهم، إلا أنه يكون بنقل جزء من البدن إلى موضع آخر منه فكثيراً ما تؤخذ الشرايين من الساق أو من غيره لإسعاف القلب أو غيره به ولم يعتبر هذا عند عموم المسلمين تمثيلاً وتشويهاً يتحاشاه الناس، وإنما اعتبر ذلك نجاحاً كبيراً في عالم الطب وغوثاً مفيداً لحياة المرضى المقعدين.

رابعاً: أنّ علماء المسلمين قد أجازوا شق بطن المرأة الميتة في حالة وجود مصلحة محققة أو راجحة ومن ذلك ما قاله العلماء في الحامل إذا ماتت وفي بطنها جنين حي فإنه يشق بطن أمه لإخراجه حياً والتمثيل بالميت كالتمثيل بالحي من حيث الحرمة والمنع.

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله تعالى: "ويغلب على الظن أنَّ الفقهاء لو شاهدوا ترقى الطب وفن الجراحة لحكموا بجواز شق بطن الحامل بمولود حي وإخراجه " ويريد رحمه الله - بطن الحامل الحية - أمَّا الميتة قالوه وصرحوا به، وقد أصبح الآن شق بطن الحامل الحية - عادة - يجري لمجرد التخلص من ألم الولادة أو الإبقاء على المتعة الجنسية لسهولة أمر الشق وتحقق نجاحه ومع هذا فإننا لا نجذبه ولا نجيزه بدون عرض صحيح ومصلحة ظاهرة.

خامساً: نعود في مثل هذا الأمر إلى القواعد الشرعية التي قدمت الإشارة إليها من وزن الأمور، والأحوال بميزان المصالح والمفاسد خالصة أو راجحة. فإذا نصبنا هذا الميزان الشرعي واستعرضنا المفاسد المترتبة على نقل العضو وجدنا أنَّ دعوى التمثيل وتغيير خلق الله الذي أتقنه ونزع أعضاء لم توضع إلا لمنافعها الخاصة ووظائفها اللازمة، وأنَّ في هذا إيلاًماً وتعديلاً.

فهذه هي المفاسد والمضار التي يمكن أن يعارض النقل ولكننا نستطيع أن نجيب على هذه المفاسد المتوهمه بأنَّ هذا التمثيل الخفيف داعية الرحمة ولم يكن داعية الحقد المنهي عنه وإن هذا التمثيل يجري بعده عملية التجميل والتحسين بما لا تدع له أثراً ولا عاقبة.

وأما أنه تغيير لخلق فالتغيير المنهي هو ما كان يعتقد أنه الجاهلة من أنهم إذا علموه في أنعامهم بتخريق آذانها وجدع أنوفها وتحريم ركوبها تمويهاً من الشيطان لتكون سائبة لتسلم بقية أنعامهم من العين ويكتفون بهذا عن حسد الحاسد ونحو ذلك من الاعتقادات الفاسدة، وهي بعيدة عن هذا المعنى الذي لم يقصد به تغيير خلق ولم يكن من إيجاء الشيطان ووسوسته، وإنما يقصد منه الإصلاح وإنقاذ الأنفس البشرية الواجب إنقاذها ثم ليس هو من تمويه كهان أو دجاجلة وإنما جاء ذلك من ثمار العلوم وإعمال العقول ونتائج التجارب وتحقيق المصالح.

ثم إنَّ إجراءاتها بواسطة الأطباء المهرة والأجهزة الفنية الدقيقة مما يدعو يقيناً إلى سلامة العاقبة وحصول المطلوب.

وبما تقدم علمنا انتفاء المفاصد أو ضآلتها وتحقق المصالح الكبيرة الراجعة وتيسير التنفيذ وسهولته.

وبهذا يعتقد بكل ثقة واطمئنان على أن المشرع الحكيم لا يقف في سبيل تحقق مصالح عظيمة بدون مضار تذكر وإنما الشرع المطهر الخالد سيبحث على إنقاذ حياة المتضررين وإسعاف المحتاجين، والله أعلم.

2- قد يعارض أحد في نجاسة العضو المنزوع بما يلي:

أولاً: بعض العلماء يرى نجاسة ميتة الآدمي وهذا الجزء منزوع منه وما أبين من حي فهو كميته طهارة ونجاسة فكيف يوضع عضو نجس العين لا يمكن تطهيره وكيف تؤدي العبادات التي من شرط أدائها الطهارة.

ثانياً: قد يكون العضو المنزوع من كافر وبعض العلماء ومنهم الظاهرية يرون نجاسة الآدمي الكافر نجاسة عينية في حال الحياة وفي حال الممات مستدلين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28].

ثالثاً: جاء في معالم التنزيل أن المسلمين لما قتلوا يوم الخندق نوفل بن عبد الله بن المغيرة المخزومي فطلب المشركون جيفته بالثمن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خذوه فإنه حيث الجيفة خبيث الدية" (57)، مما يدل على أن جسد الكافر نجس لا يباح نزع ووضعه في غيره إن كان مسلماً فظاهر وإن كان كافراً فالنجاسات منهى عن ملابسها واقتراها.

وللإجابة على هذه الاعتراضات والإشكالات نقول:

أولاً: أن المسلم ليس بنجس لا حياً ولا ميتاً فقد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَقِيَهُ فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ جَنْبٌ قَالَ فَانْخَسَتْ مِنْهُ فَذَهَبَتْ فَاغْتَسَلَتْ ثُمَّ جِئْتُ فَقَالَ: "أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ جَنْباً فَكَرِهْتُ أَنْ أَجَالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ فَقَالَ: سَبَّحَانَ اللَّهِ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ" (58)، وقال البخاري: قال: قال ابن عباس: المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً (59)، وأما تغسيله بعد وفاته فليس عن

نجاسة ببدنه ولا عن حدث قام به إذ لو كان تغسيله عن واحد منهما لم يفد غسله ذلك لأن الموت لازم له مقيم معه فكيف يطهر عن الحدث أو النجس وإنما تغسيله أمر تعبدي ولعل من الحكمة الشرعية أن يكون الميت في حالة نظافة، فظهر أن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً، وإذا علمنا أن بدن المسلم طاهر في حال الحياة وفي حال الممات فإن جزءه البائن منه طاهر فقد قال العلماء رحمهم الله: "وما أبين من حي فهو كميته طهارة ونجاسة" (60).

ثانياً: ما تقدم عن حكم طهارة المسلم حياً أو ميتاً، أما الكافر فهو أيضاً طاهر البدن حياً وميتاً ولذا أبيع للمسلم الزواج بالكتابية وهو يخالطها ويجامعها وتباشر أشياءه وأمور طهارته ولم يؤمر بالتحرز منها مما يدل على طهارتها.

أما وصفهم بأنهم نجس بالآية الكريمة والحديث فإنها نجاسة معنوية بالكفر والشرك والاعتقاد وليست نجاسة مادة عينية. قال ابن عباس وغيره: الشرك هو الذي نجسه.

وأما اغتسال الكافر إذا أسلم فأمر ثابت في إسلام قيس بن عاصم وإسلام ثمامة بن أثال فقد أمرهما النبي ﷺ بالاغتسال لما أسلما⁽⁶¹⁾، ولكن العلماء لم يروا أن هذا عن نجاسة أو عن حدث وإنما قال في شرح الإقناع وغيره: "لأن الكافر لا يسلم غالباً من جنابة فأقيمت المظنة مقام الحقيقة" (62).

وبهذا ظهر الإنسان مسلماً كان أو كافراً ليس بنجس لا في حال الحياة ولا في حال الممات وإن ما أبين منه وقطع من أعضائه فهو طاهر بطهارة أصله، على ما صرح به العلماء رحمهم الله تعالى وبهذا خرجنا من جميع الاعتراضات التي قد توجه إلى عدم إمكان نقل عضو إنسان إلى إنسان آخر حين ضرورته إليه وأنه عمل سليم من حيث الإيثار به أو عدمه، ومن حيث حق الله فيه ومن حيث كونه تمثيلاً وتشويهاً ومن حيث الألم والتعذيب، ومن حيث طهارة العضو من المسلم أو من الكافر، وأصبح الحكم بحمد الله واضحاً يطمئن القلب إلى جوازه ويرتاح من عدم الإثم والخرج فيه إن شاء الله⁽⁶³⁾.

3- اعتراض آخر:

وهو أنّ فتح هذا الباب وهو التبرع بالأعضاء يؤدي إلى مفسدات كثيرة ويعرض حياة الناس للاستغلال والمتاجرة بها وقد يذكر في هذا الصدد حوادث وقعت في بعض البلاد ونشرتها الصحف اقترنت بالنصب والاحتيال والاستغلال إما من المتبرعين باستغلال حاجة المرضى، وإما من المحتاجين الطالبين للتبرع باستغلال فقر المتبرعين وحاجتهم المادية فيقتضي القول بتحريم التبرع أخذاً بمبدأ سد الذرائع.

والجواب بأنّ أغلب الظن أنّ كثرة الفساد في باب التبرع بالأعضاء إنما يعود إلى الفوضى وعدم التحديد والوضوح ونقص الرقابة والذي يقطع الشر في هذا الباب أو يخففه إلى الدرجة التي تكون فيها مصالحه أكثر من مفسده إنما هو تسييجه بسياس من القيود⁽⁶⁴⁾ والشروط فالجواز ليس مطلقاً بل هو مقيد بشروط كثيرة نذكرها فيما يلي:

المبحث الثالث

أهم قواعد ومبادئ التبرع بالأعضاء في الفقه الإسلامي.

شروط جواز التبرع بالأعضاء⁽⁶⁵⁾: وهذا الترخيص والجواز الذي ذهب إليه العلماء ليس على إطلاقه، إنما اشترطوا له توافر شروط وضوابط معينة وضعها العلماء والمجامع التي أجازت هذا الأمر، وإلا لا يجوز نقل عضو أو التبرع به بحال من الأحوال، إن الفقهاء الذين أباحوا نقل وزراعة الأعضاء لم يرخصوا ولم يميزوا ذلك على إطلاقه، وهذه الشروط هي باختصار:

1- أن يكون هذا العضو قد استقطع لعله أصابت صاحبه، مثل عين تقرر طبيّاً إزالتها لمرضها، ومع ذلك يمكن الاستفادة من القرنية لشخص آخر، فلا شك في إباحة ذلك، لأنّ فيه منفعة لإنسان بدل ذهاب العين دون فائدة لتدفن في التراب.

2- أن يكون المتبرع (المعطي) كامل الأهلية، أي بالغاً عاقلاً، مختاراً، فيجب أن يكون المتبرع الواهب ممن لديه أهلية التبرع، فلا يقبل من الصغير ولا من المجنون، وأن يجري التبرع دون إكراه وإلا كان اعتداءً على الإنسان. وكانت فتوى مجمع الفقه الإسلامي رقم (1) د 88/08/4 بتاريخ 1408/5/23 هـ هي التي نصت صراحة على كون الباذل كامل الأهلية.

فلا يجوز تبرع الصغير والمجنون، والتبرع للحربي الذي يقاتل المسلمين بالسلاح أو باللسان أو القلم وللمرتد المارق من الإسلام، المجاهر برده. وفي حالة تساوي المستفيدين من عملية التبرع، يفضل المسلم المحتاج عن غير المسلم، والمسلم الصالح المتمسك بدينه عن الفاسق المفرط في جنب الله. ويقدم المسلم القريب أو الجار عن غيره، لأن للجوار حقاً أكيداً، لقوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: 36] وللقرابة حقاً أكد، كما قال تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأففال: 75].

3- لا يجوز أخذ العضو من إنسان حي أو ميت مقابل بدل مادي أو منفعة، وإلا تحول الأمر إلى بيع، والإنسان ليس محلاً للبيع وهو لا يقوم بهال، مما يسيء إلى كرامة الإنسان ويجعله بضاعة مادية، وكل محاولة في هذا الصدد يجب مقاومتها بكل السبل. فإذا كانت الضرورة تبرر رعاية المصلحة العلاجية للمريض عن طريق استقطاع العضو وزرعه، إلا أن ذلك لا يباح إلا بقدر الضرورة التي أوجبت دون زيادة، بحيث لا يخرج هذا العمل عن إطار الكرامة الإنسانية. ومما يتعارض مع هذه الكرامة أن يعلق المعطي رضاه بالاستقطاع من جسمه أو جثته على قبضه الثمن، وإلا فإن أجزاء الإنسان لا يمكن بيعها أو شراؤها، والشرع ذاته لم يقيم بالتقدير المالي لأعضاء الجسم إلا في حالة الاعتداء عليها، وتقتضينا الدقة أن نقول أن الدية لا تقابل الأعضاء ولكنها عوض عن الحق الأصلي للمجني عليه وهو القصاص. وإذا كان لا يجوز للمعطي أن يعلق تبرعه على قبضه ثمن العضو المستقطع، فلا مانع شرعاً من أن يوضع نظام عام يمكن بمقتضاه مساعدة المعطي مالياً عما يفوته من منافع بسبب الاستقطاع. فلقد نصت جميع الفتاوى على وجوب أن يكون البذل بدون مقابل، احتساباً لوجه الله تعالى، ومع هذا لم تمنع في إعطاء مبلغ من المال من قبيل الهبة لا المعاوضة، وقد نصت القوانين الوضعية أيضاً إلى وجوب التبرع، ومع هذا فقد سمحت بإعطاء هبة تشجيعاً، كما أن تكاليف الفحوصات وإجراء العملية له ينبغي أن تتكفل بها الجهة المستفيدة أو الدولة، بالإضافة إلى ذلك فإن

إضاعة وقت المتبرع ودخوله المستشفى، وبقائه في المنزل دون عمل، ينبغي أن يحسب، وأن يعرض عنه تعويضاً عادلاً، ويجوز للمضطر (المريض) أن يبذل المال للحصول على دم أو عضو إذا لم يجد من يتبرع له.

ومسألة بيع الأعضاء والمتاجرة فيها، ليست وليدة العصر الحديث، فهي موجودة في التراث الفقهي الإسلامي، لكن باسم آخر وهو "الانتفاع" وهي موجودة في المذاهب الأربعة، إذ قالوا رحمهم الله: "لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها لأن الأدمي مكرم، فلا يجوز الانتفاع بجلده ودبغه ولا بأسنانه.." (66)، وإذا كان فقهاؤنا الأقدمون حرموا بيع شعر الأدمي وجلده وأسنانه والانتفاع بها، فإن القول ببيع الأعضاء والانتفاع بها يكون أشد حرمة عندهم من باب أولى.

4- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً كلياً أو جزئياً أو يمنعه من مزاولة عمله الذي يباشره في الحياة مادياً ومعنوياً يخل بحياته العادية، أو يؤثر عليه سلباً في الحال أو المال بطريق مؤكد من الناحية الطبية فالضرر لا يزال بالضرر. فلا يجوز التبرع بعضو من إنسان حي يضره نزع منه، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه. فيحرم نقل عضو من إنسان حي يؤدي إلى هلاكه، مثل نقل القلب أو الكبد... الخ، لأن ذلك انتحار وقتل نفس، وكلاهما من أبشع الجرائم في الإسلام. فيجب ألا يترتب على الاستقطاع ضرر فاحش بالمعطي. وبناء عليه لا يجوز مطلقاً استقطاع عضو إذا ترتب عليه موت المعطي كالقلب مثلاً، فالشرع، وقد أقام مبدأ التساوي بين بني آدم معصومي الدم، لا يسمح أن يقتل أحدهم لإحياء آخر، وإذا كان يجوز استقطاع الأنسجة أو المواد المتجددة، كالجلد والدم، لأنه لا يحرم المعطي من وظائفها فهي بالفرض متجددة، فإنه لا يجوز استقطاع عضو من الأعضاء المنفردة في الجسم لأنه يحرم المعطي من وظيفته التشريحية، وهنا تظهر أهمية الجثة كمصدر لهذه الأعضاء. أما بالنسبة للأعضاء المزدوجة، كالكلى مثلاً، فإنه يشترط لإباحة استقطاع إحداها إضافة إلى تناسب المخاطر التي يتعرض لها المعطي مع المزايا التي تعود على

المتلقي، أن يكون العضو المتبقي قادراً على القيام بالوظيفة التشريحية للعضو المستقطع. أما إذا كان استقطاع أحد العضوين يؤثر في هذه الوظيفة، بالرغم من وجود العضو الآخر في جسم المعطي، فلا يباح الاستقطاع، والأساس في ذلك أن حماية الشرع للجسم لا تتعلق بأعضاء في ذاتها ولكن باعتبارها محلاً للمنافع، إذن فحين يرضى المعطي باستقطاع أحد أعضاء المزدوجة فإن ذلك مقيد ببقاء منافعه التي قصد الشارع حمايتها. ويجب اتخاذ الاحتياطات الطبية اللازمة لدى المعطي حتى يكون هامش الخطر الذي يتعرض له ضعيفاً جداً. ولا مانع شرعاً من فرض التزام في بيت المال بتغطية المخاطر غير المتوقعة التي يتعرض لها المعطي.

5- كما لا يجوز وهب الأعضاء التي تحمل الخصائص الوراثية كالخصية لدى الرجل والبويضة لدى المرأة ففي ذلك اختلاط للأنساب، مما يعارض مقاصد الشريعة. لذا يشترط ألا يكون العضو المنقول مؤدياً إلى اختلاط الأنساب بأي حال من الأحوال.

6- **الضرورة القصوى للنقل**، بحيث تكون حالة المنقول إليه المرضية في تدهور صحي مستمر ولا ينقذه من هلاك محقق إلا نقل عضو سليم إليه من إنسان آخر، ويقدر ذلك أهل الخبرة الطبية العدول، أي أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر، وهذا الشرط قد لا يتحقق في زرع الكلى، فالفشل الكلوي يعالج بطريقتين: الديليزة (الغسيل الكلوي) - وزرع الكلى.

وزرع الكلى أفضل في نتائجه في الغالب من الديليزة، وإن كانت الديليزة ضرورية جداً قبل إجراء العملية، ويحتاج إليها بعد إجرائها لفترات متقطعة في كثير من الحالات، كما يحتاج إليها عند فشل عملية زرع الكلى بسبب الرفض أو لغير ذلك من الأسباب.

أن تنعدم السبل الأخرى مثل: العضو الاصطناعي، أو عضو الميت... التي يمكن بها إنقاذ المتبرع له (إنقاذ حياته أو عضوه المعرض للتلف)، فتطبيق قاعدة: اختيار (تحميل) أهون الشرين (المفسدين) مرهون بعدم القدرة على إزالتها (دفعها). يقول العز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودفع المفاسد فعلنا السلام".

ذلك، وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة، درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة... " (67)

7- أن يكون المستقبل (Recipient) (أي الآخذ للعضو أو الدم) مضطراً، لأخذ العضو، والمضطر من تكون حياته مهددة بالموت، إن لم يقم بذلك الفعل.

8- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً، ولذا لا يجوز إجراء زرع الأعضاء في الأمور التجريبية على الإنسان، ولا بد أن تتم هذه العمليات على حيوانات التجارب حتى تحقق نسبة نجاح عالية.

9- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه مادي أو معنوي.

10- أن لا يكون ذلك مطلقاً بطريق الاعتداء كخطف إنسان وقتله واقتلاع العضو المطلوب من جسده.

11- ألا يؤدي الاستقطاع إلى فتنة.

12- أن يكون تنفيذ عمليات زرع الأعضاء بمركز طبي متخصص معتمد من الدولة ومرخص له دون أي مقابل مادي بين أطراف النقل، وتحت إشراف مؤسسات رسمية مؤهلة علمياً وخلقياً للتحقق من الشروط والمسوغات.

14- أن لا يكون التبرع سبب أكيد للإساءة إلى الكرامة مثل: إذا كان التبرع بالعضو لجهة يغلب على ظن المتبرع أنها تتجر بأجزاء الجسد الإنساني وتستغل حاجة المرضى وتتخذ ذلك أسلوباً للتربح.

15- بالنسبة للميت فيجب أن تكون قد صدرت عنه وصية أو موافقة أو وصية قبل موته بأخذ العضو منه، وأن تكون الموافقة مكتوبة مشهودة دون إكراه، وأن يوافق أهل المتوفى على انتزاع العضو منه ويأذنوا بذلك رعاية لحقهم في احترام ميتهم... ويجوز للسلطة أن تقر بأخذ عضو من ميت لا أهل له باعتبار أن لها الولاية على من لا ولي له.

16- أن يكون المنقول منه العضو قد تحقق موته موتاً شرعياً بالمفارقة التامة للحياة أي موتاً كلياً تستحيل معه العودة للحياة مرة أخرى، بشهادة ثلاثة من أهل الخبرة العدول.

أما حالة الموت الدماغي، فهذه حالة دقيقة يقررها المختصون بعد العديد من الإجراءات، وإن كان هناك خلاف بينهم في تقدير هذه الإجراءات ودقتها.

17- ينبغي تقدير كل من يهب عضواً منه أو يوصي بذلك، فهو بتصرفه يعبر عن وعي إنساني عميق وسمو في الشعور وإحساس بالآلام الآخرين والرغبة الصادقة في مساعدتهم.

18- كما ينبغي تقدير كل من يساهم بتطوير زراعة الأعضاء وتنظيم وهب الأعضاء، لأنه يساهم بعمل إنساني كبير ويعمل على إحياء النفوس. لذلك نقول إن وهب الأعضاء أو الوصية بها ليس مجرد عمل جائر كريم يعبر عن روح الإحسان والبر وحب الآخرين بل هو مستحب ومطلوب جلباً لمصلحة الإنسان كإنسان ودرءاً للمفسدة والضرر عنه.

19- فلا بد من صدور إقرار كتابي من اللجنة الطبية قبل النقل بالعلم بهذه الضوابط وإعطاؤه لذوي الشأن من الطرفين المنقول منه والمنقول إليه قبل إجراء العملية الطبية على أن تكون هذه اللجنة متخصصة ولا تقل عن ثلاثة أطباء عدول وليس لأحد منهم مصلحة في عملية النقل.

المبحث الرابع

مسائل متعلقة بموضوع التبرع بالأعضاء

فيما يلي بعض المسائل وهي كلها مسائل مهمة يسأل عنها الناس في موضوع التبرع بالأعضاء نعرض لها ضمن المطالب التالية (68):

المطلب الأول: حكم بيع الأعضاء

ونحب أن ننبه هنا على أن القول بجواز التبرع بالأعضاء لا يقتضي القول بجواز بيعها، لأن البيع كما عرفه الفقهاء مبادلة مال بمال بالتراضي، وبدن الإنسان ليس بمال، حتى يدخل دائرة المعاوضة والمساومة، وتصبح أعضاء الجسد الإنساني محلاً للتجارة والبيع والشراء، وهو ما حدث للأسف في بعض الأقطار الفقيرة، حيث قامت سوق أشبه بسوق النخاسين، لشراء أعضاء الفقراء والمستضعفين من الناس، لحساب الأغنياء، ونفقت هذه التجارة الخسيسة التي دخلتها "مافيا" جديدة تنافس "مافيا" المخدرات.

ولكن لو بذل المنتفع بالتبرع للشخص المتبرع مبلغاً من المال غير مشروط ولا

الضوابط الشرعية للتبرع بالأعضاء ————— د. عبد الحق حميش

مسمى من قبل، على سبيل الهبة والهدية والمساعدة، فهو جائز، بل هو محمود ومن مكارم الأخلاق، وهذا نظير إعطاء المقرض عند رد القرض أزيد من قرضه دون اشتراط سابق، فهو مشروع ومحمود، وقد فعله النبي ﷺ، حيث رد أفضل مما أخذ، وقال: "إن خياركم أحسنكم قضاء" (69).

المطلب الثاني: هل تجوز الوصية بجزء من البدن بعد الموت؟

وإذا جاز للمسلم التبرع بجزء من بدنه مما ينفع غيره ولا يضره، فهل يجوز له أن يوصي بالتبرع بمثل ذلك بعد موته؟

والذي يتضح لي أنه إذا جاز له التبرع بذلك في حياته، مع احتمال أن يتضرر بذلك وإن كان احتمالاً مرجوحاً فلا مانع أن يوصي بذلك بعد موته، لأن في ذلك منفعة خالصة للغير، دون احتمال أي ضرر عليه، فإن هذه الأعضاء تتحلل بعد أيام ويأكلها التراب، فإذا أوصى ببذرها للغير قربة إلى الله تعالى، فهو مثاب ومأجور على نيته وعمله، ولا دليل من الشرع على تحريم ذلك، والأصل الإباحة، إلا ما منع منه دليل صحيح صريح، ولم يوجد.

وقد قال عمر رضي الله عنه في بعض القضايا لبعض الصحابة: "لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع؟" (70) وهذا ما يمكن أن يقال مثله هنا لمن منع ذلك. وقد يقال: إن هذا يتنافى مع حرمة الميت التي يرهاها الشرع الإسلامي، وقد جاء في الحديث: "كسر عظم الميت ككسر عظم الحي" (71).

ونقول: إن أخذ عضو من جسم الميت لا يتنافى مع ما هو مقرر لحرمة شرعاً، فإن حرمة الجسم مصونة غير منتهكة، والعملية تجري له كما تجري للحي بكل عناية واحترام دون مساس بحرمة جسده.

على أن الحديث إنما جاء في كسر العظم، وهنا لا مساس بالعظم، والمقصود منه هو النهي عن التمثيل بالجثة، والتشويه لها، والعبث بها، كما كان يفعل أهل الجاهلية في الحروب، ولا زال بعضهم يفعلها إلى اليوم، وهو ما ينكره الإسلام ولا يرضاه.

ولا يعترض معترض بأن السلف لم يؤثر عنهم فعل شيء من ذلك، وكل خير في اتباعهم... فهذا صحيح لو ظهرت لهم حاجة إلى هذا الأمر، وقدروا عليه، ولم يفعلوه، وكثير من الأعمال التي نمارسها اليوم لم يفعلها السلف، لأنها لم تكن في زمنهم. والفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال، كما قرر ذلك المحققون، وكل ما يمكن وضعه هنا من قيد هو ألا يكون التبرع بالجسم كله، أو بأكثر أو بما دون ذلك، مما يتنافى مع ما هو مقرر للميت من أحكام، من وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه، ودفنه في مقابر المسلمين... الخ، والتبرع ببعض الأعضاء لا يتنافى مع شيء من ذلك ييقن⁽⁷²⁾.

المطلب الثالث: هل يجوز للأولياء والورثة التبرع بجزء من ميتهم؟

وإذا جاز تبرع الميت ببعض أعضائه عن طريق الوصية، فهل يجوز لورثته وأولياؤه أن يتبرعوا عنه بمثل ذلك؟

قد يقال: إنَّ الجسم الميت ملك صاحبه، وليس ملك أولياؤه وورثته، حتى يكون لهم حق التصرف فيه أو التبرع ببعضه، ولكن الميت بعد موته لم يعد أهلاً للملك، فكما أنَّ ماله انتقل ملكه إلى ورثته كذلك يمكن القول بأم جسم الميت قد أصبح من حق الأولياء أو الورثة، ولعل منع الشرع من كسر عظم الميت أو انتهاك حرمة جثته، إنما هو رعاية لحق الحي أكثر مما هو رعاية لحق الميت.

وقد جعل الشارع للأولياء الحق في القصاص أو العفو في حالة القتل العمد، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: 33].

وكما أنَّ لهم حق القصاص عنه إن شاءوا، أو المصالحة على الدية أو ما هو أقل أو أكثر منها، أو العفو المطلق لوجه الله تعالى، عفو كلياً أو جزئياً، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 178].

لا يبعد أن يكون لهم حق التصرف في شيء من بدنه، بما ينفع الغير ولا يضر الميت، بل قد يستفيد منه ثواباً، بقدر ما أفاد الآخرين من المرضى والمتضررين وإن لم يكن له فيه

نية، كما يثاب في حياته على ما أكل من زرعه من إنسان أو طير أو بهيمة، وما أصابه من نصب أو وصب أو حزن أو أذى حتى الشوكة يشاكها... وكما ينتفع بعد موته بدعاء ولده خاصة ودعاء المسلمين عامة وبصدقتهم عنه.. وقد ذكرنا أن الصدقة ببعض البدن أعظم أجراً من الصدقة بالمال.

ومن هنا أرى أنه لا مانع من تبرع الورثة ببعض أعضاء الميت، مما يحتاج إليه بعض المرضى لعلاجهم كالكلية والقلب ونحوهما، بنية الصدقة بذلك عن الميت، وهي صدقة يستمر ثوابها ما دام المريض المتبرع له منتفعاً بها⁽⁷³⁾.

المطلب الرابع: زرع عضو من كافر لمسلم

أما زرع عضو من غير مسلم في جسم إنسان مسلم فلا مانع منه، وأعضاء الإنسان لا توصف بإسلام ولا كفر، وإنما هي آلات للإنسان، يستخدمها وفقاً لعقيدته ومنهاجه في الحياة، فإذا انتقل العضو من كافر إلى مسلم، فقد أصبح جزءاً من كيانه، وأداة له في القيام برسائلته، كما أمر الله تعالى، فهذا كما لو أخذ المسلم سلاح الكافر وقاتل به في سبيل الله.

بل قد نقول: إن الأعضاء في بدن الكافر مسلمة مسبحة ساجدة لله تعالى، وفق المفهوم القرآني، أن كل ما في السماوات والأرض ساجد مسبح لله تعالى، ولكن لا تفقهون تسييحهم، فالصواب إذن أن كفر الشخص أو إسلامه لا يؤثر في أعضاء بدنه، حتى القلب نفسه، الذي ورد وصفه في القرآن بالسلامة والمرض، والإيمان والرب، والموت والحياة، فالمقصود بهذا ليس هو العضو المحس الذي يدخل في اختصاص الأطباء والمحللين، فإن هذا لا يختلف باختلاف الإيمان والكفر والطاعة والمعصية، إنما المقصود به (المعنى) الروحي، الذي به يشعر الإنسان ويعقل ويفقه، كما قال تعالى: ﴿فَتَكُونُ هُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: 46]، ﴿هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]، لا يراد به النجاسة الحسية التي تتصل بالأبدان بل النجاسة المعنوية التي تتصل بالقلوب والعقول ولهذا لا يوجد حرج شرعي من انتفاع المسلم بعضو من جسد غير المسلم⁽⁷⁴⁾.

ولهذا لا يوجد حرج شرعي من انتفاع المسلم بعضو من جسد غير المسلم.

المطلب الخامس: زرع عضو من حيوان نجس في جسم المسلم

وأما زرع عضو من حيوان محكوم بنجاسته كالخنزير مثلاً، في جسم إنسان مسلم، فالأصل ألا يلجأ إلى ذلك إلا عند الضرورة، وللضرورات أحكامها، على أن يراعى بأن ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها، وأن يقرر نفع ذلك الثقات من أطباء المسلمين.

ويمكن أن يقال هنا: إن الذي حرم من الخنزير إنما هو أكل لحمه، كما ذكر القرآن الكريم في أربع آيات، وزرع جزء منه في الجسم ليس أكلاً له، إنما هو انتفاع به، وقد أجاز النبي ﷺ الانتفاع ببعض الميتة وهو جلدها والميتة مقرونة في التحريم بلحم الخنزير في القرآن، فإذا شرع الانتفاع بها في غير الأكل، اتجه القول إلى شرعية الانتفاع بالخنزير في غير الأكل أيضاً. فقد ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ، مر على شاة ميتة فسأل عنها فقالوا: إنها شاة لمولاة لميمونة، فقال: "هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به"؟ قالوا: إنها ميتة! قال: "إنما حرم أكلها" (75).

بقي أن يقال: إن الخنزير نجس، فكيف يجوز إدخال جزء نجس في جسد مسلم؟ ونقول: إن الممنوع شرعاً هو حمل النجاسة في الظاهر، أي خارج البدن، أما في داخله، فلا دليل على منعه، إذ الداخل محل النجاسات من الدم والبول والغائط، وسائر الإفرازات، والإنسان يصل، ويقرأ القرآن، ويطوف بالبيت الحرام، وهى في جوفه، ولا تضره شيئاً، إذ لا تعلق لأحكام النجاسة بها في داخل الجسم.

المطلب السادس: زرع الخصية لا يجوز

بقي ما أثر أخيراً حول موضوع زرع خصية شخص لشخص آخر. هل يجوز ذلك قياساً على بقية الأعضاء أو لهذا العضو خصوصية تمنع جواز نقله من إنسان إلى آخر...؟ والذي أراه أن نقل الخصية لا يجوز، فالعلماء المختصون يقررون أن الخصية هي المخزن الذي ينقل الخصائص الوراثية للرجل ولأسرته وفصيلته إلى ذريته، وزرع الخصية في جسم إنسان ما، يعنى أن ذريته حين ينجب تحمل صفات الإنسان الذي

أخذت منه الخصية، من البياض أو السواد، والطول أو القصر، والذكاء أو الغباء، وغير ذلك من الأوصاف الجسمية والعقلية والنفسية.

وهذا يعتبر لوئاً من اختلاط الأنساب الذي منعه الشريعة بكل الوسائل، فحرمت الزنى والتبني، وادعاء الإنسان إلى غير أبيه، ونحو ذلك، مما يؤدي إلى أن يدخل في الأسرة أو القوم ما ليس منهم، فليس مسلماً إذن ما يقال إن الخصية إذا نقلت إلى شخص أصبحت جزءاً من بدنه، وتأخذ حكمه في كل شيء.

ومثل هذا يقال: لو صح نقل مخ إنسان إلى آخر، فمثل هذا لا يجوز لو أمكن، لما يترتب عليه من خلط وفساد كبير. وبالله التوفيق⁽⁷⁶⁾.

فيحرم زراعة الخصية أو المبيض، لأن هذه الأعضاء مصنع للنطف والبيوض التي منها يكون الولد والنسل، ومن ثم فإن زراعتها تؤدي لاختلاط الأنساب، أما بقية الأعضاء التناسلية التي ليست لها هذه الصفات (الرحم، قناة فالوب، الحبل المنوي، الموثة Prostate ..) فلا بأس من زراعتها، ويكون شأنها في هذا شأن بقية أعضاء البدن.

ملحق

قرار المجمع الفقهي في نقل الأعضاء

بعد اطلاع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي على موضوع زرع الأعضاء وأدلة المانعين والمبيحين، وما توصل إليه الطب الحديث قرر ما يلي :

أولاً: إنّ أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر، مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية، هو عمل جائز، لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية، بالنسبة للمأخوذ منه، كما أنّ فيه مصلحة كبيرة، وإعانة خيرة، للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد، إذا توافرت فيه الشروط التالية:

1- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية، (أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه). ولأنّ التبرع حينئذ، يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

- 2- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.
 - 3- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.
 - 4- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.
- ثانياً: تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات التالية:
- 1- أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه. بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً، وقد أذن بذلك حالة حياته.
 - 2- وأن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة، لزرعه في إنسان مضطر إليه.
 - 3- أخذ جزء من جسم الإنسان، لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.
 - 4- وضع قطعة صناعية، من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان، لعلاج حالة مرضية فيه، كالمفاصل، وصمام القلب، وغيرهما. فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.

الخاتمة

في نهاية كتابة هذا البحث تم التوصل إلى النتائج التالية :

- أن شريعة الإسلام قد كرمت جسد الإنسان حياً وميتاً، وحرمت الاعتداء عليه، أو على أي عضو من أعضائه، بأي لون من ألوان الاعتداء.

- لا يلاحظ في كتب الفقه مسألة نقل الأعضاء بصورة مباشرة، ولكن الفقهاء تحدثوا عن نصوص فقهية تشير إلى التصرف في الجسد الإنساني ومدى جواز الانتفاع بأجزاء هذا الجسد، وعند حديثهم عن بعض القواعد الكلية.

- إن للفقهاء المعاصرين اتجاهين في نقل الأعضاء سواء كان من الأحياء أو من الميت أو من الميت إلى الحي، لكل اتجاه أدلته الخاصة به.. ورجحنا جواز التبرع ونقل الأعضاء وكون هذا العمل مشروعاً لما فيه من مصلحة للإنسان المريض ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ ﴾

جَمِيعًا ﴿ [المائدة: 32] . فلقد ذهب الجمهور الأعظم من علماء الأمة إلى جواز التبرع بالأعضاء الآدمية والانتفاع بها ما دامت تحقق المصلحة وتنقذ حياة إنسان، وما دام المنقول منه لا يضار، وأيد هذا الرأي علماء لهم فتاوى فردية منضبطة ومجامع فقهية معتبرة..

- إن مشروعية التبرع بالأعضاء تحكمها جملة من الضوابط الشرعية تناولها البحث بشيء من تفصيل والبيان .

- تأكيد علماء المسلمين للعلاقة الوثيقة بين التعاليم الإسلامية والحقائق الطبية لكون الإسلام يدعو إلى كل ما يخدم الإنسانية .

ونخلص أخيرا إلى التوصيات التالية:

1- نقترح توفير حماية أكثر للجسم البشري خاصة في ظل التطورات الحاصلة اليوم ونعتقد أن ذلك لا يتأتى إلا بإصدار قوانين خاصة بنقل وزرع الأعضاء البشرية كما هو الشأن في كثير من دول العالم، على أن يؤخذ فيه بكل المقاييس العلمية خاصة ما تعلق منها بتحديد لحظتي ميلاد الجسم ونهايته .

ولهذا فإننا ندعو المشرع إلى اعتماد معيار الموت الدماغى الذي يمكن من الاستفادة من الأعضاء الأساسية و التي هي سريعة التلف مباشرة بعد الوفاة، وهو المعيار الذي أقرته الفتاوى الشرعية والتشريعات المعاصرة لدى مختلف الدول في العالم الإسلامى والغربى.

2- كما أننا نقترح أنه حتى في حالة إصدار قانون خاص بنقل الأعضاء لابد من أفراد فصل خاص لمشتقات ومنتجات الجسم التي بحسب رأينا تختلف عن الأعضاء البشرية في تكييف الاعتداء عليها من الناحية الجنائية.

3 - وأخيرا نحث المواطنين على مزيد من الوعي خاصة في ظل انعدام الوعي الطبى وعدم وجود ثقافة قانونية طبية لدى الجماهير. وهنا ندعو إلى ضرورة تدريس مادة القانون الطبى على مستوى المعاهد الجامعية.

4- تنشيط وتفعيل التوجيه الدينى في التربية الصحية، وإدماج التربية الصحية في البرامج المدرسية، وبرمجة أيام دراسية متخصصة مشتركة يحضرها أهل الاختصاص من

الأطباء وعلماء الدين وأئمة المساجد.

5- كما أنه على وزارة الصحة أن تقوم بدورها في تفعيل المراقبة على المستشفيات لمتابعة الأطباء المهملين والمقصرين وفتح الباب أمام شكاوى المتظلمين من سوء المعاملة والعناية وبهذا نكون في طريق تحقيق الحماية لجسم الإنسان من جهة ومصلحة الأطباء من جهة أخرى.

وصلى الله وسلم على أفضل خلق الله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

- الإحالات والهوامش:

- (1) متفق عليه: البخاري في كتاب العلم باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: رب مبلغ أوعى من سامع (71) 39/1، ومسلم في كتاب الزكاة باب النهي عن المسألة (1037) (718/2) من حديث معاوية رضي الله عنه.
- (1) أخرجه أبو داود (192/4)، والترمذي (383/4)، وابن ماجه (1137/2)، وأحمد (27/4)، والحاكم (399/4)، والبيهقي في السنن الكبرى (343/9).
- (1) قضايا فقهية معاصرة: د. محمد سعيد رمضان البوطي 110/1 - 111.
- (2) أخرجه أبو داود في كتاب الخاتم باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب (4232) 92/4، والنسائي (المجتبى) في الزينة باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفاً من ذهب (5161) 163/8، والترمذي في اللباس باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب (1770) 240/4 وقال: هذا حديث حسن غريب.
- (3) قضايا فقهية معاصرة: البوطي 113/1.
- (4) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: د. محمد نعيم ياسين، ص 138.
- (5) الهداية شرح البداية: المرغيناني 46/3.
- (6) الفتاوى الهندية 345/5.
- (7) الشرح الكبير 55/1.
- (8) حاشية الدسوقي 54/1.
- (9) مغني المحتاج 191/1.
- (10) المبدع: 12/4.
- (11) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة K ص 139.
- (12) بداية المجتهد 138/2، مواهب الجليل 265/4، روضة الطالبين 353/3، المغني 304/4.
- (13) المجموع 36/9، حاشية قليوبي وعميرة 263/4 - 264، المغني 79/11.
- (14) المجموع 37/9، حاشية قليوبي وعميرة 264/4.
- (15) حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج 125/2 - 126.

- (16) أستاذنا الفقيه الشافعي الأزهرى فلقد كان عالماً بحراً وبخاصة في المذهب الشافعي ..
- (17) قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان الدين السنبهلي، ص 61-68.
- (18) الطيب أدبه وفقهه، ص 205.
- (19) قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان الدين السنبهلي، ص 62.
- (20) عمدة القاري: بدر الدين 296/8.
- (21) مجموع فتاوى شيخ الإسلام 314/28.
- (22) شرح صحيح مسلم: النووي 82/2.
- (23) المغني 565/10.
- (24) أخرجه البخاري في المغازي باب قصة عكل وعرينة (3956) 1535/4.
- (25) أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب تأمير الأمير الأسراء (1731) 1357/3.
- (26) قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان الدين السنبهلي، ص 61-62.
- (27) حاشية ابن عابدين 215/5.
- (28) الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 124.
- (29) بدائع الصنائع 177/7.
- (30) المغني 331/9.
- (31) المرجع السابق 79/11.
- (32) أخرجه مسلم في الجنائز باب ترك الصلاة على القاتل نفسه (978) 672/2.
- (33) المبدع 262/2، كشف القناع 123/2، السيل الجرار 354/1.
- (34) أخرجه البخاري في المرضى باب نهي تمني المريض الموت (5347) 2146/5، ومسلم في الذكر والدعاء باب تمني كراهة الموت (2680) 2064/4.
- (35) شرح منتهى الإرادات: البهوتي 385/3، وكشاف القناع 155/6.
- (36) أخرجه ابن حبان في صحيحه (7344) 338/16.
- (37) بحث: زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان: فضيلة الشيخ عبدالله آل عبد الرحمن البسام (مجلة المجمع الفقهي السنة الأولى العدد الأول، ص 16).
- (38) أخرجه البخاري في المظالم باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه (2310) 863/2.
- (39) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (14269) 302/3، والحاكم في مستدركه (7277) 460/4 وقال حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، والبيهقي (7540) 366/4.
- (40) أخرجه البخاري في الصلاة باب تشبيك الأصابع في المسجد (467) 182/1، ومسلم في البر والصلة باب تراحم المؤمنين (2585) 1999/4.
- (41) أخرجه مسلم في البر والصلة باب تراحم المؤمنين (2586) 1999/4.
- (42) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب من الإيمان أن يحب لأخيه (13) 14/1، ومسلم في

- الإيمان باب الدليل على أنّ من خصال الإيمان (45) 67/1.
- (43) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (3484) 260/3، والطبراني في الكبير (3342) 259/3، والحاكم في مستدركه (5058) 270/3، تاريخ دمشق 504/11.
- (44) كشف القناع 155/6.
- (45) أخرجه مسلم في الإيمان باب الدليل على أنّ من قصد أخذ مال غيره بغير حق (140) 124/1.
- (46) بحث: زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان: فضيلة الشيخ عبدالله العبد الرحمن البسام (مجلة المجمع الفقهي السنة الأولى العدد الأول، ص 16 - 19).
- (47) قواعد الأحكام: للعز بن عبد السلام 87/1.
- (48) المرجع السابق 89/1.
- (49) المرجع السابق 90/1.
- (50) المرجع السابق 91/1.
- (51) المرجع السابق 96/1.
- (52) المرجع السابق 1/ نفس الموضوع.
- (53) المرجع السابق 97/1.
- (54) المرجع السابق 98/1.
- (55) سبق تخريج الحديث قريباً.
- (56) أخرجه البزار والبيهقي في شعب الإيمان (9703) 120/7، والطبراني (2937) 143/3، رفعه صالح بن بشير المزني وهو ضعيف (مجمع الزوائد 119/6).
- (57) أخرجه الإمام أحمد (2230) 248/1.
- (58) أخرجه البخاري في الغسل باب عرق الجنب (281) 109/1، ومسلم في الحيض باب الدليل على أنّ المسلم لا يتجسس (371) 282/1.
- (59) صحيح البخاري 422/1.
- (60) الروض المربع 152/1، كشف القناع 293/1.
- (61) انظر: سنن النسائي (المجتبى) 109/1، عمدة القاري 261/12.
- (62) المغني: ابن قدامة 133/1.
- (63) بحث: زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان: فضيلة الشيخ عبدالله العبد الرحمن البسام (مجلة المجمع الفقهي السنة الأولى العدد الأول، ص 22).
- (64) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ص 181 - 184.
- (65) انظر: الطبيب أدبه وفقهه ص 216 - 218، أبحاث فقهية طبية معاصرة: محمد نعيم ياسين ص 160 - 163، موت الدماغ بين الطب والشرعية ص 205.
- (66) الهداية شرح البداية: للمريناني 46/3، الفتاوى الهندية: 115/3.

- (67) قواعد الأحكام: 98/1
 (68) أجب وأفتى في هذه المسائل فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه القيم: فتاوى معاصرة 540-534/2.
 (69) أخرجه البخاري في الوكالة باب وكالة الشاهد والغائب (2182) 809/2.
 (70) أخرجه مالك في الموطأ (1431) 746/2.
 (71) أخرجه أبو داود في الجنائز باب في الصلاة على المسلم (3207) 212/3, وابن ماجه في الجنائز باب في النهي عن كسر عظام الميت (1616) 516/1, والإمام أحمد (24730) 100/6, وابن حبان في صحيحه (3167) 437/7.
 (72) فتاوى معاصرة 535/2.
 (73) فتاوى معاصرة 536/2.
 (74) فتاوى معاصرة 538/2.
 (75) متفق عليه: صحيح مسلم (363) والبخاري (142)
 (76) <http://www.onislam.net/arabic/ask-the-scholar/8358/8271/43584-2004-08-01%2017-37-04.html>

Legitimate Guidelines for organ donation

Dr. Abdelhak HEMICHE *

Abstract

The organ donation is one of the new issues, which have not been addressed by old Muslim jurists. So that this issue is the result of scientific progress reached by the doctors in the field of the organ transplant. They have achieved impressive results in the transfer and organ transplant from living and the dead. Then planted in people who have lost or damaged their organs because of illness or other. Accordingly, the views of contemporary scholars differed on the matter.

Key words: organ donation - organ transplant - jurisprudential rules - shar'i rulings.

* Associate Professor at the Faculty of Islamic Studies - Qatar Foundation.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة الدوافع والحكم الشرعي

بقلم

د / رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني (*)



ملخص

يعالج هذا البحث مسألة طبية معاصرة تعنى بتوجيه الصفات الوراثية من خلال زراعة الجينات؛ وتنطلق الدراسة من عرض السياق التاريخي وتقديم نبذة عن فكرة توجيه صفات الأجنة؛ ثم تتطرق للسياق العلمي لفكرة توجيه صفات الأجنة؛ وتخلص بعد التوصيف إلى السياق الشرعي لفكرة توجيه صفات الأجنة وبيان الحكم الشرعي مؤيدا بأدلته ومبرراته الموضوعية.

الكلمات المفتاحية: الجينات - الهندسة الوراثية - زراعة الجينات - التحكم في الجينات - الحكم الشرعي.

تمهيد:

يستخدم عدد من الباحثين عبارة "التحكم في صفات الأجنة" أو "التحكم في جنس الجنين" وهي عبارات خاطئة من الناحية العلمية، لأن التحكم والتحديد عبارتان موهمتان بالتدخل القسري في خصائص الألوهية، فالمتحكم هو الله سبحانه وتعالى والتحكم لا يمكن أن يكون من البشر.

(*) مدير معهد الملك عبد الله الثاني لإعداد الدعاة وتأهيلهم وتدريبهم - وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية - المملكة الأردنية الهاشمية. ra70ky@hotmail.com

يقول د. البوطي⁽¹⁾: "إن التحكم في أمر غيبي لم يظهر للوجود بعد، مجرد حلم قد يجتره الخيال، ولكنه لا يدخل قط في دائرة الضوابط العلمية فضلا عن بلوغ اليقين بإمكان استيلائه إلى الوجود حسب المطلوب من مكنون الغيب، وهذا الأمر ليس خاصا بمسألة التحكم في جنس الجنين، بل هو قانون علمي يتناول التنبؤ بأي شيء، لا يزال في تلافيف الغيب، لم يوجد بعد.

إن العلم لا يمكن أن يرقى بصاحبه إلى قرار علمي جازم بنوع الجنين الذي لم يخلق بعد... فإن كل أمر لم يولد بعد من تلافيف الغيب أي لم يوجد من العدم بعد، لا يملك العلم الجازم أن يدلي بأي قرار في حقه، ومسألة التحكم في نوع الجنين، عندما يكون مجرد مشروع يخطط له داخلية في جزئيات هذا القانون".

ويقول في ذلك د. محمد أبو فارس⁽²⁾: "هي عبارة أعتقد أنها حتى علميا غير صحيحة، لا يستطيع أي إنسان أن يتحكم في هذا الموضوع، يمكن استعمال تعبير الاحتمال، أو غالب الظن، أما التحكم والعمل إلى هذا الأساس فهو في غاية الخطورة ويصبح تدخلا في خصائص الألوهية، فالقدرة الإلهية ستبقى خافية على البشر إلى قيام الساعة، وعلمنا الذي نقدمه ضئيل جدا مهما وصل، إنه لا بد من مراعاة تكريم الإنسان في كل هذه الإجراءات والعمليات، فالأصل في الإنسان أنه مكرم، فلا تأتي بصور من التجارب والتصرفات التي لا تتناسب مع تكريم الإنسان في هذه الأرض".

الفصل التمهيدي

السياق التاريخي: نبذة عن فكرة توجيه صفات الأجنة⁽³⁾

تغنّى فلاسفة اليونان منذ ستمائة عام قبل الميلاد بـ "حكمة" قوانين أسبرطة التي كانت تحرم الحياة على الأطفال الذين تتوفر فيهم الشروط المحددة من طرف لجنة لتحسين النسل، وقد باءت هذه تجربة أسبرطة هذه بالفشل.

وقد جاء في كتاب "تدبير الحبال والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداداة الأمراض العارضة لهم" ما يدل على اهتمام المصنفين بهذه الفكرة القديمة الحديثة حيث

زراعة الجنينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

عقد صاحب الكتاب باباً عنون له بـ " في التدبير الموافق لمن أراد أن يكون ولده الذي يولد له حسناً جميلاً " حيث أورد فيه بعض الوسائل البسيطة التي وقفت عندها معارف الطب آنذاك كانتقاء الزوجة الجميلة، صحة البدن، والاعتناء قبل وبعد الحمل بغذائها وسكنها إلى آخر ما ذكر من الوسائل⁽⁴⁾.

وفكرة توجيه صفات الأجنة مصدرها الأساسي هي فكرة جزئية من فكرة عامة وهي "علم تحسين النسل البشري"⁽⁵⁾، وقد ظهرت هذه الفكرة لأول مرة في العصر الحديث من قبل فرانسيس غالتون (Galton)⁽⁶⁾، حيث يعرفه بأنه: "علم لا يهتم فقط بقضايا التزاوج الأمثل بين الأفراد بل يعكف -خاصة فيما يتعلق بالإنسان - على دراسة جميع المؤثرات التي من شأنها أن تمكن الأجناس الأكثر ذكاء من السيطرة على الأجناس الدنيا " وقد أطلق عليه علم الـ "يوجينيا Eugenics"، ويقول غالتون: "إن ما تنجزه الطبيعة على نحو أعمى وجائر، قد ينجزه الإنسان بحكمة وسرعة ولطف"⁽⁷⁾، وهو يقصد بذلك أن الإنسان يستطيع أن يتحكم بهذا التطور في الاتجاه الذي يريد.

سارع الناس لإيداع آمالهم بهذا الاتجاه العلمي ظناً منهم أنه سبيل الارتقاء بالجنس البشري، ولكن سرعان ما تحطمت هذه الآمال لأن مؤسس هذا الاتجاه أصلاً لم يكن يرمي لتحسين الجنس البشري بأكمله، بل كانت فكرته قاصرة أنانية تصبو لضمان تطوير الأجناس الأكثر صلاحية في نظره، مما يوجد الطبقيّة الجنسية التي تمكن الأجناس المتفوقة الذكيّة المميّزة - كالعباقرّة والأدباء والعلماء - من السيادة والسيطرة على الأجناس غير المتفوقة، وهذه فكرة طبقية عنصرية منحرفة متطرفة، ويقول غريغوري كافكا أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا في إرفين: "إن أي حركة كهذه تهدف إلى التطوير الجيني، يمكنها إرساء عدم المساواة الاجتماعيّة مجدداً على الرغم من أن ذلك سيتم على أسس جديدة، وقد تختفي الأرستقراطيات القديمة حسب المولد أو اللون أو الجنس، لتستبدل بأرستقراطية جينية جديدة أو بطبقية جينية" وإن من رحمة الله تعالى أن غالتون لم يستطع أن يحقق نظريته هذه بسبب أن العلم في أيامه لم يكن بهذا التطور الذي يريد.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

قلت: إن الدارس لتاريخ نشوء فكرة تحسين النسل يجد بأن ممارستها تأخذ منحيان:
الأول: (المنحى العام): ويقصد به الإجراءات العامة التي تتخذ من المجموع كسياسة عامة بقصد تحسين مجموعة معينة من الأفراد عن طريق إجراءات تستهدف تشجيع الناس على تناسل الأشخاص الأكثر صلاحية، ويتطلب ذلك التعرف على هؤلاء وتشجيعهم على التكاثر بطرق مختلفة ومعاونتهم على تربية أنجالهم، ويرتكز هذا المنحى على ناحيتين رئيسيتين في تنفيذ إجراءاته وهما:

ناحية الوجود: تقوم هذه الناحية على سياسات عائلية اجتماعية سيسيولوجية لتشجيع الولادة، والمحافظة على صحة المجتمع، والمراقبة الطبية للزواج، وقد تفرض فيه شهادة الفحص الطبي قبل الزواج لمن ينوي الزواج فتكون إلزامية كما هو الحال بالملكة الأردنية الهاشمية الآن، وهذا ما يمكن تسميته بالوجود الإيجابي.

وقد تستغل مبادئ تحسين النسل البشري سياسياً في الإكثار من جماعات معينة بقصد تمييزها وتفوقها، فتكون هذه دعوى حق يراد بها باطل وشر، من خلال القضاء والإبادة المبطنة للجماعات الأخرى والإبقاء على الجماعات المرادة، وما وسائل بنوك نطف العباقر وأبناء نوبل كما يسمونهم إلا مثال حي على ذلك، وهذا ما يمكن تسميته بالوجود السلبي.

ناحية العدم: يقوم هذا المحور على سياسة أن تكاثر الأشخاص المتخلفين بدون مراقبة يعوق دون تحسين المجتمعات، فقد أدت فكرة التحسين الشامل لهذه المجموعات لإجراءات مختلفة ليس أقلها التخلص كلية من الفئة التي تعتبر دنيا، إذ أن محاولة انتقاء الأفراد الصالحين، أو الأجناس الجيدة، أو الجينات الحسنة، تنطوي حتماً على تباين هذه الصفات مع ما تعتبر جينات غير صالحة، ويرتكز تنفيذ هذا المحور على ثقافات المجتمع السائدة فيه، وغالباً ما يطبق من خلال: التعقيم⁽⁸⁾، أو الإبادة خفية كانت أو صريحة.

الثاني: (المنحى الخاص): ويقصد به الإجراءات التي تتخذ من الأفراد خاصة، بقصد

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

تحسين نسلهم، وبدوافع خاصة إما أن تكون شرعية كقصد تلافي الأمراض الخطيرة محققة الوقوع، أو غير شرعية كقصد إنجاب طفل حسب الطلب بالكتالوج لمجرد الهوى.

كشفت التقدمات السريعة في التكنولوجيا الدنيوية⁽⁹⁾ التي شهدتها العالم في العقود الأخيرة من القرن العشرين عن نشوء طرق دراسية بيولوجية جديدة، تحبىء للطب من الممارسات العديد وتندهرهم بالمزيد المزيد، فقد تمكنت هذه الدراسات من القدرة على فحص الأجسام البشرية من خلال الخلايا وال DNA النووي ونماذج تعبير الجينات والبروتينات، مما ساعد في ظهور تخصصات طبية لم تكن موجودة أصلاً كالعلاج الجيني ونقل الأعضاء والتشخيص الوراثي للأطفال والأجنة، والجراحة الجينية⁽¹⁰⁾ وغيرها من التخصصات، كما ساعدت هذه الدراسات في الكشف عن تقدمات طبية واكتشافات لأسباب كثير من الأمراض يركز تشخيصها على ال DNA ، حيث تفحص الأجنة أثناء الحمل وقبل الإنجاب عادة، مما يقدم للآباء خيارات متعددة تفرزها نتائج الفحص، وهي تتراوح بين علاج الجنين بعد ولادته وعلاجه قبل ولادته، وعلاجه قد يكون جينياً وقد يكون غير ذلك، وقد يكون الناتج عن الخلل الجيني يعد من باب الأمراض وقد يكون خللاً في جينات الهيكل الثابت homebox وهي الجينات القادرة على التحكم في المخطط العام لهندسة الجسم وتسمى في اللافقاريات جينات HOM وفي الفقاريات جينات HOX فعلى سبيل المثال بين فريق من العلماء في كلية الطب بهارفارد أن تشويهاً في جينات الهيكل الثابت يمكن أن يسبب تشويهاً في البشر يسبب التحام الأصابع أو بروز أصابع إضافية⁽¹¹⁾، وقد تتضمن النتائج النصح بالإجهاض وقد مر معنا ذلك.

يقول د. توماس كاسكي⁽¹²⁾: "ستمتد إجراءات فحص المواليد لتضم اختبار أمراض إضافية بعد كل ما جرى من تحسينات في تقنيات عزل جينات الأمراض، لدينا الآن القدرة على كشف الطفرات الوراثية بطرق بسيطة تركز على الدنا، لن يظل فحص المواليد مقتصرًا على كشف الأيضات الدائرة في الدم أو على كشف مكونات الدم، في

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

استطاعتنا الآن على سبيل المثال أن نكشف عن أمراض الهيموجلوبين بطرق الدنا الأفضل والأدق من طرق البروتين".

إن من أبرز ما يميز البشر وسلالاته هو تلك السمات الشكلية الواضحة ومن أهمها لون البشرة بيضاء أو سمراء أو حنطية أو....، لون العيون عسليه أو زرقاء أو خضراء أو....، لون الشعر أسود أو بني أو أشقر أو....، شكل الأنف كبير أم صغير، أو طويل أم قصير، أو أفطس أم غير أفطس، أو....، شكل الشفاه كبيرة أم صغيرة، أو بلهاء⁽¹³⁾ أم جلعاء⁽¹⁴⁾، أو.... الخ، وهي صفات متوارثة لأن أسبابها جينية وليست بيئية، ويزيد في وضوح هذه السمات انعزالية كثير من السلالات وحصر تزاوجها فيما بينها.

يقول د. ميتشيو كاكو⁽¹⁵⁾: "بين الخصائص متعددة الجينات التي تتحكم فيها حفنة صغيرة من الجينات، هناك خصائص تحدد الشكل العام لجسم الإنسان، والأشكال البسيطة للتصرف، هل يمكن استخدام هذه الأساليب التقنية لإنتاج "أطفال مصممين" بحيث يقرر الآباء جينات أطفالهم؟

إن العلم سيمتلك في المستقبل القريب القدرة على تغيير جينات نسلنا، ما لم يمنع من ذلك عن طريق القانون، ومنذ فترة أصبح من الممكن التحكم في طول أطفالنا عن طريق هرمونات نمو مهندسة جينياً، وسيتبع ذلك قريباً عدد من الخصائص الأخرى، التي يتحكم فيها بروتين واحد".

الفصل الأول

السياق العلمي لفكرة توجيه صفات الأجنة

العلم يبتكر المستقبل، والمعارف تتراكم بكثرة وسرعة لم يسبق لها مثيل، فالإمكانات البشرية متعددة متنوعة متطورة، التنبؤات المستقبلية تترى وتكثر، منها ما يتحقق وينجح مع أصحابها لأنها رسمت حلماً عاماً اشتركوا فيه مع غيرهم فكان لهم ما أرادوا، ومنها ما يخيّب ويفشل لأنها رسمت حلماً خاصاً تدعمه نظرة الأنانية وحب الظهور فهات في مهدها، فالبيولوجيا الجزيئية، علم الوراثة، الخلية، الجينات، الجينوم، الـ DNA (الحمض

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

النووي)، كلها مصطلحات حديثة نسبياً، ظهرت. بعد أن كانت محض خيال وتنبؤات. لإصرار طائفة من العلماء على تقديم خدمة عظيمة للبشرية لمعرفة كينونتها ومادة حياتها وأصلها، فكان لهم ما أرادوا، فهي هذه المصطلحات تشارك في صياغة وصناعة عوالم جديدة، تعطي البشرية القدرة على تعديل وتخليق أشكال وأنماط جديدة من الحياة. بعد إذن الله تعالى أولاً وأخيراً فهو الذي يقول للشيء كن فيكون. في الوقت الذي باتت فيه ذات المصطلحات تشكل أرقاً للعالم كله بشتى أطيافه وأجناسه وألوانه، وذلك خشية استغلال هذه البيولوجيات الاستغلال الخاطيء، الذي يورث العالم أجمع، المصائب والويلات.

ولأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، يهمننا في هذا المطلب من الناحية العلمية الوقوف على كيفية انتقال الصفات بين البشر عن طريق الخلايا الجنسية التناسلية؟ وكيفية الكشف عن الطفرات الوراثية التي تصيب الأجنة؟ وكيفية توجيه الصفات وعلاج تلك الطفرات؟ وللإجابة عن ذلك لا بد من تناول المحاور التالية للحديث:

الأول: معرفة ماهية المحل الرئيسي الذي يشكل المرجع الأساسي في التغيرات التي تطرأ على الإنسان، ظاهراً وباطناً؟ وهذا يقودنا للحديث عن حقيقة الخلية، مكوناتها وتركيبها، أنواعها.

الثاني: معرفة طرق ووسائل الكشف لما يحمله الجنين من صفات وراثية وغير وراثية خاصة السلبية.

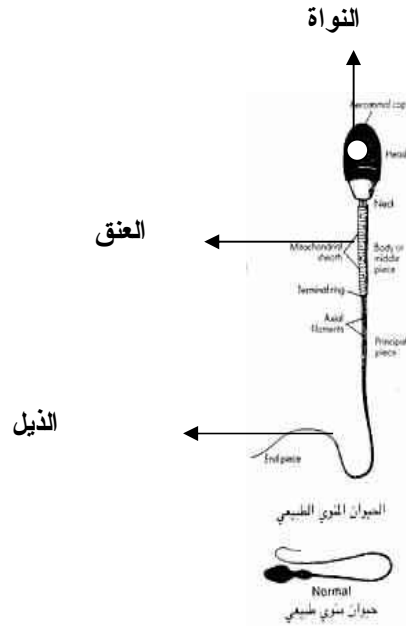
الثالث: معرفة آلية العمل الطبية لتوجيه الصفات البشرية وتفادي السلبية منها.

المبحث الأول: الخلية

الكائن الحي يمر بمرحلة التكوين الجنيني قبل أن يولد حيث تتشكل أعضاؤه، وهذه المرحلة تكون تحت سيطرة الجينات الموجودة داخل خلايا ذلك الكائن وتحديدًا داخل الكروموسوم، فالخلية هي مصنع قائم بذاته، وظيفتها صنع الحياة بإرادة الله تعالى، حيث تلج إليها المواد الخام الأولية وتقوم بتحويلها إلى مواد معقدة، وتعريفها⁽¹⁶⁾: "زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

وحدة التركيب والوظيفة البنيوية الأساسية التي تقوم بجميع الوظائف الحيوية لجميع الكائنات الحية .

ويعد أبرز مكوناتها: (غشاء الخلية وهو الجدار، والسيتوبلازم، والعضيات، والنواة)، أما أنواعها فهي كثيرة على العموم ولكن ما يهمنا منها في هذا المقام الخلايا الجسمية والخلايا الجنسية التناسلية الحيوان المنوي خلية الذكر والبيضة خلية الأنثى.



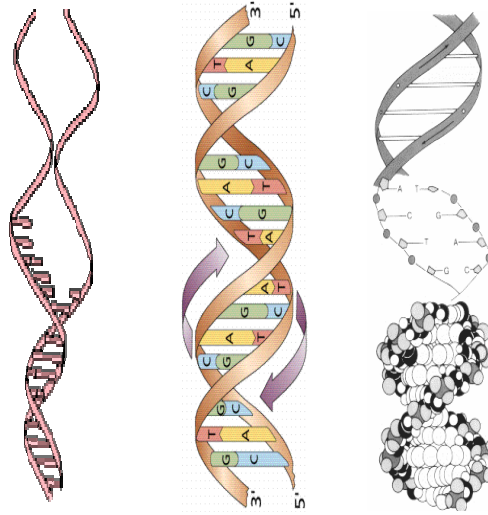
الشكل رقم (1): صورة حيوان منوي

تبدو النواة في الخلية جسم محدد يتشكل حسب شكل الخلية المتضمنة له، فإن كانت كروية الشكل كانت النواة كروية، وإن أسطوانية كانت منشورية، وإن مغزلية كانت بيضاوية، وإن مفلطحة كانت خيطية، وإن تغير شكلها دائما كانت عديدة الفصوص، والنواة هي المركز الهام الذي يسيطر على وظيفة الخلية وينظمها، وتحتوي النواة على الكروموسومات (الصبغيات) وهي عبارة عن تراكيب تنتقل بواسطتها الصفات

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

الوراثية من جيل لآخر تتكون من الكروماتين وتحتوي على الجينات، لذلك فإن مكن السر الوراثي يقع في هذه الصبغيات الكروموسومية لاحتوائها على الـ DNA الوراثي الذي يعد هو المادة الوراثية الأساسية لجميع صور الحياة.

وحدات بناء الحامض النووي الـ DNA تسمى نيوكليوتيدات وكل نيوكليوتيدة من ثلاثة مكونات: سكر خماسي، ومجموعة فوسفات ترتبط بذرة الكربون الأولى في السكر الخماسي، والقواعد النيتروجينية إما أن تكون إحدى مشتقات البيورين ذا الحلقة الواحدة مثل الثايمين (T)، أو السيتوزين (C)، أو إحدى مشتقات البيريميدين ذا الحلقتين مثل الأدينين (A)، أو الجوانين (G)، انظر الشكل.



الشكل رقم (2)
الحلزوني السلمي DNA

(ج)

(ب)

(أ)

يلاحظ على الحامض النووي أنه عبارة عن سلم حلزوني يتكون جانباه من السكر والفوسفات، أما درجات السلم فتتكون من هذه القواعد النيتروجينية التي ذكرناها سابقاً، والتي يجب أن تلتقي فيها أحد القواعد التي تنتمي إلى مجموعة البيورين بواحدة من تلك التي تنتمي إلى مجموعة البيريميدين في وسط درجة السلم وعندما ينقسم الحامض النووي إلى جانبيين أو شطرين، فإن كل جانب يلتقي فيما بعد بالجانب أو القاعدة النيتروجينية المكمل له⁽¹⁷⁾، فمثلاً تتابع A-G-T على أحد الجوانب، لا بد أن يلتقي بتتابع A-G-T على الجانب الآخر وهكذا.

وهذه القواعد النيتروجينية الموجودة في الحامض النووي يبلغ عددها حوالي ثلاثة بلايين قاعدة، ولو حاولنا كتابتها على ورق لاحتجنا ثلاثمائة وتسعين ألف صفحة لكي نكمل كتابتها، إلا أنها توجد جميعها في نواة الخلية الحية التي ترى بالعين المجردة، ومع هذا العدد الهائل من القواعد النيتروجينية فإن الحامض النووي يعد الشفرة الوراثية أو البصمة الجينية التي تحمل صفات الجنين الوراثية على الجينات، التي تحمل ترتيباً محفوظاً معيناً للقواعد، إذا اختلف ترتيب أحدها أو غاب تغيرت الصفة أو الوظيفة المسؤول عنها هذا الجين، فيحدث ما يسمى بالطفرة التي قد تسبب أمراضاً وراثية أو تشوهات خلقية أو أوراماً سرطانية، أو غير ذلك حسب شكل ووظيفة ومكان الجين المسؤول عن المرض، فالخلية المورثة تحتوي على مائة ألف جين، عشرة بالمائة منها تعمل وتنشط والباقي في حالة كمون، استطاع العلماء معرفة سبعة آلاف جين منها فقط والعدد المكتشف في ازدياد بشكل مستمر.

إن خلايا الجسم منذ لحظة الإخصاب وحتى الموت تبقى في حالة انقسام وتجدد، ومع هذا الانقسام ينسخ الحامض النووي من نفسه صورة طبق الأصل، ولنا أن نتخيل حجم هذا الإعجاز الإلهي عندما نعلم أن الجسم البشري يحمل في المتوسط عدداً من الخلايا تبلغ (10) أس 14 خلية، كل خلية بها من القواعد النيتروجينية $4 \times (10)$ أس 9 تنقسم خلال معدلها العمري (10) أس 16 مرة، ولو حدث خلال هذا الانقسام طفرة

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

للحامض النووي فإن الإنسان يصاب بالأمراض الوراثية، والتشوهات الخلقية المختلفة إذا حدث ذلك أثناء الحمل.

المبحث الثاني

طرق الكشف عن صفات الأجنة⁽¹⁸⁾ (التشخيص الجيني)

وصلت المعرفة بالتغيرات الصبغية للحد الذي يسمح بوجود ما يسمى الكشف الوراثي أو الاستشارة الوراثية، التي تمكن من معرفة تركيب الطاقم الوراثي، ويحصل ذلك للجنين قبل الولادة في مراحل النمو المختلفة وبعدها أيضاً، حيث يتطلب ذلك دراسة النمط الصبغي حيث توجد طرق كثيرة جداً للكشف عنه ومعرفة كنهه⁽¹⁹⁾، وجدير بالذكر أن فحوصات الحامض النووي ليست لإثبات خلو الجنين من الأمراض الموروثة فحسب، بل لبيان مدى قابلية الجنين للإصابة بالأمراض المختلفة في مراحل العمر المتقدمة، مثل أمراض ألزهايمر والأمراض السرطانية وغير ذلك من الأمراض التي يتبين أن لها علاقة وثيقة بطفرات تحدث في جينات معينة، وبدون وجود هذه الطفرات لا يمكن أن يحدث المرض، وتالياً أذكر بعض طرق ووسائل الكشف لمعرفةها وتصورها.

أولاً: طرق ما قبل الإخصاب والزرع.

1. اختبار الحيوان المنوي:

يجري هذا الاختبار على الحيوان المنوي، وذلك لمعرفة الطاقم الوراثي المحمل به، وهل يحتوي على جينات معيبة أم لا؟.

2. اختبار البيضة:

ينظر هذا الاختبار سابقه، حيث تؤخذ البيضة قبل تخصيبها ويجري عليها هذا الاختبار لمعرفة طاقمها الوراثي المحملة به، وهل تحتوي على جينات معيبة أم لا؟.

3. اختبار النطفة: (Preimplantation genetic test).

يتم تلقيح الحيوان المنوي بالبيضة هنا مثلما يتم في طريقة أطفال الأنابيب، وبعد انقسام

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

الخلايا لثمان أو ست عشرة خلية يتم استئصال خلية باستخدام تفاعل البوليميريز المتسلسل حيث تجري عملية استنساخ للذخيرة الوراثية التي تشتمل عليها تلك الخلية إلى مليارات النسخ بواسطة تقنية التفاعل المذكورة، ثم قراءة الصفحات المورثات التي يشتهب في أنها تحتوي على الخلل الوراثي، وبالتالي يتمكن الأطباء من معرفة كون النطفة قابلة للزرع أم غير قابلة، وقد تم اكتشاف الجينات المتعلقة بعدة أمراض عبر هذه الطريقة مثل تاي ساكس والتليف الحوصلي ومرض حثل ديوكين العضلي.

وتعتبر هذه الطريقة عالية التكاليف، كما تعرض الزوجة لكشف العورة، فضلاً عن كونها لا تجرى للآن إلا في أماكن محدودة من العالم.

قلت: أرى أن هذه التكنيكات الطبية والوسائل التشخيصية التي ذكرت، الأصل فيها التحريم، ولا تباح إلا للزوجين اللذين ترتفع عندهما نسبة الإصابة بالأمراض الوراثية الخطيرة بنسبٍ عالية جداً، ويُخشى معها من إنجاب وليد يُعاني من ذلك المرض، حيث يخرج ذلك على إباحة التلقيح الصناعي للضرورة، أما إباحة استخدامها دون ضوابط وقيود فلا تجوز.

ثانياً: طرق ما بعد الإخصاب وأثناء الحمل.

1. طرق بواسطة أنسجة الجنين.

1. أ. اختبار ثقب السلي: (Amniocentesis).

وهي طريقة يستعمل فيها المسح بالأشعة فوق الصوتية لتحديد موقع المشيمة لتلافي الأضرار، ثم تسحب كمية صغيرة من السائل الأمنيوي بواسطة إبرة خاصة، ثم تستخلص الخلايا الجنينية التي انفصلت ووصلت للسائل الأمنيوي، ويكون ذلك بين الأسبوعين الرابع عشر والسادس عشر من الحمل بحساب الأطباء، حيث تؤخذ هذه الخلايا للتحليل وغيرها من المنتجات البيوكيميائية الموجودة في السائل الأمنيوي، مما يمكن من معرفة شيئاً عن عدد الكروموسومات وخواصها، أو معرفة وضع الجينات المعيبة والغائبة، وهي تعد من أكثر الوسائل أمناً وسلامة للجنين بيد أنه يؤخذ عليها التأخر في إمكانية بدء التشخيص

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

مما يعني أن نتيجتها ستتأخر، وفي حال كونها سلبية جداً ستوجه الأنظار نحو الإجهاض، وهو ممنوع شرعاً. كما مر معنا. في مثل هذه المرحلة الجنينية.

1. ب. اختبار الزغابات (الحمل) المشيمية: (Chorion Villus Sampling).

وهي طريقة تؤدي وظيفة سابققتها، وطريقة سحب العينة فيها كسابققتها فإما أن تسحب العينة بواسطة إبرة من المهبل أو من البطن، أو بواسطة أنبوبة صغيرة تدخل عن طريق المهبل بمساعدة الموجات فوق الصوتية، ثم تؤخذ العينة فيجرى عليها الفحص مباشرة أو يتم زرع الحمل المشيمية لمدة قصيرة، وبتأجيلها يمكن معرفة ما تم سرده سابقاً في ثقب السلي، وتمتاز عنه بإجرائها في وقت مبكر ما بين الأسبوعين الثامن والثاني عشر من الحمل بحساب الأطباء، مما يسهل إجراء الإجهاض عند من يرون جوازه في هذه المرحلة لوجود مرض الضرورة القصوى كالأضرار الخطيرة، وقد ذكرت سابقاً عند الحديث عن إجهاض الجنين بسبب التشوه الرأسي الفقهي فليُنظر.

2. طرق بواسطة الدم.

2. أ. فحص خلايا دم الجنين⁽²⁰⁾ المباشر :

حيث تؤخذ عينة من دم الجنين بواسطة الإبرة عن طريق الحبل السري أو المشيمة، ويستخدم هذا الفحص للتعرف على الأشكال غير السوية للهيموجلوبين في خلايا الدم الحمراء، والعيوب الكروموسومية التي تظهر بواسطة فحص الخلايا الليمفاوية للجنين، وللكشف عن العديد من فيروسات الأمراض المعدية والاستقلابية، ويعتبر هذا الاختبار قديماً مقارنةً مع الاختبارات التي ذكرناها سابقاً، ومن أهم سلبياته أنه لا يجري إلا في الأشهر الثلاثة الثانية من الحمل أي في وقت متأخر جداً مقارنة مع غيره من الاختبارات.

2. ب. فحص خلايا دم الجنين غير المباشر⁽²¹⁾:

وتتم هذه المحاولة من خلايا الجنين في دم الأم، وهي لا زالت قيد البحث⁽²²⁾ وذلك للتوصل إلى فصل المادة الوراثية للجنين من العدد القليل من الخلايا الجنينية التي تكون قد تسربت على دم الأم الحامل، ومضاعفة هذه المادة بالتقنيات الحديثة المتمثلة في

التفاعل المتسلسل للبويليميريز، وذلك لدراسة التراكيب الوراثية للجنين.

3. طريقة التصوير الفوتوغرافي:

يقول د. موسى الخلف⁽²³⁾: "إن أبسط التشخيصات الوراثية هو الحصول على النمط النووي (Karyotype) لخلايا الجنين وفيه يتم أخذ صورة فوتوغرافية مجهرية للصبغيات (Chromosomes) وهي في الطور التالي (Metaphase)، من الإنقسام الفتيلي (Mitosis) ويتم ترتيبها بنسق قياسي حسب أحجامها ومواقع قسيماتها المركزية (Centromers) وصفاتها الشكلية الأخرى حيث يوجد في الإنسان 22 زوجاً من الصبغيات الجسدية وزوجاً واحداً من الصبغيات الجنسية (XX) و (XY)".

قلت: إن طرق ما بعد الإخصاب هذه، يلاحظ عليها جميعها ضرورة كشف العورة عند الأم إذ لا يعقل بحال أخذ العينات المشار إليها في جميع الوسائل سواء من ثقب السلي أو الخنازل المشيمية أو فحص دم الجنين أو حتى التصوير الفوتوغرافي دون كشف لعورة المرأة لأنه لا يعقل بحال استيفاء هذه العينات من الجنين وهو قابع في بطن أمه دون المرور على جسدها، وعليه فإنني أرى ضبط جواز استخدام هذه الوسائل بالآتي:

1. الضرورة الملجئة للزوجين لاستخدامها، كأن تكون نسبة إصابة الجنين بالأمراض الوراثية عالية جداً وفق النظرة الطبية.

2. استخدام الوسائل التي تعطي نتائج مبكرة من الحمل دون المتأخرة منها، وذلك لتفويت وضع الأسرة في حيص بيص إن كانت النتيجة سلبية، ولتسهيل التعامل مع الحلول الشرعية المفتى بها في مثل هذه الحالات.

3. أن تكون الوسيلة مأمونة الجانب لا تلحق ضرراً لا بالأم ولا بالجنين انطلاقاً من حرمة الجسد البشري وكرامته، وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشرة أنه "لا يجوز إجراء أي بحث أو القيام بأية معالجة، أو تشخيص يتعلق بمورثات إنسان ما إلا بعد إجراء تقويم دقيق وسابق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة، وبعد الحصول على الموافقة المقبولة شرعاً".

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

4. ضمان عدم استخدام المواد المحرمة في تلك الوسائل التشخيصية، لأن حرمتها تؤثر على الحكم.
5. اختيار الأطباء الثقات مأموني الجانب من ناحيتين: الأولى الشرعية وإن كانت طبية فأولى، والثانية التقنية الطبية المهارية لأنها فيما يظهر لي تحتاج هذه الوسائل لمهارات طبية عالية لا يتقوى عليها أي طبيب، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَزْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (24).

المبحث الثالث

طرق توجيه صفات الجنين من خلال الجينات (25)

إن كل ما ذكرت من حديث حول الخلية وطرق الكشف عن صفات الجنين، يجعل القارئ في نهم لمعرفة، ما هي الطرق التي يلجأ إليها طبيباً لعلاج ما يمكن تسميته بالخلل الجيني عند الجنين والإنسان بعامة.

تعريف العلاج الجيني:

جاء في كتاب "مستقبلنا الوراثي" بأن العلاج الجيني هو (26): "تحويل وراثي لخلايا المريض بهدف شفاء أو علاج الأمراض".

وعرفه (لبدلي) بأنه (27): "عملية إدخال أو نقل جينات سليمة إلى خلايا جسدية وذلك للحصول على وظيفة جينية غير موجودة إما بسبب وراثي أو مرض مكتسب". وعرفه يوجين برودي بأنه (28): "إدخال مادة جينية في خلية لتصحيح ما بها من عيوب". وفي تعريف آخر (29): "إدخال مورث سليم مكان المورث المصاب إلى خلايا المرضى المصابين بعيب وراثي".

أساليب العلاج الجيني (30):

أولاً: إصلاح الجين المعيب:

تحتاج هذه التقنية إلى قص الجين المعيب من الطاقم الوراثي المتواجد فيه، ثم إصلاح العطب الوراثي المتواجد به، وهي تقنية تحتاج إلى عمليات معقدة.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

ثانياً: إضافة جين سليم:

يتم في هذه التقنية إضافة جين سليم إلى الخلية المعيبة وراثياً، وذلك بهدف تثبيط عمل الجين المرضي، ولا يتم في هذه التقنية استبدال الجين المشوه، بل يظل متواجداً بالمحتوى الجيني لكنه مثبط عن العمل والتعبير عن نفسه.

ثالثاً: استحداث وظائف جينية جديدة:

في هذه التقنية يتم إدخال الجين بغرض تغطية نقص وظيفي موجود أو إظهار صفة لم تكن موجودة لغياب الجين المسؤول عنها بالطاقم الوراثي للكائن محل الدراسة، وهي تقنية مفيدة في حالة فشل التقنيتين السابقتين.

رابعاً: تغيير نظام تعبير الجين:

يتم في هذه التقنية إحداث تحكم في نشاط الجين داخل المحتوى الوراثي من خلال أنظمة جينية محددة وذلك بهدف زيادة نشاطه أو تثبيط نشاطه أو إعدام دوره الوظيفي تماماً، وهذا يستلزم استخدام أنظمة نقل حساسة جداً حتى لا يحدث تغيير في التركيب الكيميائي للجين المنقول أو المحتوى الجينومي المنقول إليه الجين، ويوجد لذلك نظامان للنقل هما:

1- النقل الجيني المباشر: يتم نقل الجين مباشرة إلى المحتوى الجينومي المراد دون وسيط في العملية.

2- النقل الجيني غير المباشر: يتم نقل الجين المرغوب به إلى المحتوى الجينومي من خلال وسيط إما فيروس أو بكتيريا أو.... إلخ.

نوعية الخلايا التي يتم نقل الجينات إليها:

ما هو نوع الخلية التي تنقل إليها الجينات، هل هي خلايا جرثومية تناسلية (Germ cell)؟ أو خلايا جسدية (Somatic cell)؟

لو تم نقل الجينات للخلايا الجرثومية فإنه سيصبح جزءاً ثابتاً في التركيب الوراثي للإنسان وعليه سوف تتوارثه الأجيال، وقد أجريت تجارب وأبحاث لنقل الجينات إلى

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

الخلايا الجرثومية لفئران التجارب وفي كثير من التجارب تم الحصول على فئران معدلة وراثياً بصفة دائمة في الخلية الجرثومية، وهي عملية مفيدة في ضمان خلو الأجيال التالية من المرض الوراثي الذي يتم علاجه، لكن هذا يحتاج لاختبارات متعددة ومكثفة ولا سيما في المراحل الجنينية المبكرة حتى لا يحدث تعبير غير سوي للجين المولج للخلية، لأن معنى حدوث خلل في تعبير الجين عن نفسه أن الأجيال القادمة ستدفع الثمن لهذا الخطأ الفادح، وليس الإنسان محلاً لحقل تجارب.

يقول د. موسى الخلف⁽³¹⁾: "وهذا النوع من المعالجة لما يبدأ إلى الآن، حيث إن العمل على الخلايا التكاثرية قد يؤدي إلى نتائج لا تحمد عقبها قد تظهر في الأجيال القادمة".

أما لو تم نقل الجين إلى خلية جسدية فإنه سوف يخدم فقط في تقليل العرض المرضي أو إزالته، مثل عملية نقل الأعضاء التقليدية فالحاصل هو استبدال خلية معيبة وراثياً بأخرى سليمة يمكنها القيام بالوظائف الجينية السليمة، ولا يتعدى أثر الجين هنا للأجيال اللاحقة، لهذا كانت عمليات النقل الجيني منصبة بصورة كبيرة على الأطقم الوراثية للخلايا الجسدية، لأن معنى ذلك عدم توارث الأجيال للصفات الجديدة ويتم ذلك كما يلي:

يُحدد الجين المعيب داخل الخلية المريضة، ثم يُحدد الجين الجديد البديل والمطلوب إدخاله للخلية المريضة، لتعديل وإصلاح الخلل الوراثي الجيني الموجود، وقد يتم نزع الخلية المريضة خارج الجسم ومعاملتها جينومياً بالجين المرغوب ثم إعادة زرعها في مكانها الصحيح، وقد يتم إدخال الجين المرغوب من خلال بعض العمليات الوظيفية للكائن الحي (الإنسان)، وقد نجحت هذه التقنية في إدخال جينات للرتين من خلال عملية الاستنشاق بواسطة جهاز خاص، وينبغي التنبيه بأنه مجرد إدخال الجينات للخلية يجب متابعتها وضبط التعبير الجيني خارجي الأصل، وهذا ما يحصر العلاج الجيني البشري في الجينات الخلوية العاملة، وتالياً أسرد بعض الطرق التي تستعمل لتعميم العلاج الجيني إلى عدة أنواع من الخلايا في الكائن الحي⁽³²⁾:

1. تقنيات استبدال الجين التي تستخدم نوكلويدات أوليغية صغيرة أحادية الفتيل،

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

- فنجاح هذه الطريقة سيتمكن من تغيير الموقع المتطفر داخل المجين الكامل وتحويله إلى تركيبة النوع البري حينما يكون الخلل الوراثي ناتج عن طفرة موقعية.
2. استزراع خلايا مثبتة حيث يتم تحويل الخلايا المصابة في العضو أو في المرزعة بالجين المناسب ثم تثبيتها بهيكل محدد وزرعها في الأنسجة المصابة، وهكذا تعبر الخلايا المثبتة الجين وتوفر المنتج الناقص.
3. استعمال نواقل الفيروسات الأدينية المرتبطة، حيث تبشر هذه النواقل بنتائج حسنة بسبب قدرتها على الإدماج المرتبط بموقع معين، وسيؤكد ذلك دون شك مع تقدم المعرفة حول البيئة الوراثية لمواقع الإدماج.
4. التطعيم بالأحماض النووية معاكسة الاتجاه، حيث يتجهجن جزيء من الحمض الريبي النووي معاكس الاتجاه خارجي الأصل مع قطعة مكملية من جزيء حمض ريبي نووي إرسالي لتمنع عملية الترجمة وتستعمل هذه الطريقة للتأثير على التعبير الجيني، مثلاً لتوقيف عمل الجينات الورمية في علاج السرطان.
5. قد تكون لتقنية القذف بالجليسيات التي تعرضنا إليها أعلاه فوائد هامة، حيث ستمكن هذه التقنية عندما يتم تطويرها استبدال قطعة من جين متطفر عن طريق إدخال نوكلويدات أوليغية مصممة إلى خلايا الأنسجة.
6. تطعيم خلايا الرئة في الكائن الحي، فقد تم تطوير نواقل فيروسية وغير فيروسية لعلاج الرئة الكاملة المبني على الجين، وذلك لمواجهة الأمراض الحادة والمزمنة لهذا العضو.

الفصل الثالث

السياق الشرعي

المبحث الأول: دوافع توجيه صفات الأجنة

المطلب الأول: الدوافع الطبية العلاجية

ارتبط مفهوم التشخيص بالطب في أذهان كثير من البشر فما أن نسمع كلمة التشخيص حتى يتبادر لأذهاننا أن الأمر يخص الطب والأطباء غالباً، بل يعد علم

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

التشخيص علماً قائماً بذاته في المجال الطبي حدثت له تطورات نوعية مشهودة وملموسة للقاصي والداني عبر التاريخ الحديث المعاصر.

فعندما يوجد التشخيص والبحث والتحري الطبي، فغالباً ما يُبحث عن مشكلة، والبحث عن مشكلة في أجساد البشر يكون لإيجاد الحل ولا يمكن أن يكون عبثاً، خاصة ونحن نتعامل مع الأجساد البشرية المصونة من العبث والمحفوظة الكرامة، فقد يتبين من خلال التشخيص الجيني للجنين وجود أمراض وراثية خطيرة، كالأضرار المسببة للتخلف العقلي أو المسببة للسرطانات أو تلك المسببة لأنواع الشلل المختلفة، أو غيرها المسببة للشبهات التي لا تستقيم الحياة معها، فهذه كلها دوافع شرعية ضرورية يستساع معها شرعاً البحث عن العلاج حتى لو تعين في العلاج الجيني تحديداً.

المطلب الثاني: الدوافع الاختيارية

العبثية والاختيار والهوى صفات ملازمة للإنسان حتى وهو يبحث عن توجيه صفات الإنسان، وهي صفات مذمومة ذمها الشرع كثيراً، ولكن لا أدري لعل أحدهم يطلع علينا بأنها صفات جينية من نوع الجينات السلوكية، فقد يكون لاكتشاف وجود جينات تتحكم بالعبثية والتوجه للهوى القدرة على التخلص ممن يحملون هذه الجينات بإنقاصها من خريطتهم الوراثية مما يريح العالم من شرورهم؟! (33).

فهذا هو الفيزيائي وليام شوكلي الذي نال جائزة نوبل يدعو الحاصلين على الجائزة إلى المساهمة في تأسيس بنك للنطف، تودع فيه نطفهم وتكون مشاعاً لأية أنثى مؤهلة لتأدية مهمة حمل تلك النطف فتخدم بدورها الإنسانية في تحسين نسلها عن طريق تلقيحها من ذلك البنك، حيث يرى البعض في الغرب أن من حق العائلة أن تنجب أولاداً أو بناتاً يجمعون بين القوة والذكاء والجمال والصحة. وذلك يتم وفق ما اقترح حضرة العالم الحائز على جائزة نوبل فهو ذكي. باستخدام نطف من بيوض أناس غرباء، أو باستخدام عدد محدود من المورثات التي يتم تركيبها بشكل صناعي، فقد أعلن ذلك في صحيفة تصدر عن جامعة ييل الأمريكية جاء فيها عن توفر السائل المنوي لبعض العلماء

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

والعباقرة الذين فازوا بجائزة نوبل لمن يريد أن يلحق زوجته به، لإنجاب أطفال على قدر عالٍ من الذكاء والعبقرية ثم إن العبقرية تبقى ناقصة إذا لم تكتمل بالجمال لذلك أعلن أيضاً عن بويضات للمكاث جمال العالم والسوبر موديل بسعر (15) ألف دولار للبليضة الواحدة، فأية عبثية هذه وأي إسفاف للبشرية.

هذه الدعوات قد تجد آذاناً صاغية من بعض الذين يطمحون لولادة أطفالهم حسب الطلب وحسب الكتلوجات التي أصبحت في متناول اليد، أو حسب اختيار الجينات التي يريدون، فهل ولادة الطفل حسب الطلب أمر اختياري مباح شرعاً، سواء كان باستخدام نطف الغير؟ أو باستخدام نطف الزوجين مع تعديل في الصفات جيني؟

المطلب الثالث: الدوافع الاجتماعية السكانية

وهي دوافع عامة تلجأ من خلالها بعض الدول وبدعوى تحسين النسل "اليوجينيا" إلى مواجهة من يحملون جينات معينة من أفرادها بتعقيمهم أو قتلهم، أو بهدف السيطرة على السلوكيات العدوانية كما يدعون فيتدخلون لتحسين النسل وراثياً، فهذه ممارسات استخدمتها وتستخدمها دول مختلفة في جهات متعددة من العالم، لم تمنع قانونياً بوضوح حتى الآن، في الوقت الذي تدعي فيه تلك الدول الحفاظ على حقوق الإنسان، وهذا اتجاه سلبي في المسألة وهو غير مقبول شرعاً البتة.

أما إن كان الاتجاه العام المقصود فيه مصلحة المجتمع بحيث تشجع الدولة أو تفرض على أفرادها القيام بعمل الفحص الطبي قبل الزواج مثلاً كإجراء احترازي عام لتنقية المجتمع من الأمراض والأوبئة، فهذا اتجاه إيجابي للمسألة وهو مقبول من الناحية الشرعية. ويلاحظ على هذين الاتجاهين أن الفرق بينهما هو:

1. الباعث على التصرف: ففي الاتجاه الأول لم يُنظر لمصلحة أفراد المجتمع ولم يُعتمد بمصالحهم، بينما في الاتجاه الثاني رُوِعت مصلحة المجتمع من خلال مراعاة مصلحة الفرد أيضاً في آن واحد دون أن تطغى مصلحة على الأخرى، وذلك فيه إقراراً بمكونات الواقع وتحقيقاً للعدالة المتوازنة⁽³⁴⁾.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

2. آلية التنفيذ: ففي الاتجاه الأول مؤداها للإهلاك والعدم وهي منافية لمقاصد الشريعة العامة، بخلاف الاتجاه الثاني فمؤداها للإحياء والوجود الموافقة لمقاصد الشريعة، فستان بين المؤدَّين.

3. أصل الفكرة: ففي الاتجاه الأول تناقض واضح وصريح فكيف يكون التحسين للنسل في هلاكه وعدمه من خلال إبقاء سلالة مقابل إهلاك أخرى، إذ التحسين في هذا المقام يقتضي المحافظة على الوجود لا الإفضاء إلى العدم، وهو المعنى الموجود في الاتجاه الثاني.

المبحث الثاني

حكم توجيه صفات الأجنة

الصفة هي⁽³⁵⁾: اسم دال على بعض أحوال الذات، أو الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرف بها، فنقول قصير وطويل، وعاقِل وأحمق، وأبيض وأسود، وعالم وجاهل،... إلخ، والصفات التي يتصف بها الإنسان نوعان: صفات خَلْقِيَّة وصفات خُلُقِيَّة، والأولى تعلقها بالمظهر والشكل والثانية تعلقها بالسلوك والتصرف، فقد خُصَّ الخَلْق الذي بالفتح بالهيات والصور المدركة بالبصر، وخُصَّ الخُلُق الذي بالضم بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة، وفي الخبر عن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه كان يدعو دائماً "اللهم أحسن خلقي فأحسن خلقي"⁽³⁶⁾، وكذا في خبر مسلم⁽³⁷⁾ "اللهم إلهدي لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت".

المطلب الأول: الحكم الشرعي في توجيه صفات الأجنة عبر الاختيار الطبيعي

لما كانت صفات الأب والأم كثيراً ما تتأدى للأبناء كلون وشكل وصورة وطول وقصر وغير ذلك، فقد حثت سنة النبي ﷺ على التخير عند قصد الزواج للرجل والمرأة على حد سواء فيختار كل شريك حياته، بالصفات التي لا تؤثر على ذريتهما، والتي تضمن زرع البذور لمستقبل حياة سليمة للأبناء، صحيحاً وجسدياً وتربوياً، فكل ذلك يبدأ من لحظة الاختيار، باختيار الزوج والزوجة الكفوئين لبعضهما، حيث يقول النبي ﷺ فيما ترويه عنه عائشة رضي الله عنها: "تخيروا لنطفكم فأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم

زراعة الجنينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

"(38)، وجدير بالذكر هنا أن النبي ﷺ عندما أطلق هذا الحديث لم يكن يعلم لا عن الهندسة الوراثية ولا عن التشخيص الجيني ولا العلاج الجيني إنها أطلق كلامه مجرداً عن كل ذلك، لنستخلص من هذا أن توجيهه المسلمين بالتخير للنطف محكوم بذات عملية الاختيار ربطاً للأسباب بمسبباتها، ويقول د. محمود مهران في توجيه هذا الحديث لذلك كلاماً أصولياً جليلاً يحسن نقله بالنص لتعم الفائدة(39): "أما عن هدف تحسين النسل فحكمه المجرد، أي دون اقترانه بوسائل الهندسة الوراثية أو المجال التطبيقي هنا وهو الخلايا التناسلية، فيمكن القول بأنه مباح بالجزء، مندوب بالكل، ذلك أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، وطلب فعله إما على وجه الندب أو الوجوب وطلب تركه إما على وجه الكراهة أو المنع.

وأما الدليل على أن تحسين النسل مطلوب الفعل بالكل فهو قول النبي ﷺ: "تخيروا لنطفكم فأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم" فالأمر بالتخير والانتقاء هنا ليس رعاية لذات النطفة وإنما رعاية لما يتولد عنها من النسل، وما سوف يناله من خصائص الأم. قوة أو ضعفاً. عن طريق الوراثة ولما كان تخير الزوجة مظنة تحسين النسل فكل ما أدى مؤداه له حكمه في الجملة.

وأما دليل حمل طلب الفعل بالكل على الندب فهو أن تصور مخالفة هذا الأمر من الكل تعني ترك التخير والانتقاء من الجميع، وبذلك تنتفي. في الواقع. الكفاءة من الزواج، حيث ينصرف رجال الأمة الأقوياء إلى الزواج من نساء الأمة الضعيفات فيرث النسل ما قدر له من ضعف الأمهات، ثم تبقى نساء الأمة القويات حتى يصرن إلى الضعفاء من رجالها فيرث النسل ما قدر له من ضعف الآباء، وبذلك يصير الضعف إلى نسل الأمة جميعاً، وهي مفسدة مظنونة ومن ثم كان الأمر بدفعها بالتخير على وجه الندب، ولو كانت محققة لحمل الأمر بدفعها على الوجوب.

وأما دليل الإباحة بالجزء فهو الإجماع على أنه يجوز لكل فرد من رجال الأمة الزواج

من مطلق النساء. إلا المحرمات منهن. دون تخصيص لمواصفات معينة فيمن يتزوجها، بلا حرج أو إلزام بالتخير."

المطلب الثاني

الحكم الشرعي في توجيه صفات الجنين عبر العلاج الجيني.

من خلال ما سبق ذكره من الدوافع والتفنيد العلمي الخاصة جميعها بتوجيه صفات الأجنة يتبين للباحث بأن الحكم الشرعي يتأثر تارة بالدافع وتارة بالوسيلة وتارة بالمحل، فالدوافع متباينة بين كون الفعل سياسة عامة أو خاصة، والسياسة العامة بين كونها إيجابية أو سلبية، وبين كون الفعل مقصود للناحية الطبية العلاجية الوقائية أو للناحية الاختيارية، والوسائل والطرق مختلفة متعددة، منها ما يحتف بها من مؤثرات على الحكم، كالاحتياج في الوسيلة لكشف العورة من أجل التشخيص والعلاج⁽⁴⁰⁾، ومحل العلاج المقصود يختلف من الخلية الجسدية تارة إلى الخلية التناسلية تارة أخرى، وهذا التردد بين الدافع والوسيلة والمحل يدفع بالباحث لسبر المسألة وتقسيمها من خلال إثارة الأسئلة التالية والإجابة عليها:

1. ما هو حكم التشخيص الجيني ابتداءً؟

يقول د. إياد إبراهيم⁽⁴¹⁾: "لقد حث الإسلام على تشخيص المرض وفهم حقيقته حتى يكون الدواء ناجعاً ومفيداً، وهذا لازم عقلي ثابت من دلالة إشارة الحديث النبوي الذي أخرجه الترمذي بسنده عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال⁽⁴²⁾: "قالت الأعراب: يا رسول الله ألا نتداوى؟ قال: نعم، يا عباد الله تدأوا فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له شفاءً أو قال: دواءً إلا داءً واحداً، قالوا: يا رسول الله ما هو؟ قال: الهرم" فقد حث الرسول ﷺ على التداوي وأمر به، فلا يتم التداوي على وجهه الكامل وتأثيره في المرض شفاءً بعد إرادة الله ﻻ، إلا بفهم المرض وتشخيصه والوقوف على حقيقته، ومن هنا كان تشخيص المرض مطلوباً شرعاً، وهذا الطلب يتردد بين الإباحة والندب والوجوب حسب حالة المريض وطبيعة المرض، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" فالأصل

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

في الحكم على الفعل، نظر مصالحه ومفاسده ووزنها بميزان الشرع، فإن كانت مصالحه تفوق مفاسده أجزى وإن كان العكس منع، فإذا ذهب شخص بعد معاناته بسبب مرضٍ أو عَرَضٍ ما⁽⁴³⁾، فأرشدته الطبيب للفحص الجيني، فينبغي هنا النظر من ناحيتين: الأولى مدى معاناة المريض من ذلك الأثر الذي يعاني منه، إن كانت شديدة وغلب على ظن الطبيب . بعد نظره ومشاهداته التشخيصية اللازمة . أنها قد تؤدي بالمريض للهلاك أو العنت الشديد، والثانية: مدى أثر التشخيص الذي سيقدم عليه هل هو إيجابي لا مفاسد فيه ولا مضاعفات جانبية على المريض، فإن كان كذلك، فحكم التشخيص هنا الجواز . أما في حالة الجنين وهو في بطن أمه، أو البيضات الملقحة قبل العلق⁽⁴⁴⁾، فلا يلجأ للتشخيص إلا إذا غلب على الظن وجود الخلل، بوقوع مقدمات تشير إلى ذلك كأن تجهض الأم تلقائياً، أو وقوع إصابة مسبقة لأبناء الزوجين السابقين، وغير ذلك مما يشير فيه أهل الطب بحكم تخصصهم ومعرفتهم، ويفضل أن تكون الاستشارة في مثل هذه الحالة لأكثر من طبيب من الأطباء الثقات، لأن التشخيص الجيني يتطلب أحياناً كشف العورة، وقد يكون لبعض طرقه بعض المضار، فلا يجوز اللجوء إليه إلا وقت الحاجة .

2. ما هو حكم تحسين النسل كسياسة عامة بمفهوم "اليوجينيا"؟.

إن فكرة تحسين النسل هذه بمعنى تكثير النسل لعرق وسلالة بمقابل منع نسل عرق وسلالة أخرى بالمقابل، بحجة اختيار الأصلح للبقاء والتناسل فكرة مرفوضة منطقاً وعقلاً وشرعاً، فأى منطق وأي عقل يحكم ببقاء عرق واستمرار عيشه على حساب منع استمرار عرق آخر، فكيف يكون تحسين النسل بإهلاك النفس؟! وكيف يكون تحسين النسل بفعل مؤد لمنعه؟! ثم كيف ومن الذي يحدد الأصلح للبقاء؟! هل الكيفية تخضع في ذلك للون أم للشكل، لإنتماء عرقي أم لإنتماء ديني، للجنس الذكي أم للأقل ذكاءاً؟! يقول تعالى: ﴿وَلَا مَرْنَمَ لَهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانُ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خَسِرَانًا مَبِينًا﴾⁽⁴⁵⁾، وقد تضافرت أقوال المفسرين على أن تغيير خلق الله تعالى المقصود بالآية الكريمة هو الإخصاء، أي التعقيم⁽⁴⁶⁾.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

فالشريعة الإسلامية لا تقر أي لون من ألوان الحكم أو السياسة الظالمة، أو أية صورة من صور استعمال السلطة الجائرة المتعسفة، لأنه عبث بميزان العدل الإلهي بعامل الأهواء حتى لو كان بين الأعداء، ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى﴾⁽⁴⁷⁾، أو بين الأقرباء، ﴿يأياها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾⁽⁴⁸⁾؛ فالعدالة حق في المجتمع يتمتع بها كافة أفراد على السواء، دون تفرقة بينهم حسب أوضاع اجتماعية أو حسب عرق أو لون أو غير ذلك مما يميز البشر عن بعضهم، ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾⁽⁴⁹⁾، ﴿يأياها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير﴾⁽⁵⁰⁾، وقال النبي ﷺ⁽⁵¹⁾: "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى أبلغت؟"، ولهذا ليس في كتاب الله آية واحدة يمدح فيها أحد بنسبه ولا يذم أحداً بنسبه وإنما يمدح بالإيمان والتقوى ويذم بالكفر والفسوق والعصيان.

3. ما هو حكم تحسين النسل كسياسة عامة باتخاذ التدابير الطبية الوقائية للمجتمع؟.

ينظر في هذا التصرف الصادر ممن بيدهم تصريف أمور الناس أولى الأمر وأعوانهم فإن كان الباعث عليه تحقيق مقصد شرعي معتبر للمصلحة العامة لأفراد المجتمع، وآلة تحقيقه . أي التصرف . تجلب مصلحة وتدفع وتدرأ مفسدة، فهو جائز وعلى أفراد المجتمع الامتثال والطاعة والالتزام، واتخاذ التدابير الطبية الوقائية للمجتمع . ومنها وسائل تحسين النسل . فيها رعاية الصالح العام له، وفيها تقوية المجتمع وتجنبه الضعف فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ⁽⁵²⁾: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير"، ثم أن النبي ﷺ قال أيضاً فيما يرويه عنه معقل بن يسار⁽⁵³⁾: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم"، فبأي شيء تكون المكاثر بعد العدد غير القوة.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

4. ما هو حكم توجيه صفات الجنين للعلاج؟

أصل العلاج من العَلَج بمعنى الرجل الشديد، والعلاج المِرَاسُ والدِفَاعُ، نَقُولُ عَالَجَ المريض مُعَالَجَةً وَعِلَاجاً أي عاناه، فالمعالج هو المداوي⁽⁵⁴⁾.

قلت: العلاج دائماً يعني وجود عَرَضٍ وَمَرَضٍ، وعليه يمكن تعريف العلاج بالآتي: "عملية مِرَاسٍ ودِفَاعٍ الطبيب بالوسائل الطبية المثابرة⁽⁵⁵⁾ لتخليص المريض من مَرَضِهِ"، يقول النووي⁽⁵⁶⁾: "الأطباء مجتمعون على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والزمان والعادة والتدبير المألوف وقوة الطباع"، ومعرفة المرض تكون بالكشف والتشخيص، إما الكشف الحسي المادي والرؤية المباشرة لأعراض المرض إن كانت ظاهرة، وإما بالتحليل والتشخيص مختلف الأنواع من الناحية الطبية الذي ينتهي لإجابة الأطباء عما يحول بخاطرهم من تكهنات وتخربات أوصلهم لها العلم الطبي، فإن غلب على ظن الطبيب بأن التشخيص الذي أجري للجنين أو الذي أجري للخلايا التناسلية يشير لوجود جين معطوب فينبغي دراسة أثر هذا الجين.

أولاً: من ناحية تأثيره على ذات الجنين.

فإن كان تأثير الجين المعطوب على الجنين مباشراً، ويؤدي لأضرار كبيرة تلحق به كتشويه أو شلل تصعب معها الحياة، أو يؤدي لوفاته أثناء الحمل أو مجرد ولادته، فالأمر هنا للوالدين فإما العلاج الجيني إن توفر، وإن لم يتوفر العلاج جاز لهما إجهاضه إن توفرت في الواقعة الطبية ضوابط جواز الإجهاض التي ذكرناها سابقاً.

ومما يجدر ذكره أن بعض الفقهاء يُجَوِّزُ تحسينَ صورة الإنسان بإزالة التشوهات شريطة أن لا يؤدي ذلك لضرر أكبر ولا مساو للضرر الموجود، إذ الضرر لا يزال بمثله، فقد جاء في الفتاوى الهندية⁽⁵⁷⁾ جواز قطع الأعضاء الزائدة في البدن لما فيها من التشويه، ويقاس على ذلك سائر تشوهات البدن⁽⁵⁸⁾، حيث جاء في الفتاوى:

1. لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لثلاث تسري.

2. لا بأس بقطع اليد من الأكلة.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

3. إذا أراد الرجل أن يقطع أصبعاً زائداً أو شيئاً آخر وكان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك.
4. رجل أو امرأة قطع الأصبع الزائدة من ولده قال بعضهم لا يضمن ولهما ولاية المعالجة.

وجاء في نيل الأوطار⁽⁵⁹⁾: "تأخير العلاج بالكّي حتى يُضطرَّ إليه، لما فيه من استعجال الألم الشديد في دفع ألم قد يكون أضعف من ألم الكّي، ثم أنه يُباح الكّي ثم الضرورة بالابتلاء بالأمراض المزمنة التي لا يُنَجُّ فيها إلا الكّي، ويُخافُ الهلاك ثم تَرْكُهُ ألا تراه. أي النبي ﷺ. كَوَى سَعْدًا لما لم يَنْقُطِ الدَّم من جرحه وخَافَ عَلَيْهِ الهلاك من كثرة خروجه كما يُكْوَى مَنْ تُقَطَّع يَدُهُ أو رِجْلُهُ"، قلت ويخرج على ذلك الأمراض المزمنة التي تتأتى من خلل جيني فإن الاشتغال بالجينات هو كلاشتغال بالكّي والنار بل ربما أخطر، فلا يجوز هذا الاشتغال إلا ثم الضرورة.

أما إن كان تأثير الجين المعطوب مباشراً، ولا يَرَقَى لِدَرَجَةِ الأضرار السابقة بل لدرجة أخف منها، مع وجود المعاناة الشديدة للمريض ولالأهل مُستقبلاً، فيُنْظَرُ الأمرُ طبياً فإن تَوَفَّرَ العلاجُ الطبي المأمونُ المجربُ حتى لو كان جينياً، فيجوز اللجوء إليه ويُعَدُّ من باب الضرورات.

وإن كان تأثير الجين المعطوب مباشراً ولا يرقى لوصول المريض والأهل لدرجة المعاناة الشديدة، فإن كان العلاج الجيني تؤمن عواقبه بعدم إلحاق أضرار بالمريض أكثر مما هو فيه من الأضرار فبجائز، أما إن كان الضرر المتوقع أكبر من الضرر المتوقع إزالته فيحرم اللجوء للعلاج هنا، إذ درء المفسد أولى من جلب المصالح، فلما تعارضت مفسدة الأثر المتوقع من العلاج ومفسدة أصل الداء، وكانت مفسدة الأثر المتوقع أكبر تُرَاعَى أعظمهما ضرراً بالنفي وهي هنا مفسدة العلاج فلا يُقَدَّمُ عليه ابتداءً، بل يبقى على الأخف وهي مفسدة الداء⁽⁶⁰⁾.

وقد يكون تأثير الجين المعطوب مباشراً، ولكنه يظهر في وقت متأخر من العمر كَمَرَض

(هونتينغتن) فإن عُرِفَ له علاج جيني يَقْضِي عليه فَيَتَوَجَّب اللجوء إليه، وإلا فَأَرى ضرورة احتفاظ الطبيب بسر ذلك وعدم نشره وبثه لا للمريض ولا لذويه، لأنه مما يُثِير الرُّعْبَ في قُلُوبِ الناس من غير طائل ولا فائدة، فلو افترضنا أن الطبيب قام بتبليغ من يَعْنِيهم أمر ذلك الجنين مثلاً⁽⁶¹⁾، فماذا ستكون حياتهم وهم يعلمون بأن هذا المولود سِيصاب في سن كذا بمرض كذا وسيعيش من العُمُر لغاية سن كذا؟، في الوقت الذي نَعْلَمُ بأن أعمار الناس كلها بيد الله تعالى لا تقف على مرض أو تشخيص أو غير ذلك.

5. ما هو حكم توجيه صفات الجنين لغير العلاج؟

قد يكون الجين غير معطوب ولكنه خاص بصفات غير مرغوب بها، كجينات الصلع أو الشعر الجعد أو غير ذلك من الصفات السلوكية غير المرغوب بها لدى البشر فهل يُعَدُّ ذلك مرضاً تُسَوِّغ من خلاله توجيه صفات الجنين بحذف أو إضافة جينات حسب الطلب؟ أرى - والله تعالى أعلم - بأن التشخيص الجيني هنا تحديداً هو عبارة عن كشف ووصف لواقع حال ذلك الجنين، ولا يجوز اعتبار مخالفة وصفه ووظيفته للترغبات البشرية مرضاً، فيحرم هنا التدخل بالعلاج الجيني لأن الأمر هنا سيتحول إلى صفة التلاعب الجيني المحرم، وعلة التحريم هنا كونه من باب تغيير خَلْقِ الله تعالى؛ إذ الجنين من خَلَقِ الله تعالى الذي خص هذا الجنين أو ذاك به فكونه خُلِقَ بهذه الصفة أو تلك فهو إرادته عز وجل، ولا يجوز إحداث تبديل ولا تغيير على خلقه عز وجل، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خَسْرَانًا مَبِينًا﴾⁽⁶²⁾، فالحكم الأصلي المقصود بالآية كما ذكرنا هو تحريم الإخصاء لعلّة تغيير خلق الله تعالى، فيلحق حكم تغيير الجينات والتلاعب فيها بحكم الأصل للجامع العلة بينهما، وهو التغيير في خلق الله، إذ من يستبدل نظاماً أقامه الله تعالى. كالصفات الجينية فهي نظام من خلق الله. بنظام آخر بديلاً وصفاتٍ أُخْرِجَ بديلة، فَقَدْ غَيَّرَ في خلق الله ونظامه، بعد أن صار طَوْرًا مَشْرُوعاً وَوَاقِعاً مَشْهُوداً دون ضرورة شرعية⁽⁶³⁾.

ثم إن في توجيه صفات الجنين لغير العلاج تعدٍ على حدود الله تعالى وهو محرم

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

بالنص، إذ يقول تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾⁽⁶⁴⁾، ويقول: ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾⁽⁶⁵⁾

ثانياً: من ناحية تأثيره على ذرية الجنين.

✽ هل المرض الناتج عنه مرض وراثي سائد بمعنى ينتقل للذرية من أحد الوالدين فقط بينما الآخر يكون سليماً، وبالتالي تصاب نصف ذريته ذكوراً وإناً بالمرض، وقد قُدِّرَ عدد هذه الأمراض بـ 4458 مرضاً؟.

✽ هل المرض الناتج عنه مرض وراثي متنح بمعنى ينتقل للذرية إذا وجد ذات الجنين المعطوب لدى الأب والأم عندما يكونا حاملين للجنين وليساً مصابين بالمرض وبالتالي تصاب ربع ذريتهما بالمرض، وقد قُدِّرَ عدد هذه الأمراض بـ 1750 مرضاً؟.

منها مثلاً مرض بيلة السيستين حيث يؤدي لإصابات شديدة في العظام والأوعية الدموية والدماغ والعين والرئتين، ويصاب الطفل بهذه الأمراض تدريجياً ولا يكاد يبلغ سن العاشرة إلا ويكون معاقاً تماماً، ومع هذا فإن فحص الدم عند الولادة وإعطاء نظام غذائي خاص منذ ذلك الوقت يقي الطفل من هذه الأعراض الوييلة الخطيرة، حيث يتم توفير غذاء لا يوجد فيه الحامض الأميني السيستين ولا الحامض الأميني الميثاينين وهو ما تفعله معظم الدول الغربية التي توفره مجاناً لهؤلاء الأطفال⁽⁶⁶⁾.

✽ هل المرض الناتج عنه مرض وراثي متنقل عبر الكروموسوم الأنثوي وبالتالي تصاب نصف ذرية الذكور ولا تصاب الإناث بل تكون حاملة له، وقدّر عدد هذه الأمراض بـ 412 مرضاً؟.

✽ هل المرض الناتج عنه مرض وراثي متنقل عبر الكروموسوم الذكري؟.

✽ هل المرض الناتج عنه مرض وراثي متنقل عبر الميتوكوندريا؟.

6. ما هو حكم توجيه صفات الجنين من خلال خلاياه الجسدية؟.

الخلايا الجسدية يقصد بها كل خلايا الجسم ما عدا الخلايا التناسلية، فتوجيه صفات

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

الجنين عبر العلاج الجيني للخلايا الجسدية يتطلب التحديد الدقيق لطبيعة الطفرة المصاب بها الجنين وهل تؤدي لمرض معين أم لا؟ فإن كانت ضمن الطفرات المرضية التي اكتشفها وشخصها العلماء، فينظر أمر تلك الطفرة، هل تتحول جينياً من صفة المرض إلى صفة السلامة؟ بمعنى هل من الممكن علاجها جينياً أم غير ممكن؟ فلا يجب الشروع بالعلاجات الجينية في غياب المعارف العلمية الواسعة حول تلك الطفرات حتى يتسنى للبشرية فهم طبيعة المرض الجيني وطبيعة المفاصد المترتبة عليه، بمقابل فهمها للعلاجات الجينية وطبيعة المفاصد المترتبة عليها، فإن كانت تلك العلاجات مؤدية لتأثيرات إيجابية تُرجى منها بحيث تستعيد الخلايا والجينات المعطوبة وظيفتها الحيوية المقصودة منها باستمرار، ودون الإضرار بالخلايا الجسدية الأخرى للجسم البشري، شُرِعَ آنذاك بالعلاج الجيني، وإن كان العكس فلا.

ومما يخشى منه العلماء في المجال الطبي أن يشكل استعمال بعض النواقل الفيروسية التي تستخدم في بعض العلاجات الجينية خطراً بالغاً نظراً لقدرتها على إحداث جسيمات فيروسية مرضية قد تنتشر إلى الخلايا المجاورة أو إلى أشخاص آخرين في المجتمع⁽⁶⁷⁾. وتقريراً لما سبق من تفنيد علمي أقول: إن كان العلاج الجيني لا يتطلب نقل جينات من أشخاص آخرين واهتدى الأطباء للمعرفة العلمية الصحيحة المنضبطة لمقدار المصالح والمفاصد المتوقع حدوثها من ذلك العلاج عاجلها وآجلها، وغلبوا رجحان كفة المصالح على المفاصد فيجوز اللجوء للعلاج مع هذه الصورة، أما إن رجحت كفة المفاصد على المصالح فلا يجوز والحال كذلك.

أما إن كان العلاج يتطلب نقل الجينات من أشخاص آخرين سواء كانوا حال الحياة أو حال الموت فإن الأمر هنا يخضع للتخريج على ما قرره العلماء في مسألة زرع الأعضاء، وذلك يتطلب فهم حقيقة الجينات من أي أنواع أعضاء الإنسان يمكن إلحاقها⁽⁶⁸⁾؟

فالظاهر بأن الجينات من أجزاء الجسم المتجددة تلقائياً، وعليه فلو أخذت من الجسم البشري فلن يضر أخذها في شيء، وذلك لإمكانية تعويضه بسهولة ويُسر، فتُلحَقُ

الجينات بالأعضاء المتجددة في الجسم كالدم، يقول د. محمد نعيم ياسين⁽⁶⁹⁾: "لا يكاد الباحث يجد صعوبة في تطبيق ما سبق ذكره من قواعد الشرع على التبرع بالدم ونخاع العظام وأجزاء من الجلد وغير ذلك مما يمكن للجسم الإنساني أن يعوضه، حيث لا يتسبب أخذها إلى أية أضرار دائمة للشخص المتبرع، في الوقت الذي تؤدي فيه أنواع هذا التبرع، وبخاصة التبرع بالدم، إلى منافع عظيمة لا يُقاس بها ما يتحملة المتبرع من بعض المنغصات الآنية، فإن القول بجواز التبرع بهذه الأجزاء نتيجة أكيدة لذلك التطبيق، إذا كان هذا التبرع وفق الشروط التي تمنع الضرر عن المتبرع وعن المستفيد".

قلت: والتبرع بالجينات من شخص لآخر تنطوي عليه غالباً منافع عظيمة لا تقل أهمية عن تلك المنافع التي تنطوي على التبرع بالدم، أما الضوابط التي يُمكن الاستئناس بها للجوء لهذا العلاج فهي⁷⁰:

أولاً: أن يتعين التبرع بالجين وسيلة وحيدة لعلاج الجنين.

ثانياً: أن يظهر من خلال المقارنة الطبية لأهل التخصص غلبة المصالح على المفاصل للتبرع بذلك الجين، وأن مصالح العلاج بالتبرع تفوق مصالح عدم العلاج.

ثالثاً: كون المتبرع حال تبرعه كامل الأهلية، ودوام هذه الأهلية عند تنفيذ التبرع.

رابعاً: وصية الميت في تبرعه بجيناته نافذة معتبرة، وتنفذ بعد موته ما لم يرجع عن تلك الوصية.

خامساً: أن يكون تنفيذ عمليات العلاج الجيني وزرع الجينات عبر مؤسسات رَسومية مؤهلة علمياً وخلقياً.

7. ما هو حكم توجيه صفات الجنين من خلال خلاياه التناسلية؟

يتم توجيه صفات الجنين من خلال خلاياه التناسلية إما للعلاج أو لغير العلاج، فإن كان لغير العلاج فهو محرم قولاً واحداً لما سبق، أما إن كان للعلاج فإما أن يتم عن طريق إصلاح الخلايا الجينية المعطوبة، وإما عن طريق الإضافة أو الحذف الجينية، فإصلاح الجينات إن كان يفضي إلى أضرار محققة ونتيجة المصلحة أقل بكثير من الضرر

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

الواقع أصالة، فلا يجوز التدخل العلاجي في هذه الحالة، وذلك لعموم الأدلة في هذا السياق كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وقول النبي ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار"، والقواعد العامة في مجال تعارض المفسد والمصالح، أما إن ثبت بالمعرفة العلمية التجريبية المتواترة بأن النتائج مؤداها للمصلحة المحققة مقابل مفسد معدومة أو مفسد لا تذكر فيجوز التدخل العلاجي في هذه الحال.

وقد يكون العلاج بإضافة جينات سليمة للخلايا التناسلية لتحل محل الجينات المعطوبة، فإن الأصل في نقل الجينات للخلايا التناسلية هو الحرمة وذلك للأمور التالية:

1. ما تواتر به الخبر عن أهل الطب⁽⁷¹⁾ من الإشارة إلى المفسد المترتبة على الاشتغال بالخلايا التناسلية، وخاصة فيما يتعلق بنقل الجينات للخلايا حيث تدخل في التركيب الوراثي مما يعني توارث الأجيال لها، ثم أن هذا النوع من العلاج ما زال يؤدي لنتائج لا تحمد عقباها، قد تظهر في الأجيال القادمة⁽⁷²⁾.

2. أن مآل هذا النقل للجينات هو اختلاط الأنساب والسبب هو أن الأجنة الناشئة بعد نقل هذه الجينات السليمة لا تحمل الصفات الوراثية لصاحب الجين المريض المشوه وإنما تحمل الصفات الوراثية لصاحب الجين السليم المنقول إليه، واختلاط الأنساب منهي عنه في الشرع وهو محرم، فكما مر معنا في باب التلقيح الصناعي بأن استخدام الخلايا التناسلية للإنجاب بواسطة الغير يُعد محرماً، فأقول هنا إن اعتبرنا أن علة التحريم هي خلط الأنساب فما خلط الأنساب كثيره فقليله حرام، وذلك على اعتبار أن الحيوان المنوي والبيضة كثير والجينات المستخلصة منهما قليل، فلا اعتبار هنا للقلة والكثرة في التأثير على الحكم الشرعي، طالما أن المؤدى واحد وهو خلط الأنساب.

وقد استثنى د. أبو البصل⁽⁷³⁾ حالة نقل الجينات السليمة من الزوجين من هذا التحريم وذلك لكون الجينات في الجنين أصلاً مورثة له من أمه وأبيه، شريطة تطبيق ضوابط مسألة التلقيح الصناعي لما تختص به هذه العمليات بحالات التلقيح فقط دون غيرها.

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

- الإحالات والهوامش:

- (1) د. محمد البوطي: بحث بعنوان "موقف الشريعة الإسلامية من التحكم بنوع وأوصاف الجنين والاسقاط عند ظن التشوه" ضمن بحوث مؤتمر "الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون"، جامعة الإمارات، كلية الشريعة والقانون، 2002م، 1/291، 292.
- (2) مناقشة د. محمد عبد القادر أبو فارس، "ندوة القضايا الطبية المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية"، ثبت الندوة (عمان)، 2/305.
- (3) انظر في مراجع هذا المطلب د. عبد الحافظ حلمي، بحث بعنوان "تحسين النسل البشري" ندوة الإنعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، 1993، ص 143، 162، د. ثورية بنعزو، بحث بعنوان "علم تحسين النسل" ندوة الإنعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، 1993، ص 163، 180، ترجمة د. أحمد مستجير، الشفرة الوراثية للإنسان، من تحرير دانييل كيفلس و ليروي هود، سلسلة عالم المعرفة، العدد (217)، 13 وما بعدها، ترجمة د. سعد الدين خرفان، رؤى مستقبلية لـ "ميتشيو كاكو"، سلسلة عالم المعرفة، العدد (270)، 330، ترجمة د. عفيفي محمود، هذا هو علم البيولوجيا لـ "إرنست ماير" سلسلة عالم المعرفة، العدد (227)، 271، د. موسى الخلف، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (294)، 179، ترجمة د. مصطفى إبراهيم، مستقبلنا الوراثي لـ "الجمعية الطبية البريطانية"، 263.
- (4) ابن يحيى البلدي: تدبير الحبال والأطفال والصبيان، بتحقيق د. يحيى مراد، 24، 26.
- (5) قسم د. وهران تحسين النسل لنوعين: الأول في مواجهة آثار الوراثة، وقصد به البوجينيا، والثاني في توجيه آثار الوراثة، وقصد به التدخل في عوامل الوراثة بحذف الجينات أو إضافتها لا لقصد العلاج ولكن لمحض الطلب الاختياري، انظر ذلك المرجع السابق، 250، 265.
- (6) فرانسيس غالتون (1822-1911)، قيل هو ابن عم داروين وقيل ابن عمته وقيل ابن خالته، من كتبه: "نظرات في قدرات الإنسان وتطور ملكاته"، "العبقريّة الوراثية"، انظر المراجع السابقة.
- (7) يلاحظ من خلال هذه المقولة لغالتون تقارب أفكاره بل وإنسحابها وانتهاؤها لأفكار ابن عمه داروين، إذ أن أبرز علماء تحسين النسل كانوا ولا يزالون ينتمون انتماءً وثيقاً للمدرسة الداروينية.
- (8) ففي ولاية إنديانا الأمريكية عام 1907م قررت الحكومة القيام بعملية تعقيم المجرمين والبلهاء والمصابين بمرض الصرع وبعض الأمراض الوراثية وقد تبعتها بذلك عدة ولايات بل وعدة دول، فقد طبق هذا القانون كل من أمريكا وكندا والدنمارك (1929 و 1935)، والنرويج (1934)، والسويد (1935)، وإستونيا (1939)، وفي ألمانيا في عام 1933م طبق التعقيم في عهد هتلر النازي من أجل الوقاية من الحصول على ذرية حاملة لأمراض وراثية وأنشئت لذلك محكمة عليا للصحة الوراثية تقرر في تطبيق التعقيم وبمرافقة رجال الدين، كما طبق أيضا قانون خاص بالقتل الرحيم للمرضى الميؤوس من شفائهم عام 1939م ولتحقيق ذلك أنشئت غرف غاز ثابتة ومتنقلة

زراعة الجينات وتوجيه صفات الأجنة "الدوافع والحكم الشرعي" — د. رشاد صالح رشاد زيد الكيلاني

- حيث تم التخلص في عامي 1940. 1941 من 71,088 مريضاً، كما أنشئت مخيمات خاصة للتصفية.
- (9) نسبة لـ DNA .
- (10) الجراحة الجينية تتم لعلاج حالات الجينات الميتة حيث يتم استئصالها من جينوم الخلية سواء كانت جسمية أو جنينية أولية، انظر في ذلك، د. عبد الباسط الجمل: الجينوم والهندسة الوراثية، 116.
- (11) ترجمة د. سعد الدين خرفان، رؤى مستقبلية لـ "ميتشيو كاكو"، سلسلة عالم المعرفة، العدد (270)، 307، 308.
- (12) د. توماس كاسكي، طب أساسه الدنا: الوقاية والعلاج، فصل ضمن كتاب الشفرة الوراثية للإنسان، من تحرير دانييل كيفلس و ليروي هود، وترجمة د. أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، العدد (217)، ص 136.
- (13) نقول رجل أبلم إذا كانت شفثاه غليظتان، انظر، لسان العرب 54/12.
- (14) نقول شفة جلعاء إذا انقلبت الشفة لجهة الشارب، والجلع عدم انطباق الشفتين، انظر: لسان العرب 52/8.
- (15) ترجمة د. سعد الدين خرفان، رؤى مستقبلية لـ "ميتشيو كاكو"، سلسلة عالم المعرفة، العدد (270)، 297.
- (16) د. منير الجنزوري: أساسيات بيولوجيا الخلية والمستولوجي وعلم الأجنة، 13، وانظر، ترجمة د. عفيفي محمود، هذا هو علم البيولوجيا لـ "إرنست ماير"، سلسلة عالم المعرفة، العدد (277)، ص 101.
- (17) انظر هذه المعلومات عن الدنا وشكله، د. عبد الباسط الجمل: الجينوم والهندسة الوراثية، 31، د. عبد الهادي مصباح: العلاج الجيني، 80، 81.
- (18) انظر في مراجع هذا المبحث: المرجع الأول السابق، 85، المرجع الثاني السابق، 213، د. وجدي سواحل: ثورة الهندسة الوراثية، 80، 81، د. موسى الخلف، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (294)، 90، 91، ترجمة د. مصطفى إبراهيم، مستقبلنا الوراثي، من تحرير الجمعية الطبية البريطانية، 157، 169، د. روث شوارتز كوان، التكنولوجيا الوراثية والخيار التناسلي، فصل ضمن كتاب "الشفرة الوراثية للإنسان"، من تحرير دانييل كيفلس و ليروي هود وترجمة د. أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، العدد (217)، 268، د. محمد علي البار، بحث بعنوان "الفحص الطبي قبل الزواج والاستشارة الوراثية" ضمن بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، كلية الشريعة والقانون، 2004م، 4/1543. 1553، د. خالد العلي،

- بحث بعنوان " التشوهات الوراثية في الجنين " ضمن بحوث ندوة الإنعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، قطر، 1993م، 206، 208.
- (19) يقول د. موسى الخلف: " تجدر الإشارة إلى أنه يتوافر الآن في الساحة العلمية عدد هائل يقدر بأكثر من ألف نوع من الفحوصات التشخيصية التي يمكن الحصول عليها من شركات الأدوية، ويمكن مراقبة آخر وأحدث أنواع الفحوص المستجدة للتشخيص الوراثي وذلك بزيارة موقع خاص على الإنترنت تشرف عليه جامعة واشنطن، وعنوان هذا الموقع هو www.genetests.org أو www.geneclinics.org ، انظر، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (294)، 89، 90.
- (20) د. موسى الخلف، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (294)، 92، ترجمة د. مصطفى ابراهيم، مستقبلنا الوراثي، من تحرير الجمعية الطبية البريطانية، 160، د. محمد علي البار، بحث بعنوان " الفحص الطبي قبل الزواج والاستشارة الوراثية " ضمن بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، كلية الشريعة والقانون، 2004م، 4/1549.
- (21) د. خالد العلي، بحث بعنوان " التشوهات الوراثية في الجنين " ضمن بحوث ندوة الإنعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، قطر، 1993م، 208.
- (22) وقت البحث الذي نقلت منه الطريقة هو 1993م، قلت: ولعل التقدم العلمي منذ تلك الفترة للآن قد حولها من إطار البحث لإطار الواقع.
- (23) العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (294)، 92.
- (24) من الآية رقم (26)، سورة القصص.
- (25) د. عبد الباسط الجمل: الجينوم والهندسة الوراثية، 86، 88، د. وجدي سواحل: ثورة الهندسة الوراثية، 67، 72، ترجمة د. مصطفى ابراهيم، مستقبلنا الوراثي، من تحرير الجمعية الطبية البريطانية، 170، 172، ترجمة د. يوسف يعقوب السلطان، تقنيات الطب البيولوجية وحقوق الإنسان، لـ يوجين برودي، 228، 230.
- (26) ترجمة د. مصطفى ابراهيم، مستقبلنا الوراثي، من تحرير الجمعية الطبية البريطانية، 234.
- (27) د. عبد الباسط الجمل: الجينوم والهندسة الوراثية، 86.
- (28) ترجمة د. يوسف يعقوب السلطان، تقنيات الطب البيولوجية وحقوق الإنسان، لـ يوجين برودي، 228.
- (29) د. إياد ابراهيم: الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع، 91 نقلاً عن مزيك، الجينات، 98.

- (30) د. عبد الباسط الجمل: الجينوم والهندسة الوراثية، 88، 87، وانظر أيضاً، د. وجدي سواحل: ثورة الهندسة الوراثية، 72، 67، وللاستزادة انظر، ترجمة د. مصطفى إبراهيم، مستقبلنا الوراثي، من تحرير الجمعية الطبية البريطانية، 173، 169.
- (31) د. موسى الخلف، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (294)، 114، وانظر في هذا المعنى أيضاً، د. عبد العزيز البيومي، بحث بعنوان "أساسيات الوراثة والهندسة الوراثية"، ضمن بحوث ندوة الإنعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، ص 60، د. عبد الحافظ حلمي، بحث بعنوان "تحسين النسل البشري بين الطموح والجموح" الندوة السابقة، ص 152، د. ثورية بنعزو، بحث بعنوان "التناسل الانتقائي لتحسين الجنس البشري"، الندوة السابقة ص 173، د. محمد الطيبي، بحث بعنوان "أفق وحدود تكنولوجيا العلاج الجيني في المجتمعات الإسلامية"، الندوة السابقة ص 346.
- (32) د. محمد الطيبي، بحث بعنوان "أفق وحدود تكنولوجيا العلاج الجيني في المجتمعات الإسلامية"، ضمن بحوث ندوة الإنعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، قطر، 1993م، 347، 348.
- (33) هذا الكلام من باب التهكم والسخرية على أصحاب التوجه الساذج.
- (34) انظر في هذا المعنى د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 37.
- (35) الجرجاني: التعريفات، 175، المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، 458.
- (36) صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الأدعية/ ذكر ما يستحب للمرء أن يسأل الله جل وعلا تحسين خلقه كما تفضل عليه بحسن صورته، حديث رقم (959)، 239/3، مسند أحمد، حديث رقم (3823)، 403/1، ورواه عن عائشة أيضاً، انظر حديث رقم (24437)، 68/6، ورقم (25262)، 155/6.
- (37) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل، حديث رقم (771)، 534/1.
- (38) سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب الأكفاء، حديث رقم 1968 (213)، المستدرك على الصحيحين: كتاب النكاح، حديث رقم 2687 (176/2)، سنن البيهقي الكبرى: كتاب النكاح، باب اعتبار الكفاءة، حديث رقم 13536 (133/7)، صححه الحاكم، وقال ابن حجر: أخرجه أبو نعيم من حديث عمر وفي إسناده مقال ويقوى أحد الإسنادين بالآخر (فتح الباري 125/9) وصححه السيوطي و(الجامع الصغير 503/1) وحسنه الألباني.

- (39) د. محمود مهران: الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، 261، 260، وقد اقتبس كلامه من الناحية الأصولية من كلام للشاطبي مع التصرف الكبير، انظر الشاطبي: الموافقات 1/142.
- (40) اعتبر د. محمود مهران بأن حكم الوسائل في هذا السياق الإباحة الأصلية ولعله لم ينتبه لحفظه الله إلى أن الوسيلة لا يقصد بها تقنية الفك والتركيب المتعلقة بنقل أو حذف أو إضافة الجينات وحسب، فقد كانت نظريته لآلية العلاج ووسيلته فقط، وهي ما لا يمكن الوصول إليه دون المرور بوسائل التشخيص قبل العلاج، وهي التي تحتاج غالباً لكشف عورة المرأة فهل يستقيم القول مع ذلك بأن الوسيلة التي تتطلب كشف عورة المرأة في حال التجرد تكون الإباحة الأصلية، إذ قصد بالتجرد تجرد الوسيلة عن المفردات الأخرى المذكورة في بحثه كالمجال التطبيقي المتردد بين الخلية الجسدية والتناسلية، والهدف المتردد بين العلاج وغير العلاج، بحيث تتأثر الوسيلة حسب تأثرها بالمفردات الأخرى عنده. والله أعلم بالصواب، انظر، المرجع السابق، 238، 244.
- (41) د. إياد ابراهيم: الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع، 80، 81.
- (42) سنن الترمذي: كتاب الطب، باب ما جاء في الحمية، حديث رقم (2038)، 339، وقال عنه الترمذي حسن صحيح، وصححه الألباني.
- (43) المرض: "أمر عارض للبدن يخرج عن الاعتدال الخاص فيغيره من القوة والطبيعة إلى الضعف والنقص"، انظر، السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول 2/297، الجرجاني: التعريفات 268.
- (44) جاء في توصيات ندوة جمعية العلوم الطبية الإسلامية المنبثقة عن نقابة الأطباء الأردنية حول مواضيع الهندسة الوراثية الآتي: "البيوضات الملقحة خارج الرحم (في مختبرات الأبحاث) يجوز إجراء التجارب عليها إذا وجدت ضرورة معتبرة مثل معرفة الأمراض الوراثية التي تحملها، والتي يمكن تشخيصها والعمل على منعها أو علاجها، ومن أبرز أمثلة هذه الحالات هو وجود أمراض وراثية محددة يمكن أن تظهر في نسلها، ويجوز للأطباء أن لا يقوموا بإرجاع البيوضات الملقحة إلى رحم الأم إذا ثبت لديهم أن تلك اللقائح سينتج عنها جنين مصاب بالمرض الوراثي الذي يتحفظ الأطباء من حدوثه"، ثبت الندوة، 2/269.
- (45) من الآية رقم (119)، سورة النساء.
- (46) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 5/389، الطبري: تفسير الطبري، 5/282 وما بعدها، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 1/557، ابن الجوزي: زاد المسير، 2/206.
- (47) من الآية رقم (8)، سورة المائدة.
- (48) من الآية رقم (135)، سورة النساء.
- (49) من الآية رقم (135)، سورة النساء.

- (50) الآية رقم (13)، سورة الحجرات.
- (51) مسند أحمد، حديث رقم (23536)، 411/5، وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كتاب الحج، باب الخطب في الحج، 266/3.
- (52) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، حديث رقم (2664)، 2052/4.
- (53) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلدن من النساء، حديث رقم (2050)، 234، سنن النسائي، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، حديث رقم (3227)، 342، وقال الألباني حديث حسن صحيح.
- (54) ابن منظور: لسان العرب 2/326، 327.
- (55) ينبغي التأكيد هنا أن المتاحة يقصد بها المتعارف عليها طبياً المعتمدة المجربة، والتي لها ثبت علمي رسمي يدل على ممارستها عالمياً، إذ لا يجوز للطبيب أن يجعل من الجنين حقل تجارب على علاجات غير معتمدة رسمياً، وهذا الكلام يعرفه أهل الطب تماماً.
- (56) النووي: شرح النووي لصحيح مسلم 14/193.
- (57) الشيخ نظام: الفتاوى الهندية 5/360.
- (58) د. علي الندوي، بحث بعنوان " الهندسة الوراثية وتطبيقاتها " ضمن بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، كلية الشريعة والقانون، 1/192.
- (59) الشوكاني: نيل الأوطار 9/97.
- (60) الزرقا: شرح القواعد الفقهية، 201.
- (61) هل يجوز إجهاض الجنين في مثل هذه الحالة؟ قلت: أرى عدم الجواز، ذلك أن مثل هذا المرض مرض غير واقع في الحال بل ظهوره على المآل أي مستقبلاً، وما يدرينا لعل الله يجري على يد العلماء ما يكون سبباً في شفاء حالته إذ العلم يتقدم يوماً فيوم، ثم إن السبب هنا للإصابة بالمرض يبقى مظنوناً حتى لو قطع الأطباء به، إذ أن الله تعالى قادر على تغيير الحال بإرادته متى شاء سبحانه.
- (62) من الآية رقم (119)، سورة النساء.
- (63) وضعت هذا القيد احترازاً لمن يرى بأن العلاج في حالة الضرورة يعد من باب التغيير، إذ الضرورة تقتضي غالباً إعادة النظام الجيني إلى وفق ما ينبغي أن يكون عليه ابتداء، بمعنى أن هناك خللاً جينياً وظيفياً، والعلاج الجيني سيُصلح ذلك الخلل، فلن يقع التغيير على منظومة الجينات بل سيعاد ذلك الجين لتأدية وظيفته المنظومة له أصلاً.
- (64) من الآية رقم (229)، سورة البقرة.

- (65) من الآية رقم (187)، سورة البقرة.
- (66) د. محمد البار، بحث بعنوان "الفحص الطبي قبل الزواج والاستشارة الوراثية"، ضمن بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، كلية الشريعة والقانون، 4/1579.
- (67) د. محمد الطيبي، بحث بعنوان: "أفق وحدود تكنولوجيا العلاج الجيني في المجتمعات الإسلامية"، ضمن بحوث ندوة الانعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة، قطر، 1993م، 347.
- (68) أعضاء الإنسان وأجزاؤه تقسم على النحو الآتي: أ- ما يتجدد من الأجزاء تلقائياً كالدم والخلايا والحيوانات. ب- الأعضاء التي يتوقف عليها استمرار الحياة كالقلب والرئتين والكبد و... ج- الأعضاء التي ليس لها مثيل في الجسم ولا تتوقف عليها الحياة كاللسان والقضيب والبنكرياس... د- الأعضاء التي لها مثيل كالكليتين والرئتين والأطراف و...، انظر: محمد نعيم ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، 167-175.
- (69) المرجع السابق، 167، وقد أرسى فضيلة أستاذنا د. محمد نعيم قواعد شرعية غاية في الأهمية لكل من تعرض له مسألة في زرع الأعضاء وذلك في بحثه "حكم التبرع بالأعضاء في ضوء القواعد الشرعية والمعطيات الطبية" ضمن الكتاب المذكور له.
- (70) استلهمت هذه الضوابط من بحث أستاذي الفاضل د. محمد نعيم ياسين في حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، كتاب أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن ط3، 1421هـ-200م، ص49-ص135.
- (71) وأهل الطب هنا يُعدوا من أهل الذكر والله تعالى يقول: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.
- (72) انظر المطلب الثالث من المبحث الثاني من هذا الفصل بعنوان: "طرق توجيه صفات الجنين من خلال الجينات".
- (73) د. عبد الناصر أبو البصل، بحث بعنوان: "الهندسة الوراثية من المنظور الشرعي"، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد (14)، العدد (2)، 1998م، ص179.

Transplanted genes and directing qualities embryos Motives and islamic ruling

Dr. Rachad salah zeid EL-KAILANI*

Abstract

This research deals with a contemporary medical issue relating to genetic traits through the transplanted genes. This research deals with the historical context of this issue and give an overview of the idea of directing qualities embryos. It also addresses the scientific context to the idea of directing qualities embryos. Finally, the research deals with the legitimate context of the idea of directing qualities embryos and it indicates the Islamic ruling.

Key words: genes - genetic engineering - transplanted genes - genes control -Legal (shar'i) ruling.

* Director of King Abdullah II Institute for the preparation of preachers - the Ministry of Awqaf and Islamic Affairs - the Hashemite Kingdom of Jordan.

التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى

بقلم

د / إبراهيم رحمانى (*)



ملخص

إن بحث التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى، له أهمية كبيرة لضمان قدر كاف من سلامة الأحكام الاجتهادية، ووضوح معالم الفتوى بحيث يصعب تخطيها، إلا بناء على أصول علمية تقتضي ذلك، وهذا كله يمكن للممارسة الفقهية، ويبعث على الاطمئنان والثقة، ويدعم الاستقرار الاجتماعي. وواقع الفتوى اليوم يشهد كثيرا من الاهتزازات من كثرة التباين فيها، إلى الفتاوى الشاذة، وصولا إلى فتاوى غير المؤهلين... وبناء عليه، سوف نسلط الضوء حول التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى من خلال عرض معنى المقاصد وبيان أقسامها، ثم أهمية مقاصد الشريعة في تأهيل المفتي لنصل إلى بيان أثر البعد المقاصدي في صناعة الفتوى. الكلمات المفتاحية: الفتوى - مقاصد الشريعة - تكوين المفتي - صناعة الفتوى.

مقدمة

تقوم الفتوى الشرعية بدور مهم في توجيه السلوك الفردي والجماعي بما يصبو الممارسة الفقهية، ويقوم الاعوجاج، ويفعل النماذج الإيجابية ويشجعها، ويشيد بها، ويدعو إلى النسخ على منوالها. وجاءت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تنهى أشد النهي عن القول على الله

(*) أستاذ معاضر¹ بقسم العلوم الإنسانية . كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية . جامعة الوادي . الجزائر.
rahmani39000@gmail.com

عز وجل دون علم، ووردت آثار عن السلف الصالح متكاثرة، ومتوافرة، وقاطعة في النهي عن الجراءة في الفتوى. وسار الفقهاء المسلمون على هدي الكتاب والسنة؛ فأولوا عناية بالغة بموضوع الفتوى.

وكانت سيرة الفقهاء في معالجة مسائل الفتوى ضمن سياقات منهجية واضحة المعالم بينة الحجج، وطيدة الصلة بما كان عليه الفقه في عهد الرسول ﷺ وصحابته الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ فكانت تلك الجهود ثمرة للتواصل بين آثار السلف وتطلعات الخلف؛ فازدهرت المدارس الفقهية، وأنتجت رصيда فقهيا ضخما ومتنوعا، ملأ أركان الدنيا بالخير العميم، وأسهم في توجيه مسالك التدبّر وضبط الممارسة الفقهية، بما يحفظ لأحكام الشريعة مقاصدها ويثري وسائلها.

هذا، وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، فالاجتهاد من شروط المفتي عند الأئمة الثلاثة، خلافا للحنفية الذين اعتبروه شرط أولوية، تسهيلات على الناس⁽¹⁾. ويأتي التسهيل من خلال التدرّج في مراتبه (تجزؤ الاجتهاد).

وبناء عليه، فإن بحث التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى، له أهمية كبيرة لضمان قدر كاف من سلامة الأحكام الاجتهادية، ووضوح معالم الفتوى بحيث يصعب تحطيها، إلا بناء على أصول علمية تقتضي ذلك، وهذا كله يمكن للممارسة الفقهية، ويبعث على الاطمئنان والثقة، ويدعم الاستقرار الاجتماعي.

وإن واقع الفتوى اليوم يشهد كثيرا من الاهتزازات من كثرة التباين فيها، إلى الفتاوى الشاذة، وصولا إلى فتاوى غير المؤهلين...

قال الدكتور أحمد الريسوني: «إن غياب المدرسة المقاصدية والنظرة الشمولية هو سبب كثير من الاختلالات التي نجدها عند بعض الفقهاء والمفتين وبعض الدعاة وعند بعض المفكرين، وحتى عند بعض المنظرين والمسيرين للحركة الإسلامية، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين، إما النظرة الشمولية إلى الإسلام، وإما النظر

إلى المقاصد»⁽²⁾.

وبناء عليه، سوف نسلط بعض الضوء حول موضوع: "التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى"، وهذا من خلال ثلاثة مطالب؛ يتناول الأول تعريف مقاصد الشريعة وبيان أقسامها، ويتطرق الثاني لأهمية مقاصد الشريعة في تأهيل المفتي، في حين يعالج الثالث أثر البعد المقاصدي في صناعة الفتوى.

المطلب الأول

تعريف مقاصد الشريعة وبيان أقسامها

سوف نتطرق أولاً لتعريف مقاصد الشريعة، وثانياً لبيان أقسامها وفق الآتي:

أولاً: تعريف مقاصد الشريعة:

المقاصد في اللغة جمع مقصد، مأخوذ من الفعل "قصد"، يقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً وَمَقْصِداً⁽³⁾. ويأتي استعمال القصد والمقصد في اللغة لعدة معانٍ⁽⁴⁾:

1. الاعتماد، والأَمُّ، وإتيان الشيء، والتوجّه.
2. استقامة الطريق، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9] يعني: تبين الطريق المستقيم بالدعاء إليه بالحجة والبرهان⁽⁵⁾.
2. الاعتدال في الشيء، والتوسط فيه، دون إسراف ولا تقتير بالتزام العدل⁽⁶⁾. وفي هذا جاء قول الرسول ﷺ: «الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا»⁽⁷⁾، أي: عليكم بالقصد من الأمور، وهو الوسط بين الطرفين⁽⁸⁾.

(ب) معنى المقاصد اصطلاحاً:

من أكثر الفقهاء اهتماماً بمقاصد الشريعة الإمام الشاطبي (توفي 790هـ)، وقد فصل فيها بما لم يُسبق إليه، وإن لم يدرج صياغة تعريف لها، على أساس وضوح معناها، وأنها

لا تزيد عن كونها: الهدف والغاية التي ترجى من الشيء، ويبيّن أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وأنها تتنوع إلى ثلاثة أنواع: ضرورية، حاجية، وتحسينية⁽⁹⁾. كما أن المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية، واختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين وليس العكس⁽¹⁰⁾.

ولقد تنوعت صيغ تعريف مقاصد الشريعة بين العلماء وإن كانت مضامينها نفسها؛ ولعل أهمها القول بأنها:

1. المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها⁽¹¹⁾.
2. القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويستهدفها التشريع، جزئيات وكمالات⁽¹²⁾.

3. الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد⁽¹³⁾.
 4. المصالح التي تهدف الشريعة إلى تحصيلها في جملة الأحكام وتفصيلها⁽¹⁴⁾.
- من هذه التعريفات يتبين أن المراد بمقاصد الشريعة: المعاني السامية، والحكم الخيرة، والغايات الحميدة التي ابتغى الشارع تحقيقها والوصول إليها من النصوص التي وردت عنه أو الأحكام التي شرعها الله لعباده.

ثانياً: أنواع مقاصد الشريعة:

تتنوع المقاصد إلى أنواع ثلاثة:

- (أ) **المقاصد العامة:** وهي المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة، فهي المقاصد العامة للشريعة تراعيها وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها⁽¹⁵⁾.
- (ب) **المقاصد الخاصة:** وهي المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أو في أبواب متجانسة، مثل: مقاصد الشريعة في الأحكام المالية، أو مقاصد العقوبات، أو مقاصد النكاح، أو أحكام الأسرة⁽¹⁶⁾.

(ج) **المقاصد الجزئية:** وهي ما يقصده الشرع في كل حكم شرعي سواء الأحكام التكاليفية، أو الوضعية. بمعنى الأسرار التي وضعها الشرع لكل حكم من أحكام الشريعة (إيجاب، نذب، تحريم، إباحة، صحة، فساد...).

كما تتنوع المقاصد باعتبار ما يراعى فيها من قصد الشارع، وقصد المكلف إلى نوعين⁽¹⁷⁾:

(أ) **مقاصد أصلية:** وهي الغايات والحكم التي شرعت من أجلها الأحكام بالأصالة، فهي تعني مقصود الشرع من الحكم، وغالبًا لا يظهر أن فيها حظًا للمكلف.

(ب) **مقاصد تبعية:** وهي التي روعي فيها حظّ المكلف؛ فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من طلب المشتبهات، والاستمتاع بالمباحات. وهي من حكمة الشارع التي اقتضت قيام مصالح الدين والدنيا، فلا تصلح إلا بهذا الاعتبار. مثاله ما للزواج من مقاصد أصلية في حفظ النسل ومقاصد تبعية كالاستمتاع.

المطلب الثاني

أهمية مقاصد الشريعة في تأهيل المفتي

إن المفتي هو من يتولى الجواب بالحكم الشرعي عما يشكل على الناس من المسائل الدينية.⁽¹⁸⁾ وبالتالي لا تخرج الفتوى عن كونها مضمون الإخبار بحكم شرعي لمن سأل عنه لا على وجه الإلزام.⁽¹⁹⁾

ولما كان الحكم المستفاد من الإفتاء يستند إلى الشرع؛ فإنه يرتكز ضرورة على أصول الشريعة ومقاصدها. وبناء عليه اقتضى الأمر أن يحوز المفتي تأهيلاً معتبراً في أصول التشريع ومقاصده. ولهذا أكد الإمام القرافي في فروقه في الفرق (178) على أن من شروط المفتي: "معرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجة أو التتميمية"⁽²⁰⁾.

ولعل المسلك المذكور في اشتراط دراية المفتي بمقاصد الشريعة، هو ما نبّه إليه الإمام الشاطبي (توفي 790هـ) في المسألة الثانية من مسائل كتاب الاجتهاد بقوله: إنها تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. (21)

وقال في موضع آخر: الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً. (22)

والذي لا شك فيه أنّ الإحاطة بعلم مقاصد الشريعة تمكّن المفتي من الرؤية الكلية الأفقية للشريعة في مختلف أبوابها، من خلال إدراك مراتب المصالح التي قصدت الشريعة تحقيقها في الخلق بمختلف تكاليفها، بحيث انتظمت تلك المصالح مختلف الأحكام التفصيلية. (23)

والحقيقة أنه لا يمكن تصوّر فقه حقيقي في أمور الدين مع الغفلة عن المقاصد؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي 728هـ): "الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها" (24).

فاستناداً للرؤية المقاصدية يقوى المفتي على ربط النصوص والأحكام بمقاصدها وفهم الجزئيات في ضوء كلياتها، كما يتمكن من حسن تنزيل أحكام الشريعة في دنيا الناس، وذلك بالجمع بين مقتضى الأحكام في نصوصها وبين مقتضى الواقع في خصوصياته تحقيقاً للمقصد الشرعي (25).

قال الإمام الشاطبي (توفي 790هـ): "إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع

التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى ————— د. إبراهيم رحمانى

مقصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في نزوله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله" (26).

وبناء عليه، فإنَّ المجتهد قد يزل في اجتهاده إذا لم يعتبر المقاصد، بل إنَّ زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في المعنى الذي اجتهد فيه (27).

لذلك ولضمان الاعتدال في الاجتهاد والفتوى لا بد من الأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشريعة في أي اجتهاد فقهي، يقول الشاطبي: "فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع" (28).

وبناء عليه، يجب إيلاء عناية خاصة بتكوين المفتي؛ فتفسير أحكام الشريعة والاجتهاد فيها أحوج من أي مجال علمي آخر إلى اشتراط الشروط والتأكد من الأهلية والصلاحية، وإلى التأنّي والتروي والاحتياط... (29)

وإن مقام الاجتهاد في الفتوى من أعلى المراتب، والخوض فيها من أخطر درجات التعاطي مع أحكام الشريعة. وبالتالي فإن هذا المقام يتطلب أعلى درجات الإحاطة والتمكن، ولا يتأتى من خلال التلقين المجرد للأصول والفروع، وإنما من خلال توجيه التأهيل الفقهي إلى برامج علمية خاصة تهتم بتطوير عقلية المتفقه الجديد وتمرينها، وربط الأحكام بأصولها ومقاصدها وحسن تنزيلها، فيكتسب المتفقه قدرة عالية في معالجة المسائل وحسن إدراكها. (30) والذي يعجز عن خوض هذا المسلك وجب عليه أن يعرف حدود قدره ومقدار باعه، وألا يحمل نفسه فوق طاقتها. (31)

هذا، وترجع أهمية مقاصد الشريعة إلى اعتبارات مهمة جعلت علماء الشريعة يولونها عنايتهم، ويوجهون إليها اهتمامهم بالبحث والدراسة. وسبب هذا الاهتمام يكمن في:

1- تجاوب المقاصد مع الخصائص العامة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية. من حيث كونها شريعة ربانية عالمية متوازنة واقعية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان⁽³²⁾.

2- إدراك علماء الشريعة أن النصوص والأحكام معقولة المعنى، ومبنية على النظر والاستدلال، و"الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، والمصالح التي شرعت لأجلها".⁽³³⁾ وفي هذا ينبغي التنبيه إلى أن خفاء بعض وجوه الحكمة التشريعية يرجع إلى معاني خفية وحكمة ربانية، أو إلى قصور عقولنا عن إدراكها، ولا يعني بأي حال انعدام الحكمة التشريعية، أو عدم الإذعان للأحكام إلا بمعرفة الحكمة والعلّة.

3- إن التماس مقاصد الشريعة وأهدافها ينسجم مع الفطرة البشرية، وهو أساس مهم بُني عليه هذا الدين. قال الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم، آية: 30] والمقصود بالفطرة تلك الجبلة التي خلق الله تعالى الإنسان عليها بوصفه، إنساناً يملك عقلاً يستطيع به اكتساب المعرفة، وعنده المرونة والقابلية للطاعة، وهو مزود بحواس يملك من خلالها إدراك المراتب والمسموعات، وفيه ميل إلى حب الاستطلاع، والوقوف على معنى كُنْه الأشياء.

وبناء عليه، كان التطلع إلى معرفة ما يكمن وراء الأوامر والنواهي من الأسرار والمعاني من الجوانب التي تحرص عليها الشريعة الإسلامية، حيث نجد كثيراً من الأحكام الشرعية جاءت معللة، ووردت مقرونة بذكر الحكمة من تشريعها. ومن الأمثلة في هذا:

- في حكمة الصلاة يقول تعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِإِتِّمَامِ الصَّلَاةِ تَتَذَكَّرُ فِيهَا مِثْقَالِ ذَرَّةٍ ﴾ [العنكبوت، آية: 45].

- وفي الصيام يقول سبحانه: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ

عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿البقرة، آية: 183﴾.

- وفي الزكاة يقول تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة، آية: 103].

- وفي القصاص يقول سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة، آية: 179].

- وفي تحريم الخمر والميسر يقول عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة، آية: 91]، وغير ذلك كثير⁽³⁴⁾.

إنَّ أحكام الشريعة الإسلامية - في مجملتها - معلَّلة عند جمهور العلماء⁽³⁵⁾، ولها مقاصد في كل ما شرعته، وهذه المقاصد والحكم معقولة ومفهومة في الجملة، بل معقولة ومفهومة تفصيلاً إلا في بعض الأحكام التعبدية المحضة⁽³⁶⁾ التي يصعب تعليلها تعليلاً مفصلاً ظاهراً معقولاً، مثل ما ورد في الأحكام وفي العبادات من تحديدات وهيئات ومقادير، كعدد الصلوات وعدد الركعات في كل صلاة، وجعل الصيام شهراً، وفي شهر معين، وكذا بعض تفاصيل الحج، وأحكام الكفارات ومقاديرها، وغير ذلك مما استأثر الله بعلمه، ولم نطلع عليه، فهذه الأحكام التعبدية يصعب تعليلها بالتفصيل، وإن كانت هي معللة في أصلها ومجملتها. قال الإمام ابن القيم (توفي 751هـ): "وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة"⁽³⁷⁾.

ومع هذا، فقد أكد الفقهاء قديماً وحديثاً الأهمية الكبرى لعلم مقاصد الشريعة، وجاءت أقوالهم مصرحة بكون مصلحة العباد وسعادتهم في الدنيا والآخرة هي غاية كل النصوص الشرعية.

قال الإمام الشاطبي (توفي 790هـ): "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات... فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعاماً في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله" (38).

وقال أيضاً: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً" (39).

وقال الإمام ابن القيم (توفي 751هـ): "إن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل" (40).

وقد انتقد الإمام ولي الله الدهلوي (توفي 1176هـ) منكري التعليل، وأنكر عليهم ظنهم أن الشريعة ليست سوى تعبد واختبار، لا اهتمام لها بشيء من المصالح قائلاً: "وهذا ظن فاسد، تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير" (41).

واستناداً إلى أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية اجتهد الأئمة الفقهاء في استخراج ما يمكنهم استخراجه من تلك المقاصد من خلال مصنفاتهم في علل الأحكام الشرعية، سواء أكان ذلك مما دونوه في كتب الفقه ضمن ما كتبوه عن حكمة مشروعية الأحكام، أم كان مما دونوه في كتب أصول الفقه في باب القياس عند حديثهم عن مسالك العلة على اختلاف بينهم في تقرير ذلك تبعاً لمذاهبهم الفقهية، وإن مما يدل على هذا الاهتمام أيضاً اشتراط الإمام الشاطبي على المفتي فهم مقاصد الشريعة على كمالها كما سبق آنفاً (42).

إن قضايا الاجتهاد والفتوى تواجه في العصر الحاضر تحديات كبيرة، لم يكن للسابقين قبلها؛ نظراً لكثرة المستجدات وتسارعها وما صاحب ذلك من تأثير وسائل الاتصال

التي تسكب في العقول معارف وعادات وأفكار يصعب عدّها أو حدّها. وفي هذه الحال أصبح من الضروري إعادة النظر في هيكلية المؤسسات التربوية والعلمية التي تصنع الفقيه؛ حيث لم تُعد إشكاليات الاجتهاد والفتوى تنحصر في الجانب المعرفي وما تقتضيه موضوعاته وأساليبه من تجديد وتفعيل؛ بل تجاوزت ذلك إلى الفقيه نفسه ونمط تكوينه وتنمية مهاراته. ولا يخفى في هذا ما أشار إليه النبي ﷺ في قوله: «وَرُبَّ حَامِلٍ فقه وليس بفقيه»⁽⁴³⁾ بما يقتضي التفريق بين الفقه نفسه وبين حامله؛ وهو ما يعني أن الحمولة المعرفية الفقهية التي يشحن بها الذهن لا تُلبس صاحبها لقب (الفقيه).⁽⁴⁴⁾

هذا، ولكي يجاهد المتفقه الجديد في ميدانه، وتستنبت عقليته في أرض صالحة؛ فمن الضروري أن تكون عملية التأهيل والتطوير في ميادينها المناسبة، ولعل أهم تلك الميادين التي تساعد على تقوية التأهيل الفقهي ما يلي⁽⁴⁵⁾:

1- اكتساب القدرة على إرجاع فروع الشريعة إلى كليّاتها العامة:

وهذا حتى يُعرف مدى اطراد التشريع الإسلامي، ويتمكن الفقيه من إرجاع الفروع بعضها إلى بعض، وإظهارها على وجه متماسك مطّرد. والمتأمل في واقع التعليم الفقهي اليوم يجد أن الغالب عليه تقرير آحاد المسائل الفقهية بعيداً عن الاهتمام بربط هذه المسائل بمشكلاتها وما يعضدها من كليّات الشريعة وأصولها الكبرى. يقول ابن رشد (توفي 595هـ) منبهاً إلى هذا المعنى: «رأينا أن نذكر في هذا الكتاب [كتاب الصرف] سبع مسائل مشهورة تجري مجرى الأصول لما يطرأ على المجتهد من مسائل هذا الباب؛ فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليلج به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد... وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا يحفظ مسائل الفقه؛ لو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وهو يبيّن أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدّم لا يجد في خفافه ما

يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خُفًّا يوافقه...»⁽⁴⁶⁾.

وبسبب فقد هذه الملكة أصبح من غير المستغرب أن يُقرّر بعض الفقهاء مسألة في بابٍ على وجهٍ، ثم يقرر في نظيرها تقريراً مخالفاً لها في باب آخر وكلاهما يرجعان إلى تأصيل واحد. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن حال بعض متبعي الأثر ممن قلّت معرفته بطريقة التعامل مع القياس الصحيح: «وتجد المستن الذي يشاركه في القياس قد يقول ذلك القياس في مواضع، مع استشعاره التناقض تارة، وبدون استشعاره تارة؛ وهو الأغلب»⁽⁴⁷⁾.

أما الإمام الجويني (توفي 478هـ) فيقول أثناء بيانه لأصول مذهب الإمام الشافعي (توفي 204هـ): «ومن أراد أخذ المذهب (أي: الشافعي) مِنْ حفظ الصور: اضطرب عليه أمثال هذه الفصول، ومن تلقّاه من معرفة الأصول: استهان عليه أن يدرك هذه الفصول». وفي نهاية الأمر فإن «نقل الفقه إن لم يعرف الناقل مأخذ الفقيه، وإلا فقد يقع فيه الغلط كثيراً»⁽⁴⁸⁾.

2- اكتساب القدرة على مراعاة الأحكام اللازمة عندما تتحول إلى أحكام عارضة:

ويعني هذا أنه عندما يتحول الحكم الواجب إلى حرام، والحرام إلى واجب أو مباح؛ بحسب العوارض التي تعرّض لهذه الأحكام وفقاً لفقه الضرورة أو المشقة أو الحاجة؛ فمن يتأمل الفقه يجد أنه في الغالب يعطي المتفقه الأحكام اللازمة؛ لكنه في كثير من الأبواب قد لا يعطيه الأحكام العارضة، فهو يقرر الحكم بناءً على الأصل؛ لكن هذا الأصل قد يحتف به مجموعة من الأمور الواقعية التي قد تغيّر من طبيعة النظر في المسألة؛ وحينئذٍ فإن طريقة التعامل معها محكومة بمجموعة من المعايير ليست من اهتمام كتب الفقه، وإنما يتوجّه مجال بحثها إما إلى علم القواعد الفقهية: كقاعدة المشقة والضرورة والعرف ونحو ذلك. أو إلى علم أصول الفقه في مبحث عوارض الأهلية، ومبحث

الأسباب والشروط والموانع.

إن كثيراً من الباحثين في الفقه الإسلامي يمكنه أن يضبط قاعدة المشقة أو قاعدة الضرورة والحاجة من جهة التنظير الكلي العام، لكنه قد لا يُحسن تنزيلها على الواقع، وحينها ربما قد يحصل منه إفراط أو تفريط في التطبيق، ولعل السبب في هذا أنه لم يتدرب على هذا المسلك في الدرس الفقهي، وهو ما يؤدي به إلى ضعف الملكة في هذا الباب، كما أن التدريب على هذه الملكة وإن لم يُمكن المتفقه من تنزيل بعض أحكامها على الواقع، فليس أقل من أن يساعده على تفهّم بعض فتاوى العلماء التي ذهبت إلى القول بجواز مسألة هي في أصلها حرام بناءً على قاعدة الضرورة أو المشقة أو الحاجة أو العكس، وهذا التفهّم من شأنه أن يسهم أيضاً في معالجة بعض مظاهر الفرق والتنازع في واقع الاشتغال بشؤون الشريعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي 728هـ) في ذلك: «فإن كثيراً من الناس يستشعر سوء الفعل، ولا ينظر إلى الحاجة المعارضة له التي يحصل بها ثواب الحسنة ما يربو على ذلك؛ بحيث يصير المحظور مندرجاً في المحبوب، أو يصير مباحاً إذا لم يعارضه إلا مجرد الحاجة...». ثم تحدث عن الصورة الثانية وقال: «فهذا القسم كثر في دول الملوك؛ إذ هو واقع فيهم وفي كثير من أمرائهم، وقضاتهم، وعلمائهم، وعبّادهم؛ أعني: أهل زمانهم، وبسببه نشأت الفتن بين الأمة»⁽⁴⁹⁾.

كما أن التدريب على هذا النوع من التفقه يُعين على إعادة حالة التوازن بين من جعل الحكم العارض الذي فرضته بعض الظروف حكماً لازماً في جميع الأزمنة؛ لأن الخطأ في ذلك ربما يتسبب في الجناية على بعض أحكام الشريعة، وإلى هذا نبّه الإمام ابن القيم (توفي 751هـ) عندما بيّن خطأ بعض المتفقهة في فهم بعض تصرفات الخليفة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: «والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر

وأجر»⁽⁵⁰⁾.

3- اكتساب القدرة على الموازنة بين اعتبار المدلول اللفظي للنص وبين تفعيل

مقصوده:

إن الدرس الفقهي اليوم يتحدث عن المقاصد وأهميتها حديثاً نظرياً، وهذا أمر إيجابي لا بد من تكييفه؛ لكن هذا الدرس في المقابل لا يعتني بالتدريب الفعلي لتطبيق فقه المقاصد. والإشكال الحقيقي في هذا الموضوع يكمن في أن من يحسنون التنظير والضبط لموضوع المقاصد كثيراً ما يحصل بينهم نزاع أثناء التطبيق؛ وذلك لأن الدخول في التفاصيل هو الذي يبين دقة الفهم وعمق الإشكال.

وقد أشار الإمام محمد الطاهر بن عاشور (توفي 1393هـ) إلى المعنى المذكور وبيّن أن المفاصل الكبرى في باب المقاصد والمصالح والمفاسد، مقام سهل؛ لكن المشكلة تتعقد عندما تأتي التفاصيل والتطبيقات، فقال: «فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة؛ فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل، والامثال له فيها هيّنة. واتفق علماء الشرائع في شأنها يسير، فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانخراطها فذاك [هو] المقام المرتبك؛ وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلةً وقبولاً وإعراضاً...»⁽⁵¹⁾.

وعليه فالبحث المقاصدي التفصيلي هو المسلك الأخطر في باب المقاصد. يقول الإمام ابن عاشور (توفي 1393هـ): «وفي إثبات هذا النوع من العلل (وهو ما كانت علته خفية) خطر على التفقه في الدين؛ فمن أجل إلغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر، ونفوا القياس. ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء...»⁽⁵²⁾.

والظاهر أن تدريب المتأهل للفتوى من زمن مبكر على محاولة التطبيق والتدريب على استعمال المقاصد في حقول التعليم الخاصة وتحت الإشراف العلمي المتزن، سعيين على تجنب كثير من مشكلات التفعيل المقاصدي التي نشهدها اليوم؛ فإنه على الرغم من

التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى ————— د. إبراهيم رحامي

الضعف التأصيلي لفقه المقاصد عند بعض من يمارسه إلا أن مشكلات التفعيل المقاصدي لا تنحصر في ذلك، بل إن من أهم مشكلاته: عدم امتلاك كثير ممن يمارس التفعيل المقاصدي للملكة هذا التعامل التي تحتاج إلى قدر من الخبرة والنضوج حتى يمتلك الفقيه ناصيتها.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي 728هـ) إلى أهمية ذلك النوع من الإدراك وأنه يتطلب خبرة طويلة وممارسة عملية فقال: «العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشريعة ومقاصدها وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد»⁽⁵³⁾.

4- اكتساب القدرة على التعامل مع فقه المصالح والمفاسد: وإن بناء هذه الملكة سيساعد كثيراً في التعامل مع كثير من الوقائع المشكّلة، وسيساعد أيضاً - وبشكل كبير - على تجاوز كثير من الخلافات العلمية التي تحصل بناءً على عدم الاستيعاب الكافي لهذه القضية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي 728هـ): «وهذا باب التعارض باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة؛ فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة؛ فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم؛ فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم العمل بالحسنات، وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء... فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل؛ قد يكون الواجب في بعضها... العفو عن الأمر والنهي في بعض الأشياء لا التحليل والإسقاط: مثل أن يكون نهيه عن بعض المنكرات تركاً لمعروف أعظم منفعة من ترك المنكرات فيسكت

عن النهي خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر»⁽⁵⁴⁾.

وهذه المهارات والمَلَكَات الفقهية لا تؤخذ بمجرد التقرير النظري ما لم يكن معها ممارسة عملية تدريبية. قال رجل لإياس بن معاوية: علمني القضاء. فقال: «إن القضاء لا يُتَعَلَّم، إنما القضاء فهم، ولكن لو قلت: علمني من العلم»⁽⁵⁵⁾.

إنَّ المهارات التي نتحدث عنها هي من جنس مهارة القضاء، هي بحاجة إلى تطبيقات عملية من خلال إقامة دورات علمية متخصصة، أو إجراء حلقات حوارية تتبنى سياسة التدريب الفقهية، سياسةً عمليةً تنتقل من مجرد التجريد النظري لفقه المقاصد والمصالح والقواعد والضرورة إلى حلقات وبرامج تطبيقية تجمع عدداً من قضايا الواقع التي يلامسها المتفقه ولا يُحَسِّن التعامل معها ثم تُطرح على طاولة النقاش والمباحثة العلمية.⁽⁵⁶⁾

وإنَّ كثيراً من الحلقات التي اهتمت بجانب المسائل الواقعية اعتمدت على أسلوب جمع بعض مسائل النوازل وتقرير الكلام فيها بعيداً عن الحوار والنقاش الذي يُرَسِّخ في ذهن المتعلم مأخذ المسألة، ومواطن الخطأ والصواب أثناء عملية التطبيق. وإن أسلوب التقرير المجرد سيحوّل هذه المسائل النوازل بعد زمن إلى متن فقهية جديد يحفظه الفقهاء الجدد دون وعي كبير بطريقة النظر وأسلوب المعالجة.

وهكذا نلاحظ الحضور المقاصدي في الميادين التأهيلية الأربعة التي تسهم في تنمية القدرة على الممارسة الفقهية الإفتائية السليمة؛ انطلاقاً من اكتساب القدرة على إرجاع فروع الشريعة إلى كليّاتها العامة، إلى اكتساب القدرة على مراعاة الأحكام اللازمة عندما تتحول إلى أحكام عارضة عند مراعاة أحكام الضرورة والحاجة، وصولاً إلى اكتساب القدرة على الموازنة بين اعتبار المدلول اللفظي للنص وبين تفعيل مقصوده، انتهاءً إلى اكتساب القدرة على التعامل مع فقه المصالح والمفاسد.

المطلب الثالث

أثر البعد المقاصدي في صناعة الفتوى

لقد سبق التأكيد على أن الفقيه لا يكون فقيهاً بحق إلا بمعرفة مقاصد الشريعة ومصالحها وحكمها والنفوذ إلى دقائقها ليبين للناس أن لكل حكم من أحكام الإسلام غاية يحققها، ووظيفة يؤديها، وهدفاً يقصده ويستهدفه لتحقيق مصلحة الإنسان أو دفع مفسدة عنه.

وإنّ العلماء المعاصرين بذلوا جهوداً محترمة في بحث ضوابط المصلحة؛ لكن وجه الصعوبة في البحث يرجع إلى مدلول مصطلح المصلحة، حيث قصرها كثيرون على ما ينال المكلف من حظوظ نفعية محسوسة، في حين أن خلفية البحث عن مقاصد الشارع عند القدماء لم تكن مدفوعة بهذا الاعتبار بقدر ما كانت مدفوعة بالاعتبار التعبدية. فبحوثهم في مقاصد الشارع وفي مناهج الاجتهاد للبحث عن الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة ليس للوقوف على حظوظ المكلفين (مفهوم المصلحة في الفكر الغربي) في الأحكام الشرعية ومحاولة اقتناصها في النوازل الجديدة بما لا يعارض الأصول، بل كانت مدفوعة بتحقيق براءة الذمة من التكليف الشرعي بالدرجة الأولى، ولن تتحقق براءة الذمة من التكليف إلا بمعرفة صيغته التكليفية في النوازل الجديدة بشواهد الشرع المنصوصة بأعيانها وكلياتها، فإذا ظهر في هذه الصيغة شيء من حظوظ المكلفين فهو داخل في منظومة مقاصد الشرع⁽⁵⁷⁾.

إنّه مما لا شك فيه أن صناعة الفتوى تمتزج في جميع مراحلها بالنظر المقاصدي؛ حيث يتم توظيف قواعد المقاصد في جميع مفاصل الفتوى؛ في فهم النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، وفي الترجيح بين الأدلة المتعارضة والتوفيق بينها، وفي معرفة أحكام الوقائع التي لم يُنص عليها بالخصوص، وفي تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف المكانية والزمانية؛ أي فقه الواقع وتحقيق المناط، وفي تحقيق التوازن والاعتدال في

الأحكام وعدم الإضرار.

ومما يجدر التنبيه إليه أن وظيفة الإفتاء تقتضي ضبط مراعاة مقاصد الشريعة فيها حتى لا تضطرب الفتوى أو تحيد عن مسار الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يعالج مشكلات الواقع وانشغالاته. وبالتالي يقتضي الأمر مراعاة الضوابط التالية:

1. فهم الواقع الذي يُنزّل عليه الحكم الشرعي.
 2. الموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة التطبيق، ومفسدة الأصل ومصلحة التطبيق.
 3. التحقق من انطباق علّة الحكم في الواقعة الجديدة.
 4. النظر إلى خصوصية بعض الحالات وما يعترضها من ضرورة أو حاجة.
- إنّ افتقار كثير من الفتاوى للضبط المقاصدي من شأنه أن يحوّل مسار الفتوى من الاجتهاد للكشف عن الحكم الشرعي المستند إلى أصول معتبرة إلى صورة من تجليات الإرادة البشرية ونوازعها المختلفة وما تتكئ عليه من مبررات. (58)
- وسوف نعرض فيما يلي لنماذج من الفتاوى المعاصرة تحتاج إلى مزيد ضبط لجوانبها المقاصدية، دون أن نتطرق إلى عرض أو مناقشها الأدلة التي استندت إليها تلك الفتاوى:

المسألة (1): حكم العمليات الاستشهادية ضد العدو الصهيوني:

تتوجه الاجتهادات الفقهية في هذه المسألة إلى دلالة المقصد في إثبات الحكم الشرعي للعمليات المذكورة؛ رغم اختلافها في الأحكام التي تثبتها. وفيما يلي بيان الاتجاهات الإفتائية فيها:

الاتجاه الأول: عدم جوازها؛ لأن مفسدتها راجحة على مصلحتها المحدودة، ومن بين الفتاوى الواردة في ذلك ما يلي:

1- فتوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين (توفي 1421هـ): «نرى أن العمليات الانتحارية التي يتيقن الإنسان أنه يموت فيها حراماً، بل هي من كبائر الذنوب؛ لأن النبي ﷺ أخبر بأن «من قتل نفسه بشيء في الدنيا عُدَّ به يوم القيامة» ولم يستثن شيئاً بل هو عامٌّ؛ ولأنَّ الجهاد في سبيل الله المقصودُ به حماية الإسلام والمسلمين، وهذا المتحرر يدمر نفسه ويُفقد بانتحاره عضو من أعضاء المسلمين، ثمَّ إنه يتضمن ضرراً على الآخرين؛ لأنَّ العدو لن يقتصر على قتل واحد، بل يقتل به أُمماً إذا أمكن؛ ولأنَّه يحصل من التضيق على المسلمين بسبب هذا الانتحار الجزئي الذي قد يقتل عشرة أو عشرين أو ثلاثين، يحصل ضررٌ عظيم، كما هو الواقع الآن بالنسبة للفلسطينيين مع اليهود».⁽⁵⁹⁾ وأكد في موضع آخر: «أرى أن العمليات الانتحارية حرامٌ.. وأن المتحرر قاتل نفسه مستحقٌّ لأنَّ يعدَّ به في جهنم بما قتل نفسه به».⁽⁶⁰⁾

وفي تعليق آخر لعدم جواز هذه العمليات اعتبر أن الانتحاريين لا يحصلون شيئاً، بل إنَّ المتحرر «إذا قُدِّر أن انتحر، أول من يقتل نفسه ثمَّ قد يقتل واحداً أو اثنين وقد لا يقتل، لكن ماذا يكون انتقام العدو؟ كم يقتل؟ يقتل الضعف أو أكثر، ولا يحصل لا إيمان ولا كفٌّ عن القتل...»⁽⁶¹⁾

لكن الشيخ في فتوى أخرى يحكم على العمليات الاستشهادية بالجواز إذا كانت تحقق مصلحة كبيرة: «هذا الذي وضع على نفسه هذا اللباس الذي يقتل، أول من يقتل نفس الرجل، لا شك أنه هو الذي تسبب لقتل نفسه، ولا يجوز مثل هذه الحال إلا إذا كان في ذلك مصلحة كبيرة للإسلام، لا لقتل أفراد من الناس لا يمثلون الرؤساء ولا يمثلون القادة لليهود، أما لو كان هناك نفعٌ عظيم للإسلام لكان ذلك جائزاً».⁽⁶²⁾

وواضح من فتوى الشيخ اعتباره للعمليات الاستشهادية انتحاراً، وحكمها عدم الجواز، والأضرار الناجمة عنها أكبر من المصلحة المرجوة منها. وفي موضع آخر يجيزها إن كانت المصلحة منها للإسلام كبيرة، وهذا يحتاج إلى مزيد بحث في وجوه المصلحة

وما يقابلها.

2- فتوى الشيخ حسن أيوب (توفي 1428هـ): بعد أن أجاز الشيخ العمليات الفدائية واعتبر بأن من فدى دينه وإخوانه بنفسه بأن ذلك "غاية التضحية وأعلاها"⁽⁶³⁾، فرق في هذه العمليات بين صورتين:

الأولى: أن يذهب القائم بهذه الأعمال ضحية لها بعد تنكيله بالأعداء، ومثله إغراق سفينة الأعداء بمن فيها، فهو يقتل عدوه وجاء قتل نفسه تبعاً لذلك وهذه حكمها الجواز.

الثانية: أن يقتل نفسه ليقتل غيره، كأن يلتف بحزام ناسف ليقتل نفسه ومن بجواره⁽⁶⁴⁾ - وقد لا يقتل هذا الغير لسبب من الأسباب - وهذه حكمها عدم الجواز.

ووضح أن الشيخ يبيّن تفريقه بين الصورتين على أن المصلحة في الصورة الثانية مصلحة ظنية بخلاف المصلحة في الصورة الثانية فإنها مصلحة قطعية.

الاتجاه الثاني: يرى جواز ذلك، بل قد يرتقي بتلك العمليات إلى مرتبة الوجوب، ومن بين مستنداته في ذلك الترتيب التشريعي للمقاصد، ومن بين الفتاوى الواردة في ذلك:

1- فتوى الشيخ يوسف القرضاوي: يقول «إن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله، وهذه من الإرهاب المشروع الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال:60]، وتسمية هذه العمليات انتحاراً تسمية خاطئة ومضللة فهي عمليات فدائية بطولية استشهادية، وهي أبعد ما تكون عن الانتحار... والمجتمع الإسرائيلي مجتمع عسكري، ورجاله ونساءه جنود في الجيش يمكن استدعاءهم في أية لحظة، وإذا قتل طفل أو شيخ في هذه العمليات، فهو لم يقصد بالقتل بل عن طريق

التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى ————— د. إبراهيم رحمانى

الخطأ، وبحكم الضرورات الحربية والضرورات تبيح المحظورات»⁽⁶⁵⁾.

وينفي الشيخ القرضاوي وصف إهلاك النفس عن تلك العمليات: «ولا يعد عمل هؤلاء الأبطال من الإلقاء باليد إلى التهلكة، كما يتصور بعض البسطاء من الناس. بل هو عمل من أعمال المخاطرة المشروعة والمحمودة في الجهاد، يقصد به النكاية في العدو، وقتل بعض أفرادهم، وقذف الرعب في قلوب الآخرين، وتجربة المسلمين عليهم»⁽⁶⁶⁾.

وهذه الفتوى قامت على النظر في مؤيدات تحقيق مناط تفاضل المصالح في هذه المسألة.

2- ما ذكره الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (توفي 1434هـ) في الإيثار بالنفس: «أما أن يترك حظ نفسه رعاية لمبدأ ديني أو حماية لحق مشروع، كمن يقتحم الموت جهاداً في سبيل الله وكالصحابه الذين كانوا يحمون رسول الله في الحرب بأبدانهم، فهو داخل في الإيثار المراد هنا. وإنما هو مندرج أصالة في قانون سلم الأولويات المتعلق بالمصالح الخمس. وقد علمنا أن درجات هذا السلم تبدأ بالدين فالحياة فالعقل فالنسل فالمال. ومقتضى ذلك أن الشرع يأمر ببذل الحياة في سبيل الدين، وأن يضحي بالعقل في سبيل الحفاظ على أصل الحياة، وبالمال في سبيل الحفاظ على النسل وما قبله»⁽⁶⁷⁾.

إلى أن ينتهي إلى القول بأن: «الفرق الانتحارية التي تغامر بحياتها في سبيل الله عز وجل، بوسعها أن تمارس عملها هذا دون حرج ديني ودون الوقوع في معصية الانتحار، إن كان هدف الفدائي من عمله الانتحاري مجرد تحقيق النكاية في الأعداء...»⁽⁶⁸⁾.

وواضح أن الشيخ عرض المسألة - وإن أوجز فيها- من خلال مراعاة سلم الأولويات بالنسبة للمصالح الخمس.

وبناء على ما سبق، فإن المسألة المذكورة تحتاج لمزيد بسط يوضح مدى ارتباط العمليات الاستشهادية بالانتحار من عدمه، وكذا كيفية الموازنة بين المصالح ودرجاتها، والموازنة بين

المفاسد وتجلياتها، والموازنة بين المصالح والمفاسد وفروقاتها.

المسألة (2): التهنة بدخول العام الجديد:

أَلِفَ كثيرٌ من الناس تبادل التهنة بدخول العام الجديد (الهجري أو الميلادي)؛ وقد اختلفت الفتاوى المعاصرة بشأن حكم هذه التهنة؛ فمنهم من منعها وعدّها من التشبه بالكفار في أعيادهم، أو من البدع المنهي عنها حفظاً للدين. ومنهم من أجازها جرياً على مألوف العادات.

أولاً. اتجاه المنع:

سئل الشيخ محمد بن صالح العثيمين (توفي 1421هـ) عن شيوع الاحتفال بأول أيام العام الهجري في بعض البلاد الإسلامية، وجعله يوم إجازة له عن العمل وتبادل الهدايا المكلفة مادياً؛ فأجاب بأن «تخصيص الأيام، أو الشهور، أو السنوات بعيد مرجعه إلى الشرع وليس إلى العادة... ولو أن الأعياد في الإسلام كانت تابعة للعادات لأحدث الناس لكل حدث عيداً ولم يكن للأعياد الشرعية كبير فائدة. ثم إنه يخشى أن هؤلاء اتخذوا رأس السنة أو أولها عيداً متابعاً للنصارى ومضاهة لهم حيث يتخذون عيداً عند رأس السنة الميلادية فيكون في اتخاذ شهر المحرم عيداً محذور آخر». (69) كما أفتى بأن «تهنة الكفار بعيد الكريسمس أو غيره من أعيادهم الدينية حرام بالاتفاق... وإنما كانت تهنة الكفار بأعيادهم الدينية حراماً، وبهذه المثابة التي ذكرها ابن القيم؛ لأن فيها إقراراً لما هم عليه من شعائر الكفر، ورضاً به لهم، وإن كان هو لا يرضى بهذا الكفر لنفسه، لكن يحرم على المسلم أن يرضى بشعائر الكفر، أو يهنئ بها غيره. وإذا هنتونا بأعيادهم، فإننا لا نجيبهم على ذلك؛ لأنها ليست بأعياد لنا، ولأنها أعياد لا يرضاها الله تعالى؛ لأنها إما مبتدعة في دينهم، وإما مشروعة، لكن نسخت بدين الإسلام الذي بعث الله به محمداً ﷺ إلى جميع الخلق. وكذلك يحرم على المسلمين التشبه بالكفار بإقامة الحفلات بهذه المناسبة، أو تبادل الهدايا أو توزيع الحلوى، أو أطباق الطعام، أو تعطيل الأعمال ونحو

ذلك... ومن فعل شيئاً من ذلك فهو آثم سواء فعله مجاملة، أو تودداً، أو حياءً أو غير ذلك من الأسباب؛ لأنه من المداهنة في دين الله، ومن أسباب تقوية نفوس الكفار وفخرهم بدينهم»⁽⁷⁰⁾.

وجاء في الفتوى رقم (21079) من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية: «يحرم على المسلم أن يهنئ الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم بأعيادهم ومناسباتهم الخاصة بهم، لأن ذلك نوع رضا بما هم عليه من الباطل وموالاتهم، ويحرم كذلك أن يهنئ المسلم أخاه المسلم بأعياد الكفار ومناسباتهم؛ لأن ذلك من التشبه بهم»⁽⁷¹⁾.

وجاء في الفتوى رقم (20795) من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية حول مدى جواز تهنئة غير المسلمين بالسنة الميلادية الجديدة، والسنة الهجرية الجديدة، ومولد النبي ﷺ: «لا تجوز التهنة بهذه المناسبات؛ لأن الاحتفاء بها غير مشروع»⁽⁷²⁾.

وجاء في فتوى الشيخ صالح الفوزان بشأن تبادل التهاني بحلول العام الهجري الجديد: «هذا بدعة، ويشبه تهاني النصارى بالعام الميلادي، وهذا شيء لم يفعله السلف...»⁽⁷³⁾.

ثانياً. اتجاه الجواز:

سئل الشيخ عبد العزيز بن باز (توفي 1420هـ) عن حكم التهنة بالسنة الهجرية، بقول: «كل عام وأنت بخير»، فقال: «التهنة بالعام الجديد لا نعلم لها أصلاً عن السلف الصالح، ولا أعلم شيئاً من السنة أو من الكتاب العزيز يدل على شرعيتها، لكن من بدأك بذلك فلا بأس أن تقول: «وأنت كذلك»، إذا قال لك: «كل عام وأنت بخير» أو «في كل عام وأنت بخير، فلا مانع أن تقول له: «وأنت كذلك»، نسأل الله لنا ولك كل خير» أو ما أشبه ذلك،

أما البداءة فلا أعلم لها أصلاً». (74)

وسئل الشيخ مصطفى الزرقا (توفي 1420هـ) عن حكم تهنئة النصارى بعيد الميلاد وطباعة بطاقات التهنية بأعياد الميلاد والتجارة بها. فأجاب: «إن تهنئة الشخص المسلم لمعارفه النصارى بعيد ميلاد السيد المسيح عليه الصلاة والسلام هي في نظري من قبيل المجاملة لهم والمحاسنة في معاشرتهم. وإن الإسلام لا ينهانا عن مثل هذه المجاملة أو المحاسنة لهم، ولا سيما أن السيد المسيح هو في عقيدتنا الإسلامية من رسل الله العظام أوّل العزم، فهو معظّم عندنا أيضاً، لكنهم يغالون فيه فيعتقدونه إلهاً، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. ومن يتوهم أن هذه المعايدة لهم في يوم ميلاده عليه السلام حرام، لأنها ذات علاقة بعقيدتهم في ألوهيته فهو مخطئ، فليس في هذه المجاملة أي صلة بتفاصيل عقيدتهم فيه وغلوهم فيها». (75)

ووضّح الشيخ ما يؤيد ما انتهى إليه بأن المسلمين اليوم يعانون من الضعف والتأمر الخارجي، وشتى أصناف الاتهام بالتعصب والإرهاب، وأن المطلوب منهم إظهار محاسن الإسلام واعتداله، ونفي الجفوة، والميل للمحاسنة في التعامل، بما يرغب غير المسلمين في اعتناق الإسلام. (76)

والسؤال الذي يقتضي التفصيل في بيان جوابه: هل التهنية بدخول العام الهجري تدخل في باب العبادات، أم أنها داخلة في باب العادات؟! وهل هذه التهنية تجرّ إلى التشبه بالنصارى؟! وهل يحرم على المسلمين كل عادة عند الكفار؟! فإن كان كذلك فكيف يقال عند الكثيرين: إن المحدثات الدنيوية لا تدخل في باب البدعة؟! فهل يستثنون من الجواز محدثات الكفار؟! فإن كان كذلك فهل يجوز استخدام المخترعات الحديثة التي أبدعها الكفار في المصالح الدينية؟! (77) إن هناك أسئلة كثيرة ذات صلة وثيقة بالمسألة تقتضي إعادة النظر في الموضوع لاستجلاء الحقائق وضبط الأبعاد المقاصدية التي راعتها الشريعة في هذا الباب.

المسألة (3): حكم زواج المسيار:

زواج المسيار من مظاهر الزيجات التي طلعت علينا في هذا العصر، والذي يعني انعقاد زواج مستوف للأركان والشروط، لكنه يتضمن تنازل الزوجة عن بعض حقوقها الشرعية على الزوج كالمبيت والنفقة.⁽⁷⁸⁾

واختلفت فتاوى المعاصرين بشأن حكم زواج المسيار إلى ثلاثة أقوال:

(أ) **القول الأول:** الإباحة مع الكراهة أحياناً. ومن ذهب إلى هذا القول: الشيخ عبد العزيز بن باز⁽⁷⁹⁾، والشيخ يوسف القرضاوي⁽⁸⁰⁾، والشيخ وهبة الزحيلي⁽⁸¹⁾، والشيخ محمد سيد طنطاوي⁽⁸²⁾، والشيخ نصر فريد واصل⁽⁸³⁾، والشيخ أحمد الحجي الكردي⁽⁸⁴⁾، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ⁽⁸⁵⁾، والشيخ عبد الله بن منيع⁽⁸⁶⁾، والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين⁽⁸⁷⁾.

(ب) **القول الثاني:** التحريم أو عدم القبول شرعاً. ومن قال بهذا: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني⁽⁸⁸⁾، والشيخ عجيل جاسم النشمي⁽⁸⁹⁾، والشيخ عمر سليمان الأشقر⁽⁹⁰⁾، والشيخ محمد الزحيلي⁽⁹¹⁾، والشيخ علي محي الدين القره داغي⁽⁹²⁾، والشيخ محمد عبد الغفار الشريف⁽⁹³⁾، والشيخ إبراهيم الدبو⁽⁹⁴⁾.

(ج) **القول الثالث:** التوقف. ومن قال بهذا: الشيخ محمد بن صالح العثيمين⁽⁹⁵⁾، والشيخ عمر بن سعود العيد⁽⁹⁶⁾، والشيخ محمد فالح مطلق⁽⁹⁷⁾.

والظاهر في تتبع مستندات الآراء في المسألة أن أكثرهم أقامها على النظر في صحة الأركان والشروط، دون البحث في مقاصد العقود، وهي من الأمور الجوهرية في اعتبار صحة العقد؛ فغياب المقاصد المرجوة من العقود مع توافر شروط الصحة قد تولّد إشكالات فقهية عميقة، بين أن تكون العقود مجرد أشكال صورية تمرر لأجل تهدئة الضمائر

من شبهة التأثم، أو تحاشي المأزق الاجتماعي عند التطبيق مما يدفع إلى إماتة الضمير بدل إحيائه. ولما تتوافر شروط العقد مع عدم تحقيق المصلحة المرجوة منه، ولا المقصد الشرعي فيه، يألف الناس تخطي مقاصد أحكام الشريعة ويولوا وجهة البحث في تحقيق المقاصد الذاتية من العقد، ويصل الأمر إلى التسامح في بعض المخالفات الشرعية كغياب بعض الشروط والضوابط.

إن حصر مقصد الزواج في العلاقة الجنسية، وتناسي في الوقت نفسه المقاصد الأخرى من الزواج - كالسكن مثلاً - يجعل الحكم المستفاد غير متوازن ولا منضبط. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21].

ثم إن مقصد حفظ النسل من إنجاب الذرية في مثل المسألة التي بين أيدينا سيحوطه كثير من الصعوبات، من حيث رعاية الأولاد بعد إنجابهم؛ فالنسل أحد مقاصد الزواج، وليس إنجاب الأبناء هو المقصد في ذاته، فهناك مقصد أعلى منه، وهو التربية الصالحة لهذا النسل والمحافظة على فطرته، وهذا لا يتم في أغلب الأحوال إلا مع توفير المسكن ووسائل الحياة الطبيعية المستقرة.

ولئن اختلف الفقهاء المعاصرون، ولم يجد كثير منهم حرجاً من الإفتاء بصحة زواج المسيار، إلا أن النظر المقاصدي المبني على مقاصد الزواج من جهة، ومآل الفتوى من جهة أخرى، ثم سبل معالجة مشكلات العنوسة من جهة ثالثة، كل ذلك يقتضي إعادة النظر في المسألة بشكل أعمق مع ربط الفتوى بزمانها ومكانها وأحوالها وأشخاصها.

إن الفقه الإسلامي عندما "ضعفت النزعة المقاصدية فيه أصبح في النهاية شبيهاً بالقانون، والفرق بين القانون والفقه كبير، ويجب أن يكون كبيراً؛ لأن القانون يتسم بالشكلية، والقانون ليس من شأنه هداية الناس أو إسعاد القلوب، وإنما شأنه ضبط

العلاقات. الفقه يقوم بضبط العلاقات، ففيه الجانب القانوني، ولكن الفقه لا ينفصل عن العقيدة، ولا ينفصل عن الآخرة أو عن تربية الإنسان وإيوانه، فللفقه مقاصد ليست في القانون، لكن الفقه حينما أصبح هو القانون المطبق والمعتمد، وأصبح كثير من الفقهاء قضاة وحكاما في كثير من الأحيان أو مفتين رسميين ينظمون الحياة العامة، ويجيبون عن الإشكالات، غرقوا في هذا الجانب، وغابت عنهم المقاصد التربوية والتعليمية، وهذا كله من نتائج غياب المقاصد والروح المقاصدية عن النظر الفقهي". (98)

خاتمة

من خلال العرض السابق حول دور مقاصد الشريعة في تأهيل المفتي نخلص إلى جملة من النتائج، أهمها:

1. من مقتضيات صناعة الفتوى: أن يحوز المفتي تأهيلا معتبرا في أصول التشريع ومقاصده.
2. إن الإحاطة بعلم مقاصد الشريعة تمكن المفتي من الرؤية الكلية الأفقية للشريعة في مختلف أبوابها.
3. يجتهد المفتي في الجمع بين مقتضى الأحكام في نصوصها وبين مقتضى الواقع في خصوصياته تحقيقا للمقصد الشرعي.
4. التأهيل للإفتاء لا يتأتى بالتلقين المجرد للأصول والفروع؛ وإنما بتوجيه التحصيل الشرعي إلى برامج علمية خاصة تهتم بتطوير عقلية المتفقه الجديد وتمرينها، وربط الأحكام بأصولها ومقاصدها وحسن تنزيلها.
5. إن من أهم المبادئ التي تساعد على تقوية التأهيل للإفتاء: اكتساب القدرة على إرجاع فروع الشريعة إلى كليّاتها العامة؛ واكتساب القدرة على مراعاة الأحكام اللازمة عندما تتحول إلى أحكام عارضة؛ واكتساب القدرة على الموازنة بين اعتبار المدلول اللفظي للنص وبين تفعيل مقصوده؛ واكتساب القدرة على التعامل مع فقه المصالح

والمفاسد.

6. إن أسلوب دراسة الفتاوى القائم على التقرير المجرد للأحكام سيحوّل هذه المسائل بعد زمن إلى متن فقهي جديد يحفظه الفقهاء الجدد دون وعي كبير بطريقة النظر وأسلوب المعالجة.

7. إن صناعة الفتوى تمتزج في جميع مراحلها بالنظر المقاصدي؛ حيث يتم توظيف قواعد المقاصد في جميع مفاصل الفتوى؛ في فهم النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، وفي الترجيح بين الأدلة المتعارضة والتوفيق بينها، وفي معرفة أحكام الوقائع التي لم يُنص عليها بالخصوص، وفي تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف المكانية والزمانية؛ أي فقه الواقع وتحقيق المناط، وفي تحقيق التوازن والاعتدال في الأحكام وعدم الإضرار.

8. إن افتقار كثير من الفتاوى للضبط المقاصدي من شأنه أن يحوّل مسار الفتوى من الاجتهاد للكشف عن الحكم الشرعي المستند إلى أصول معتبرة إلى صورة من تجليات الإرادة البشرية ونوازعها المختلفة.

نسأل الله تعالى التوفيق في القول والعمل . وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

- الحواشي والإحالات:

- (1) ينظر: ابن المهام، شرح فتح القدير ج7، ص256؛ ابن قدامة، المغني ج11، ص382؛ د. محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء (ط:3؛ الأردن: دار النفائس، عمان، 1413هـ)، ص40.
- (2) ينظر: عبد الجبار الرفاعي (محرر)، مقاصد الشريعة، (ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1422هـ/2002م)، ص210.
- (3) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص353؛ وابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص94؛ والمعجم الوسيط، ج2، ص738.
- (4) ينظر: الصحاح، ج2، ص524؛ وتهذيب اللغة، ج8، ص358؛ وتاج العروس، ج9، ص35.
- (5) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص96.
- (6) المرجع السابق، ج3، ص96؛ الفيومي، المصباح المنير، ج7، ص412.

- (7) أخرجه البخاري (6098)؛ (2816).
- (8) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1432هـ)، ص994.
- (9) الشاطبي، الموافقات، تحقيق وشرح: عبد الله دراز، ج2 (ط:1؛ بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص8.
- (10) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص16.
- (11) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، (ط:3؛ عمان: دار النفائس، 1432هـ/2011م)، ص251.
- (12) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ/1982م)، ص194.
- (13) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط:1؛ مصر: دار الكلمة، 1418هـ/1997م، ص7.
- (14) د. محمد سعد اليوبي، "ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد"، مجلة الأصول والنوازل، السعودية، العدد الرابع، رجب 1431هـ، ص29.
- (15) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، ص7-8. وهناك تقسيمات أخرى للمقاصد كتقسيم الشاطبي لها إلى ثلاثة أنواع: ضرورية، وحاجية، وتحسينية وغير ذلك (الموافقات للشاطبي، ج2، ص8).
- (16) أحمد الريسوني، المرجع نفسه، ص7-8.
- (17) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص100.
- (18) ينظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، (ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1419هـ/1998م)، ص281.
- (19) يقصد بالإنذار الجانب القضائي منه وليس الإنذار من جهة الشرع. وانظر: الخطاب، مواهب الجليل، ج1 (ط:3؛ بيروت: دار الفكر، 1992م)، ص32. الزرقاني، شرح مختصر خليل، ج3 (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص136.
- (20) القرافي، الفروق، ج2 (لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص107-110.
- (21) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص105.
- (22) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص162، وظ: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، "تأهيل المفتي"، بحوث مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، جامعة القصيم، محرم 1435هـ، ج3، ص24-25.
- (23) د. محماد بن محمد رفيع، "البناء العلمي للمفتي المعاصر"، بحوث مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، جامعة القصيم، محرم 1435هـ، ج3، ص136.
- (24) أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، مجموع الفتاوى، ج11 (لا.ط؛ الرياض: دار عالم الكتب،

- 1412هـ/1991م)، ص354.
- (25) د. محيّد بن محمد رفيّع، "البناء العلمى للمفتى المعاصر"، بحوث مؤتمّر الفتوى واستشراف المستقبل، جامعة القصيم، محرم 1435هـ، ج3، ص136-137.
- (26) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص77.
- (27) ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص170.
- (28) المرجع نفسه، ج1، ص200.
- (29) د. أحمد الريسوني، وأ. أحمد جمال باروت، الاجتهاد "النص، الواقع، المصلحة"، (ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1420هـ/2000م)، ص18.
- (30) ياسر بن ماطر المطرفي، "من تجديد الفقه إلى تجديد الفقيه" منشور إلكتروني على الموقع: (<http://tabsera.com>) تاريخ التصفح: 18-12-2011.
- (31) د. أحمد الريسوني، وأ. أحمد جمال باروت، المرجع السابق، ص21.
- (32) انظر: د. محمد عقله، الإسلام مقاصده وخصائصه، ص100؛ ود. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، (ط:2؛ بيروت: دار الهادي، 1426هـ/2005م)، ص127.
- (33) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص385.
- (34) انظر: د. محمد عقله، المرجع السابق، ص101.
- (35) انظر في هذا: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص6؛ ود. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1949م)، ص14 وما بعدها.
- (36) انظر: د. يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، (ط:4؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1421هـ/2001م)، ص57-58.
- (37) محمد بن أبي بكر الزرععي "ابن القيم"، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ج2 (لا.ط؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1407هـ/1987م)، ص88.
- (38) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص37.
- (39) المرجع نفسه، ج2، ص6. وقد كرر هذا المعنى في كتابه كثيراً.
- (40) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص3.
- (41) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1 (ط:1؛ بيروت: دار إحياء العلوم، 1990م)، ص50.
- (42) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج4، ص105؛ ود. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، (ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م)، ص96؛ د. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص326.

- (43) جزء من حديث صحيح أخرجه أبو داود (3660)؛ والترمذي (2656).
- (44) انظر: ياسر بن ماطر المطرفي، "من تجديد الفقه إلى تجديد الفقيه" منشور إلكترونياً على الموقع: <http://tabsera.com> تاريخ التصفح: 18-12-2011
- (45) ياسر بن ماطر المطرفي، المقال السابق.
- (46) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2 (ط:9؛ بيروت: دار المعرفة، 1409هـ/1988م)، ص195.
- (47) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص46.
- (48) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر العقل، ج2 (ط:7؛ بيروت: دار عالم الكتب، 1419هـ/1999م)، ص37.
- (49) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج35، ص28.
- (50) ابن القيم، الطرق الحكمية، (لا.ط؛ مكتبة دار البيان، د.ت)، ص19.
- (51) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص316.
- (52) المرجع نفسه، ص241.
- (53) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص583.
- (54) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص57.
- (55) يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ج3 (ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ/1980م)، ص435.
- (56) ياسر بن ماطر المطرفي، "من تجديد الفقه إلى تجديد الفقيه" منشور إلكترونياً على الموقع: <http://tabsera.com> تاريخ التصفح: 18-12-2011
- (57) د. عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1428هـ/2007م، ص360.
- (58) ينظر: د. عبد القادر بن حرز الله، المرجع السابق، ص333.
- (59) محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى وسائل، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، مج (25)، ط:1؛ الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، 1429هـ/2008م، ص358.
- (60) محمد بن صالح العثيمين، المرجع السابق، ج25، ص363.
- (61) المرجع نفسه، ج25، ص363. وانظر أيضاً الصفحات: 361 وما بعدها.
- (62) المرجع نفسه، ج25، ص354-355.
- (63) حسن أيوب، الجهاد والفدائية في الإسلام، (ط:2؛ بيروت: دار الندوة الجديدة، 1403هـ/

- 1983م)، ص 163.
- (64) حسن أيوب، المرجع السابق، ص 164؛ وانظر أيضا: نواف هابل تكرروري، العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، ط: 2؛ دمشق: دار الفكر، 1418هـ/1997م، ص 82.
- (65) د. يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة، ج 3 (ط: 1؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1424هـ/2003م)، ص 518.
- (66) المرجع نفسه، ج 3، ص 519.
- (67) د. محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا فقهية معاصرة، القسم الثاني، ط: 1؛ دمشق: مكتبة الفارابي، 1419هـ/1999م، ص 154-155.
- (68) المرجع نفسه، ص 156. وينظر أيضا للمؤلف نفسه: مع الناس "مشورات وفتاوى"، ج 2 (ط: 1؛ دمشق: دار الفكر، 1423هـ/2003م)، ص 197.
- (69) محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 16، ص 203-204.
- (70) العثيمين، المرجع السابق، ج 3، ص 44-46. وينظر أيضا: ج 25، ص 495-496.
- (71) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة "المجموعة الثانية"، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع، ج 1، ص 438-439.
- (72) المرجع نفسه، ج 1، ص 454.
- (73) الفتوى رقم: 10022 من أرشيف الفتاوى في موقع الشيخ، عن: د. عبد الإله بن حسين العرفج، مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة "دراسة تأصيلية تطبيقية". ط: 2؛ عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 1433هـ/2012م، ص 343.
- (74) د. عبد الإله بن حسين العرفج، المرجع السابق، ص 341-342.
- (75) فتاوى مصطفى الزرقا، اعتنى بها: مجد أحمد مكي. ط: 1؛ دمشق: دار القلم، 1420هـ/1999م، ص 355-356.
- (76) الزرقا، المرجع السابق، ص 356-357.
- (77) د. عبد الإله بن حسين العرفج، المرجع السابق، ص 343.
- (78) انظر: أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ط: 2؛ عمان: دار النفائس، 1425هـ/2005م، 163؛ وعبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسير "دراسة فقهية واجتماعية نقدية"، الرياض: دار ابن لعبون للنشر والتوزيع، 1423هـ، ص 77.
- (79) الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية لخالد الجريسي، ص 564؛ وفتاوى البلد الحرام، ص 450 وما
- التأهيل المقاصدي وأثره في صناعة الفتوى ————— د. إبراهيم رحمانى

- بعدها؛ المطلق، المرجع السابق، ص112.
- (80) القرضاوي، زواج المسيار حقيقته وحكمه، (ط:2؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1425هـ/2005م)، ص8؛ وكذا كتابه: فتاوى معاصرة، ج3، ص291 وما بعدها.
- (81) الأشقر، المرجع السابق، ص175؛ المطلق، المرجع السابق، ص116؛ عارف علي عارف القره داغي، مسائل شرعية في قضايا المرأة، (ط:1؛ ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، 1432هـ/2011م)، ص82.
- (82) مجلة آخر ساعة، ع3288، القاهرة، 1997/10/29م؛ الأشقر، المرجع السابق، ص176؛ المطلق، المرجع السابق، ص114-115؛ علي عبد الأحمد أبو البصل، "نكاح المسيار في الفقه الإسلامي"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمشق، ع22، 1422هـ/2001م، ص312؛ القره داغي، المرجع السابق، ص82.
- (83) مجلة آخر ساعة، ع3288، القاهرة، 1997/10/29م؛ المطلق، المرجع السابق، ص115؛ أبو البصل، البحث السابق، ص312.
- (84) الأشقر، المرجع السابق، ص176؛ المطلق، المرجع السابق، ص119؛ القره داغي، المرجع السابق، ص82.
- (85) المطلق، المرجع السابق، ص113.
- (86) مجلة الأسرة، ع46، محرم 1418هـ، ص15؛ الأشقر، المرجع السابق، ص176؛ المطلق، المرجع السابق، ص117؛ القره داغي، المرجع السابق، ص82.
- (87) المطلق، المرجع السابق، ص113.
- (88) الأشقر، المرجع السابق، ص179؛ المطلق، المرجع السابق، ص120؛ القره داغي، المرجع السابق، ص56.
- (89) المطلق، المرجع السابق، ص120؛ القره داغي، المرجع السابق، ص56.
- (90) الأشقر، المرجع السابق، ص179؛ المطلق، المرجع السابق، ص123؛ القره داغي، المرجع السابق، ص56.
- (91) الأشقر، المرجع السابق، ص179؛ المطلق، المرجع السابق، ص121؛ القره داغي، المرجع السابق، ص56.
- (92) الأشقر، المرجع السابق، ص179؛ المطلق، المرجع السابق، ص123؛ القره داغي، المرجع السابق، ص56.
- (93) الأشقر، المرجع السابق، ص180؛ المطلق، المرجع السابق، ص122؛ القره داغي، المرجع السابق، ص56.

- ص56.
- (94) الأشقر، المرجع السابق، ص179؛ المطلق، المرجع السابق، ص122-123.
- (95) مجلة الدعوة السعودية، ع1598، صفر 1418هـ يوليو 1997م؛ الأشقر، المرجع السابق، ص183؛ المطلق، المرجع السابق، ص124.
- (96) مجلة الأسرة، ع46، محرم 1418هـ، ص15؛ الأشقر، المرجع السابق، ص183؛ المطلق، المرجع السابق، ص124.
- (97) المطلق، المرجع السابق، ص124.
- (98) من كلام الدكتور أحمد الريسوني. انظر: عبد الجبار الرفاعي (محرر)، مقاصد الشريعة، ص204.

Makassed qualification (Purposes) And its impact on the fatwa

Dr. Ibrahim RAHMANI*

Abstract

The study of Makassed qualification and its impact in the field of fatwa has great importance to ensure adequate safety of discretionary judgments. The reality of the fatwa today witness a lot of disorders, Fatwas anomalous, to fatwas issued by people who are not qualified. Accordingly, this research addresses the Makassed qualification and its impact on the fatwa through the meaning of Makassed (purposes) and indicate its divisions, then the importance of the Makassed Charia (the purposes of Islamic law) in the qualification of the mufti. Finally, we show the impact of Makassed dimension (the purpose dimension).

Key words: Fatwa - the purposes of the Charia - formation Mufti - the creation of the fatwa.

* Maître de conférence A: Faculté des sciences sociales et humaines, Université El-oued- Algérie.

زكاة الأسهم وشركات المساهمة

بقلم

أ. عبد الحميد بالي (*)



ملخص

قَبِلَ الفقه الإسلامي الشخصية الاعتبارية للشركة من حيث المبدأ؛ لكنه لا يقرّ جميع ما منحها القانون من صلاحيات، فلا تنتقل ملكية موجودات الشركة إلى إدارة الشركة في التكييف الشرعي للأسهم، وإذا أرادت الشركة أن تخرج الزكاة، فإنها تعامل معاملة الشخص الطبيعي من حيث النصاب والحول ونشاط الشركة، أما إذا أخرجها المساهم فإن مدار كيفية زكاته على قصده من تملك الأسهم، فإن كان قصده الاستثمار زكّى بحسب نشاط الشركة، وإن كان قصده المتاجرة زكّى بالقيمة السوقية للسهم. الكلمات المفتاحية: الزكاة - الأسهم - شركات المساهمة - الزكاة المعاصرة.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله سيد المرسلين ﷺ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن أهم ما ينبغي أن تتطلع له همم الباحثين، وتتجرد له أعلامهم في مجال الفقه، استقراء المسائل النازلة واستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها، ومن بين المسائل المستجدّة في باب الزكاة ما يتعلق بزكاة الأسهم وشركات المساهمة حيث يشهد هذا

(*) أستاذ مشارك بشعبة العلوم الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي - الجزائر.

القطاع تطورا مذهلا وتوسعا مثيرا ؛ نظرا لما يسهم فيه من حلول لكثير من مشاكل التنمية، مما استنهض نفوس الباحثين لبيان كيفية زكاته، نحاول في هذا المقال جمع الآراء الفقهية في ذلك ومناقشتها، للحصول على صورة واضحة المعالم لزكاة الأسهم خدمة لمجتمعاتنا وإثراء لمكتبتنا الفقهية.

وسيكون عرض هذه الدراسة من خلال الخطة التالية:

المطلب الأول: تعريف الأسهم وشركة المساهمة.

المطلب الثاني: التكيف القانوني والشرعي لشركة المساهمة.

المطلب الثالث: أثر الشخصية الاعتبارية للشركة في بعض شروط الزكاة.

المطلب الرابع: الزكاة في شركات المساهمة.

المطلب الأول

تعريف الأسهم وشركة المساهمة

المساهمة في اللغة: هي مفاعلة من سَهَمَ، "والسَّهْم: النصيب والحظّ، والسهم في الأصل: واحد السهام التي يضرب بها في الميَّسَر، وهي القداح، ثم سمي به النصيب الذي يفوز به الفائز، ثم كثر حتى سَمِيَ كُلُّ نصيب سهما".¹

وهذا المعنى هو المراد في الاصطلاح، فالأسهم: "هي ما يمثل الحصص التي يقدّمها الشركاء عند المساهمة في مشروع الشركة، سواء أكانت الحصص نقدية أم عينية، ويتكون رأس المال من هذه الأسهم".²

فالسهم " هو صك يمثل حصة من الحصص المتساوية المقسّم إليها رأس المال المطلوب للمساهمة، وهو قابل للتداول بالطرق التجارية.

وهذه المساهمة تحوّل لصاحبها الحق في الحصول على ما يخصّه من أرباح عند اقتسام، أو تحمّل ما يخصّه من الخسارة إن كانت".³

وللأسهم أنواع مختلفة بحسب قيمها أهمها:

القيمة الاسمية: وهي القيمة المبينة في الصك، والقيمة الاسمية لمجموع الأسهم

تشكل رأس مال الشركة.

القيمة الحقيقية: وهي النصيب الذي يستحقه السهم في صافي أموال الشركة بعد خصم ديونها، والتزاماتها.

القيمة السوقية: هي القيمة التي تتحدد في سوق الأوراق المالية.² وتسمى الشركات التي تتخذ الأسهم أداة تمويلية أساسية في تكوين رأس مالها بشركات المساهمة.

فكرة المساهمة: هي الشركة التي تقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة قابلة للتداول، ولا يسأل الشركاء فيها إلا بقدر قيمة أسهمهم.⁴

ومن خلال هذه التعاريف تتضح الميزات الأساسية للأسهم، نجملها فيما يلي:

- أن السهم صكٌ يمثل نصيباً عينياً أو نقدياً في رأس مال الشركة.
- أنه قابل للتداول بيعاً وشراء بالطرق التجارية.
- أن المساهم قد يملك الأسهم بقصد الاستثمار فيها بصفته شريكاً للحصول على الأرباح السنوية، وقد يملكها بقصد المتاجرة فيها بيعاً وشراء في الأسواق المالية.
- أن السهم يخوّل لصاحبه الحصول على الأرباح والاحتياطات.
- كما أن للمساهم الحق في الحصول على نصيبه من موجودات الشركة عند تصفيتها.
- المسؤولية المحدودة للمساهم، فلا تتجاوز مسؤوليته قيمة ما يملكه من أسهم في الشركة، أي أنه لا يطالب بشيء من ديون الشركة في ماله الخاص غير ما يملكه فيها.⁵

المطلب الثاني

التكييف القانوني والشرعي لشركة المساهمة

تعدّ شركة المساهمة قديمة النشأة في البلاد الغربية، مما حدا بأهل القانون إلى وضع صبغة لها قانونية تتلاءم مع طبيعتها، أما في بلادنا المسلمة فحديث النشأة متأخرة الانتشار، فكان لزاماً على أهل العلم المعاصرين البحث عن تكييف شرعي لها حتى تبين الأحكام الشرعية المتعلقة بها، نين التكييفين من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: نظرة القانون للأسهم وشركات المساهمة:

تتمتاز شركات المساهمات التي يكون مدارها المال لا الأشخاص بالاتساع الذي يفقد الشريك في الغالب القدرة على معرفة بقية الشركاء، كما أن أسهم الشركة تعد فيها بمثابة الأوراق النقدية، يجري بها التداول في الأسواق المالية، مما يؤدي إلى تبدل الشركاء باستمرار دون علم الآخرين بهم.

يترتب على ذلك أن نسيج هذه الشركات من الأفراد يغدو خفياً يستعصي على المتابعة لتحملها المسؤوليات والتبعات، حتى عند استحقاقها للمكاسب، ومن ثمَّ كان لا بد من قيام هيكل بارز يجسد هذا النسيج الواقع الخفي، يتألف من مجموعة من مدراء وموظفين، ينوب عنهم في التزام الواجبات واكتساب الحقوق، فهذا الهيكل هو المقصود بالشخصية الاعتبارية للشركة.⁶

فالشركة تعتبر في القانون شخصاً معنوياً مستقلاً عن أشخاص الشركاء، تتمتع بذمة مالية خاصة، بحيث يكون للشركة وجودها المستقل عن الأفراد الطبيعيين المكونين لها؛ مما يمكنها من اكتساب حياة قانونية، تمنحها القدرة على اكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات.⁷

ولما تتمتع به الشركة من شخصية اعتبارية في القانون الوضعي أثر كبير في مدى ملكية المساهمين لموجودات الشركة.

فبالرغم من أن الأسهم تمثل ورقة مالية تمنح حق الملكية، إلا أنها لا تمكّن من ملكية موجودات الشركة، فالحصص المقدمة للمساهمة في الشركة تنتقل على سبيل التملك إلى الشركة، ويفقد المساهمون كل حق عيني لهم فيها؛ إلا الحق في الأرباح مادامت الشركة قائمة، ثم الحصول على حصصهم من موجوداتها عند تصفيتها، فهم يملكون أسهماً في الشركة، والشركة بشخصيتها الاعتبارية تستقل بملكية موجوداتها.⁸

الفرع الثاني: التكيف الشرعي للأسهم:

تعدّ شركة المساهمة أمراً مستجداً، لم يتكلم الفقهاء فيه من قبل، مما دفع العلماء

المعاصرين للبحث عن التكييف الشرعي الصحيح لهذه الشركة. تبين لنا مما سبق، أن السهم يمثل حق ملكية المساهم في شركة المساهمة، لكن لا تمنحه ملكية ما يقابل هذه الأسهم من موجودات الشركة بشكل مباشر، وإنما يملك الورقة المالية الممثلة في السهم المانحة له حق الحصول على الأرباح. فهل تعتبر الشخصية الاعتبارية في الشرع، ويعتدّ بمتعلّقاتها كأثرها في طبيعة ملكية المساهم في الشركة، أما أن التكييف الشرعي للأسهم يختلف عن نظرة القانون؟ اختلف العلماء المعاصرون في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أن الأسهم عروض تجارة، فالسهم ورقة مالية لا تمثل موجودات الشركة، ومالك السهم لا يملك تلك الموجودات، ولا حق له فيها، وإنما هي مملوكة للشركة بشخصيتها الاعتبارية، فالأسهم من قبيل عروض التجارة، يتاجر بها في الأسواق المالية، وقد قال بهذا جمع من المعاصرين؛ منهم الشيخ جاد الحق مفتي الديار المصرية.⁹ ومستند هذا القول اعتبار النظرة القانونية التي تميّز بين ملكية الأسهم وملكيتها موجودات الشركة.

فإن الأسهم أموال اتخذت للتجارة ولها أسواقها، ومن يتجر فيها بالبيع والشراء قد يكسب منها ويخسر، فمناطق التعامل فيها هو قيمتها التجارية في الأسواق المالية، فهي بهذا من العروض.

ونوقش: بأن كون الأسهم اتخذت للتجارة لا ينفي حقيقتها من أنها تمثل حصة المساهم في موجودات الشركة، فاختلاف الغرض من تملك السهم لا يغير من حقيقة السهم.¹⁰

القول الثاني

المساهم في الشركة يملك حصة شائعة من موجوداتها بمقدار ما يملكه من أسهم، وتشمل هذه الموجودات؛ الأصول العينية من عقارات أم منقولات والنقود والديون

والحقوق المعنوية، وتبقى ملكية الرقبة له إلى أن تنتقل إلى غيره، لأي سبب من الأسباب من تخارج أو غيره، وهذا ما صدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي.¹¹

ومستند هذا القول تخريج شركة المساهمة على شركة العنان المعروفة في الفقه؛ "وهي أن يشترك رجلان بهما على أن يعملوا فيهما بأبدانها والريح بينهما".¹² فالمساهم في شركة المساهمة كالشريك في العنان، فإذا كان الشريك يملك حصته من موجودات شركة العنان، فكذلك المساهم وكون الشركة لها شخصية اعتبارية لا يبطل حق المساهم في تملك موجوداتها.

فالسهم، ما هو إلا مستند لإثبات حق المساهم، فلا قيمة له في نفسه، وإنما بما يمثله من موجودات الشركة، فيجب أن يأخذ حكمها.

ولا يسلّم بما قرره القانون من انتقال أموال المساهمين إلى الشخصية الاعتبارية؛ لأن السهم في الشركة يمثل حصة شائعة في موجودات الشركة مملوكة للمساهم، ولا يوجد سبب من أسباب نقل الملكية ينقله إلى الشركة.¹³

ونوقش: بأن القيمة السوقية للسهم تختلف ارتفاعاً وهبوطاً، فهي لا تمثل القيمة الحقيقية لموجودات الشركة.

وأجيب بأن تقلب القيمة السوقية ارتفاعاً وهبوطاً أمر طبيعي، لأن رأس المال المدفوع قد استخدمته الشركة في شراء موجوداتها، وهذه الموجودات استخدمت في أنشطة إنتاجية، قد تنجح فتقوي من مركز الشركة المالية، وقد تفشل فيحدث العكس، وفي كلتا الحالتين تتأثر القيمة الحقيقية للورقة، وتبعاً لذلك تتأثر القيمة السوقية؛ لأن القيمة الحقيقية تعتبر مؤشراً موضوعياً للقيمة السوقية.¹⁴

القول الثالث:

أن السهم الذي يباع ويشترى في الأسواق المالية، يمثل شيئاً في وقت واحد:

نصيب المساهم في موجودات الشركة بمختلف أنواعها.

قيمة السهم السوقية المعتبرة بمؤشرات السوق الخارجية كسمعة الشركة، وحال

المستثمرين، وكثرة العرض والطلب أو قلتها، فالسهم بهذا الاعتبار هو ورقة مالية مستقلة. وقال بهذا القول: د. أحمد الخليل و د. يوسف الشيلي.¹⁵

واستدلوا: بأن مقتني الأسهم في الشركة انتقلت له حصة البائع من الشركة وصار شريكاً، وبالمقابل فإن سعر السهم في السوق قد يكون أرفع أو أقل من قيمة حصة المساهم في موجودات الشركة، فتتج عن هذا أن السهم لا يمثل شيئاً واحداً.¹⁶

ونوقش: بأن محددات سعر الأسهم المتداولة داخلة ضمن موجودات الشركة إذا نظرنا لموجوداتها على أنها تشمل كل ما يدخل تحت رأس مال الشركة من حق الحصول على الأرباح والنقود والسمعة والاسم التجاري والاحتياطات.

القول الراجح:

لعلّ الراجح في هذه المسألة ما قرره مجمع الفقه الإسلامي، فإن ملكية المساهم في حصته في الشركة لا تخرج عن إطار الملكية فيأمكنه بيع الموجودات بما يمثّلها وهو السهم، والتصرف فيه بجميع التصرفات المشروعة، وأما كونه ممنوع التصرف في حصته بذاتها وعينها، فإن ذلك يعود إلى إرادته ورضاه، فالملكية الحقيقية إنما هي للمساهمين على سبيل الملكية الشائعة.¹⁷

أما القول الثالث، فإنه وإن كان له وجهة من النظر، ليس له كبير أثر من الناحية العملية خصوصاً في باب الزكاة كما سيأتي، بل له مع القول الثاني ثمار متسقة؛ لأن كون الأسهم اتخذت للتجارة لا ينفي حقيقتها من أنها تمثل حصة المساهم في موجودات الشركة.

المطلب الثاني

أثر الشخصية الاعتبارية في بعض شروط الزكاة

لما كانت شركة المساهمة مدارها الأموال أصبحت معنية بشعيرة الزكاة، إلا أنه عند جباية الزكاة من هذه الشركات، ظهرت آثار للشخصية الاعتبارية على بعض شروط الزكاة، نوضح ذلك من خلال فرعين:

الفرع الأول: أثر الشخصية الاعتبارية في تحديد المكلف بالضريبة:

إن من متعلّيات اعتبار الشخصية الاعتبارية الاختلاف في تحديد الجهة الواجب عليها إخراج الضريبة، فهل ترتقي الشخصية الاعتبارية للشركة، بما تتمتع به من ذمة مالية مستقلة، لأنّ تصير مكلفة بإخراج الواجب الشرعي المتمثل في الضريبة؟
اختلف العلماء المعاصرون في ذلك على قولين:

القول الأول:

أنّ الضريبة واجبة ابتداء على المساهمين، ولهم أن ينيبوا الشركة في إخراجها، فإن لم تخرجها الشركة فيلزمهم إخراجها من أموالهم الخاصة، و به صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي، فقد جاء في نص قراره المتعلق بشركة المساهمة: "تجب ضريبة الأسهم على أصحابها، وتخرجها إدارة الشركة نيابة عنهم، إذا نصّ في نظامها الأساسي على ذلك أو صدر به قرار الجمعية العمومية، أو كان قانون الدولة يلزم الشركات بإخراج الضريبة، أو حصل تفويض من صاحب الأسهم لإخراج إدارة الشركة ضريبة أسهمه".¹⁸

وأدلته:

- ما ذكرناه سابقاً من أن المالك الحقيقي للأسهم هم المساهمون، والشركة إنما تتصرف نيابة عنهم حسب شروط النظام الأساسي للشركة، ولا أثر للشخصية الاعتبارية في نقل التكليف من المساهمين إليها.

فكل عمل يناط بالشخصية الاعتبارية إنما يقوم به ويؤديه ممثلوه من المدراء والمسؤولين تحصيلاً لمصلحة الأشخاص الطبيعيين، الذين هم الجزئيات الكثيرة للكي الذي يسمى بالشخصية الاعتبارية، فحقيقة الأمر أن مرد نشاطات الشخصية الاعتبارية المنبثقة عن أهلية الوجوب والأداء، إلى أشخاص طبيعيين يتوزعون أدوار الوظائف والخدمات فيما بينهم، وعليه فلا يمكن القول بأنّ للشركة شخصية اعتبارية ذات أهلية أو ذمة مستقلة عن ذمم الأشخاص الطبيعيين الذين ينهضون بواجباتها وسياساتها.¹⁹

- أن الضريبة عبادة تكليفية لا تصدر إلا من مسلم، ولا يمكن تحقق وصف الإسلام

في الشخصية الاعتبارية.²⁰

القول الثاني:

أن زكاة أموال الشركة واجبة على الشخصية الاعتبارية، تطالب بها الشركة ابتداء، ولا يتحملها المساهمون، قال به جمع من المعاصرين منهم د. شوقي إسماعيل شحاتة وغيره.

وأدلته:

- "أنه لما كانت الشركة المساهمة لها شخصية اعتبارية مستقلة، وبناء على أن الزكاة تكليف مالي متعلق بالمال نفسه، فإنها تجب على الشخص الاعتباري حيث لا يشترط التكليف الديني وأساسه البلوغ والعقل." ²¹

وقد اختلف أصحاب هذا القول في كيفية تحمل المساهم للزكاة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول:

أن الشركة مطالبة ابتداء بإخراج الزكاة نيابة عن المساهمين، فإذا قامت بذلك سقطت عنهم، وفي حالة عدم التزام الشركة بذلك، كأن كان نظامها الإسلامي يمنع النيابة، أو نظام الدولة يقضي بذلك، أو لعدم موافقة المساهم عليه ابتداء، فإنه يجب على المساهمين إخراج الزكاة عن أموالهم.

وواضح من هذا أن المساهم هو مالك للأسهم، وأن الشركة تخرج الزكاة نيابة عنهم، فأصبح مآل هذا الرأي إلى القول الأول، غير أنهم يختلفون فيمن تجب عليه الزكاة ابتداء فقط.²²

الاتجاه الثاني:

أن الزكاة تؤخذ من المساهمين باعتبارها عروض تجارة، وتتخذ من الشركة مرة أخرى باعتبار أن أموال الشركة نامية بالصناعة ونحوها، وهو قول الشيخ أبو زهرة.

ونوقش: بأن فيه إيجاب الزكاة مرتين في مال واحد، وهو الازدواج والثني الممنوع

شرعا.²³

الراجع:

والأظهر، والله اعلم، القول الأول، فإن الزكاة واجبة ابتداء على المساهمين لأنهم هم مالكي الأسهم على الحقيقة، ولا أثر للشخصية الاعتبارية للشركة عن ذلك، فإنها لا تملك ذمة مستقلة عن الأشخاص الطبيعيين تؤهلها لأن تتحمل التكاليف بالزكاة، ولهم أن ينيبوا الشركة في إخراجها.

ثم لو أخذنا بالرأي القائل بوجوب الزكاة على الشخصية الاعتبارية للشركة، فإنه يترتب على ذلك عدم إخراج زكاة موجودات هذه الشركات التي تصل إلى تريليونات الدولارات في معظم البلاد الإسلامية؛ لأنها لا تلزم الشركات بإخراج الزكاة، والمساهمون غير مكلفين بأدائها عنها، والنتيجة أن معظم أموال التجار معطلة فيها الزكاة.²⁴

الفرع الثاني: أثر الشخصية الاعتبارية في تكميل النصاب:

معلوم أن من الشروط العامة في الأموال الزكوية بلوغها النصاب، وبما أن الأسهم تمثل نصيباً شائعاً من أثمان وعروض تجارة وغيرها، فإنها يشترط لها النصاب، غير أنه إذا أرادت الشركة إخراج الزكاة بنفسها نيابة عن المساهمين، أو قامت الدولة بجباية الزكاة منها، فإنها تنجم مشكلة تتعلق بالشركات المساهمة، وهي أن هذا النوع من الشركات يسهم فيه مالا يمكن حصره من المساهمين، بحيث يتعذر التعرف على القدر الذي يملكه كل واحد من هؤلاء المساهمين، وهل يبلغ نصاباً زكواً أو لا، وهل استمر ملكه النصاب في جميع الأحوال، ومن غير الممكن أن يطلب من المساهم الذي قصرت أسهمه عن النصاب أن يخبر الشركة بذلك؛ لثلاث تخرج زكاته، والحال أن المساهمين يبلغون مئات الآلاف.²⁵

وقد حاول العلماء المعاصرين إيجاد حل لهذه المشكلة، وذلك بإعمال مبدأ تعميم الخلطة في جميع الأموال الزكوية، ومدى تأثيرها في تكميل النصاب.

وقد اختلف العلماء القدامى في أثر الخلطة في غير الماشية في تكميل النصاب على قولين:

القول الأول:

لا تأثير للخلطة في الأثمان وعروض التجارة، ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال

الانفراد، فلا بد أن يبلغ نصيب كل شريك النصاب حتى تجب فيه الزكاة، وهو قول الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وهو قول الشافعي في القديم، وابن حزم.²⁶

واحتجوا بما يلي:

- قول النبي ﷺ: "ليس فيما دون خمس أواق صدقة." فهو خطاب للمفرد والشريك من غير تفريق.²⁷

- وقوله ﷺ: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، خشية الصدقة، والخليطان ما اجتماعا في الحوض، والفحل، والرّاعي." ²⁸

فالزيادة صريحة في أن الخلطة لا تؤثر دون اشتراك في المسرح، والمسقى، والرّاعي، ولا يتصور ذلك في غير الماشية.

وأجيب بأن الزيادة ضعيفة لا يصح الاحتجاج بها.

- كما أنّ أثر التفريق والجمع إنما يكون في الماشية ؛ لأنها يقل المخرج بجمعها تارة، ويكثر أخرى، وسائر الأموال تجب فيما زاد على النصاب بحسابه، فلا أثر لجمعها.

كما أن الخلطة في الماشية تؤثر في النفع تارة، وفي الضرر أخرى، ولو اعتبرناها في غير الماشية أثّرت ضررا محضاً برّب المال، فلا يجوز اعتبارها.²⁹

القول الثاني:

تؤثر الخلطة في الأموال المزكاة كما تؤثر في المواشي، وهو مذهب الشافعي في الجديد.³⁰

واستدلوا بعموم قوله ﷺ: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، خشية الصدقة." ³¹

كما أن الشروط المعتبرة في زكاة المواشي معتبرة في زكاة الدراهم والدنانير، فوجب أن تكون الخلطة الجائزة في المواشي، جائزة في الدراهم والدنانير، وفي خلطة المواشي ارتفاع لصفة المؤن، كذلك الأمر في عروض التجارة باتحاد المرافق كالمحلات والحراسة وكراء البيوت وغيرها.³²

سبب الخلاف:

قال ابن رشد: "وسبب اختلافهم الإجماع الذي في قوله ﷺ: "ليس فيما دون خمس أواق صدقة." فإن هذا القدر يمكن أن يفهم منه أنه إنما يخصه هذا الحكم كان لمالك واحد، أو أكثر من مالك واحد.³³

كما أن عموم حديث "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع." من موجبات الخلاف، إذ لم تصح الزيادة القاضية باختصاصه بالمواشي.

الراجع:

وقد أخذ العلماء المعاصرون بالقول الثاني الذي يعمم أثر الخلطة في بلوغ النصاب في جميع أموال الزكاة، لمعالجة المشكلة الناجمة عن جباية الزكاة من شركات المساهمة، وهو ما قرره مجمع الفقه الإسلامي في قراره الصادر في زكاة الأسهم حيث جاء فيه: "تخرج إدارة الشركة زكاة الأسهم كما يخرج الشخص الطبيعي زكاة أمواله، بمعنى أن تعتبر جميع أموال المساهمين بمثابة أموال شخص واحد، وتفرض عليها الزكاة بهذا الاعتبار من حيث نوع المال الذي تجب فيه الزكاة، ومن حيث النصاب، ومن حيث المقدار الذي يؤخذ، وغير ذلك مما يراعى في زكاة الشخص الطبيعي، وذلك أخذاً بمبدأ الخلطة عند من عمّمه من الفقهاء في جميع الأموال.³⁴

و أما إذا أخرج المساهمون الزكاة بأنفسهم فإنه لا أثر للخلطة في بلوغ النصاب إلا في الماشية؛ لأنه ورد فيها نص، ولا يقاس عليها غيرها من الأموال؛ لأنها تصبح ضرراً محضاً، بخلاف الخلطة في الماشية فهي دائرة بين النفع والضرر، مما يتعدّر معه الإلحاق.

المطلب الرابع**الزكاة في شركات المساهمة**

للاختلاف في التكييف الشرعي للأسهم أثر بيّن في كيفية زكاة المساهمات، كما أنّ لتعدد نشاطات الشركة، وتعدد أغراض المساهمين في الشركة، تأثير أيضاً على حكم الزكاة في المساهمات، ولما كان لإدارة الشركة إخراج الزكاة نيابة عن المساهمين، وجب علينا دراسة

كيفية زكاة المساهمات في حالين، إذا قامت الشركة بإخراج زكاتها، وإذا لم تفعل ذلك.

الفرع الأول: الحال الأولى: كيفية زكاة المساهمات إذا تكفلت بها إدارة الشركة:

إذا قامت إدارة الشركة بإخراج الزكاة عنها، باعتبار القائمين عليها وكلاء عن المساهمين فيها، إذا نصّ في نظامها الأساسي على ذلك أو صدر به قرار الجمعية العمومية، أو كان قانون الدولة يلزم الشركات بإخراج الزكاة، أو حصل تفويض من صاحب الأسهم لإخراج إدارة الشركة زكاة أسهمه.

فإن كيفية زكاتها تكون على النحو الذي ذكرناه سابقاً؛ بأن تعتبر جميع أموال المساهمين بمثابة أموال شخص واحد وتفرض عليها الزكاة بهذا الاعتبار من حيث نوع المال الذي تجب فيه الزكاة، ومن حيث النصاب، ومن حيث المقدار الذي يؤخذ، وغير ذلك مما يراعى في زكاة الشخص الطبيعي.

فعند صدور كل ميزانية للشركة، فإنها تخصم من وعائها الزكوي كل ما ليس من أموال الزكاة، فتطرح نصيب الأسهم التي لا تجب فيها الزكاة؛ كأسهم الخزنة العامة، وأسهم الوقف الخيري، وأسهم الجهات الخيرية، وكذلك أسهم غير المسلمين، فتتخصر أموالها الزكوية المختلفة حسب نشاط الشركة؛ من نقود وديون وعروض وتجارة وغيرها، فتخرج الزكاة عن كامل كيائها المتمثل في جميع أسهمها.³⁵

والغالب أن موجودات الشركة تتمثل فيما يلي:

- الأموال النقدية، وهذه من أموال الزكاة بلا خلاف إذا حال عليها الحول.

- الأصول الثابتة من مباني وآلات ونحوها، والذي عليه جماهير أهل العلم أن الزكاة

غير واجبة فيها أنفسها، وإنما الزكاة فيما تدره من غلال بعد حولان الحول من قبضها.³⁶

- الديون، وتشمل الديون التي للشركة والديون التي عليها، ويدخل فيها

الاحتياطات، وقد وقع خلاف طويل بين العلماء في زكاة الديون محرّ في مظانه المختلفة،

ولعل الذي اختاره جمع من المعاصرين في شأن زكاة الديون ما جمعه التابعي الجليل

ميمون بن مهران في مقولته عن زكاة الديون حيث قال: "إذا حلّت عليك الزكاة فانظر ما

كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في مائة فاحسبه، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين، ثم زك ما بقي.³⁷

- الأصول المتداولة غير النقود، وهذه بحسب نشاط الشركة إن كانت زراعية أو صناعية أو تجارية، و سنفصل القول في كيفية زكاتها فيما سيأتي.

ومن هنا الحقوق المعنوية للشركة كالاسم التجاري، إذا اتخذت عروض تجارة.³⁸

فعلى هذا النحو تكون الشركة قد أخرجت الزكاة عن أموالها بالقيمة الحقيقية.

الحال الثانية: كيفية زكاة المساهمات إذا لم تخرج الشركة الزكاة عن أموالها:

اختلف العلماء المعاصرون في حكم هذه الحال على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

تزكى الأسهم بحسب نشاط الشركة، بغض النظر عن قصد مالك الأسهم، فلا يفرق بين من يقصد الاستثمار، ومن يقصد الاتجار.

ومدار وجوب الزكاة في أسهم الشركات، أن تكون الشركة تمارس عملاً تجارياً سواء معه صناعة أم لا.

فتزكى أسهم هذه الشركات بالقيمة الحالية، وذلك بعد خصم قيمة المباني والآلات والأدوات المملوكة لهذه الشركة؛ وذلك كشركات الاستيراد فعملها تجاري محض، أو الشركات العقارية التي يتراوح عملها بين أن يكون تجاري محض؛ إذا اقتصر عملها على شراء الأرض الخام ثم بيعها مخططات، أو تعدت التجارة إلى الصناعة؛ إذا أنجزت على تلك المخططات مباني ثم عرضتها للبيع.

أما الشركات التي تخلو من عمل تجاري، حيث يقتصر عملها على القطاع الخدماتي؛ كشركات الفنادق، وشركات النقل، فلا تجب الزكاة في أسهمها؛ لأن قيمة هذه الأسهم موضوعة في الآلات والمباني، ولكن ما تدره هذه من أرباح فإنها تضاف إلى أموال المساهمين ثم يزكى زكاة المال.

وإن كانت الشركة زراعية فإنه يراعى في ذلك أحكام الزكاة الزراعية، فتكون العشر

أو نصف العشر.

وقال بهذا القول الشيخ عبد الرحمن عيسى، و د. وهبة الزحيلي، و الشيخ عبد الله البسام، وأخذ به مجمع الفقه الإسلامي في غالب أحوال المساهم.³⁹

وأدلته:

التكليف الفقهي للسهم فإنه يمثل حصّة شائعة من موجودات الشركة، فيتبع السهم في زكاته حكم الزكاة في هذه الموجودات، فينظر إلى موجودات الشركة فإن كانت من أموال الزكاة كالعروض التجارية فإنها تجب فيها، أما كانت من العروض التي تتخذ للفقنية فلا زكاة فيها.

ونوقش: بأنه لا يسلم اعتبار السهم حصّة شائعة من موجودات الشركة، كما مر في التكليف الفقهي، ولو سلّم بذلك فإنه لا يلغي ما للسهم من قيمة في نفسه تتحدد من خلال مركز الشركة المالي، مما يجعل للسهم قيمة سوقية، تختلف عن قيمته الحقيقية، مما يبين أن السهم يتأثر ارتفاعاً وانخفاضاً على حسب العرض والطلب في الأسواق المالية. كما لو سلّم بأنه يمثل حصّة شائعة في الأسهم بقصد الاستثمار، فلا يسلم في ما كان منها بقصد الاتجار.⁴⁰

القول الثاني:

تزكّى الأسهم على أنها عروض تجارة دون النظر إلى نشاط الشركة، أو قصد مالكيها، بل تعامل كلها بشتى صورها بصفاتها عروض تجارة، تزكّى على قيمتها السوقية ربع العشر مضافاً إليها الربح، ولا تخصم قيمة المباني والآلات، والأدوات المملوكة لهذه الشركة، وقد قال بهذا المشايخ أبو زهرة، و عبد الرحمن حسن، وعبد الوهاب خلاف، وتبعهم في ذلك الشيخ القرضاوي.⁴¹

وأدلته:

1 - أن الأسهم أموال قد اتخذت للاتجار، فإن صاحبها يتجر فيها بالبيع والشراء، ويكسب منها كما يكسب كل تاجر من سلعته، وقيمتها الحقيقية التي تقدّر في الأسواق تختلف في البيع

والشراء عن قيمتها الاسمية، فهي بهذا الاعتبار من عروض التجارة، فكان من الحق أن يكون وعاء الزكاة ككل أموال التجارة، ويلاحظ فيها ما يلاحظ في عروض التجارة.

ونوقش: بأن أصحاب الأسهم فيهم من يمتلك الأسهم بغير نيّة التجارة فيها بالبيع والشراء، بل منهم من يمتلكها بقصد إبقائها، والاستفادة من ريعها، فلا يصدق عليها بهذا الاعتبار أنها من عروض التجارة.⁴²

2- أن علة الزكاة في الأموال نهاؤها، فكل ما يقتنى للنماء والاستغلال تجب زكاته، فالشركات الصناعية يعتبر رأس مالها للاستغلال، الذي من بينه الأدوات المملوكة للشركة، فلا تسقط عنها الزكاة.²

ولا يسلم بهذا الدليل، فإن الذي عليه جماهير العلماء أن الأصول الثابتة المتخذة للاستثمار ليست من أموال الزكاة، وأن الزكاة واجبة فيها تجنيه من الغلة⁴³، ولهذا وجب خصم مباني وآلات الشركة من ميزانيتها المالية حتى تتحدد أموالها الزكوية.

القول الثالث:

التفصيل في كيفية زكاة الأسهم على حسب قصد مالك الأسهم من تملكها؛ فإن تملكها بقصد الاتجار بها فتزكى زكاة عروض تجارة أيا كان نوع الشركة، وإن كان قصده الاستثمار بها من خلال الاستفادة من عوائدها السنوية، فهذا يزكي على حسب مال الشركة، كما هو مذكور في القول الأول، وقال به جمع من المعاصرين منهم؛ الشيخ عبد الله منيع، ود. أحمد الكردي.⁴⁴

وأدلته:

الجمع بين أدلة القولين السابقين، فنية المالك معتبرة في هذا القول، عملاً بقوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات"⁴⁵، وإعمالاً لقاعدة الأمور بمقاصدها.

فإذا كان صاحب الأسهم يقصد بتملكها الاستمرار في تملك الحصة الشائعة من الشركة، ولا ينوي بتملكها المتاجرة فيها بيعاً وشراءً، فهؤلاء لا يستفيدون من القيم السوقية للأسهم، وإنما يترصدون العائد الدوري من أرباح الشركات.

أما إذا كان مالك الأسهم من هذه الشركة ممن يملكها على سبيل المتاجرة بها بيعاً وشراءً، فإن الزكاة واجبة فيها باعتبار قيمتها السوقية لا باعتبار قيمتها المادية الحقيقية.⁴⁶

الترجيح:

لعل القول الأخير هو أرجح الأقوال، فقد أخذ بما قوي من أدلة القولين الأولين، فسلم من الاعتراضات التي أضعفتها، فإن للنية أثر يبين في أحكام الزكاة كما هو مقرر في باب الزكاة من كتب الفقه، كذلك الأمر في مسألتنا فإن من امتلك الأسهم بنية الاستثمار يختلف عمن امتلكها بنية المتاجرة، فافتضى العدل في مراعاة الحقوق عدم معاملتها بحكم واحد، بل لكل منهما حكم يناسبه، سنوضح ذلك فيما سيأتي.

كيفية زكاة المساهم المستثمر:

المقصود بالمساهم المستثمر؛ هو من يمتلك أسهم الشركة ويكتتب فيها بنية الاحتفاظ بها لفترات طويلة والاستفادة من العوائد التي تحققها الشركة.⁴⁷ فإذا أخرجت الشركة الزكاة عن أموالها، باعتبار القيمة الحقيقية لها كما أسلفنا، فإن المساهم المستثمر الذي يقصد بتملك أسهمه الاستمرار في التملك والاكتفاء بالعائد الدوري منها، يكفي بما أخرجته الشركة من زكاة عن أموال الشركة، فتبرأ ذمته بذلك، ولا يلزمه شيء بعدها.⁴⁸

أما إذا لم تترك الشركة أموالها لأي سبب من الأسباب، وهو المقصود هنا، فالواجب على المساهمين زكاة أسهمهم، ولا يخلو وضع المساهم في هذه الحال من وضعين:

الوضع الأول: أن يكون عالماً بما يخص أسهمه من الزكاة.

إذا استطاع المساهم أن يعرف من حسابات الشركة ما يخص أسهمه من الزكاة، لو زكت الشركة أموالها على النحو الذي ذكرناه سابقاً، فيلزمه في هذه الحال أن يخرج الزكاة عما لم يخرج عنه الشركة من الموجودات.⁴⁹

وطريقة احتساب زكاة أسهمه، إذا توفر لديه الوعاء الزكوي للشركة، بأن يقسم مبلغ الزكاة الواجب في جميع أموال الشركة على عدد أسهمها، ثم يضرب الناتج بعدد أسهمه،

وناتج الضرب هو مقدار الزكاة الواجبة عليه.⁵⁰

الوضع الثاني: أن يتعذر عليه معرفة ما يخص أسهمه من الزكاة:

فإذا لم يستطع المساهم أن يعرف من حسابات الشركة ما يخص أسهمه من الموجودات الزكوية، فإنه يجب عليه أن يتحرى ما أمكنه، ويزكي ما يقابل أصل أسهمه من الموجودات الزكوية، ما لم تكن الشركة في حالة عجز كبير بحيث تستغرق ديونها موجوداتها.⁵¹ وبالرغم من هذا فإن إخراج الزكاة على هذه الكيفية من الصعوبة بمكان؛ لما تبديه شركات المساهمة من تحفظ على كثير من أنشطتها وموجوداتها، بحيث يصعب على الفرد المساهم معرفة كيفية الزكاة في هذه الأنواع والموجودات.

وفي ظل هذا الوضع، فإنه يتحتم على الهيئات الشرعية المختصة بجمع الزكاة، تسهيل الأمر على المساهمين، وذلك بالنظر في واقع البيانات المالية للحسابات الختامية للشركة، واحتساب مقدار الزكاة المستحقة على أسهم الشركات المدرجة في سوق الأوراق المالية، حتى يتسنى معرفة الواجب عليهم في أموالهم.⁵²

كيفية زكاة المساهم المتاجر " المضارب ":

والمساهم المتاجر: هو المساهم الذي يملك الأسهم بقصد المتاجرة فيها بيعاً وشراءً، طلباً للربح في تداولها وتقليبها.

وأما عن كيفية زكاة أسهمه، فإن حاله مع الشركة لا تخلو من حالين أيضاً:

الحال الأول: إذا لم تخرج الشركة زكاة أموالها:

إذا لم تقم الشركة بإخراج الزكاة عن أموالها، فإنه يجب على المساهم المضارب المكتتب فيها أن يخرج زكاة أسهمه، وله في هذه الحال وضعان:

الوضع الأول: أن يكون عالماً بما يخص أسهمه من الزكاة:

إذا لم تخرج الشركة الزكاة عن أموالها، واستطاع المساهم المضارب معرفة ما يخص أسهمه من الزكاة، لو زكت الشركة أموالها، فهذا الصنف من المساهمين اختلف فيه العلماء في كيفية زكاة على قولين:

القول الأول:

المساهم المتاجر بأسهمه يزكيها بحسب القيمة الحقيقية لها إن استطاع معرفة القيمة الحقيقية من الشركة، أي بنفس الكيفية التي تخرج بها الشركة الزكاة عن أموالها، وأخذ به مجمع الفقه الإسلامي.

وأدلته:

أنه ما دامت القيمة الحقيقية معروفة، فلا نلجأ إلى الناحية التقديرية، و كما أن الزكاة بالقيمة الحقيقية هي الأصل في زكاة الأسهم.

ونوقش: بأن عروض التجارة تقدر بقيمتها السوقية لا الحقيقية وهذا هو الأصل فيها. كما أن القيمة السوقية ليست تقديرية بل قيمة منضبطة، يعرفها أصحاب الأسهم، ومعرفتهم بها أسهل من معرفتهم بالقيمة الحقيقية.⁵³

القول الثاني:

أن المساهم المتاجر بالأسهم يزكيها بقيمتها السوقية عند كل حول، سواء كان عالماً بقيمتها الحقيقية أو لم يكن، وهو قول الشيخ عبد الله المنيع.⁵⁴

وأدلته:

أن الأسهم المتاجر بها تعتبر بهذا القصد والتصرف عروض تجارة، وتجب فيها الزكاة كوجوب الزكاة في عروض التجارة محلاً وزمناً ومقداراً، وعروض التجارة تزكى بحسب قيمتها السوقية عند الحول.⁵⁵

والراجع: هو القول الثاني؛ لأنها تعتبر كعروض التجارة فتعامل معاملتها في كيفية زكاتها.

الوضع الثاني: أن يتعدّد عليه معرفة ما يخص أسهمه من الزكاة:

فإذا لم تخرج الشركة الزكاة، وتعدّر على المساهم المضارب معرفة ما يخص أسهمه من الزكاة، فإن الذي عليه جماهير أهل العلم أن يزكيها بحسب قيمتها السوقية وهذا ما صدر في قرار مجمع الفقه الإسلامي حيث جاء فيه: "إن لم يستطع المساهم معرفة ما

يخص أسهمه من الزكاة، وكان المساهم قد اقتنى الأسهم بقصد التجارة، زكّاها زكاة عروض التجارة، فإذا جاء حول زكاته وهي في ملكه، زكى قيمتها السوقية، وإذا لم يكن لها سوق، زكى قيمتها بتقويم أهل الخبرة، فيخرج ربع العشر من تلك القيمة ومن الربح، إذا كان للأسهم ربح.⁵⁶

الحال الثانية: إذا أخرجت الشركة زكاة أموالها:

وأما إذا أخرجت الشركة زكاة أموالها، فهل يكتفي المساهم المضارب بذلك كالمستثمر، أم أنه مطالب بأمر آخر؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

أن المساهم المتاجر يكتفي بإخراج الشركة زكاة أموالها، ولا يكلف بشيء آخر، خشية الازدواج في باب الزكاة، وهذا ما يشير إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي، فإنه لم يذكر المساهم المتاجر إلا في حال العجز عن معرفة ما يخص أسهم المساهم من الزكاة، أما في حال المعرفة فلم يفرّق بين المتاجر والمستثمر.⁵⁷

القول الثاني:

أسهم المتاجر تعامل معاملة عروض التجارة، وتقوم بسعر السوق يوم وجوب الزكاة، ثم يحسم منه ما زكته الشركة ويخرج الباقي، إن كانت زكاة القيمة السوقية لأسهمه أكثر مما أخرجته الشركة عنه، وإن كانت أقل فله أن يحسب الزائد في زكاة أمواله الأخرى، أو يجعله تعجيلاً لزكاة قادمة، وهو قول الشيخ عبد الله المنيع، و به أخذت الندوة الحادية العشر لقضايا الزكاة المعاصرة.⁵⁸
ولم يترجح لي قول في المسألة، والله أعلم.

الخاتمة

و جدير في الختام أن أنوه بالنتائج والفوائد التي يمكن استخلاصها من المقال ؛ حتى تكون زادا مختصرا للمتعلّل، وتذكيرا للمتأني، فأقول:

زكاة الأسهم وشركات المساهمة _____ أ. عبد الحميد بالي

- الشخصية الاعتبارية للشركة، وإن قبلها الفقه الإسلامي من حيث المبدأ، فإنه لا يقرّ ما قرره القانون لها من صلاحيات؛ كانتقال أموال المساهمين إليها وفقدانهم إياها، فالذي عليه العلماء أن السهم يمثل حصة شائعة من موجودات الشركة.

- كذلك لا ترقى الشخصية الاعتبارية بخصائصها لتحمل التكليف الشرعي بالزكاة، وللمساهمين أن ينيبوا الشركة في ذلك.

- مبدأ تعميم الخلطة في الأموال الزكوية يمثل حلاً للمشاكل الناجمة عن جباية الزكاة من شركات المساهمة فيما يخص النصاب والحول.

- القيام بجباية الزكاة من شركات المساهمة، يخفف عبثاً كبيراً على المساهمين ما لو أخرجوا الزكاة منفردين، فعلى أصحاب القرار إضفاء الإلزامية على جباية الزكاة، وإن لم يكن ذلك، فعلى المساهمين استصدار قرار في الجمعية العمومية يلزم الشركة بالقيام بإخراج الزكاة عن أموالهم.

- خلاصة القول في زكاة أسهم شركات المساهمة، أنّ مالكة لا يخلو قصده من أمرين: إما أن يكون قصده من تملكها الاستثمار في الشركة بأخذ العائد الدوري، فإن الزكاة واجبة في قيمة السهم الحقيقية.

وإما أن يملكها بقصد المتاجرة فيها بيعاً وشراء طلباً للربح، فتعدّ من عروض التجارة، فتزكى بحسب القيمة السوقية.

- إن بعض مسائل زكاة الأسهم ما زالت تحتاج إلى تحرير محكم ودقيق؛ كمسألة زكاة المساهم المتاجر إذا أخرجت الشركة زكاة أموالها.

والحمد لله رب العالمين، وﷺ على نبيه محمد.

- الهوامش:

¹ ابن منظور، لسان العرب، مج 3 ج 24، ص 2135.

² الخليل، أحمد بن محمد، الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 47، و 61.

³ السدلان، صالح بن غانم، زكاة الأسهم والسندات والورق النقدي، ص 13.

- ⁴ انظر: بحثي زكاة الأسهم للشبيلي ص 2، وزكاة الأسهم للدغيش ص 2، وهما بحثان قدما مع مجموعة من البحوث لندوة زكاة الأسهم والصناديق الاستثمارية التي أقامتها الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل التابعة لرابطة العالم الإسلامي يوم 17 جمادى الأولى 1429 هـ، ومن بين البحوث التي قدمت بحث زكاة الأسهم للمسلم، وزكاة الأسهم للقره داغي، وأثر الجباية على زكاة الأسهم للمزني، انظر موقع: <http://www.iifef.org>.
- ⁵ انظر: الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي ص 63 و 71.
- ⁶ انظر: زكاة الشخصية الاعتبارية لسعيد رمضان البوطي ص 17.
- ⁷ انظر: بحث الشخصية الاعتبارية وأحكامها الفقهية ص 10.
- ⁸ انظر: الوسيط للسنهوري 294/5، وبحث زكاة الأسهم للشبيلي ص 3.
- ⁹ انظر: الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي ص 188.
- ¹⁰ انظر: بحث زكاة الأسهم ليويسف الشبيلي ص 3، وبحث صالح المسلم في الموضوع نفسه ص 7.
- ¹¹ وذلك في القرار الصادر عن المجمع بشأن الشركات الحديثة، والشركات القابضة وغيرها وأحكامها الشرعية، في دورته الرابع عشر بالدوحة، ذو القعدة 1423 هـ، انظر: فقه النوازل ج 3 ص 321.
- ¹² ابن قدامة: المغني 123/7.
- ¹³ انظر: بحث زكاة الأسهم للشبيلي ص 4، وورقة عمل عن زكاة الشخصية الاعتبارية لصديق محمد أمين ص 9.
- ¹⁴ انظر: بحث صالح المسلم في زكاة الأسهم ص 7.
- ¹⁵ انظر: الأسهم والسندات ص 190 و زكاة الأسهم للشبيلي ص 4.
- ¹⁶ انظر: الأسهم والسندات ص 190، وزكاة الأسهم للشبيلي ص 5 و 6.
- ¹⁷ انظر: بحث زكاة الأسهم للقره داغي ضمن البحوث المقدمة للندوة السابقة ص 11.
- ¹⁸ قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن زكاة الأسهم في الشركات، في دورة مؤتمره الرابع، 1408 هـ، 1988 م، انظر فقه النوازل ج 2 ص 205، وانظر: زكاة الأسهم والسندات ص 282، وزكاة الأسهم للشبيلي ص 7.
- ¹⁹ انظر: زكاة الشخصية الاعتبارية لسعيد رمضان البوطي ص 12، والأسهم والسندات ص 282.
- ²⁰ انظر: الأسهم والسندات ص 282، وزكاة الأسهم للشبيلي ص 7، وورقة عمل في زكاة الشخصية الاعتبارية ص 8.
- ²¹ شوقي شحاتة، نقلا عن الأسهم والسندات ص 282 وورقة عمل في زكاة الشخصية الاعتبارية ص 11.
- ²² انظر: زكاة الأسهم للشبيلي ص 8، وورقة عمل في زكاة الشخصية الاعتبارية ص 13.
- ²³ انظر: فقه الزكاة ج 1 ص 527، والأسهم والسندات ص 285.
- ²⁴ انظر: زكاة الأسهم للشبيلي ص 9، وورقة عمل في زكاة الشخصية الاعتبارية ص 10.
- ²⁵ انظر: بحث أثر الجباية في زكاة الأسهم ص 11.
- ²⁶ انظر: بدائع الصنائع ج 2 ص 16، والاستذكار ج 9 ص 52، والمجموع ج 5 ص 429، والمغني ج 4 ص 65، والمحلى ج 6 ص 51.

- ²⁷ الحديث متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ما أدى زكاته ليس بكنز، رقم: 1405، ومسلم، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، رقم: 979، واللفظ له. و انظر: الاستذكار ج 9 ص 52.
- ²⁸ سنن الدارقطني، كتاب الزكاة، باب تفسير الخليطين، رقم 1943، ج 2 ص 494، وقال النووي عن الزيادة إسنادها ضعيف من رواية ابن لهيعة، انظر المجموع ج 5 ص 409، وتلخيص الحبير لابن حجر ج 2 ص 304.
- ²⁹ انظر: المغني ج 4 ص 65، والحاوي الكبير ج 3 ص 142.
- ³⁰ انظر: المجموع ج 5 ص 429، والحاوي الكبير ج 3 ص 142، والعزیز شرح الوجيز ج 2 ص 507.
- ³¹ صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع، رقم: 1450، ج 1 ص 447.
- ³² انظر: الحاوي الكبير ج 3 ص 142، و المجموع ج 5 ص 429، والعزیز شرح الوجيز ج 2 ص 507.
- ³³ ابن رشد، بداية المجتهد ج 1 ص 258.
- ³⁴ في قراره بشأن زكاة الأسهم، انظر: فقه النوازل ج 2 ص 202.
- ³⁵ انظر: قرار المجمع برقم 28 (4/3) فقه النوازل 201/2، وبحوث في الاقتصاد الإسلامي ص 83.
- ³⁶ وبذلك صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي حول زكاة العقارات والأراضي المأجورة غير الزراعية في دورة انعقاد مؤتمره من 10-16 ربيع الثاني 1406هـ/22-28 ديسمبر 1985، انظر فقه النوازل ج 2 ص 194.
- ³⁷ رواه أبو عبيد في كتاب الأموال ص 527، وانظر: أحكام وفتاوى الزكاة التي تصدرها الهيئة الشرعية لبيت الزكاة الكويتي، ص 41.
- ³⁸ انظر: زكاة الأسهم للمسلم ص 9، وزكاة الأسهم للشيعي ص 12.
- ³⁹ انظر: فقه الزكاة للقرضاوي ج 1 ص 524، و قرار المجمع رقم: 28 (4/3) فقه النوازل 201/2، والأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي لأحمد الخليل ص 268، وبحث زكاة الأسهم للمسلم ص 10.
- ⁴⁰ المسلم، بحث زكاة الأسهم ص 11.
- ⁴¹ القرضاوي، المصدر نفسه ج 1 ص 527.
- ⁴² انظر: الأسهم والسندات ص 271.
- ⁴³ وبهذا صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم 2 (2/2) بشأن زكاة العقارات والأراضي المأجورة غير الزراعية، انظر: فقه النوازل للجيزاني 2/195.
- ⁴⁴ انظر: الأسهم والسندات ص 265، وبحوث في الاقتصاد الإسلامي للمنيع ص 77، و زكاة الأسهم للمسلم ص 13.
- ⁴⁵ متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، رقم: 01، ج 1 ص 13، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: "إنها الأعمال بالنية"، رقم 1907، ص 792.
- ⁴⁶ بحث زكاة الأسهم للمسلم ص 13، والأسهم والسندات ص 265، وبحوث في الاقتصاد الإسلامي ص 78.

- ⁴⁷ انظر: زكاة الأسهم للشبيلي ص 13، وبحوث في الاقتصاد الإسلامي ص 82.
- ⁴⁸ انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي ص 83، وبحث زكاة الأسهم للدغيشر ص 24.
- ⁴⁹ انظر: قرار المجمع السابق بشأن زكاة الأسهم فقه النوازل 2/ 202.
- ⁵⁰ انظر: زكاة الأسهم للشبيلي ص 17.
- ⁵¹ قرار المجمع السابق فقه النوازل 2/ 205.
- ⁵² وهذا قام به بيت الزكاة الكويتي في شركات المساهمة الكويتية، انظر: دليل زكاة الأسهم الصادر عن الهيئة الشرعية لبيت الزكاة الكويتي، انظر موقع: <http://www.zakathouse.org.kw>
- ⁵³ انظر: زكاة الأسهم للمسلم ص 17.
- ⁵⁴ انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي ص 83.
- ⁵⁵ المصدر السابق ص 83.
- ⁵⁶ قرار المجمع بشأن الأسهم، انظر فقه النوازل 2/ 203.
- ⁵⁷ انظر: قرار المجمع بشأن زكاة الأسهم، فقه النوازل 2/ 202.
- ⁵⁸ انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي ص 85، ودليل زكاة الأسهم الصادر عن بيت الزكاة الكويتي ص 3.

Zakat of shares and joint-stock companies

Abdelhamid BALI*

Abstract

Islamic jurisprudence admits artificial personality of the company in principle, But it does not recognize all authorities granted to it by the law. In light of the legitimate adaptation of shares, the ownership of the assets of the company are not transmitted to the company's management. If the company wants to pay Zakat, they will be treated as a natural person in terms of Nisaab, Haoul and the company's activity. If the shareholder wants to pay Zakat, the payment of zakat is based on the intention to own shares. If his intent is to invest, it pays Zakat according to the company's activity. If his intent is to trade, it pays Zakat according to the market value of shares.

Key words: Zakat - shares - stock companies - Contemporary Zakat.

* Membre du corps professoral - Faculté des sciences sociales et humaines, Université El-oued- Algérie.

الفساد الاقتصادي وعلاجه من المنظور الإسلامي

بقلم

د / محمد رشيد بوغزالة (*)



ملخص

أضحت ظاهرة الفساد الاقتصادي من أخطر الظواهر الماردة التي ألقت بثقلها لتخلّ بالتوازن الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في بلدان العالم العربي والإسلامي. ولقد عملت كثير من المنظمات الحقوقية الدولية في العقود الأخيرة على تشخيص واقعي للظاهرة، وإيجاد علاج لها؛ بوضع تشريعات وضعية، لكنها لم تؤت أكلها لقصور في توصيف للظاهرة أدى إلى تقصير في المعالجة؛ ذلك لأنّ توصيف الظاهرة في مفهوم الاقتصاد الوضعي يختلف كثيرا عن مفهومها في الاقتصاد الإسلامي الذي وضع سبلا وقائية تحول دون وقوع الفساد، ومع احتمال الوقوع وضع كذلك سبلا علاجية للفساد إن وقع.

الكلمات المفتاحية: الفساد الاقتصادي - الاقتصاد الإسلامي - علاج الفساد - ظاهرة الرشوة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛
الفساد الاقتصادي ينبثق من منظومة متفاعلة من مؤثرات سياسية واقتصادية

(*) أستاذ محاضر¹ بقسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي.

bougrachid@gmail.com

واجتماعية، تتراكم هذه المؤثرات لتنتج عنها تصرفات توصف بالفساد؛ لأنها عريّة عن المبادئ والأخلاق وسلامة الطبع؛ ذلك لأنه **مُحِبَطٌ لِمَبْدَأِ الْعَدَالَةِ** التي تتطلّع إليها الأمم، ومُعْطَلٌ لِلنَّمُوِّ الاقتصادي الذي تعمل لأجله الكفاءات المختلفة، ومُخْلٌ بِالاستقرار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الذي تنشده المجتمعات، وأكثر من ذلك كله فهو مخالف **لشريعة الحق** التي ارتضاها الله ﷻ لعباده.

ولقد شهد العالم في السنوات الأخيرة حركة فاعلة ضدّ الفساد الاقتصادي، ذلك لأنّ تداعياته تضاعفت وأثّرت تأثيراً بالغاً في بعض الدول وخاصة تلك التي تتعثر في طريق النموّ، وتنوّعت هذه الحركة بين منظمات المجتمع المدني، وإصدار بعض الحكومات لقوانين مكافحة الفساد، وعلى رأس تلك الحركة تبني منظمة الأمم المتحدة لهيئة مكافحة الفساد الاقتصادي، أما المؤتمرات والندوات الدولية التي عقدت لذلك فهي كثيرة جداً.

وبحسب التقارير الصادرة عن المنظمات الدولية، نجد أنّ عالمنا العربي والإسلامي على رأس منظومة الفساد الاقتصادي العالمي، فحسب آخر تقرير صادر عن "منظمة الشفافية الدولية" من خلال إطلاقها لـ "مؤشر الفساد" يُفيد هذا التقرير أنّ ثلث الفساد الاقتصادي العالمي متركّز في العالم العربي، ونصّفه في العالم الإسلامي، وتلكم حقيقة مؤسفة في عالم يُفترض أنه أقرب إلى المثالية التي رسمها له الوحي.

وفي السنوات الأخيرة بدأ الفساد الاقتصادي يُفرّز تداعياته على الساحة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وخاصة في البلاد العربية، بحيث أربك مختلف مناحي الحياة في بعض البلاد، ولعلّه يعتبر السبب الرئيس في حركية بعض الشعوب، وهذا ما حدا بنا إلى الرغبة في البحث والكتابة في هذا الموضوع، عسانا نشارك في توصيف المعضلة واستكشاف سبل علاجها أو التي تحول دون وقوعها.

وكثير من الدراسات والبحوث الأخيرة حول مشكلة الفساد الاقتصادي بعد أن أضناها البحث عن علاج للمشكلة في تشريعات الأرض، بدأت تطرق شريعة الحقّ على

استحياء. والأمر حينئذ يحتاج إلى طرح إشكالية المفهوم الذي نسترشد من خلاله إلى العلاج الفعلي؛ إذ أن الأمر يحتاج إلى إسقاط واقعي يتجلى فيه المفهوم والتداعيات، وعليه نتساءل؛

هل هناك اتفاق بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الوضعي للفساد الاقتصادي ؟ وما هي أسس الوقاية والعلاج التي انفرد بها الدين الحق ؟

والجواب عن كل ذلك يحتاج إلى انتحاء منهج وصفي في تحديد المفاهيم والعلاجات للمشكلة، وتحليل للنصوص والأدلة، ومقارن بين النظامين لبيان الفروق الجوهرية.

وكانت المحاور الرئيسة لخطة الدراسة في المباحث الآتية:

المبحث الأول: الفساد الاقتصادي - المفهوم والتداعيات

المبحث الثاني: العلاج الإسلامي للفساد الاقتصادي

وقد اعتمدنا على بعض البحوث والدراسات المهمة بالفساد الاقتصادي، وعلى الأخص التقارير الرسمية للمنظمات الدولية والبرامج الإنمائية التي تعرض لكثير من الحقائق والتداعيات للفساد، كما اعتمدنا على المواقع الإلكترونية الرسمية للمنظمات والصحف التي تكشف الكثير من الحقائق المساعدة لنا لتحليل الظاهرة، ذلك لأنها أيسر للتناول.

والله أسأل أن يوفقنا لما فيه خير الدنيا والآخرة، وهو حسبي ونعم الوكيل.

المبحث الأول:

الفساد الاقتصادي - المفهوم والتداعيات

المطلب الأول: مفهوم الفساد الاقتصادي

أولاً: الفساد الاقتصادي في الفكر الإسلامي

1- تعريف الفساد في لغة العرب:

الْفَسَادُ نَقِيضُ الصَّالِحِ فَسَدَ يَفْسُدُ وَيَفْسِدُ وَفَسَدَ فَسَاداً وَفُسُوداً فَهُوَ فَاسِدٌ وَفَسِيدٌ فِيهَا وَقَوْمٌ فَسَدُوا عَلَى وَزْنِ هَلَكَى⁽¹⁾.

ومعنى فسد: بطل واضمحل، ويكون بمعنى تغير⁽²⁾.
والفساد: تغير عما كان عليه من الصلاح. وقد يقال في الشيء مع قيام ذاته. ويقال فيه مع انتقاضها. ويقال فيه إذا بطل وزال⁽³⁾.

2- اصطلاح الفساد في القرآن الكريم:

ذكر أهل التفسير أن الفساد في القرآن على سبعة أوجه⁽⁴⁾: -
أحدها: المعصية. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾⁽⁵⁾.

والثاني: الهلاك. ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽⁶⁾.
والثالث: قحط المطر (وقلة النبات). ومنه قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾⁽⁶⁾.
والرابع: القتل. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁷⁾ أي: بقتل الناس.

والخامس: الخراب. ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾⁽⁸⁾.
والسادس: الكفر. ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁹⁾.
والسابع: السحر. ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾⁽¹⁰⁾.

والفساد الاقتصادي عند التأمل نجد أن بعض ما سبق ذكره من المعاني تدلّ عليه؛ فهو سليل المعصية، وهو هلاك للاقتصاد والأمة وإهلاك للمال، وهو سبب للقحط وقلة النبات، وهو كفر بنعمة الله ﷻ التي أسبغها على عباده، وهو خراب وأي خراب.

3- ما يتعلّق بالفساد من الاصطلاحات:

أ- الترف: لغة من ترف يترف أي يتنعم، والترفة النعمة.

والمُتَرَفُّ هو الذي يُتْرَكُ يصنع ما يشاء لا يُمنع منه؛ أي هو المتنعم الذي يتوسّع في ملاذ الدنيا وشهواتها حتى يبتر ويطنغي.

واستترف: تغترب وطغى⁽¹¹⁾.

وفي المنظور الإسلامي الترف ملازم للفساد في مؤسسات الحكم، يقول الشوكاني في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتَرَفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾⁽¹²⁾: "والمعنى أنه اتبع الذين ظلموا بسبب مباشرتهم الفساد وتركهم للنهي عنه ما أترفوا فيه، والمترف: الذي أبطرتة النعمة، يقال: صبي مترف: منعم البدن، أي صاروا تابعين للنعم التي صاروا بها مترفين من خصص العيش ورفاهية الحال وسعة الرزق، وآثروا ذلك على الاشتغال بأعمال الآخرة، واستغرقوا أعمارهم في الشهوات النفسانية"⁽¹³⁾.

يقول ابن خلدون إن الملك يخلقه الترف وهو الذي يذهب⁽¹⁴⁾.

ويقول في موضع آخر بأن طبيعة الملك تقتضي الترف، وإذا لم تف الأعطيات بحاجاتهم المترفة وفسادهم الكبير انكبوا وانتزعوا مما في أيدي الناس بالجباية والمكوس والسلب⁽¹⁵⁾.

ب- التبذير: التبذير من بَذَرَ، والباء والذال والراء أصل واحد، وهو نثر الشيء وتفريقه. يقال بذرتُ البَذْرَ أَبْذَرُهُ بَذْراً، وبذرتُ المالَ أَبْذَرُهُ تبذيراً⁽¹⁶⁾.

عرفه ابن مسعود رضي الله عنه بأنه: إنفاق المال في غير حقه⁽¹⁷⁾.

وقال قتادة: التبذير: النفقة في معصية الله، وفي غير الحق وفي الفساد⁽¹⁸⁾.

وجاء في تفسير القرطبي: "قال الشافعي: التبذير إنفاق المال في غير حقه، ولا تبذير في عمل الخير، وهذا قول الجمهور، وقال أشهب عن مالك: التبذير هو أخذ المال من حقه ووضع في غير حقه وهو الإسراف"⁽¹⁹⁾.

ويفهم من ذلك أنه لا فرق عند مالك - رحمه الله - بين التبذير والإسراف.

غير أن بعضهم يفرق بينهما؛ فالإسراف: هو صرف الشيء فيما لا ينبغي زائداً على ما ينبغي، بخلاف التبذير فإنه صرف الشيء فيما لا ينبغي، والإسراف: تجاوز في الكمية،

فهو جهل بمقادير الحقوق، والتبذير: تجاوز في موضع الحق، فهو جهل بمواقعها، يرشدك إلى هذا قوله تعالى في تعليل الإسراف: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁽²⁰⁾ وفي تعليل التبذير قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾⁽²¹⁾، فإن تعليل الثاني فوق الأول⁽²²⁾.

ج- الإسراف: السرف والإسراف مجاوزة القصد وأسرف في ماله عجل من غير قصد⁽²³⁾.

قال ابن فارس: السرف أصل واحد يدل على تعدّي الحد والإغفال أيضاً للشيء. تقول: في الأمر سرف، أي مجاوزة القدر⁽²⁴⁾. قال الراغب: السرف تجاوز الحد في كل فعل يفعله الإنسان، وإن كان ذلك في الإنفاق أشهر⁽²⁵⁾.

د- إضاعة المال: قال ابن حجر: قال الجمهور: إن المراد بإضاعة المال السرف في إنفاقه. وعن سعيد بن جبير قال: إنفاقه في الحرام⁽²⁶⁾. وقال في موضع آخر: "إنه ما أنفق في غير وجهه المأذون فيه شرعاً، سواء كانت - أي النفقة - دينية أو دنيوية، فممنع منه لأن الله تعالى جعل المال قياماً لمصالح العباد"⁽²⁷⁾، فالإضاعة إذن من الإسراف.

وقد ورد النهي عن إضاعة المال بهذا اللفظ في قوله ﷺ في الحديث: «... وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»⁽²⁸⁾.

ومن خلال ما سبق من بيان التعاريف اللغوية والشرعية للفساد وما شاكله من اصطلاحات - وإن كان اصطلاح "الفساد" متضمناً لجميعها - يمكننا صياغة مفهوم شامل للفساد الاقتصادي من المنظور الإسلامي فنقول: الفساد هو كسب المال من غير الوجه المشروع وصرفه في غير الوجه المشروع.

3- الفساد الاقتصادي مقترن بظاهرة الخلق:

ورد اصطلاح الفساد وما اشتق منه في القرآن الكريم حوالي 47 مرة كلها مرتبطة

بالسلوك الإنساني⁽²⁹⁾، لكن لو تأملنا في آيات الكون والخلق نجد ورود اصطلاح الفساد الاقتصادي في حوار الاستخلاف الإنساني في الأرض الذي جرى بين الله ﷻ وملائكته، يدلّ لذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (30).

فلو تأملنا في قوله ﷻ: ﴿يُفْسِدُ فِيهَا﴾ نجد فيها دلالة قوية على أن مصطلح الفساد في الآية متضمّن للفساد الاقتصادي بدليل العطف على إهلاك الإنسان؛ فالإفساد في الأرض إهلاك للمال وسفك للدماء إهلاك للإنسان، وقد علمت أن الحياة لا تقوم إلا على المال والإنسان.

كما نفهم من الآية الكريمة أن الفساد الاقتصادي ليس عرضاً منفرداً بنفسه وإنما هو ناشئ عن فعل غير سوي يصدر من الإنسان، ولا يرتبط الفساد إلا بالإنسان وحده. قال القرطبي: قيل إن الملائكة قد رأّت وعلمت ما كان من إفساد الجن وسفكهم الدماء؛ وذلك لأن الأرض كان فيها الجن قبل خلق آدم فأفسدوا وسفكوا الدماء، فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة، فقتلهم وألحقهم بالبحار ورؤوس الجبال، فمن حينئذ دخلته العزة، فجاء قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ على جهة الاستفهام المحض هل هذا الخليفة على طريقة من تقدم الجن أم لا؟ قاله أحمد بن يحيى ثعلب.

وقال ابن زيد وغيره: إن الله تعالى أعلمهم أن الخليفة سيكون من ذريته قوم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فقالوا لذلك هذه المقالة؛ إما على طريق التعجب من استخلاف الله من يعصيه، أو من عصيان الله من يستخلفه في أرضه وينعم عليه بذلك، وإما على طريق الاستعظام والإكبار للفعليين جميعاً الاستخلاف والعصيان⁽³¹⁾.

4- الفساد الاقتصادي من معالم معركة الخير والشر:

من مقتضيات الحكمة الإلهية في الخلق والكون استمرارية الصراع بين الخير والشر،

وذلك لعدم إمكان عالم المثل، وهذا الذي اقتضى بعثة الأنبياء -عليهم السلام- وما الفساد الاقتصادي إلا أحد أوجه الصراع بينهما، والذي يعنينا هنا هو الفساد المتعمد المقصود، المنطلق من الباعث السيئ لا الفساد العرضي الذي هو نتاج الخطأ والغفلة، نستشف كل ذلك من عموم كثير من نصوص القرآن والسنة؛ لأن الفساد خطيئة كغيرها من الخطايا، مقتضية للتوبة النصوح، والاستغفار من الفاعل، إلا أنها إن كانت متعلقة بحقوق النفس اقتصر أمرها على الإقلاع عن الفعل، والعزم على عدم العود، وإن تعلّق الفساد بحقوق العامة أو الخاصة من الغير، وجب جبر الفساد بها يصلحه أو بطلب العفو والصفح، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾⁽³²⁾.

وفي الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم»⁽³³⁾.

ثانيا: مفهوم الفساد الاقتصادي في فكر الاقتصاد الوضعي

يكاد يُجمع الباحثون في الفكر الاقتصادي الوضعي على حلقة جوهرية يرتكز عليها تعريفهم للفساد فبعضهم قد يوسّع النطاق حول هذه الحلقة في حين يضيق البعض ذلك النطاق، ومن تلك التعريفات⁽³⁴⁾:

1-تعريف البنك العالمي: الفساد هو إساءة الوظيفة العمومية العامة للكسب الخاص.

2-تعريف البنك الآسيوي للتنمية: الفساد هو إساءة الوظيفة العمومية أو الخاصة لصالح الخواص.

3-تعريف البنك الإفريقي للتنمية: الفساد هو استعمال العون العمومي لقوة منصبه، وذلك للبحث عن الامتيازات.

4-تعريف منظمة الشفافية الدولية: الفساد هو استخدام السلطة من أجل تحقيق مكسب خاص، أو أنه السلوك البيروقراطي المنحرف الذي يستهدف تحقيق منافع ذاتية

الفساد الاقتصادي وعلاجه من المنظور الإسلامي ————— د. محمد رشيد بوغزالة

بطريقة غير شرعية وبدون وجه حق.

5-تعريف البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة: الفساد هو إساءة استعمال السلطة العمومية أو الوظيفة للمنفعة الخاصة، سواء عن طريق الرشوة أو استغلال النفوذ أو المحسوبية أو الغش أو الإكراه للتعجيل بالخدمات أو عن طريق الاختلاس⁽³⁵⁾. ونلاحظ من خلال هذه التعاريف التي تبناها الفكر الاقتصادي هو اتفاقها على مرتكز "الوظيفة العمومية" واستغلالها لتحقيق الامتيازات أو الأغراض الخاصة. وزاد تعريف البنك الآسيوي إمكانية استغلال الوظيفة الخاصة لتحقيق ما ذكرنا، وبهذا الاتفاق تُلقب هذه التعاريف المسؤولية الكبيرة على القطاع العمومي بكونه المباشر الأكبر للفساد الاقتصادي، وأن ظاهرة الفساد الاقتصادي منطلقة من خلل واقع في إدارة الدولة⁽³⁶⁾.

وإن إساءة استخدام الوظيفة العامة للكسب الخاص ليس بالضرورة أن تكون لمنفعة الموظف الخاصة، بل قد تكون لمنفعة حزبه أو قريبه أو عشيرته أو أصدقائه أو عائلته⁽³⁷⁾.

وعليه فإن هذه التعاريف تفيد بأن الفساد الاقتصادي ينطلق من ظاهرتين:

1- دفع الرشوة والعمولة المباشرة إلى الموظفين والمسؤولين في الحكومة، وفي القطاعين العام والخاص لتسهيل عقد الصفقات، وتسهيل الأمور لرجال الأعمال و الشركات الأجنبية.

2- وضع اليد على المال العام والحصول على مواقع متقدمة للأبناء والأصهار والأقارب في الجهاز الوظيفي، وفي قطاع الأعمال العام والخاص⁽³⁸⁾. وقد يكون الفساد أحياناً حالة عرضية لبعض الأفراد السياسيين أو الموظفين العموميين، أو مؤقتاً وليس منتظماً.

وفي حالات أخرى يكون الفساد موجوداً في مؤسسة بعينها، أو في قطاعات محددة للنشاط الاقتصادي دون غيرها من القطاعات الأخرى، وذلك كوجود بعض الموظفين

الرسميين الفاسدين في بعض الوزارات والقطاعات المختلفة. ويكثر الفساد في القطاعات التي يسهل جني الربح منها، حيث يسود الضعف في النظام، وتضعف الرقابة والتنظيم في هذه القطاعات⁽³⁹⁾.

المطلب الثاني: أوجه المفارقة بين مفهوم الفكر الإسلامي

والفكر الاقتصادي الوضعي للفساد الاقتصادي

من خلال ما سبق من بيان مفاهيم الفساد في الفكر الإسلامي وفكر الاقتصاد الوضعي تتبين لنا الفجوة الكبيرة بينهما في تحديد مفهوم الفساد الاقتصادي من خلال المفارقات الآتية؛

1- أن الفساد في الفكر الاقتصادي الوضعي لا يتعدى نطاق استغلال الموظف العمومي منصبه لتحقيق مآرب شخصية، وهو كذلك وأكثر وأقل في الفكر الاقتصادي الإسلامي.

2- أن سوء التسيير المؤسسي لا يعدو عن كونه سوء تسيير في منظور الاقتصاد الوضعي ما دام الموظف أو المسير لم يستغل منصبه ذاك لتحقيق مآرب خاصة، بينما هو فساد من أعظم الفساد في منظور الاقتصاد الإسلامي.

3- أن أي كسب لا يأتي بطريق شرعه الإسلام يعدّ فساداً في فكر الاقتصاد الإسلامي، كما أن أي صرف للمال في غير منفعة عامة أو خاصة يعدّ فساداً، فما يُطلق عليه رفاهية في الاقتصاد الوضعي قد يكون إشرافاً وترفاً ممقوتاً في منظور الاقتصاد الإسلامي؛ مما يعني أنه فساد اقتصادي، ومما يُسمى في الاقتصاد الوضعي فائدة وريعاً وربحاً في المداينات هو ربا وفساد وحرب على الله ﷻ ورسوله ﷺ، ومما يسميه الاقتصاد الوضعي ادخاراً قد يكون اكتنازاً في منظور الإسلام، مما يعني أنه فساد، وكثيراً مما يسميه الاقتصاد الوضعي حوافز ومسابقات إنما هو قمار وميسر وفساد اقتصادي محرّم بقواطع نصوص الوحي.

المطلب الثالث: تداعيات الفساد على التنمية الاقتصادية

من المعلوم عند الاقتصاديين أن التنمية الاقتصادية تنطلق من بنية اجتماعية قوية تُسهم في رفع الناتج المحلي وتطور الكفاءات الإنتاجية التي بدورها تُحسن من مستوى معيشة المواطنين، وعلى هذا فالتنمية الاقتصادية ذات بُعدين متلازمين تلازما لا انفكاك دونه؛ بُعد اقتصادي قويّ وبُعد اجتماعي مستقرّ يُشرف عليهما بُعد سياسي يوجههما نحو التكامل لبناء الدولة والمجتمع⁽⁴⁰⁾.

لكن بفقدان هذا التلازم فإن معادلة الاستقرار الاقتصادي تفقد نتائجها وتصبح تلك النتائج عكسية، والفساد الاقتصادي أول معيق للتنمية الاقتصادية لأنه ينخر عصب الاقتصاد ويشلّ مسار التنمية من عدة اتجاهات؛ وذلك⁽⁴¹⁾:

1- أنه يؤثر سلبا على الفعاليات الاقتصادية ويخلّ بنظام الحقوق والالتزامات المترتبة على المواطنين تجاه الدولة أو الدولة تجاه المواطن.

2- أن الفساد يخلّ بإيرادات الدولة من رسوم وخدمات وضرائب حيث تتراجع مستوياتها نتيجة لتفشي الرشاوى مما يؤثر على ضبط ميزانية الدولة.

3- أن الفساد الاقتصادي كلما ارتفع كانت له نتائج وخيمة على مستويات الاستثمار؛ حيث تنخفض تلك المستويات بسبب الفساد؛ لكونه يزيد عبئا إضافيا من رشاوى مادية وعينية توازي الضرائب المفروضة على المستثمرين ورجال الأعمال، ويضع الحواجز والعقبات أمام الأعمال التجارية والاستثمارية، ويُخفض الثقة عند المستثمرين في قرارات الاستثمار التي يتخذونها، وينتج عن ذلك خلل في قياس حصص الناتج الداخلي الإجمالي.

4- يؤدي الفساد الاقتصادي إلى خروج المشاريع ورؤوس الأموال واحتياطات العملة الصعبة إلى خارج البلاد، ويُقابل ذلك أنه يؤثر في خفض تدفقات رأس المال الأجنبي وخاصة الاستثمار الأجنبي إلى الداخل، مما يربك خطط التوازن الاقتصادي للدولة.

5- أن تغلغل الفساد في اقتصاد الدولة يقلل إلى حد كبير من القدرة التنافسية التي هي حالة حيوية للاقتصاد السليم؛ لأن ضعف القدرة التنافسية يجلب البلد عن الأسواق العالمية، ويُضعف قوة العمل، ويعطل القوانين المناهضة للاحتكار، ويذبذب مقاييس الرخاء الاقتصادي.

6- أن الفساد يعيد توزيع الدخل والثروة من الشيوع إلى تركزها في أيدي فئة قليلة مستأثرة بالسلطة والجاه؛ حيث تثرى بلا سبب على نحو غامض.

7- أن الفساد يشوّه الهياكل والمرافق الاقتصادية التي هي أساس التنمية المستقلة، ويُجَلِّح محلّها مشروعات خدمية ذات ربح سريع ووفير.

8- أنه يتسبّب في حرمان الدول من المساعدات الخارجية الموجهة لتطوير الاقتصاد وتأسيس البنية الاقتصادية بسبب السمعة السيئة للنظام السياسي الفاسد.

وبالنظر إلى هذه التداعيات الخطيرة للفساد الاقتصادي على التنمية الاقتصادية نجد فعلاً أن بعض المؤسسات والدوائر في بعض بلاد العالم النامي التي وُصمت بالفساد الاقتصادي نتج عن فسادها أثر بالغ على التنمية الاقتصادية في تلك البلاد، وكُشفت بعض الأرقام المخيفة التي تبرهن على الكوارث الاقتصادية الناجمة عن الفساد.

المبحث الثاني

العلاج الإسلامي للفساد الاقتصادي

تمهيد:

بما أن العالم اليوم يرزح تحت طائلة الفساد، وصارت تُعقد مؤتمرات على أعلى المستويات للحدّ من هذه الظاهرة، وكثير من الدول صاغت قوانين لأجل القضاء على الفساد فلم تجد نفعا واستبدلتها بأخرى، ونجد دولا أخرى عجزت عن إصدار قوانين لمكافحة الفساد لنفوذ الفاسدين حتى في مؤسسات التشريع؛ هذا الاضطراب الكبير حول الظاهرة نجد الإسلام قد وضع أسسا مستقرة بمنأى عن كلّ ذلك الاضطراب الذي تتخبط فيه التشريعات الوضعية، وذلك من أعظم الدلائل على ربانية التشريع

الإسلامي؛ فنجد الإسلام قد وضع قواعد وقائية كانت حائلا دون وقوع الفساد الاقتصادي، كما وضع قواعد علاجية للفساد بعد الوقوع لاجتثاثه وضمان عدم شيعه. وإذا نظرنا بتمعن إلى تلك القواعد سواء الوقائية أو العلاجية نجد أنها نظرت إلى الظاهرة من جانبيين؛ جانب الوظيفة - كمهنة عامة أو خاصة تُدير المال - وقاية وعلاجاً من فساد الموظف، وجانب المال - سواء كان مالا عاما أو خاصا - كموضوع لتلك الوظيفة وقاية وعلاجاً من إفساده.

المطلب الأول: السبل الوقائية من الفساد الاقتصادي في المنظور الإسلامي

أولاً - تفعيل مفهوم قداسة الخدمة العامة لدى الموظف العمومي: لعله من أهم المفاهيم التي يجب تفعيلها في أذهان متقلدي وظائف المؤسسات العامة في الدولة الإسلامية هو الاستشعار بالمسؤولية للمهمة الموكولة إليهم في رعاية مصالح فئات واسعة من المجتمع الإسلامي ارتبطت مصالحها بوظائفهم، وأن يستشعروا عواقب هذه المهمة دنيويا وأخرويا إن بالحسنى فبالحسنى، وإن كان غير ذلك فغير ذلك، ويؤكد القرآن الكريم هذه الحقيقة جليا كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾⁽⁴²⁾، فالموظف العمومي ومن أوكل له تسيير المؤسسة العامة هم من الخلائف في الأرض ومُكّنوا على الخلق الذين هم تحت وصايتهم درجة، وهذا من ابتلاء الله ﷻ لهم هل يوفوا بما كلفوا به من المسؤولية أم يقصروا ولكل جزاءه، لذا لم يُغفل النبي ﷺ توجيه الخطاب إلى هؤلاء ويضعهم في دور الراعي الحريص على شأن رعيته كما في حديث ابن عمر مرفوعا: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...»⁽⁴³⁾، ومن حكم حديثه هذا ﷺ أنه أطلق لفظ المسؤولية عن كل قيد، فالمتبادر أن المقصود به المسؤولية الأخروية وهي راجحة لكن هذا لا يلغي المسؤولية الدنيوية أمام السلطان والمجتمع والضمير السوي، قال المناوي: أي كل حافظ لشيء يسأله الله عنه يوم القيامة هل أصلح ما تحت نظره وقام بحقوقه أم لا؟⁽⁴⁴⁾

وقال الطيبي في هذا الحديث: إن الراعي ليس مطلوباً لذاته وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك فينبغي أن لا يتصرف إلا بما أذن الشارع فيه⁽⁴⁵⁾.

ومن جانب آخر نجد الترغيب النبوي للقائم على شؤون المسلمين والمؤدي لدوره الموكل إليه على الوجه الأكمل برفعة منزلته عند الله ﷻ ويفضي به عمله إلى أفضل مما قدم، يشهد لذلك حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أحب الناس إلى الله ﷻ أنفعهم للناس، وأحب الأعمال إلى الله ﷻ سرور تدخله على مسلم، تكشف عنه كربة، أو تقضي عنه ديناً، أو تطرد عنه جوعاً، ولأن أمشي مع أخي في حاجة أحب إليّ من أن أعتكف في هذا المسجد - يعني مسجد المدينة - شهراً ومن كف غضبه ستر الله عورته، ومن كظم غيظه ولو شاء أن يمضيه أمضاه ملأ الله قلبه رجاء يوم القيامة، ومن مشى مع أخيه في حاجة حتى يقضيها له ثبت الله قدمه يوم تزل الأقدام»⁽⁴⁶⁾، فكان النبي ﷺ من خلال جوامع كلمه في هذا الحديث رسم للمسلم المبادئ الأخلاقية للخدمة العامة في المجتمع الإسلامي باعتقاد أسلوب الترغيب والترهيب، وجعل الخدمة العامة من مظاهر الاستخلاف في الأرض، كل ذلك مما يُنبئ على قداسة الوظيفة العامة في النظام الإسلامي، وإنه إذا ترسخ في ذهن الموظف العام هذا المفهوم كان ذلك واقياً له عن الوقوع في الفساد الوظيفي، وعن النيل مما تحت يده من المال العام.

كما أسس الإسلام لكمالات الوظيفة العامة التي يجب أن يتحلى بها الموظف العام وتكون له حصناً من الفساد، هذه الكمالات بما أنها محفزات دنيوية وأخرية للموظف العام، هي في الوقت نفسه مرهبات له عن أن يتصف بخلافها، وأهم كمالات الوظيفة العامة:

أ- الرفق في الخدمة العامة: فالرفق خلق إسلامي فضيل دعا إليه القرآن الكريم وأكدّه النبي ﷺ دعوة وسيرة، وهذا السبق التاريخي للإسلام لنظرية الرفق جاءت أدبيات الإدارة الحديثة لتؤكد أهمية الرفق مع الرعية كإستراتيجية محورية للإدارة الناجحة⁽⁴⁷⁾، فالإسلام لم يغفل محورية الرفق في كل شؤون الحياة إلا أنه أولاه خصوصية في أدبيات

الوظيفة العامة؛ فنجد في الرفق العام حديث النبي ﷺ: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه» (48). كما نجد في الرفق الخاص؛ وهو رفق الوظيفة العامة الذي يجب على الموظف العام الوقوف عنده؛ لأنه متولٍّ على مسؤولية، وتحت يده رعية كما في حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: سمعت من رسول الله ﷺ يقول في بيتي هذا: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به» (49). قال المناوي: وهذا دعاء مجاب وقصيته لا يشك في حقيقتها عاقل ولا يرتاب، فقلما ترى ذا ولاية عسف وجار وعامل عيال الله بالعتو والاستكبار إلا كان آخر أمره الوبال وانعكاس الأحوال ... وهذا كما ترى أبلغ زجر عن المشقة على الناس، وأعظم حث على الرفق بهم، وقد تظاهرت على ذلك الآيات والأخبار (50).

ب- النصح في الوظيفة العامة: أصل النصح في اللغة الخُلوص ويقال نصحتُه ونصحتَ له.

والنصيحة كلمة يُعبرُ بها عن جملة هي إرادة الخير للمُنصوح له (51). والموظف العام هو أمين على مؤسسة عمومية، وتحت وصايته جمع من الرعية، وهو مأمور بالنصح لجميعهم، وقد امتدح القرآن الكريم الناصحين على كل حال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (52)، فنصيحة الموظف العام مقتضية إرادة الخير لهذه المؤسسة التي تحت يده لأن تبقى قائمة وناجحة وتقدم خدماتها لعامة الناس، فكل ما يسهم في بقائها واستمراريتها في تقديم خدماتها فهو من النصح فيما وُلي عليه وأدى ما عليه فيها، وفي الحديث الصحيح: «ما من عبد يستريحه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة» (53). وهذا وعيد شديد لمن تولى ولاية ولم ينصح فيها، ويعدّ غاشاً، ومن غشّ فليس من الإسلام في شيء.

ج- العدل في الوظيفة العامة: فالعدل أساس كل ولاية ووظيفة، وقد اتفق العلماء على اشتراط عدالة الموظف العام كمعيار لاختياره لتولي الوظيفة فتلك عدالته في نفسه،

وهذه عدالته مع غيره، والأولى أساس هذه؛ فمن كان عدلاً في نفسه دعاه ذلك للعدل مع غيره؛ لأن العدل مطلب أخلاقي دعا إليه القرآن الكريم في مواطن شتى وهو أساس التقوى، وأكبر حصن من الفساد المالي والإداري: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾⁽⁵⁴⁾ وأحاديث الحث على العدل في الوظيفة العامة كثيرة جداً منها الحديث الصحيح أنه ﷺ قال: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ﷻ وكلنا يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولُّوا»⁽⁵⁵⁾. ومن كمال الوظيفة العامة القيام على مصالح العامة، وعدم الاحتجاج عن حاجاتهم لما في الحديث الصحيح: «مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ ﷻ شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره»⁽⁵⁶⁾.

قال الأمير الصنعاني: والحديث دليل على أنه يجب على من ولي أمراً من أمور عباد الله أن لا يحتجب عنهم أن يسهل الحجاب ليصل إليه ذو الحاجة⁽⁵⁷⁾.

ثانياً- عدم تولية طالب المسؤولية:

المسؤولية العامة هي من جملة الولايات التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية، وتزيد أهميتها ويشتدّ خطرها إذا تعلقت بالتسيير المباشر للمال العام، لأنه من هنا يكون مدخل الطمع والفساد لضعاف النفوس، وقد يعتريها كذلك سلطان الجاه، والأنفس الضعيفة عادة إنما تنزع نحو هذه المنازع، لذا جاءت الشريعة بقطع الذرائع والسبل التي تلج من خلالها النفس الأمارة بالسوء، لأن طالب المسؤولية إنما يطلب لرغبة في النفس داعية لتقلد العمل والولاية على الأمر، وقد علمت أن النفس لا ترغب ولا تميل إلا إلى ملذّة ترجوها، وتعزف وتحيد عن تكاليف المشقة والمؤنّة، والمسؤوليات العامة في الشريعة إنما هي غمّ ومشقة لمن أخذها بحقها وأدى حق الله فيها، لذا قطع النبي ﷺ الطريق في وجه الراغبين في تقلد المناصب والولايات، ليس للمسؤولية كوظيفة عامة فحسب، وإنما للفساد المحتمل الذي قد ينجم عن تصرّف الراغب فيما لا يرغب فيه الصالحون عادة، وعليه نجد علاج ذلك في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: «أقبلت إلى النبي ﷺ

ومعي رجلان من الأشعرين أحدهما عن يميني والآخر عن يساري فكلاهما سأل العمل والنيبي ﷺ يستاك. فقال: ما تقول يا أبا موسى أو يا عبد الله بن قيس. قال: فقلت والذي بعثك بالحق ما أظلمت على ما في أنفسهما وما شعرت أنهما يطلبان العمل. قال: وكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته وقد قلصت فقال: لن أو لا نستعمل على عملنا من أرادته....⁽⁵⁸⁾ قال المناوي: "وذلك لأن إرادته إياه والحرص عليه مع العلم بكثرة آفاته وصعوبة التخلص منها آية أنه يطلبه لنفسه ولأغراضه، ومن كان هكذا أو شك أن تغلب عليه نفسه فيهلك؛ إذ الولاية تفيد قوة بعد ضعف وقدرة بعد عجز".⁽⁵⁹⁾

وهل المنع في الحديث في تقليد العمل لمن طلبه على الكراهة أو التحريم، قال الحافظ في الفتح: وإلى التحريم جنح القرطبي ولكن يستثنى من ذلك من تعين عليه.⁽⁶⁰⁾ وعليه قال السادة الحنفية: "من طلب القضاء أو النظارة أو الوصاية لا يؤلّى" وعللوه بأن الطالب موكول إلى نفسه وهو عاجز فيكون سببا لتضييع الحقوق.⁽⁶¹⁾

ثالثا- حسن اختيار العاملين:

أوجب الإسلام على حاكم المسلمين أو من ينوبه وضع المسير المناسب في الوظيفة العامة سواء عن طريق الاختيار أو على سبيل الاختبار، ومع ذلك لم يترك الأمر بإطلاقه على هوى الحاكم؛ يعين من يشاء ويغزل من يشاء، بل حدّد له المعايير والمؤهلات المناسبة التي على أساسها يُختار الموظف العام وتكون تلك المؤهلات أمانا للوظيفة العامة من الفساد وحفظا للمال العام من الإفساد؛ والذي يجب أن يُرسخ في الأذهان أن تلك المعايير ليست قاصرة فقط على الوظيفة العامة بل يُفترض كذلك على صاحب المال الخاص أن يختار لمن يُدير ماله من يتمتع بمؤهلات التسيير والحفظ للأموال، وأهمّ المؤهلات التي حددها الإسلام وعلى أساسها يجب أن يُختار الموظف العام:

أ- القوة والقدرة على التسيير:

والقوة عند أهل الفقه: الاهتداء إلى التصرف فيما هو ناظر فيه⁽⁶²⁾. وبعضهم يعبر عنها بالكفاية أي الكفاءة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فأما استخراج الأموال وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة فيولي عليها شاد قوي يستخرجها بقوته وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته" (63). وفي السنة الشريفة نجد الدليل على أن القوة شرط لتولي الولايات العامة، لذا اعترض النبي ﷺ على طلب أبي ذر الغفاري ﷺ للولاية لأنه فاقد لشرط القوة، فعن أبي ذر ﷺ قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني قال ف ضرب بيده على منكبي ثم قال: « يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها » (64).

قال الإمام النووي رحمه الله: هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية (65).

قال في "تهذيب الرياسة" (66): من قُلِدَّ مع العجز والخيانة ضيَّع أعماله وماله. ب- الأمانة: والفقهاء يؤكدون على شرط الأمانة في كل متولٍّ على مال أو منصب؛ حفظاً لحق الله تعالى وحقوق العباد، لأن بالأمانة تحفظ الأموال (67)، قال تعالى على لسان يوسف ﷺ: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (68). قال النسفي في معنى الآية: حَفِيظٌ أمين أحفظ ما تستحفظنيه عليم عالم بوجوه التصرف. وصف نفسه بالأمانة والكفاية وهما طلببة الملوك ممن يولونه (69).

وفي قصة موسى ﷺ مع صاحب مدين يذكر القرآن الكريم اعتبار الأمانة فيما يوَلَّى عليه الناس من الولايات: ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾ (70). قال ابن عباس ﷺ: أمين فيما وُلِّي أمين فيما استودع (71).

قال الموصلي في حسن السلوك (72): "وإن كانت الحاجة إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوي أمين".

ج- العدالة الظاهرة والباطنة:

العدالة في اللغة من العدل: وهو ما قام في النفوس أنه مُستقيم، وهو ضدُّ الجور. و العدل: الحُكم بالحق. و العدل من الناس: المرَضِيُّ قولُه وحُكْمُه (73).

والعدالة عند أهل الفقه: هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يندسه ويشينه⁽⁷⁴⁾.

والعدالة ظاهرة وباطنة، فالعدالة الظاهرة هي التي لم يعرف لصاحبها مفسق.

والعدالة الباطنة هي التي يرجع فيها إلى قول المزكين.

قال ابن شاس في الجواهر: "ينبغي له -يعني الحاكم- أن يستبطن أهل الخير والأمانة والعدالة ليستعين بهم على ما هو بسبيله، ويقوى بهم على التوصل إلى ما ينوبه، ويخففوا عنه ما يحتاج فيه إلى الاستنابة فيه؛ كالنظر في الأحباس والوصايا والقسمة وأموال الأيتام وغير ذلك، قال: والأقرب عندي أنه إن كان عاجزا عن ذلك إلا بهم فهو واجب وإلا فمستحب"⁽⁷⁵⁾.

رابعا- الرقابة الذاتية للموظف العام: وهي من أهم السبل الوقائية لظاهرة الفساد، فقد تضافرت نصوص الوحي بالدعوة إلى الورع والخشية من سوء العاقبة، والحذر من الشبهات، وعدم أكل المال بالباطل، كل ذلك في سياق آيات وأحاديث الوعد والوعيد بقصد تأسيس قواعد التربية الروحية وتفعيل دور الضمير السليم في الرقابة على أفعال صاحبه، ولأن الموظف العام تعلقت في ذمته حقوق الله وحقوق العباد كان جديرا بأن يكون رقيبا على نفسه، وحسبيا على أفعاله وأقواله، ومن أعظم النصوص المتوعدة للفسادين من أصحاب الولايات العامة وغيرهم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽⁷⁶⁾. وفي الحديث الصحيح عن عدي بن عميرة سنان رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: « من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخطئا فما فوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة ... »⁽⁷⁷⁾.

خامسا- كفاية الموظف العام⁽⁷⁸⁾: إن من أهم الدعوات التي ينادي بها الاقتصاديون من أجل تحقيق غايات عديدة كالتوازن الاقتصادي ومكافحة الفقر والقضاء على الفساد ... هو وفاء أجرة العامل إلى حد الكفاية وتلبية احتياجاته الحيوية، وهذه دعوة نبيلة

لمطلب عادل كانت الشريعة سبابة إلى ذلك بحكمة الحكيم لتحقيق العدالة وقطع دابر الفساد، ولأن الموظف العمومي قد يكون مسيراً لأموال كثيرة وخدمات مختلفة في حين لا ينال حد الكفاية من الأجر ويشعر بالظلم، ومن هنا يكون منطلق الفساد فينال مما تحت يده وفي ذلك يقول الإمام علي عليه السلام في خطابه للأشتر النخعي لما ولّاه مصر يرشده إلى كفاية الموظف العام للحيلولة دون فساد: "ثم أسبغ عليهم الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم" (79)، لذا حرص الإسلام على توفير هذا القدر للعامل والمتولي في الحديث الصحيح: «من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً، أو ليست له زوجة فليزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادماً، أو ليست له دابة فليتخذ دابة، ومن أصاب شيئاً سوى ذلك فهو غال» (80). قال الخطابي: هذا يتأول على وجهين؛ أحدهما: أنه إنما أباح اكتساب الخادم والمسكن من عائلته التي هي أجرة مثله وليس له أن يرتفع بشيء سواها. والوجه الآخر: أن للعامل السكنى والخدمة، فإن لم يكن له مسكن ولا خادم استؤجر له من يخدمه فيكفيه مهنة مثله، ويكثري له مسكن يسكنه مدة مقامه في عمله (81). وورد في الآثار أن أبا عبيدة بن الجراح عليه السلام قال لعمر بن الخطاب عليه السلام لما أسند الوظائف لخيرة صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: دنست أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فقال له عمر: يا أبا عبيدة، إذا لم استعن بأهل الدين على سلامة ديني فبمن استعين؟ قال: أما إن فعلت فأغنيهم بالعمالة عن الخيانة. قال أبو يوسف: يقول: إذا استعملتهم على شيء فأجزل لهم العطاء والرزق لا يحتاجون (82). قال سحنون: والقاضي إن كان فقيراً: لا يجلسه الإمام حتى يغنيه، ويقضي دينه، ويكفيه جميع ما يحتاج إليه (83).

سادساً- المحاسبة الدورية للموظف العام: فمن السبل الوقائية لفساد الموظف العام وغيره من المتولين هو المحاسبة الدورية على تصرفاتهم في الأموال، وهذه المحاسبة تجعل الموظف العام حريصاً على عدم المخالفة، مترقباً للمحاسبة، مقبلاً على الصلاح، معرضاً عن الفساد، وقد سنّ هذه المحاسبة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم لما صحّ في حديث أبي حميد

الساعدي ﷺ قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلاً على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية فلما جاء حاسبه قال: هذا مالكم، وهذا هدية. فقال رسول الله ﷺ: «فهلما جلست في بيت أبيك وأملك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً» ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد فإني استعمل الرجل منكم على العمل مما ولّاني الله فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتية هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة...»⁽⁸⁴⁾.

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: "أرايتم إن استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل، أكننت قد قضيت ما عليّ؟ قالوا: نعم. قال: لا، حتى انظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا" (85).

ومن ضمن آليات المحاسبة الرقابة المنتظمة، والمتابعة السريّة والعلنية للموظف العام في حال أدائه لمهامه لأنه قد يتبين منه في هذه الأحوال ما قد يخفي حال محاسبته الدورية، وقد ثبت أنّ محمد بن مسلمة ﷺ كان يمثل المفتش العام لعمال عمر ﷺ إذ كان يبعثه لتقصي الحقائق عن عماله في الأمصار⁽⁸⁶⁾.

وقد قال علي بن أبي طالب ﷺ في خطابه للأشتر النخعي يرشده إلى المراقبة والمحاسبة للموظف العام: "... وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم -يعني عماله-، فإن تعاهدك في السرّ لأموهم حدوداً لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية" (87).

المطلب الثاني: السبل العلاجية من الفساد الاقتصادي في المنظور الإسلامي

أولاً- مصادرة الثروة الموازية للمهمة الوظيفية العامة: عالج التشريع الإسلامي ظاهرة الإثراء بلا سبب التي تطرأ على حالات مخصوصة في المجتمع الإسلامي، لما في ذلك من مظنة الفساد الاقتصادي، وكان أشد حرصاً على علاج ذلك في بيئة الوظيفة العامة لتعلق ذلك بالمال العام، وهذا بطبيعة الحال يُثير الاهتمام بضرورة أن يكشف الموظف العام عن ثرواته وممتلكاته العينية والمالية قبل تعيينه في الوظيفة العامة؛ لأن

ذلك يسهّل على الحاكم تقدير حاله في أداء مهامه الوظيفية، وتمييز صلاحه من فساده فيها، وعندها يمكن تفعيل قاعدة المساءلة الوظيفية القاضية عن الفساد الاقتصادي "من أين لك هذا؟"، ويتبيّن أن كلّ ثراء غير معتاد في حال الوظيفة برهان على فساد الموظف العام مما يعرّضه للمساءلة، بلّ كان عمر رضي الله عنه يؤاخذ عماله حتى بشبهة الفساد لأن الاحتياط للمال العام أولى من الاحتياط للمال الخاص، فقد رُوي أنه كان يشاطر عمّاله ثرواتهم لمجرد اشتباهه بالفساد فعن ابن سيرين أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استعمل أبا هريرة رضي الله عنه على البحرين فقدم بعشرة آلاف فقال له عمر رضي الله عنه: استأثرت بهذه الأموال يا عدو الله وعدو كتابه؟! قال أبو هريرة رضي الله عنه: لست عدوّ الله ولا عدوّ كتابه، ولكنني عدو من عاداهما. قال: فمن أين هي لك؟ قال: خيل لي تنأجت، وغلة رقيق لي، وأعطية تتابعت عليّ. فنظروه فوجدوه كما قال... (88)

وفي رواية أخرى أنّ عمرا قبضها منه. قال أبو هريرة رضي الله عنه: فلما صليت الصبح استغفرت لعمر (89).

وروى ابن عبد الحكم أن عمرا رضي الله عنه كتب إلى عمرو بن العاص واليه على مصر: "أما بعد، فإنكم معشر العمّال قعدتم على عيون الأموال، فجبيتم الحرام وأكلتم الحرام وأورثتم الحرام، وقد بعثت إليك محمد بن مسلمة الأنصاري ليقاسمك مالك فأحضره مالك، والسلام" (90).

ورُوي كذلك أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا استعمل عاملا فاستنكر ماله، بعث إليه فأخذ بشطر ماله (91).

وحكى مالك بن أنس رضي الله عنه أن ذلك كان حال عمر رضي الله عنه مع جميع عماله (92). وعلل ابن القيم اجتهد عمر في مشاطرة عماله أموالهم أنّهم إنما اكتسبوا تلك الأموال بجاه العمل واختلط ما يختصون به بذلك لذا جعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين (93).

ولما قدّم عامله سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه من الكوفة شاطره ماله كأنّه رأى أن ما أصاب العامل من غير رشوة فإن كان حلالاً فلا يستحق ذلك لأن لمن له الإمرة قوة على أن

ينال من الحلال ما لا يناله غيره، فجعله كالمضارب للمسلمين⁽⁹⁴⁾. وهذا كله قطعاً لدابر الفساد الاقتصادي وردعاً للعاملين في الوظائف العامة أن يتخذوا الوظيفة مرتعاً للاستزاق والتكسب.

ثانياً- تغريم العمال ما أخذوه من المظالم:

العدل في الإسلام مقصد أصيل تضافرت النصوص من الكتاب والسنة لتأصيله وإرساء قواعده بين العامة والخاصة، فكلّ الناس سواء أمام قواعد العدل، يستوي أمامها ملك المملوك مع العبد المملوك. ومن أظهر الأحوال التي يتجلى فيها العدل الإسلامي استيفاء الحقّ من المتولّي الفاسد، وردّه على أهله من العامة الذي هم تحت ولايته، ولأنه حقّ لا يسقط بأيّ حال حتى ولو أدى ذلك إلى أن يبيع الموظف العام متاعه ويفتقر بعد غناه، لأن النبي ﷺ لم يجعل له حقاً إكباراً لجرمه وفساده فقال في الحديث الصحيح: «ليس لعرق ظالم حق»⁽⁹⁵⁾. وفي الحديث الصحيح عن سُمرة بن جندب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»⁽⁹⁶⁾. بمعنى أنّ كلّ ما غُصِب من مالٍ عامٍ أو خاصٍ فهو متعلّق في ذمة غاصبه لا تبرأ إلاّ بإعادته إلى مالكه. قال العدوي المالكي: ويجب على الحاكم تأديبه ولو كان صبيّاً، ويُسجن لحق الله باجتهاد الحاكم،... ويؤدّب الغاصب ولو عفا عنه المغضوب منه لأنه حق الله دفعاً للفساد⁽⁹⁷⁾.

قال مالك: لأن إغرام العمال فيما أخذوه للناس ظلماً وعاثوا فيه فذلك حق فعله الوالي بهم، وكان عليه أن يرده إلى أهله،... وقد كان ينبغي للوالي أن يغرمهم لكل من ظلموه وأخذوا منه شيئاً ظلماً ولا حجة لهم إن قالوا: أخذنا ذلك لمن ولّانا.⁽⁹⁸⁾ كما قال الفقهاء إنّ المتولّي الفاسد إذا ألزمه الحاكم بردّ الأموال -خاصة أو عامة- فاضطرّ إلى بيع أمواله وما يحتاجه من متاع أنّ هذا البيع لا يندرج في عموم النهي عن بيع المضطرّ والمضغوط، وقد نُقل عن مطرف وابن عبد الحكم وأصبغ من أئمة المالكية أنّ العامل إذا عزل الوالي على سخط أو فسادٍ فيغرمه الوالي مالاً بعذاب حتى يلجئه لبيع

ماله فبيعه ماض عليه سواء أخذ الوالي ماله لنفسه أو رده على أربابه كمكره أو مضغوط في بيع لحق عليه أو دين لازم اهـ.⁽⁹⁹⁾

ثالثاً- إبطال العقود والشروط الفاسدة: الباطل لغة ضد الحق، والإبطال اصطلاحاً: هو الحكم بكون العقد باطلاً، لاختلال ركنه أو محله.

والعقد الباطل: هو ما اختل ركنه أو محله، أو ما لا يكون مشروعاً بأصله ولا بوصفه. وحكم الباطل: أنه لا يعد منعقداً أصلاً، وإن وجدت صورته في الظاهر، فلا يترتب عليه أي أثر شرعي، إذ لا يعد موجوداً بحال، ولا ينقلب صحيحاً أبداً، لأن البطلان المطلق ينجم عن فقدان أحد أركان تكوين العقد⁽¹⁰⁰⁾.

والإسلام من أولوياته الحفاظ على الاستقرار الاقتصادي وحفظه من الفساد لذا فتح أفاقاً واسعة للمتعاقدين أن يؤسسوا عقودهم ويشترطوا فيها ما يوافق مصالحهم دون إخلال بالاقتصاد العام وفي الحديث الصحيح: «المسلمون عند شروطهم»⁽¹⁰¹⁾. وفي المقابل حرم العقود والشروط المخلة بالاستقرار الاقتصادي والمفسدة للمال الخاص والعام فقال ﷺ في الحديث الصحيح: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»⁽¹⁰²⁾. لذا وضعت الشريعة محظورات لا يجوز تجاوزها حفظاً للاقتصاد من الفساد:

أ- تحريم الربا بنوعيه ربا الفضل وربا النسيئة أو ربا الديون وهذا أخطر من الأول على الاقتصاد، وهو الذي سماه النبي ﷺ ربا الجاهلية وفعل تحريمه بأثر رجعي نظراً لخطورته، وكان ذلك في حجة الوداع على ما هو مشتهر.

ب- تحريم الغرر وهو كل جهالة مؤثرة على استقرار العقد في الثمن أو الوصف أو المقدار أو الأجل.

ج- تحريم الاحتكار لما فيه من حبس السلع عن التداول مما يوقع اضطراباً في سوق المسلمين لفقد السلع وغلائها.

د- تحريم الغش والنجش والتدليس والبيع على البيع لما فيها من أكل المال بالباطل.

الفساد الاقتصادي وعلاجه من المنظور الإسلامي ————— د. محمد رشيد بوغزالة

رابعاً- عزل الموظف الفاسد: اتفق الفقهاء على وجوب عزل العامل المعين من قبل الحاكم إذا ظهر منه فساد أو تقصير في أداء مهامه الموكولة إليه لأنه أمين على ما تحت يده من المال العام، وأمين على وظيفته التي أوكلت إليه، ومتى أخلّ العامل وثبت عنه خلاف ذلك من فساد مالي (رشوة، هدية، خيانة، غضب...)، أو غير مالي (فسق، تقصير في المهمة) استوجب العزل لما في ذلك من تداعيات على استقرار الدولة إذا ما تفشى فيها ذلك، ولا علاج لذلك غير العزل عن الوظيفة.

لكن المتميز في آليات العزل في النظام الإسلامي أنه يجوز عزل الموظف العام لمجرد الشكاية منه أو لمجرد الاشتباه في فساده وذلك احتياطاً من الوقوع فيما اشتبه فيه من الفساد لو ترك في مهامه، وكذلك أن استقرار الدولة أعظم من الاكتراث باستبدال موظف عام، وقد عزل عمر رضي الله عنه سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه بمجرد الشكاية (103). وعزل خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة وأبا موسى الأشعري رضي الله عنه بمجرد الاشتباه، وعزل شرحبيل رضي الله عنه لوجود من هو أقوى منه على الوظيفة العامة (104).

قال أصبغ بن الفرغ المالكي: أحب إلي أن يُعزل العامل بالشكاية وإن كان مشهوراً بالعدالة (105).

بل أوجب السادة المالكية أن العامل الفاسد إذا عُزل بسبب الفساد وجب على الحاكم أن يبين للناس مُوجب عزله لئلا يقلد الوظيفة العامة بعد ذلك، بل قالوا إنَّ المعزول بسبب الفساد لا تجوز توليته بعد عزله حتى ولو صلح حاله وصار أعذل أهل زمانه (106).

فإذا عَرَفْنَا أَنَّ في النظام الإسلامي جواز عزل الموظف بمجرد الشكاية منه أو للاشتباه بفساده فإنه من باب أولى أن يُعزل بثبوت ذلك منه، وهذه دعوة لاستقرار الكيان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للأمة.

خامساً- إقامة الحدود والتعزيرات: كان من بين الحكم التي تطلعت إليها الشريعة الإسلامية من تشريعها لنظام العقوبات عموماً هو ردع المعتدين على كل ما يُخلل

بالاستقرار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. وإذا عرفنا أنَّ الفساد الاقتصادي له تبعات على الاستقرار ومخلّ بالنموّ الذي يُرجى للأمة فإنه بلا شكّ لن يكون بمغزل عن العلاج الإسلامي للظواهر المخلة بالنظام العام للأمة، وعليه نجد أنَّ الإسلام في معالجته الصارمة للفساد الاقتصادي شرّع عدّة عقوبات مختلفة تتناسب مع مختلف مستويات جرّم الفساد المرتكب:

1- **حدّ السرقة:** وهو من العقوبات المقدّرة الثابتة بالنصّ التي تعالج مشكلات الفساد الاقتصادي فيما يتعلّق بسرقة المال العام وكلّ ما ينطبق عليه وصف السرقة من تحويل المال من الحسابات العامة إلى الخاصة وما في حكمها، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁰⁷⁾.

2- **حدّ الحراقة:** وآية الحراقة من أظهر الآيات الداعية للقضاء على الفساد الاقتصادي، لأنّ الفساد الاقتصادي هو من أعظم الإفساد في الأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِّنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽¹⁰⁸⁾. فالعقوبات في الآية عند مالك إنما هي للتخيير؛ يختار الإمام لكلّ جرّم ما يناسبه من العقوبة⁽¹⁰⁹⁾. وإننا نقول إنّ من جرائم الحراقة ما يتعلّق بالفساد الاقتصادي؛ ترويع المستثمرين، وأخذ أموالهم بمختلف طرق الاحتيال والغصب، وتضييع المال العام بقصد التضييع والإفساد في الأرض، اغتيال أصحاب الأموال وأخذ أموالهم...

3- **عقوبة التعزير:** نظرا لتشوّف الشريعة الإسلامية لتحقيق العدالة في المجتمع الإسلامي، ومواكبتها لتغيّرات المكان وتقلّبات الزمان، فبموازاة العقوبات المقدّرة للجرائم المنصوصة شرّعت عقوبات اجتهادية تعزيرية، يقدرها الحاكم بما يناسب حجم الجرّم غير المنصوص عليه، وإنّ الكثير من جرائم الفساد الاقتصادي من الاختلاسات والرشى وتضييع الأموال العامة وكثير منها جرائم واحتيالات لا عهد بها لمن مضى من

القرون هي معنيّة بعقوبة التعزير التي أوكلتها الشريعة للحاكم.

خاتمة

الحمد لله الذي وفقنا بفضلله إلى إتمام هذه الورقة مع ما فيها من التقصير وسوء التعبير. وإنه من خلال هذه الدراسة الموجزة حول الفساد الاقتصادي وعلاجه من المنظور الإسلامي تراءى لنا فيه على العموم المنهج الفريد الرباني للتشريع الإسلامي في علاج الفساد الاقتصادي الذي وضع له علاج متكامل يجمع بين المبادرة الذاتية والرقابة السلطوية والمعالجة العقابية لظاهرة الفساد الاقتصادي، وقبل كل ذلك وضع الأسس الوقائية للاحتياط من الوقوع أصلاً. وهي بلا شك طريقة ربانية متميزة عن الفكر الاقتصادي الوضعي.

- في جانب المفاهيم يظهر جلياً التباين الكبير بين المفهوم الإسلامي للفساد الاقتصادي ومفهوم الاقتصاد الوضعي، إذ يحدّد الاقتصاد الوضعي الفساد الاقتصادي في استغلال الموظف العام لمنصبه للاستئفاع فقط، بينما الفكر الاقتصادي الإسلامي يتوسّع في مفهوم الفساد إلى أبعد من ذلك بكثير.

- وبلا أدنى ريب فإن الفساد الاقتصادي يعتبر من أكبر المشكلات التي تعانيها الكثير من الشعوب في العقود الأخيرة، وتسبب الفساد في انعكاس كثير من الظواهر الغريبة في المجتمعات التي يتغلغل فيها، هذه الظواهر هي نتيجة حتمية للفساد، لأنه المتسبب الرئيس لظاهرة الفقر والبطالة اللذان يرفعان معدلات الجريمة بمختلف تصنيفاتها، والمتسبب الرئيس في تفشي الأمراض المعدية والمزمنة والمميتة.

- تعيش الأمة العربية في الآونة الأخيرة حالة عدم استقرار أمني وسياسي، أفصحت فيه شعوب هذه الأمة عن كُبت مزمن أدى إلى انهيار أنظمة سياسية هربت في السلطة؛ ولعلّ الفساد الاقتصادي لهذه الأنظمة هو المتسبب الرئيس - إن لم نقل الوحيد - في سقوط تلك الأنظمة لما له من التداعيات الخطيرة في مختلف المجالات.

- برغم الاهتمام المتزايد في السنوات الأخيرة لعلاج مشكلة الفساد الاقتصادي

الذي عُقدت لأجله مؤتمرات دولية وانبرت له منظمات اجتماعية وقانونية دولية مختلفة بهدف التخفيف على الأقل من وطأته وتداعياته السلبية، إلا أن كل تلك المحاولات لم تُفلح ولم تصل إلى ما ترجوه من نتائج.

- الحاجة داعية اليوم إلى تفعيل الآلية الإسلامية للوقاية والعلاج من ظاهرة الفساد الاقتصادي؛ وذلك بعد فشل الأنظمة والتشريعات الوضعية المختلفة من الوصول إلى معالجة حقيقية متكاملة لهذه الظاهرة.

والحمد لله أولاً وآخراً

المصادر والمراجع

- ابن زنجويه، أبو أحمد بن حميد، كتاب الأموال، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط 1، 1406 هـ - 1986 م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 1997 م.
- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة بيروت، (د ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، راجعه ووضع فهارسه الدكتور مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1992 م.
- البستي، أبو حاتم بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414 هـ - 1993 م.
- البصري، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410 هـ - 1990 م.
- البغدادي، أبو الفرج ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1404 هـ - 1984 م.
- البنك العالمي للإنشاء والتعمير، تقرير عن التنمية في العالم 1997، الترجمة العربية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة 1997.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، (د ت).
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1402 هـ.
- الجابري، عبد الله بن حاسن، الفساد الاقتصادي - أنواعه أسبابه آثاره علاجه، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، 23-25 ربيع الثاني 1426 هـ.
- الجزري، أبو الحسن علي عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1409 هـ - 1989 م.
- الجزري، أبو السعادات مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة الإسلامية، (د ت).
- الجيوس، عبد الله محمد، الفساد - مفهومه - أسبابه - أنواعه وسبل القضاء عليه - رؤية قرآنية، مركز الدراسات والبحوث، قسم الندوات واللقاءات العلمية، المؤتمر العربي الدولي لمكافحة الفساد، الرياض، 10-12/08/1424 هـ - 06-08/10/2003.
- الحرافي، شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة، بيروت (د ت).
- الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد، مواهب الجليل بشرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط 3، (1412 هـ - 1992 م).
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، السنن، عالم الكتب، بيروت، ط 4، 1404 هـ - 1984 م.
- الدردير، أبو البركات، الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي عليه، دار الفكر، بيروت، (د ت).
- الدمياطي، أبو بكر بن السيد، إعانة الطالبين على حل ألفاظ الفتح المعين، دار الفكر، بيروت، (د ت).
- الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ - 1979 م.
- الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، القاهرة، (د ت).
- الزحيلي، وهبة مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط 4، (د ت).

- الزرعي، ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، (د ت).
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، (د ت).
- الشهابي أنعام وداغر منقذ، العوامل المؤثرة في الفساد الإداري، المجلة العربية للإدارة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، العدد 3، ديسمبر 2000.
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الكلم الطيب، بيروت - دمشق، 1414 هـ.
- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، (د ت).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 4، 1379 هـ.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404 هـ - 1983 م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ.
- العدوي، علي الصعيدي، حاشية على كفاية الطالب الرباني شرح القيرواني، دار الفكر، بيروت، 1429 - 1430 هـ - 2009 م.
- العسقلاني، أبو الفضل بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1379 هـ.
- العظيم أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1415 هـ.
- القاضي، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، (د ت).
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994 م.
- القرشي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، مكتبة الثقافة

- الدينية، القاهرة، 1415هـ.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، عالم الكتب، الرياض، 1423هـ.
- القزويني، أبو عبد الله محمد بن ماجة، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د ت).
- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب المصري، القاهرة، (د ت).
- القلعي، محمد بن علي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط 1، (د ت).
- القيرواني، أبو محمد ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1999م.
- الكتاني، عبد الحي، التراتيب الإدارية (نظام الحكومة النبوية)، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د ت).
- المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوزي شرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ت).
- المرسي، أبو الحسن علي، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- المصري، محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، بيروت، (د ت).
- المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1405 هـ.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1، 1356 هـ.
- الموصلي، محمد بن محمد الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، دار الوطن، الرياض، المملكة السعودية، ط 1، 1416 هـ.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار النفائس،
-
- الفساد الاقتصادي وعلاجه من المنظور الإسلامي ————— د. محمد رشيد بوغزالة

بيروت، 2005 م.

- النفراوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د ت).
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1392 هـ.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ - 2004 م.
- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ت).

- إمنصوران سهيلة، الفساد الاقتصادي وإشكالية الحكم الراشد وعلاقتها بالنمو الاقتصادي - دراسة اقتصادية تحليلية - حالة الجزائر -، مذكرة تخرج ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير، قسم العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2006 م.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)، مكافحة الفساد لتحسين إدارة الحكم، شعبة التطوير الإداري وإدارة الحكم، مكتب السياسات الإنمائية، 1999 .
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك تموز/يوليه 1997 ورقة مناقشة رقم "03".
- حسن أبو حمود، الفساد ومنعكساته الاقتصادية والاجتماعية، مجلة جامعة دمشق، دمشق، المجلد الثامن عشر، العدد الأول، 2002 م.
- داود، ابتهاج محمد رضا، الفساد الإداري وآثاره السياسية والاقتصادية، مجلة دراسات دولية، العدد الثامن والأربعون، 2012 م.
- ذنون، مفيد يونس وعدنان دهام أحمد، أثر الفساد في النمو الاقتصادي في ظل تباين مؤسسه الحكم، مجلة تنمية الرافدين - جامعة الموصل، العدد: 109 مجلد: 34، 2012 م.
- سايح بوزيد، سبل تعزيز المساءلة والشفافية لمكافحة الفساد وتمكين الحكم الراشد في الدول العربية، مجلة الباحث، جامعة ورقلة، الجزائر، ع: 10.
- فؤاد بن عبد الله العمر، أخلاق العمل وسلوك العاملين والرقابة عليها من منظور إسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط1، 1419 هـ - 1999 م.
- محمد عبد الحليم عمر، الإجراءات العملية الإسلامية لعلاج الفساد الاقتصادي، ندوة

"الفساد الاقتصادي: الواقع المعاصر - العلاج الإسلامي"، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، القاهرة: 16-17 ذي الحجة 1420 هـ - 22-23 مارس 2000م.

- محمد عبد الفضيل، مفهوم الفساد ومعايير، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد: 309، نوفمبر 2004م.

-François Philippe Montigny, L'entreprise face à la corruption internationale, Preface de Périgot, Ellepses edition marketing 2006.

الحواشي والإحالات:

- (1) - ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، باب السين والداد والفاء، مادة فسد، ج 8 ص 456. والخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مادة "فسد"، ج 7 ص 231.
- (2) - الزبيدي، تاج العروس، فصل الفاء مع الدال المهملة، مادة "فسد"، ج 8 ص 496.
- (3) - ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، باب الفساد، ص 469.
- (4) - ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 470 - 471.
- (5) - سورة البقرة، الآية: 11.
- (6) - سورة الأنبياء، من الآية: 22.
- (6) - سورة الروم، من الآية: 41.
- (7) - سورة الكهف، من الآية: 94.
- (8) - سورة النمل، من الآية: 34.
- (9) - سورة هود، من الآية: 116.
- (10) - سورة يونس، الآية: 81.
- (11) - الزبيدي، تاج العروس، فصل التاء مع الفاء، مادة "ترف"، ج 23 ص 53 - 54. والمطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، مادة "ترف"، ج 1 ص 103.
- (12) - سورة هود، من الآية: 116.
- (13) - الشوكاني، فتح القدير، ج 2 ص 605.
- (14) - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، ج 1 ص 183.
- (15) - ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1 ص 211.
- (16) - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، كتاب الباء، باب الباء والذال وما يثلاثها في الثلاثي، ج 1 ص 216. وابن منظور، لسان العرب، مادة "فسد"، ج 4 ص 50.

- (17) - الطبري، جامع البيان، ج 17 ص 429.
- (18) - الطبري، الصدر نفسه، ج 17 ص 429.
- (19) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 10 ص 247.
- (20) - سورة الأعراف، من الآية: 7.
- (21) - سورة الإسراء، من الآية: 27.
- (22) - الكفوي، الكليات، ص 113.
- (23) - ابن منظور، لسان العرب، مادة "سرف"، ج 9 ص 148.
- (24) - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، كتاب السين، باب السين والراء وما يثلثها، مادة "سرف"، ج 3 ص 153.
- (25) - الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ج 1 ص 473.
- (26) - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 5 ص 68.
- (27) - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 10 ص 408.
- (28) - رواه البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب ما يُنهي عنه من إضاعة المال، ج 2 ص 848، ح "2277"، ومسلم، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، ج 2 ص 95.
- (29) - عبد الله محمد الجيوس الفساد- مفهومه- أسبابه- أنواعه وسبل القضاء عليه- رؤية قرآنية، الرياض، مركز الدراسات والبحوث، قسم الندوات واللقاءات العلمية، المؤتمر العربي الدولي لمكافحة الفساد، الرياض، 10 - 12/08/1424 هـ - 06 - 08/10/2003، ص 5.
- (30) - سورة البقرة، الآية: 30.
- (31) - القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1 ص 274.
- (32) - سورة الزمر، الآية: 53.
- (33) - رواه مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب سقوط الذنوب بالاستغفار والتوبة، ج 4 ص 2106، ح "2746"،
- (34) - البنك العالمي للإنشاء والتعمير، تقرير عن التنمية في العالم 1997، الترجمة العربية، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ص 112.
- François Philippe Montigny, L'entreprise face à la corruption internationale, Preface de Périgot, Ellepses edition marketing 2006.
- وانظر: محمد عبه الفضيل، مفهوم الفساد ومعايير، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة

- العربية، العدد: 309، نوفمبر 2004، ص 34 - 35.
- إمنصوران سهيلة، الفساد الاقتصادي وإشكالية الحكم الراشد وعلاقتها بالنمو الاقتصادي - دراسة اقتصادية تحليلية - حالة الجزائر -، مذكرة تخرج ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير، قسم العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2006، ص 04.
- (35) - برنامج المم المتحدة الإنمائي (UNDP)، **مكافحة الفساد لتحسين إدارة الحكم**، شعبة التطوير الإداري وإدارة الحكم، مكتب السياسات الإنمائية، 1998، ص 9.
- (36) - مكتب السياسات الإنمائية، الفساد والحكم الرشيد، شعبة التطوير الإداري وإدارة الحكم، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك تموز/يوليه 1997 ورقة مناقشة رقم "03"، ص 8.
- (37) - مفيد ذنون يونس وعدنان دهام أحمد، أثر الفساد في النمو الاقتصادي في ظل تباين مؤسسة الحكم، جامعة الموصل، تنمية الرافدين، العدد 109، مجلد 34، السنة 2012، ص 189.
- (38) - الشهابي أنعام وداعر منقذ، العوامل المؤثرة في الفساد الإداري، المجلة العربية للإدارة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، العدد 3، ديسمبر 2000، ص 110، وانظر: بوزيد سايج، سبل تعزيز المساءلة والشفافية لمكافحة الفساد وتمكين الحكم الراشد في الدول العربية، مجلة الباحث، جامعة ورقلة، الجزائر، العدد: 10، 2012، ص 56.
- (39) - الجابري، عبد الله بن حاسن، الفساد الاقتصادي أنواعه أسبابه، جامعة أم القرى، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، ص 9.
- (40) - حسن أبو حمود، الفساد ومنعكساته الاقتصادية والاجتماعية، مجلة جامعة دمشق، المجلد الثامن عشر، العدد الأول، 2002 م، ص 448 - 450.
- (41) - بتصرف وإضافات من: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك تموز/يوليه 1997 ورقة مناقشة رقم "03"، ص 40 - 42.
- و مفيد ذنون يونس وعدنان دهام أحمد، أثر الفساد في النمو الاقتصادي في ظل تباين مؤسسة الحكم، ص 190 - 191.
- وعبد الله بن حاسن الجابري، الفساد الاقتصادي - أنواعه أسبابه آثاره علاجه، جامعة أم القرى، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، 23 - 25 ربيع الثاني 1426 هـ، ص 14.
- و ابتهاج محمد رضا داود، الفساد الإداري وآثاره السياسية والاقتصادية، مجلة دراسات دولية، العدد الثامن والأربعون، 2012 م، ص 71 - 72.
- حسن أبو حمود، المرجع السابق ص 448 - 450.
- (42) - سورة الأنعام، من الآية: 165.

- (43) - البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾، ج 6 ص 2611، ح "6719"، ومسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ج 3 ص 1459، ح "1829".
- (44) - محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، 1356 هـ، ج 5 ص 20.
- (45) - أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 5 ص 295.
- (46) - رواه الطبراني في "المعجم الكبير"، ج 12 ص 453، ح "13646"، و"المعجم الأوسط"، ج 6 ص 139، ح "6026"، وحسن الشيخ الألباني إسناده في "صحيح الترغيب والترهيب"، ح "2623".
- (47) - فؤاد بن عبد الله العمر، أخلاق العمل وسلوك العاملين والرقابة عليها من منظور إسلامي، ط 1، جدة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 1419 هـ - 1999 م، ص 32.
- (48) - رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، ج 4 ص 2004، ح "2594".
- (49) - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ج 4 ص 1458، ح "1828".
- (50) - المناوي، فيض القدير، ج 2 ص 107.
- (51) - أبو السعادات مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة الإسلامية، ج 5 ص 63.
- (52) - سورة التوبة، من الآية: 71.
- (53) - رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، ج 6 ص 2614، ح "6731".
- (54) - سورة المائدة، من الآية: 08.
- (55) - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ج 4 ص 1458، ح "1827".
- (56) - رواه أبو داود بلفظه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية والحجبة عنه، ج 3 ص 135، ح "2948"، والترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في إمام الرعية، ج 3 ص 619، ح "1332"، والحاكم، ج 4 ص 105، ح "7027".
- (57) - محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، بيروت - لبنان، ط 4، دار إحياء التراث العربي، 1379 هـ، ج 4 ص 124.
- (58) - رواه البخاري، كتاب استئابة المرتدين المعاندين وقتلهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستئابة المرتدين، ج 6 ص 2537، ح "6525"، ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص

- عليها، ج 3 ص 1456، ح "1733" واللفظ لمسلم.
- (59) - المناوي، فيض القدير، ج 2 ص 550.
- (60) - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 4 ص 441.
- (61) - ابن نجيم، البحر الرائق، ج 6 ص 298.
- (62) - أبو بكر بن السيد الدميطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ الفتح المعين، بيروت، دار الفكر، ج 3 ص 186، وانظر في معناه: ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 4 ص 239.
- (63) - ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 19.
- (64) - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ج 3 ص 1457، ح "1825".
- (65) - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، بيروت - لبنان، ط 2، دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ، ج 12 ص 210.
- (66) - محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، الزرقاء، الأردن، ط 1، مكتلة المنار، ص 142.
- (67) - الخطاب، مواهب الجليل، ج 8 ص 95، ابن قدامة، المغني، ج 5 ص 377.
- (68) - سورة يوسف، الآية: 55.
- (69) - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت، دار النفائس، 2005 م، ج 2 ص 235.
- (70) - سورة القصص، الآية: 26.
- (71) - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 20 ص 63.
- (72) - محمد بن محمد الموصل الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض، المملكة السعودية، دار الوطن، ط 1، 1416 هـ، ص 101.
- (73) - ابن منظور، لسان العرب، مادة "عدل"، ج 11 ص 430.
- (74) - ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 116 - 117.
- (75) - الخطاب، مواهب الجليل، ج 8 ص 95.
- (76) - سورة البقرة، الآية: 188.
- (77) - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ج 3 ص 1465، ح "1833"، وأبو داود، كتاب الأقضية، باب في هدايا العمال، ج 3 ص 300، ح "3581"، وأحمد، ج 4 ص 192.
- (78) - انظر: محمد عبد الحليم عمر، الإجراءات العملية الإسلامية لعلاج الفساد الاقتصادي، ندوة "الفساد الاقتصادي: الواقع المعاصر - العلاج الإسلامي"، مركز صالح كامل للاقتصاد

- الإسلامي، القاهرة: 16-17 ذي الحجة 1420 هـ - 22-23 مارس 2000م، ص 14.
- (79) - النويري، نهاية الأرب، ج 6 ص 26.
- (80) - رواه أحمد بلفظه من حديث المستورد بن شداد رضي الله عنه، ج 4 ص 229، وأبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء باب في أرزاق العمال، ج 3 ص 134، ح "2945"، والحاكم وصححه على شرط البخاري، ج 1 ص 563، ح "1473".
- (81) - أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت، ط 2، دار الكتب العلمية، 1415 هـ، ج 8 ص 115.
- (82) - القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، بيروت، دار المعرفة، دت، ص 113.
- (83) - ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، ج 8 ص 31.
- (84) - البخاري، كتاب الخيل، باب احتيال العامل ليهدي له، ج 6 ص 2559، ح "6578"، ومسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ج 3 ص 1463، ح "1832".
- (85) - الخراج لأبي يوسف ص 236.
- (86) - الجزري، أبو الحسن علي عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت - لبنان، دار الفكر، 1409 هـ - 1989م، ج 4 ص 363.
- (87) - النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1424 هـ - 2004م، ج 6 ص 26.
- (88) - مصنف عبد الرزاق، ج 11 ص 323، رقم: "20569".
- (89) - ابن زنجويه، الأموال، ج 2 ص 337.
- (90) - القرشي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1415 هـ، ص 172.
- (91) - ابن زنجويه، الأموال، ج 2 ص 336.
- (92) - الكتاني، عبد الحي، التراتيب الإدارية (نظام الحكومة النبوية)، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ج 2 ص 28.
- (93) - ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني، ص 22.
- (94) - الكتاني، التراتيب الإدارية، ج 2 ص 28.
- (95) - رواه البخاري معلقاً، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً، ج 2 ص 822، والترمذي وقال حسن غريب، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، ج 3 ص 662،

- ح "1378"، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الغصب، باب ليس لعرق ظالم حق، ج 6 ص 99، ح "11871".
- (96) - رواه الحاكم وصححه على شرط البخاري ووافقه الذهبي، ج 2 ص 55، ح "2302"، وابن ماجه، كتاب الصدقات، باب العارية، ج 2 ص 802، ح "2400"، والترمذي وقال حسن صحيح، كتاب البيوع، باب ما جاء في أن العارية مؤداة، ج 3 ص 566، ح "1266".
- (97) - العدوي، علي الصعدي، حاشية على كفاية الطالب الرباني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت - لبنان، دار الفكر، 1429 - 1430 هـ - 2009 م، ج 2 ص 285.
- (98) - ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، ج 10 ص 286.
- (99) - الخطاب، مواهب الجليل، ج 4 ص 252.
- (100) - الزحيلي، وهبة مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ج 4 ص 645.
- (101) - رواه البخاري - معلقا - كتاب الإجارة، باب أجرة السمسة، ج 2 ص 794. وهو مروي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند الحاكم، المستدرک، ج 2 ص 49 وسكت عنه وقال الذهبي: فيه كثير بن زيد ضعفه النسائي ومشاه غير. وأبو داود، السنن، كتاب الأقضية باب الصلح، ج 3 ص 304 ح "3594"، والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشركة، باب الشرط في الشركة، ج 6 ص 79. ومن حديث عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده رواه الترمذي، السنن، كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن الرسول ﷺ في الصلح بين الناس، وقال حسن صحيح ج 3 ص 634 ح "1352"، والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشركة، ج 6 ص 79. والدارقطني، السنن، ج 3 ص 27.
- (102) - رواه ابن حبان، ج 10 ص 93، ح "4272"، وابن ماجه، كتاب العتق، باب المكاتب، ج 2 ص 842، ح "2521"، والنسائي في "السنن الكبرى"، كتاب الشروط، ج 10 ص 370، ح "11741".
- (103) - صحيح البخاري، ج 1 ص 262.
- (104) - البصري، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1410 هـ - 1990 م، ج 7 ص 279، عبد العزيز العمري، الولاية على البلدان، ج 1 ص 108، القرافي، الذخيرة، ج 10 ص 128.
- (105) - القرافي، الذخيرة، ج 10 ص 128.
- (106) - انظر الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي عليه، بيروت، دار الفكر، ج 4 ص 137. والقرافي، الذخيرة، ج 10 ص 129.
- (107) - سورة المائدة، الآية: 38.
- (108) - سورة المائدة، الآية: 33.

(109) - النفراوي، الفواكه الدواني، ج 2 ص 204. وابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ط1، 1997 م، ج 6 ص 185.

Economic corruption and its treatment from the Islamic perspective

Dr. Mohammed rachid BOUGHEZALA*

Abstract:

Economic corruption has become the most dangerous phenomena that led to disturb economic, social and political balance in the countries of the Arab and Muslim world. In recent decades, a lot of international human rights organizations have worked to find a realistic diagnosis of the phenomenon, and find a cure for it by making laws. But they have failed describing the phenomenon, which has led to improper results, because of the difference in the concept in the positive economy on the one hand, and Islamic economy on the other hand, which has put preventive approach to prevent the occurrence of corruption, and it has also put approach for the treatment of corruption in the event that this phenomenon is occurred.

Key words: economic corruption - Islamic economics - corruption treatment -the phenomenon of bribery.

* Maître de conférence A: Faculté des sciences sociales et humaines, Université El-oued- Algérie.

الأخضري ومنهجه في متن العبادات - عرض و وصف -

بقلم

أ. أكرم بلعمري (*)



ملخص

يعتبر مختصر الأخضري من أشهر متون فقه العبادات على المذهب المالكي، ومن أكثرها اهتماماً من قبل العلماء مشرقاً ومغرباً من حيث الشرح والنظم. وهذا من شدة حظوته وقبوله مع وجازته وسهولته وجمعه في أقل عبارة وأفصح بيان؛ وتأتي هذه الورقة إسهاماً في التعريف بالشيخ عبد الرحمن الأخضري البسكري من خلال متنه وبيان ميزاتهِ.

الكلمات المفتاحية: العبادات - عبد الرحمن الأخضري - مختصر الفقه - المذهب المالكي.

المقدمة

تعدّ المدرسة الفقهية المغاربية من أشهر المدارس التي خدمت المذهب المالكي في الغرب الإسلامي من حيث التأليف والتدريس نشرًا للمذهب وتمكيناً له، ونظرًا لتمييز المدرسة الفقهية الجزائرية بمفاخر كونها خلفت الكثير من التراث الفقهي الهائل المخطوط منه والمطبوع في شتى أنواع التصنيف الفقهي من منظومات ومختصرات وشروح وحواشٍ؛ وتصنيف في النوازل والشروط وفي أصول الفقه وقواعده على مر العصور والأزمان، خاصة ما تميز به الجنوب الجزائري من حواضر علمية وعلى رأسها

(*) أستاذ مساعد "أ" بشعبة العلوم الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي.

مدينة بسكرة⁽¹⁾، لما كانت تشكله من قطب علمي بارز من خلال الحركة العلمية للمساجد والزوايا، برز فيها أحد الأعلام الأفاضل الذين خلفوا تراثا علميا زاخرا ينم عن مُكنة علمية واقتدار واضح، نظرا لنشوئه في بيت علم وفقه وصلاح؛ إنه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأخضر.

فمن هو الشيخ عبد الرحمن الأخضر؟ ما ظروف تكوينه وتعليمه؟ وما هي أهم أطوار سيرته العلمية؟ وما دوره وما جهوده في خدمة المذهب ونشره بالجزائر؟ و بم يتميز هذا المتن عن غيره من المتون الفقهية المغاربية؟ وما طريقته فيه؟ وما الجديد الذي يضيفه إلى التصنيف الفقهي المالكي؟.

ونظرا لتعلق المتن بفقه العبادات على المذهب المالكي وكثرة اهتمام العلماء به مشرقا ومغربا من حيث الشرح والنظم وهذا من شدة حظوته وقبوله مع وجازته وسهولته وجمعه في أقل عبارة وأفصح بيان؛ تأتي هذه الورقة إسهاما في التعريف بالشيخ عبد الرحمن الأخضر البسكري من خلال متنه وبيان ميزاته، من خلال الهندسة التالية:

- تقديم.
- التعريف بالمؤلف.
- اسمه ونسبه.
- مولده ونشأته.
- شيوخه وتلاميذه.
- وفاته.
- مؤلفاته.
- التعريف بمتن الأخضر.
- المؤلفات حول متن الأخضر.
- عرض المتن.
- ملامح عامة عن منهجه.
- الخاتمة.

الأخضري و متنه في العبادات " عرض و وصف "

أولا- التعريف بالمؤلف:

اسمه ونسبه:

هو العلامة الجزائري أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير بن محمد بن عامر الشهير بالأخضري البنطوسي، المالكي، المنطقي، البلاغي، المغربي، من علماء الجزائر في القرن العاشر الهجري (10هـ).⁽²⁾

مولده ونشأته:

تؤكد معظم المصادر المترجمة للشيخ -رحمه الله- على أن مولده في "بن طيوس" ونشأ بها في بداية حياته، وهي قرية من قرى بسكرة، وقد كان مولده سنة 920هـ/1514م على أرجح الروايات، إلا أن هناك اختلافا وتضاربا بسيطا في آراء مترجميه، فنجد من بعض من ترجموا له على أن سنة ولادته كانت 918هـ/1514م. ونشير إلى أن هذه السنة استدركها عادل نويهض في آخر معجمه، بعد أن أرخ لمولده في بداية معجمه على أنه ولد في سنة 910هـ/1504م.

غير أن هناك مصادر أخرى لم تطلعنا على تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، وهذا ما نلاحظه في كل من تعريف الخلف برجال السلف، شجرة النور الزكية، معجم المطبوعات العربية والمعربة، دائرة المعارف الإسلامية، واكتفى أصحاب هذه المصادر بالإشارة إلى أنه من أعلام القرن العاشر الهجري، وهذا نظرا لاكتناف الغموض لشخصية الشيخ عبد الرحمن الأخضري.

فالخلاف حول ميلاده ليس خلافا كبيرا كما هو جلي لدى العام والخاص، لكن إذ رجعنا إلى منظومته المسماة بـ "السلم المرونق" تأكدت لنا الرواية الصحيحة حول تاريخ ميلاده، إذ يقول في نظمه هذا:⁽³⁾

ولبني إحدى وعشرين سنة معذورة مقبولة مستحسنة
لا سيما في عاشر القرون ذي الجهل والفساد والفنون
وكان في أوائل المحرم تأليف هذا الرجز المنظم
من سنة إحدى وأربعين من بعد تسعة من المئين

الأخضري ومنهجه في متن العبادات: عرض و وصف ————— أ. أكرم بلعمري

كما أنه أنجز المنظومة "القدسية" وهو في سن الأربع والعشرين، أي في سنة 944هـ، حيث قال في ختامها:

وفي أربع وأربعين قد نجز من عاشر القرون قل هذا الرجز
ومن هنا يتبين أن ولادته كانت سنة 920 هـ على أصح الروايات المذكورة آنفاً، وربما
هذا الرجز هو ما اعتمده بعض المؤرخين كميّار أو كسند رسمي في إثبات سنة ولادته.
لقد نشأ الشيخ عبد الرحمن الأخضرى نشأة علمية تميزت بالعلم والصلاح، فساعده
محيطه على أن يتبوأ من العلم مقعداً مرموقاً شغوفاً بحُب العلم مسخراً حياته للعلم
وحده .

ونلمس ذلك من خلال والده محمد الصغير الذي اكتنفه بالرعاية والتعليم والتربية،
ساعده في ذلك فطنته وذكاءه ومن ثم حرصه على المعرفة منذ حداثة سنه، إما
بالاجتهاد والمثابرة وإما بالمطالعة والمذاكرة في شتى الفنون، فجمع بين العلوم العقلية
والنقلية منها على حد سواء.⁽⁴⁾

ومن خلال رحلاته التي اكتسبت نضجاً وإدراكاً، وسفره إلى تونس وبالضبط بجامع
الزيتونة ليكتمل المراد، فقد كان احتكاكه بالعلماء ومجالسته لهم، أثر بالغ في شخصيته
فراح ينهل العلم من مشارب مختلفة جعلته ملماً بالمعرفة، منكباً على فهمها واستيعابها،
وما لبث أن عاد إلى بنطوس ليشد الرحال مرة أخرى إلى قسنطينة، لما كانت تزخر به
من جهابذة العلماء آنذاك فالتقى بعلمائها وتدارس معهم وأخذ عنهم، بعدها رجع إلى
بنطوس واستقر بها وجعل من الزاوية التي أسسها جده "محمد بن عامر" مدرسة علمية
ذات إشعاع علمي ساطع نوره في الآفاق؛ حيث اعتكف على التدريس وتلقين دروس
العلم للطلبة وتخريج العلماء؛ فكانت بحق أكبر مدرسة علمية يشيدها الشيخ عبد
الرحمن الأخضرى وتجلب أنظار العديد من طلاب العلم، فراحوا يتوافدون من كل فج
عميق من بقاع القطر، فكانت تصله الوفود الكثيرة فمثلاً من نواحي: وادي ريغ
(بضواحي المغير) من جهة الجنوب ومن قسنطينة ونواحيها، وكل من كانت له رغبة في
تحصيل العلم .

وكما تذكر كتب التراجم أن للشيخ - رحمه الله عليه - خلوات معدودة بالجبال القريبة من بلدته، فقد كانت دافعا أساسيا لتأليف عدد من المؤلفات كالدرة البيضاء التي ألفها بجبل أحمد حدو، وأتم شرح علم البيان من كتابه الجوهر المكنون بجبل عياض، حيث نجده يقول في شرحه: "وكان الفراغ من هذا الفن عشية الجمعة المباركة آخر يوم من ربيع الثاني عام اثنين وخمسين وتسعمائة ببعض بلاد جبل عياض" (5). شيوخه وتلاميذه:

لعل من أشهر المشايخ الذين تلقى عنهم الشيخ عبد الرحمن الأخضرى أصول العلم وفروعه، ممن ذكرتهم مختلف كتب التراجم، نذكر:

1- جده محمد بن عامر الأخضرى. (6)

2- والده محمد الصغير، وهو من المشتغلين بالعلم والتدريس، له حاشية على مختصر خليل (7) وشرح لما غمض من ألفية ابن مالك (8)، ومن العلوم التي درسها على والده الحساب والفرائض كما نص في شرحه للدرة في باب الوصايا (9).

3- أخوه الشقيق أحمد الأخضرى، ومن المعلومات القليلة التي وصلت عنه أنه كان فقيهاً ورعاً زاهداً، وأنه اشتغل بالتدريس عن التأليف. (10)

4- الشيخ عبد الرحمن بلقرون: وهو رجل صالح من العلماء الزاهدين. (11)

5- الشيخ محمد بن علي الخروبي المتوفى سنة 963 هـ وهو عالم مشهور وأغلب مؤلفاته كانت مركزة على الأوراد والأذكار وعلوم التصوف. (12)

6- عمر بن محمد الكهاد الأنصاري القسنطيني المعروف بالشيخ الوزان المتوفى سنة 960 هـ - 1584م، وهو من علماء قسنطينة البارزين في القرن العاشر الهجري. (13)

أما أشهر تلاميذه نذكر منهم:

1- الشيخ أبو فارس عبد العزيز بن أحمد بن مسلم الفارسي له بعض الجهود المتعلقة بمؤلفات الأخضرى وقصائده، وقد كان الأخضرى يرسل إليه مصنفاته لينسخها له لينشرها على تلاميذه (14)، وهو شارح كتاب "السراج في علم الفلك" لشيخه الأخضرى. (15)

- 2- الشيخ إبراهيم قدورة.⁽¹⁶⁾
- 3 - الشيخ عبد الكريم الفكون - الجلد المتوفى سنة 988هـ جد عبد الكريم الفكون - الحفيد - المتوفى سنة 1073هـ - .
- 4 - طالب من بلدة تفلفل كان ينسخ كتب الأخضرى، وقد وصفه الأخضرى نفسه بأنه من خاصة إخوانه وأحبته في الله.

وغير هؤلاء كثير ممن لم تحصيهم كتب التراجم، إذ لا غرابة أن يكون لعالم مثل الشيخ عبد الرحمن الأخضرى متضلع في فنون شتى عدد كبير من التلاميذ وطلبة العلم حتى ولو لم تفصح كتب التراجم عن أكثرهم ولم تحصيهم عدا.

وفاته: (17)

وبعد هذا العطاء الكبير والمتنوع للشيخ عبد الرحمن الأخضرى من تأليف للرجال ولعدد من المصنفات في شتى العلوم والفنون، ورحلات علمية صال وجال من خلالها من أجل تحصيل العلم، وتلك الخلوة والانعزال التي حبيت إليه وكانت في بعض الأحيان سببا في تأليف العديد مصنفاته، توفي الشيخ رحمه الله بجهة "قجال" (18) بسطيف، ونقل جثمانه إلى "بنطوس" وبها ضريحه. (19)

غير أن السنة التي توفي فيها في الشيخ عبد الرحمن الأخضرى بدت غامضة بعض الشيء عند أكثر من ترجموا له، حتى أن بعضهم اكتفى بأن وفاته كانت في القرن العاشر الهجري، وعلى هذا الأساس نلاحظ تباينا واضحا في تحديد سنة الوفاة في جل المصادر التي ترجمت له غير أن الراجح منها هو 983هـ/1575م .. وهو ما ذهب إليه كل من حاجي خليفة والزركلي، وعادل نويس، ومن قال بوفاته في هذه السنة استند إلى قول الشيخ في منظومته "الدرة البهية في الأجرومية":

وكان في محرم الحرام بدءا وختمنا لذا النظام

في إحدى وثمانين سنة (20) من بعد تسعمائة مستحسنة

مؤلفاته: للشيخ رحمه الله مؤلفات كثيرة جدا - مما بلغنا عن طريق من ترجم له-، تزيد عن العشرين مصنفا، بين نظم ونثر في شتى أنواع العلوم العقلية والنقلية، نذكر

منها على سبيل التمثيل:

- الجوهر المكنون في الثلاثة فنون: (البلاغة والبيان والبديع).
- السراج في الهيئة: في علم الفلك.
- الدرة البيضاء في أحسن الفنون والأشياء: وهي أرجوزة في الحساب.
- زهر المطالب في علم الإسطرلاب في هيئة الأفلاك والكواكب.
- شرح السنوسية: في العقيدة.
- السلم المروتنق في علم المنطق⁽²¹⁾: وهي قصيدة من 142 بيتا.
- منظومة في قواعد الإعراب على كتاب مغني اللبيب.
- الدرة البهية في نظم الأجرومية.
- الفريدة الغراء: وهي نظم في العقيدة.
- المنظومة القدسية: وهي نظم في آداب السلوك.
- منظومة الأخضري في الرد على المبتدعة وأحوال المخلصين وصفات القلب للموحدين⁽²²⁾.

- رسالة في التحذير من البدع.
- اللامية في النبي خالد بن سنان.
- اللامية في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم.
- التائية النبوية.
- مختصر في فقه العبادات: وهو موضوع كلامنا.

ثانياً. التعريف بالمتن:

متن الأخضري هو متن مختصر في فقه العبادات، قصد به مؤلفه تقريب مباحث الفقه المالكي في خصوص العبادات لعامة الناس وخاصتهم، ليشمل أهم القضايا الفقهية التي يحتاجها المتعبد من أمور دينه، وراعى فيه جانب الدقة مع الاختصار وعدم التطويل، حتى لا يصعب على المتعلم حفظه ودرسه وكذا تدريسه للناشئة وعموم الناس، ابتداءً فيه بمباحث الإيمان ففقه الطهارة فالصلاة فالسهو، دون مقدمة ليقصر ويسهل أخذه، وتراوح حجمه حدود أربعاً وعشرين صفحة من الحجم المتوسط،

الأخضري ومنهجه في متن العبادات: عرض ووصف ————— أ. أكرم بلعمري

وكتب له القبول فذاعت شهرته وانتشر بين الناس حتى كثر له الشارحون والمختصرون والناظمون والمحشون، تقريبا وتسهيلا له، كما يأتي بيان ذلك بعد حين، وقد طبع المتن عدة مرات منها طبعة الجزائر سنة 1324 هـ، ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.⁽²³⁾

ثالثا. المؤلفات حول المتن:

إن شهرة الشيخ عبد الرحمن الأخضرى ومتمنه في العبادات، جعلت القبول له فذاع واشتهر بين المشتغلين بالعلوم النقلية مشرقا ومغربا؛ من شنقيط إلى مصر مرورا ببلاد الجنوب، بين شارح له ومختصر وناظم له ومنتصر، نذكر منهم تمثيلا:

1- شرح صالح عبد السميع الأبي الأزهرى⁽²⁴⁾ المسمى "هداية المتعبد السالك شرح مختصر الأخضرى في مذهب الإمام مالك، وهو شرح أشبه بالحاشية تتبع فيه الشارح سياق المتن كلمة كلمة يشرحها مراعيًا في ذلك التوسع في الشرح لكل ما يذكره صاحب المتن، مستصحبًا الدليل من الكتاب والسنة للمسائل المذكورة مع نسبة الأقوال إلى أصحابها من السادة المالكية أو من أئمة الفقه، كما يذكر الخلاف في المسألة دون تطويل في ذلك، ولم يقدم له صاحبه بمقدمة يبين فيها سبب شرحه ولا منهجه فيه ولم يختتمه بخاتمة إنما تتبع مسلك الشيخ رحمه الله في عدم وجود ذلك.

2- حل المسائل في شرح مختصر الأخضرى بالدلائل للشيخ الحاج سعد بن عمر بن سعيد جليأتوري الفتوي، من علماء سيقو مالي، وهو شرح لمتمن العبادات للشيخ الأخضرى في حوالي 120 صفحة، قام فيه شارحه ببيان مغلفات هذا المتن والتدليل لما ذهب إليه الشيخ من الكتاب والسنة وليبين أن هذه الكتب الفقهية ليست إلا شروحا وتفاسير لأحكام الكتاب والسنة وإجماع العلماء، وقال عن سبب تأليف هذا الشرح الموجز أنه قد وقع في زمانه من بعض المتشدين في أعراض أئمة الفقه الذي ألفوا تلك الكتب الفقهية، ففسقوا وبدعوا وكفروا كل من يشتغل في تعلم أو تعليم تلك الكتب الدينية⁽²⁵⁾، قال: "فعزمتنا بعد تردد وإحجام وتقهر وإقدام، لما فينا من ضعف وقصور، وعجز وفتور أن نجمع شرحا وجيزا لمختصر الأخضرى للشيخ عبد الرحمن الأخضرى أجزل الجواد العلي ثوابه، بعدد قليل من دلائل وفروع ومسائل نقلا عما قاله

في مثلها العلماء الأوفياء، وما قرره في نظائرها المحدثون والفقهاء الأمناء، ونبين أن الكتب الفقهية ليست إلا شروحا وتفسير لأحكام الكتاب والسنة وإجماع العلماء...⁽²⁶⁾ وميزة هذا الشرح أنه جمع الأدلة لكل المسائل التي ذكرها الأخضري من دون تطويل.

3- المورد العنبري على المنظومة المسماة بالعنبري في حكم السهو في الصلاة لمؤلفه السيد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي عمر التواتي التلاني الشنقيطي، وهو تعليق على منظومة العنبري في نظم سهو الأخضري للشيخ العلامة محمد بن أب بن حميد بن عثمان بن أبي بكر المزمر عاشر في القرن الثاني عشر للهجرة، نظمه في شهر ربيع الثاني سنة 1128هـ، في حوالي 159 بيتا، طبع طبعة ثانية على نفقة أبو عامر محمد بن أحمد⁽²⁷⁾، في 55 صفحة من الحجم المتوسط، يقول مؤلفه أنه أجاب في تأليفه بعض الإخوان الذين سألوه تأليفا يشرح فيه نظم باب السهو للأخضري.⁽²⁸⁾

الذي يقول في مطلعته: ⁽²⁹⁾

الحمد لله الجزيل النعم ... مرشد من عن سبيل الحق عم
ثم صلاة الله يتلوها السلام ... على رسول الله سيد الأنام
وبعد فاعلم أنني قصدت ... إنجاز ما كنت به وعدت
من نظم سهو الشيخ الأخضري ... معذرا لكل لودعي
من فرط جهلي وقصور فهمي ... وخطرات لا تزال تهمي
إلى آخر الأبيات في هذا النظم الجليل التي يقول فيها: ⁽³⁰⁾
نظمي المسمى العنبري في شهر ... مولد سيد الورى الأغر
سنة عشرين يليها ألف ... ومائة مع ثمان تقف
أبياته الجم جذاه الميمون ... قل مائة وتسعة وخمسون
به انفع اللهم من قراه ... ومن بناظر الرضا رآه
وحطه من شر حسود باخي ... وءافل نور حجاه طامس
وناظر له بعين السخط ... وزاعم الخطايا وهو المخطي

- واغفر لنا واغفر لوالدينا ... واغفر لمن علمنا آمينا
 بجاه أحمد الوجيه المصطفى ... ذي المجد والقدر العظيم والوفا
 صلى وسلم الإله ذو الجلال ... عليه والأزواج والصحب والآل
- 4- وللشيخ عبد الله بن محمد بن آب، نظم لباب السهو، يقع في مائة وتسعة وخمسين (159) بيتا سماه "العقري في نظم سهو الأخضرى"، ولم أقف عليه.
- وهناك شروح أخرى لهذا المتن نذكر منها:
- 5- شرح عبد اللطيف المسيح المسمى "عمدة البيان في عروض الأعيان".
- 6- شرح عبد الكريم الفكون - الجدّ - المسمى "الدرر على المختصر".
- 7- شرح أحمد بن يعقوب وهو شرح لطيف ناسخه إبراهيم الزقاق سنة 1160هـ.
- 8- نظم متن الأخضرى للعلامة عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله القلاوي الشنقيطي ت 1208 هـ، وهو في 277 بيتا شعريا، طبع في دار ابن حزم بيروت الطبعة الأولى 1430 هـ أشرف على تحقيقه أمين محمد المصطفى عبد الصمد.

رابعاً. متن الأخضرى: عرض مضموني.

- 1 - في المقدمة بدأ بفصل الإيمان وبما يجب على المكلف معرفته من أمور تصحيح الإيمان والعقائد كما هو دأب السادة المالكية في مصنفاتهم، ثم عرج إلى ما يتعلق بالآداب الإسلامية وأنواعها، وما يجب عليه من ترك المحرمات ونحوها؛ من كذب وغيبة ونميمة وكبر وعجب ورياء وسمعة وحسد وبغض وهمز ولمز ورؤية فضل على غير، ... والتوبة وشروطها، وحفظ الجوارح وبعدها عن ما لا يليق بها، خاتماً مقدمته الموجزة بالدعاء بالتوفيق واتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم وطلب شفاعته.
- 2 - فصل الطهارة وفيه تقسيم الطهارة لطهارة الحدث وطهارة الخبث، ثم النجاسة وشروط إزالتها، ثم الوضوء وفرائضه وسننه وفوائله ونواقضه وما لا يجوز دون وضوء كصلاة وطواف ومس مصحف إلا لتعليم.
- وبعدها بدأ في الحديث عن الغسل وما يتعلق به من فرائض وسنن وفصائل معرجاً على موجباته.

ليدخل في الحديث على التيمم بفرائضه وسنن و نواقضه.

3 - فصل الحيض: ويبدؤه بتقسيم النساء في أحواله إلى ثلاثة أقسام: مبتدأة ومعتادة وحامل بدأ في بيان تقدير أيام الحيض لهن، مع التأكيد على ما لا يحل للحائض فعله من صلاة وصوم وطواف ومس مصحف ودخول مسجد، ويبيّن أن عليها قضاء الصوم دون الصلاة، وأن الزوج لا يحل له إتيانها وفق ما قررت الشريعة.

4 - فصل النفاس: فبعد تمام حديثه عن الحيض وما يتعلق به دلف لبيان ما يتعلق بالنفاس لشبهه بالحيض فيجري فيه ما جرى في الحيض، فبين أكثر مدته وجعلها ستين يوماً، وبين أحوال انقطاع الدم عن المرأة وعودته إليها.

5 - بعد تمامه من الحديث عن الطهارة وما يتعلق بها بدأ بالحديث عن الصلاة وأول ما يتعلق بها هو دخول وقتها، فبدأ بسرد أوقات الصلوات المفروضة مبتدئاً بصلاة الظهر كونها أول صلاة، وبين أن وقتها المختار من زوال الشمس إلى آخر القامة، وأكمل سائر أوقات الصلوات الأخرى مبيناً وقتها الاختياري ووقتها الضروري؛ مبيناً عظم ذنب مؤخر الصلاة عن وقتها بلا عذر شرعي، مع بيانه لوقت نهي صلاة النوافل من بعد صلاة الصبح إلى ارتفاع الشمس، وبعد صلاة العصر إلى صلاة المغرب، وبعد طلوع الفجر، وعند جلوس الإمام على المنبر وبعد الجمعة حتى يخرج من المسجد وفق ما عليه السادة المالكية.

6 - بعد تمام سرد أوقات الصلوات والى بالحديث عن شروط الصلاة، فعقد فصلاً لذلك فقال: "فصل في شروط الصلاة"، وأولها الطهارة بنوعيتها، طهارة الحدث وطهارة الخبث من البدن والثوب والمكان وستر العورة واستقبال القبلة وترك الكلام وترك الأفعال الكثيرة، ليعود للحديث عن العورة مبيناً بالتفصيل عورة الرجل وعورة المرأة وما يجب ستره، مع بيان حال التعرض للنجاسة؛ مؤكداً على حرمة تأخير الصلاة لعدم الطهارة، خاتماً هذا الفصل بحكم إخطاء القبلة وإعادة الصلاة في الوقت.

7 - في هذا الفصل بدأ بسرد فرائض الصلاة مبتدئاً بنية الصلاة المعينة، فتكبيرة الإحرام فالقيام لها فالفاتحة فالقيام لها فالركوع فالرفع منه فالسجود على الجبهة فالرفع

منه، والاعتدال والطمأنينة والترتيب بين فرائضها، فالسلام فالجلوس الذي يقارنه. ليستندر في خاتمة الفرائض أن النية يشترط فيها المقارنة لتكبير الإحرام.

- وبعد الفرائض بدأ بتفصيل سنن الصلاة سنة سنة، مبتدئاً بالإقامة وخاتماً بالستره لغير المأموم وقال أن "أقلها غلظ رمح، وطول ذراع طاهر ثابت غير مشوش".⁽³¹⁾

- وبعد السنن يأتي حديثه عن فضائل الصلاة: وعدّها فضيلة فضيلة بادئاً برفع اليدين عند تكبيرة الإحرام حتى تقابلا الأذنين، خاتماً ببيان ما يكره من الالتفات في الصلاة وتغميض العينين والبسملة والتعوذ في الفريضة مع تجويزهما في النفل، ... إلى غير ذلك من المكروهات.

8 - وفي فصل عقب فصول شروط الصلاة وفرائضها وسننها وفضائلها خصه للخشوع في الصلاة، ويّين أن للصلاة نورا عظيما تشرق في قلوب المصلين لا يناله إلا الخاشعون، ليبين أن الصلاة ليست عملية آلية، إنما هي استحضار للقلب مع الخشوع والتدبر في كل حركة وكلمة فيها، ويحسن بنا نقل كلامه هنا لبلاغته وحسن تأثيره في القلوب، قال رحمه الله: "للصلاة نور عظيم تشرق في قلوب المصلين، ولا يناله إلا الخاشعون، فإذا أتيت إلى الصلاة ففرغ قلبك من الدنيا وما فيها، واشتغل بمراقبة مولاك الذي تصلي لوجهه، واعتقد أن الصلاة خشوع وتواضع لله سبحانه، بالقيام بالركوع والسجود، وإجلال وتعظيم له، بالتكبير والتسبيح والذكر، فحافظ على صلاتك فإنها أعظم العبادات، ولا تترك الشيطان يلعب بقلبك ويشغلك عن صلاتك حتى يطمس قلبك ويحرمك من لذة أنوار الصلاة، فعليك بدوام الخشوع فيها فإنها تنهى عن الفحشاء والمنكر؛ بسبب الخشوع فيها فاستعن بالله فإنه خير مستعان".⁽³²⁾

9 - وفي فصل موال لفصل الخشوع في الصلاة تحدث فيه عن القيام للصلاة وما يجب على القادر من ذلك وما لا يجب على غير القادر لذلك، وفصل الحديث في أحوال الاستناد في الصلاة مع القدرة وعدمها، وصلاة العاجز على الجنب الأيمن فإن لم يقدر فعلى الأيسر فإن لم يقدر فعلى ظهره، وختم هذا الفصل بأن النافلة يجوز على القادر على القيام أن يصلّيها جالسا، وله نصف أجر القائم، ويجوز أن يدخلها جالسا ويقوم بعد ذلك، أو يدخلها قائما

ويجلس بعد ذلك؛ إلا أن يدخلها بنية القيام فيها، فيمتنع جلوسه بعد ذلك.⁽³³⁾

10 - أما الفصل الأخير في الصلاة فخصصه لقضاء الفوائت، وأكد فيه على وجوب قضاء ما في الذمة من الصلوات، ولا يحل التفريط فيها، ويجب قضاؤها على نحو ما فاتته، إن كانت حضرية قضاها حضرية، وإن كانت سفريّة قضاها سفريّة... إلى غير ذلك من أحكام الفوائت، ليختم فصل الفوائت بالتذكير بعدم جواز التنفل لمن عليه فوائت بصلاة ضحى، أو قيام رمضان، مع جواز الشفع والوتر والفجر والعيدين والخسوف والاستسقاء، مبيناً أن من نسي عدد ما عليه من القضاء صلى عددا لا يبقى معه شك.

11 - وخاتمة هذا المتن كانت بباب في سجود السهو: وهو باب طويل مقارنة مع ما سرده المؤلف في الفصول السابقة المتعلقة بالطهارة والصلاة، فابتدأ هذا الباب ببيان سنية سجود السهو، مع التفصيل في أحكام النقصان من الصلاة والزيادة فيها، والنقصان والزيادة معا، ونسيان السجود القبلي حتى التسليم، ونسيان السجود البعدي، ونقصان الفريضة لا يجزيه السجود، ونقصان الفضائل لا سجود فيها، والقبلي لستين، والسنة الواحدة لا سجود فيها إلا السر والجهر، والكلام سهوا فيه سجود بعدي، وهو لمن سلم من ركعتين ساهيا، والزيادة في الصلاة بركة ورکعتين ففيها بعدي، مع بطلان من زاد مثل الصلاة، والشك في النقصان نقصان، وحال من عليه وسوسة، ولا سجود لمن جهر في القنوت أو زاد السورة في الركعتين الأخيرتين، والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة، ونعاس المصلي وأنين المريض، ومن وقف في القراءة ولم يفتح عليه، ومن جال فكره في أمور الدنيا دون مبالغة، ومن دفع الماشي بين يديه، وغلبة القيء، كل ذلك لا سجود فيه.

ليذكر بعدها بأن سهو المأموم يحمله الإمام، ومن سها عن الركوع أو السجود أو زوحم عليهما حتى قام الإمام أو رفع، وطمع في إدراك الإمام، تبع الإمام وقضى ما عليه، ومن جاءته عقرب أو حية فدفعها فلا شيء عليه إلا أن يبالغ أو يتحول عن القبلة. وبعد هذا عرج إلى تفصيل أحوال سهو المسبوق، وعاد للحديث عن نسيان الركوع وتذكره في السجود، ونسيان السجود وتذكره في بعد القيام.

وبين أن السهو في صلاة القضاء كالسهو في صلاة الأداء، والسهو في النافلة كالسهو في الفريضة، ومثل لبعض الحالات في النسيان في النافلة كنسيان الفاتحة، أو السورة، أو ركن كالركوع والسجود وفصل في كل ما يقول.

بعد ذلك شرع في بيان سهو الإمام بالزيادة والنقصان فعلى مأموه التسبيح به، وعليه متابعتة بعد تسبيحه به إن قام الإمام من ركعتين، وأتم الشيخ الأخضرى تفصيل كل أحوال سهو الإمام وحال مأموه معه في ذلك كله.

خامساً- ملامح عامة من منهج الأخضرى في متن العبادات:

1- قيامه بتقسيم المتن إلى فصول، في كل فصل يتحدث عن باب معين متعلق بالطهارة والصلاة أو السهو، ومثاله: "فصل الطهارة..."، "فصل فرائض الوضوء..."، "فصل فرائض الصلاة..."، وهكذا في سائر المتن.

2- إجمال المسألة ثم بيان تفصيلها ومثاله: "فصل للصلاة المفروضة سبعة أحوال مرتبة" وبدأ بتفصيل هذه الأحوال التي تؤدي عليها الصلاة من حيث القيام والاستناد والجلوس، وفي "فرائض الوضوء سبع..." وراح يعدها فرضاً فرضاً، وفي فصل الحيض فإنه عدد أنواع النساء في الحيض من مبتدأة ومعتادة وحامل وبعدها راح يسرد تفاصيل كل واحدة.

3- ورود المتن في عبارة موجزة وسهلة ومختصرة دون تطويل ممل أو اختصار مخل، ليسهل تعلمه وحفظه وتدرسه للطلبة والناشئين، بحكم توجيهه بالدرجة الأولى لطلبة العلم في الزاوية وغيرها.⁽³⁴⁾

4- التفصيل فيما يجب التفصيل فيه كما في باب السهو لدقته وتعدد أحواله، والإيجاز فيما يجب فيه الإيجاز كباب الحيض والنفاس، فإنه لم يطل فيهما كثيراً لوضوحها وسهولة إدراكهما.

5- قلة الاستدلال وندرته في المتن في جميع مباحثه باعتباره متناً مختصراً لا يراد به الطول، إلا في موضع واحد حينما تحدث عن حرمة طلب رضى المخلوقين بسخط الخالق، فإنه استدلل بقوله تعالى: ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين﴾

﴿(35)، وبحديث النبي ﷺ: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" (36).

- 6- بيان ما قد يشتهه على المتعلم معرفته من مسائل تتعلق بالعبادة، كقوله في فصل سنن الغسل: "غسل صماخ" (37) الأذن، وهي الثقبه الداخلة في الرأس "...".
- 7- خلو المتن من إيراد الخلاف الفقهي في مسائل العبادات سواء داخل المذهب أم بين المذاهب الأخرى؛ تيسيرا على الدارس وعدم شغله بالتطويل في مسائل الخلاف.
- 8- إبداء الأظهر فيما يظهر من خلاف، ومثاله في مسألة تكرار قراءة الفاتحة في سجود السهو قال: "ومن كرر الفاتحة ساهيا سجد بعد السلام، وإن كان عامدا فالظاهر البطلان..." (38).

خاتمة

- وبعد هذا العرض الموجز لمتن العبادات للشيخ عبد الرحمن الأخضرى والتعريف بهما نخلص للنتائج الآتية:
- لقد كان للبيئة الثقافية في بسكرة أثر في التكوين العلمي والتحصيل، للشيخ الأخضرى ساهمت في إعداده وتكوينه ونبوغه في شتى الفنون والعلوم.
 - وكان للنبوغ العلمي للشيخ أثر في كثرة الآخذين عنه وتعدددهم، مع كثرة التأليف في شتى العلوم.
 - حرص الشيخ رحمه الله عليه على تعليم الناس وتوعيتهم بأمور دينهم، وتجلى ذلك من خلال اتخاذ زاوية جده لتفقيه الناس وتعليمهم، وتقريب مسائل العبادات من خلال هذا المختصر والمنظومات الأخرى له في شتى الفنون.
 - نهج الشيخ في مختصره منهج السادة المالكية في تقريب مسائل أصول الدين تثبيتا للعقائد، ومن ثم تلقين الناس أمور العبادات.
 - كما راعى في متنه جانب تقصير العبارة وإيجاز اللفظ حتى لا يطول على الدارسين ويصعب أخذه.
 - رتب أبواب المتن كما هو مألوف ترتيب مؤلفات المالكية، بدءاً بأبواب الإيمان، ثم أبواب الطهارة، ثم تفاصيل الصلاة...

- يظهر من خلال المتن أن الشيخ رحمه الله لم يكمل متنه لعارض من العوارض، أو أنه قصد ذلك تسهيلا على الناس وتجنباً للتطويل.
- كما أنه لم يقدم لهذا المتن بمقدمة وكأنه راعى بيان ما يجب على المكلف معرفته أولى من كل كلام لهذه المناسبة.
- تعدد المؤلفات وتنوعها حول هذا المتن زادت شهرة وذيوعا، ذيوع صاحبه وشهرته في مختلف أنواع الفنون.
- وفي الأخير نسأل الله العلي القدير أن ينفعنا بهذا المتن الجليل، ويثقل موازين صاحبه يوم الدين، ويختتم بالصالحات أعمال المتقين، وصل اللهم وبارك على سيد الأولين والآخرين، وعلى من استن بسنته إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

- الإحالات والهوامش:

- (1) ومن أعلامها: أحمد بن محمد بن علي أحمد اللياني - وهي قرية قرب بسكرة- ثم البسكري المالكي، ويعرف بابن فاكهة، له ترجمة في الضوء اللامع للسخاوي.
- أبو ذؤيب الهذلي: ابن خويلد بن محرت بن زبيد بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل البسكري، له ترجمة في إكمال الكمال لابن ماكولا، 459/1.
- ابن مزني، ناصر بن أحمد البسكري، مؤرخ توفي 823هـ، له ترجمة في الاعلام للزركلي: 347/7.
- أبو القاسم الهذلي البسكري، متكلم توفي 465هـ، الاعلام 242/8.
- الشمس أبو جعفر البسكري، محمد بن محمد بن عمر بن عنقة، عالم بالقراءات، توفي 804هـ، له ترجمة في الضوء اللامع.
- (2) حاجي خليفة: كشف الظنون، 998/2، عادل نويض: معجم أعلام الجزائر، ص 14-16، الاعلام للزركلي: 331/3، عمر كحالة: معجم المؤلفين 187/5، وهناك كتاب لأبن أخيه: أحمد بن داود الأخضر، العقد الجوهري في التعريف بالأخصري، لم أقف عليه، اطلع على مخطوطه الدكتور أبو القاسم سعد الله، ونقل منه في كتابه تاريخ الجزائر الثقافي.
- (3) العلامة الأخصري: متن السلم المتورق، تصحيح بلال النجار، د م ن، ص 8.
- (4) حمدادو بن عمر، تراث الشيخ عبد الرحمن الأخصري من خلال بعض خزائن المخطوطات والمكتبات، موقع الشهاب، <http://www.chihab.net> بتصرف يسير.
- (5) عبد الرحمن الأخصري، شرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون، حمدادو بن عمر: مرجع سابق.
- (6) تاريخ الجزائر الثقافي: 500/1.

الأخصري ومنهجه في متن العبادات: عرض ووصف ————— أ. أكرم بلعمري

- (7) تاريخ الجزائر الثقافي: 1/ 500.
- (8) تاريخ الجزائر الثقافي: 2/ 162 - 163.
- (9) أبو محمد أحمد بن داود الأخضرى: العقد الجوهري: 135 - 136 نقلا عن تاريخ الجزائر الثقافي 1/ 500.
- (10) المصدر السابق.
- (11) بوزيانى الدراجي: عبد الرحمن الأخضرى، العالم الصوفي، د م ن، 2009م، ط 2، ص 25.
- (12) تاريخ الجزائر الثقافي: 1/ 498 - 500.
- (13) تاريخ الجزائر الثقافي: 1/ 384، 500، بوزيانى الدراجي: عبد الرحمن الأخضرى، ص 25.
- (14) "العقد الجوهري: 137 - 138 نقلا عن تاريخ الجزائر الثقافي.
- (15) بوزيانى الدراجي: الأخضرى العالم الصوفي، ص 26.
- (16) تاريخ الجزائر الثقافي: 2/ 151.
- (17) حمدادو عمر، مرجع سابق، موقع الشهاب أون لاين.
- (18) وهي الآن بلدية من بلديات ولايات سطيف على طريق باتنة، تبعد بحوالي 13 كلم عن عاصمة الولاية.
- (19) بوزيان الدراجي: الأخضرى، ص 47.
- (20) وهناك من رجح وفاته في سنة 953هـ كالدكتور أبو القاسم سعد الله في تاريخ الجزائر الثقافي، وبوزيان الدراجي في كتابه الأخضرى العالم الصوفي ص 14، بناء على احتمال التصحيف في قول الشيخ عبد الرحمن الأخضرى "في إحدى وثلاثين" بدل ثمانين، مستندين بعدم وزن البيت الشعري لو كانت "ثمانين"، وعلى هذا يكون عمر الشيخ حينما توفي بين 33 سنة و65 سنة، على قول ولادته سنة 918هـ و920هـ ووفاته بين سنتي 953هـ و983هـ، والله أعلم.
- (21) شرحه أحمد الدمنهورى 1192هـ، المرادي: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 1/ 75.
- (22) توجد منها نسخة خطية وهي عندي مصورة، في مكتبة المخطوطات في جامعة الرياض تحت رقم: 2062، تاريخ نسخها ق 13 هـ.
- (23) وعليها كان العمل.
- (24) صاحب كتاب "الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة أبي زيد القيرواني".
- (25) الشيخ الحاج سعد بن عمر بن سعيد جلياتوري الفوتي: حل المسائل في شرح مختصر الأخضرى بالدلائل، د م ن، ص 3.
- (26) المرجع السابق: ص 4.
- (27) موجودة نسخة منه بزاوية كتته بأدرار.
- (28) عبد الله بن أحمد بن أب: المورد العنبري على المنظومة المسماة بالعنبري، ط 2، دت، ص 2.
- (29) المرجع السابق: ص 3.
- (30) المرجع السابق: ص 50.

الأخضرى ومنهجه في متن العبادات: عرض ووصف ————— أ. أكرم بلعمري

- (31) الأخضري: متن العبادات، ص 13.
- (32) متن العبادات ص 14.
- (33) متن العبادات: ص 15.
- (34) أغلب مؤلفات الشيخ عبد الرحمن الأخضري كانت استجابة لتقريب مختلف العلوم العقلية والنقلية للطلاب، قصد تسهيلها عليهم وهذا ما يبدو في بعض المنظومات التي ألفها في النحو والأدب والمنطق والحساب والفلك والسيرة وفقه العبادات.
- (35) سورة التوبة: الآية 62.
- (36) رواه الإمام أحمد بلفظ: "لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ" عن علي رضي الله عنه، 47/3، أما بهذا اللفظ فقد رواه ابن أبي شيبه في مصنفه 546/12 عن الحسن، وأصل الحديث في الصحيحين، فقد أخرجه الإمام البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، 86/9، والإمام مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، 1469/3.
- متن العبادات: ص 3.
- (37) جاء في لسان العرب لابن منظور: "الصَّائِخُ مَنْ الْأُذُنُ الْخَرْقُ الْبَاطِنُ الَّذِي يُفْضِي إِلَى الرَّأْسِ تَمِيمَةً وَالسَّائِخُ لُغَةً فِيهِ ... وَالْجَمْعُ أَصْمَخَةٌ وَصُمُخٌ"، 34/3.
- (38) المتن: ص 18.

El-akhdhari and its methods of acts of worship (fiqh ibadat) Display and description

Akram BELAAMRI*

Abstract:

Summary El-akhdhari is one of the famous texts in the jurisprudence of acts of worship (fiqh ibadat) on the Maliki school, This paper contributes to the definition of Sheikh Abdul Rahman El-akhdhari El-Biskri through its Matn and the statement of its features.

Key words: acts of worship - Abdul Rahman El-akhdhari - Fiqh Summary - Maliki school.

* Maître-assistant A: Faculté des sciences sociales et humaines, Université El-oued- Algérie.

مجلة البحوث والدراسات

العدد الثامن عشر - السنة (11) - شعبان 1435 هـ - يونيو (جوان) 2014 م

محور البحث والدراسات في العلوم القانونية



صفحة بيضاء

الحماية القانونية للطفل اليتيم في التشريع الجزائري

بقلم

د/ علي قصير (*) ود/ فريدة مزياني (**)



ملخص

تعني رعاية الطفل اليتيم تلبية احتياجاته الأساسية والمتجددة، والتي تختلف باختلاف الأعمار، والبيئات، ومستوى المعيشة، كما تختلف بحسب الفئات التي تتولى رعاية الطفل، منها المؤسسة التي تنحصر رعايتها في الإطار الصحي، أو باقي المؤسسات التي تتولى رعايته بتوفير المأوى، والملبس، والغذاء، والصحة وغيرها للذين يعانون من سوء المعاملة والإهمال والترك، فهذه المؤسسات تقوم بدور الوصاية أو الكفالة. وتتولى صفحات هذا البحث النظر في مدى توفر حماية قانونية خاصة للطفل اليتيم في التشريع الجزائري. الكلمات المفتاحية: الحماية القانونية - اليتيم - الطفل - الرعاية - الكفالة.

مقدمة

الطفولة هي المرحلة العمرية التي لا يستغني فيها الطفل عن أبويه، بل يكون محتاجا إليهما يحتاج إلى عناية الأم وعطفها ورعاية الأب وعطائه كضرورة للبناء، إن فترة الطفولة ترتبط بصورة وثيقة بموضوع التربية والتعليم، إذ يحتاج إلى التغذية الصحية السليمة وإلى التربية النفسية لأن جسم الطفل يحتاج إلى الغذاء المادي وتحتاج روحه إلى الغذاء الروحي السليم لكي ينمو نموا طبيعيا يمكنه من الانطلاق في الحياة. إن مفهوم رعاية الطفل اليتيم يعني تلبية احتياجاته الأساسية والمتجددة، يعرف اليوم تطورا، ويتعدى الحاجة إلى الرعاية الصحية والحماية والغذاء، ليشمل الحاجة إلى

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة - الجزائر.

(**) أستاذة بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة - الجزائر.

العطف، والتفاعل، والحفز، والشعور بالأمان، والحاجة إلى اللعب الذي يتيح الاكتشاف، كما تتحدد وظيفة الرعاية باختلاف الفئات التي تتولى رعاية الطفل، منها المؤسسة التي تنحصر رعايتها في الإطار الصحي، أو باقي المؤسسات التي تتولى رعايته بتوفير المأوى، الملابس، والغذاء، والصحة وغيرها، للذين يعانون من سوء المعاملة والإهمال والترك، فهذه المؤسسات تقوم بدور الوصاية أو الكفالة.

والإشكالية المطروحة تتمثل في: هل هناك حماية قانونية للطفل اليتيم؟ وما مدى الحماية القانونية التي وفرها المشرع الجزائري للطفل اليتيم؟

أولاً: الحماية القانونية لحق الطفل اليتيم في الحياة

إن سمو مكانة الطفل في المجتمعات الإنسانية وضعت أسسها الشريعة الإسلامية، ونهبت لما لهذه الفئة الاجتماعية من سمة مستقبلية. وفي نهاية القرن التاسع عشر اتسع نطاق جريمة قتل الأطفال من قبل الوالدين الشديدي الفقر أو غير المتزوجين للتخلص من الطفل غير المرغوب فيه.

1 - تجريم قتل الأطفال:

نتساءل هل يقرر التشريع أحكاماً خاصة للعقاب على جرائم قتل الأطفال؟ إن حياة الطفل في الإسلام لها نفس وزن حياة أي إنسان بالغ، سواء كان الطفل حديث عهد بولادة أو قد مضت فترة على ولادته، وإن التعرض لحياته وهو في مهده ولو بعد لحظات من ولادته يعد جريمة كاملة الأركان، لأن حياة الصغير تساوي حياة الكبار البالغين، بل وتقدم عليهم أحياناً في الحماية كما في النجدة من الأخطار أو الحروب. يعرف القتل بأنه: "إزهاق روح إنسان بفعل إنسان آخر بدون حق" ⁽¹⁾، ويذهب بعض الفقهاء إلى أن الامتناع عن واجب، يسبب ضرر يؤدي بحياة الطفل، فإن هذا الامتناع عمداً يؤدي إلى قتل الطفل لأنه غير قادر عن إنقاذ نفسه بنفسه.

ويضرب الفقهاء لذلك أمثلة إذا قطع الحبل السري، ولم يربط بعد قطعه فمات الوليد بسبب ذلك، فهي قاتلة له. وكذلك الأمر في من رأى طفلاً يغرق في الماء وهو قادر على

إنقاذه، ولم ينقذه فإنه يعاقب.

ونفس الحكم يصدق على الأم التي تمنع ولدها الرضاع قاصدة قتله، فتعتبر قاتلة عمدا ولو أنها لم تأت بعمل إيجابي، بل هو امتناع عن أداء الواجب. فجريمة قتل الطفل عمدية كانت أم غير عمدية تخضع من حيث أركانها أو العقوبات المقررة لها لذات الأحكام المقررة لجريمة قتل الشخص البالغ⁽²⁾، يتبين أن المشرع يكفل حمايته للحق في الحياة بالنسبة لكل إنسان بغض النظر عن سنه أو جنسه أو مركزه الاجتماعي... الخ.

حيث تشترك جرائم القتل العمدية أو الغير عمدية في الركنين التاليين :

- 1- الركن المادي : يتكون من الفعل الإجرامي الذي يؤدي إلى وفاة المجني عليه.
- 2- الركن المعنوي : في القتل العمد يتوافر القصد الجنائي، أما القتل غير العمدى فيتخذ فيه الركن المعنوي صورة الخطأ.

يتبين أنه ليس هناك ما يبرر إخضاع قتل الأطفال لأحكام خاصة.

إن جريمة قتل الأطفال لها ذات الأركان التي تقوم عليها الجريمة المرتكبة في حق الشخص البالغ، لكن مع الأخذ في الاعتبار صفة المجني عليه الذي يكون طفلا، ويكون ارتكاب الجريمة لأي سبب، ويكون الجاني الأم أو غيرها.

يميز التشريع الجزائري بين الطفل حديث العهد بالولادة، وغيره من الأطفال، عندما لاحظوا فضاغة ما يقتل من الأطفال، وكثرة ما يرتكب من الجرائم، وما يزهق من الأرواح البريئة، واستجابة لدعوات حقوق الطفل في العالم، ظهرت تشريعات تحرم هذا القتل وتعتبره جريمة قتل كاملة، وغلظت العقوبة باعتبار أن المجني عليه ضعيف لا يقدر على الدفاع عن نفسه.

المادة 259 من قانون العقوبات الجزائري على أن: "قتل الأطفال هو إزهاق روح طفل حديث عهد بالولادة" فصيغة النص توحى بأن قتل الأطفال المعتبر هو المقتصر على الطفل حديث العهد بالولادة، تنص المادة 261 من قانون العقوبات على أن: "يعاقب

بالإعدام كل من ارتكب جريمة القتل، أو قتل الأصول، أو التسميم ومع ذلك تعاقب الأم سواء كانت فاعلة أصلية أو شريكة في قتل ابنها حديث العهد بالولادة بالسجن المؤقت من عشر سنوات إلى عشرين سنة على أن لا يطبق هذا النص على من ساهموا أو اشتركوا معها في ارتكاب الجريمة". ويلاحظ أن الأم القاتلة يخفف عنها العقاب مراعاة لظروفها الخاصة، دون باقي الشركاء نظرا لعلاقتها بالابن.

ويقصد بالركن المادي لجريمة قتل طفل حديث العهد بالولادة هو فعل الأم الإيجابي، وهو الذي يؤدي إلى وفاة الطفل، ولا يدخل في الاعتبار ضمن الركن المادي ما كان نتيجة عملية الترك والتخلي عن الطفل كالامتناع عن الإرضاع، بل تعد من حالات التي يمكن إدراجها في إطار الترك والإهمال.

أما الركن المعنوي يقصد به توافر إرادة الأم وقصدها، وتبيت نيتها لقتل الطفل حديث العهد بالولادة.

تتطلب جريمة قتل الأم لطفلها حديث العهد بالولادة توافر الركن المادي المتمثل في فعل أو امتناع عن فعل يؤدي إلى إزهاق روح طفل حديث الولادة، وركن معنوي يتمثل في نية إزهاق روح الطفل مهما كانت صور القصد ومهما كانت الظروف المرتبطة به⁽³⁾.

لم يبين المشرع الجزائري ولم يأخذ بعين الاعتبار أسباب قتل الطفل حديث العهد بالولادة، قد تكون أسباب تتعلق بالأم أو هناك أسباب خارجية تدفعها إلى قتل طفلها حديث الولادة، لذا جرم المشرع فعل قتل الطفل لما فيه من اعتداء على حياة نفس بشرية، لكن منح السلطة التقديرية الواسعة للقاضي في تقدير ظروف وملابسات كل حالة وتوقيع العقاب.

2- الطرق المستعملة لقتل الأطفال:

يمنح التشريع العقابي للطفل قدرا وفيرا من حماية لحياته، وإن كان في مواجهة والديه، لا بد من العزم على أن نحفظ لوجوده كل قيمته ونوفر له كل الاحترام. تعد عملية كتم النفس من الطرق الشائعة لقتل الأطفال حديثي الولادة، يمكن أن

يقتل الطفل بسهولة وببساطة بوضع الوسادة على فمه وأنفه أو بالضغط على الأنف والفم باليد أو بمندبل لبضعة دقائق، وفي العديد من الحالات التي ترتكب هذه الجريمة خوف من اكتشاف أمرها لمنع الطفل من الصياح وفي هذه الحالة تسهل مشاهدة أثار العنف. ويعد الخنق باليد أكثر انتشارا ويتم بالضغط على الحنجرة بين الأصابع وهذه العملية تترك رضوضا عند أطراف الأصابع في الجلد. ومن طرق قتل الأطفال والأقل انتشارا كأن تضرب رأس الطفل بعصا أو تضربه بالأرض أو بحائط. قد يذبح الطفل أو يطعن في بطنه أو صدره وتقذف الجثة في البحر أو النهر. ويمكن أن يحدث الموت من النزيف بعد قطع الحبل السري ولا يربط، وقد يموت الأطفال بحرمانهم من الغذاء أو بعرضهم للبرد.

ثانيا : حماية صحة الطفل اليتيم:

أقرت التشريعات الجنائية المقارنة حماية خاصة لصحة الأطفال ونفسياتهم وسلوكياتهم وتضمنت الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سنة 1966 مسألة توفير حماية خاصة للأطفال حثت على وجوب اتخاذ إجراءات خاصة لحماية الأطفال من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي ووجوب وفرض عقوبات على كل من يقوم باستغلالهم في أعمال تلحق الأضرار بصحتهم أو بأخلاقهم أو فيها خطر على حياتهم. الرعاية الصحية للطفل واجب يقع على عاتق الأولياء، والواجب يسأل صاحبه عن تركه، هذه المسؤولية تفرض على الأولياء أن يقوموا بواجب تطعيم الأطفال ضد الأمراض القاتلة أو المعيقة للنمو.

جعلت العديد من التشريعات التطعيم إجباريا بشأن الجدري، الشلل، الحصبة، السعال الديكي... الخ، ويتم التحصين بإلزام الأسرة به أو عن طرق المدارس الابتدائية أو المستشفيات⁽⁴⁾.

عملت المواثيق الدولية على توفير الرعاية الصحية للطفل إذ تضمن إعلان جنيف لحقوق الطفل سنة 1924 أن الطفل يتمتع بفوائد الضمان الاجتماعي وبحق النمو الصحي

السليم إذ يحظى الطفل ووالدته بالعناية والحماية قبل وبعد الوضع وتمتعه بالغذاء والمأوى والخدمات الطبية... الخ، وتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 ضرورة حماية الصحة والأخلاق باعتبار الطفل إنسان.

نصت المادة 18 من الإعلان العالمي لبقاء الطفل وحمايته ونمائه سنة 1990 على أن : "تتحمل الأسرة المسؤولية الأساسية في رعاية الطفل وحمايته، من مرحلة الطفولة المبكرة إلى مرحلة المراهقة".

نصت المادة 65 من الدستور على أن: "يجازي القانون الآباء على القيام بواجب تربية أبنائهم ورعايتهم...".

تنص المادة 269 من قانون العقوبات على أن: "كل من جرح أو ضرب عمدا قاصرا لا تتجاوز سنه السادسة عشر أو منع عنه عمدا الطعام أو العناية إلى الحد الذي يعرض صحته للضرر، أو ارتكب ضده عمدا أي عمل آخر من أعمال العنف أو التعدي فيها عدا الإيذاء الخفيف، يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة من 500 إلى 5000 دج".

نصت الفقر الثالثة من المادة 330 من قانون العقوبات على أن : "يعاقب بالحبس من شهرين إلى سنة وبغرامة من 500 إلى 5000 دينار:

3 - أحد الوالدين الذي يعرض صحة أولاده أو واحدا أو أكثر منهم أو يعرض أمنهم أو خلقهم لخطر جسيم بأن يسيء معاملاتهم أو يكون مثلا سيئا لهم للاعتياد على السكر أو سوء السلوك أو بأن يهمل رعايتهم أو لا يقوم بالإشراف الضروري عليهم وذلك سواء كان قد قضى بإسقاط سلطته الأبوية عليهم أو لم يقض بإسقاطها".

من واجب الأولياء تأمين القواعد الصحية الضرورية كضمان التغذية، الرضاعة الطبيعية، وفي حالة المرض ضمان الوقاية ضد ستة أمراض خطيرة عن طريق التطعيم وهي: بوجمرون، التيتانوس، السعال الديكي، الشلل، الدفتيريا، السيل وعلى الأولياء الوعي بالزامية التطعيم وفعاليته بحيث يفوز به كل طفل في العالم وأن يصل إليه بالصورة الطبيعية الصحيحة⁽⁵⁾.

تضمنت التشريعات مسألة حماية صحة الطفل بتجريم الإهمال والترك، وتجريم تشغيل الطفل في الأعمال الخطرة.

1 - تجريم الإهمال والترك:

إن مسؤولية الأولياء خطيرة لأن الإهمال في تربية الأطفال هو إفساد لأخلاقهم ويؤدي إلى عدم إعدادهم الإعداد الجيد لمواجهة الحياة باستقامة.

إن أعظم الإهمال أن يتخلى الولي عن الطفل ويتركه دون أي معين يتسكع في الشوارع وينقطع عن الدراسة وتتدهور حالته الصحية، ويجعل حياته محل تهديد ومخاطرة.

نبهت الشريعة الإسلامية الأولياء إلى النتائج السلبية الحاصلة نتيجة التفريط في مسؤولياتهم اتجاه الأطفال، فقد ورد في الحديث الشريف "إن الله سائل كل راع عما استرعاه"، أي هل حفظه أم ضيعه وقوله ﷺ: "كلكم راع ومسئول عن رعيته، الإمام راع وهو مسئول عن رعيته والرجل في أهله راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيته...".

إن الإهمال في تربية الأطفال إفساد لأخلاقهم لأن تخلي الولي عن الطفل وتركه دون أي معين، تركه ينقطع عن الدراسة ويتسكع في الشوارع وتتدهور حالته الصحية ومن ثم تكون حياته محل مخاطرة.

من الضروري أن تتخذ التدابير التشريعية، والإدارية، والاجتماعية والتعليمية الملائمة لحماية الطفل اليتيم من كافة أشكال العنف أو الضرر أو الإساءة البدنية أو العقلية والإهمال أو المعاملة المنطوية على إهمال وإساءة المعاملة...⁽⁶⁾.

تنص المادة 314 من قانون العقوبات الجزائري على أن: "كل من ترك طفلا أو عاجزا غير قادر على حماية نفسه بسبب حالته البدنية أو العقلية أو عرضه للخطر في مكان خال من الناس أو حمل الغير على ذلك يعاقب لمجرد هذا الفعل بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات. فإذا نشأ عن الترك أو التعريض للخطر مرض أو عجز كل لمدة تجاوز عشرين يوما فيكون بالحبس من سنتين إلى خمس سنوات.

وإذا حدث للطفل أو للعاجز بتر أو عجز في أحد الأعضاء أو أصيب بعاهة مستديمة فتكون العقوبة هي السجن من خمس إلى عشر سنوات.

وإذا تسبب الترك أو التعريض للخطر في الموت فتكون العقوبة هي السجن من عشر سنوات إلى عشرين سنة".

شدد المشرع عقوبة جريمة الإهمال إي ترك الأطفال عرضة للخطر ونتج عنه إتلاف أعضاء الطفل أو هلاكه وتراوح العقوبة بين سنتين إلى عشرين سنة وتكون العقوبة بالسجن المؤبد إذا ارتكب الجريمة أحد الأصول أو من لهم سلطة عليه ويتلون رعايته⁽⁷⁾. وفي حالة إذا ترك غير قادر على حماية نفسه بسبب حالته البدنية أو العقلية أو عرضة للخطر في مكان غير خال من الناس فإنه يعاقب الفعل أو من حمل الغير على ذلك.

وإذا نتج عن الترك أو التعريض للخطر مرض أو عجز كلي أو بتر أحد أعضائه أو أصيب بعاهة مستديمة، أو أدى الفعل إلى وفاته، تشدد العقوبة إذا ارتكب الفعل أصول الطفل أو من يتولى رعايته⁽⁸⁾.

نصت المادة 330 من قانون العقوبات على أن: "يعاقب بالحبس من شهرين إلى سنة وبغرامة من 500 إلى 5.000 دينار:

1- أحد الوالدين الذي يترك مقر أسرته لمدة تتجاوز شهرين ويتخلى عن كافة التزاماته الأدبية أو المادية المترتبة على السلطة الأبوية أو الوصاية القانونية وذلك بغیر سبب جدي، ولا تنقطع مدة الشهرين إلا بالعودة إلى مقر الأسرة على وضع يبنى عن الرغبة في استئناف الحياة العائلية بصفة نهائية.

2- الزواج الذي يتخلى عمدا ولمدة تتجاوز شهرين عن زوجته مع علمه بأنها حامل وذلك لسبب غير جدي...".

يحمي قانون العقوبات الطفل من جرائم تحريض الأبوين أو أحدهما على التخلي عن طفلها الذي سيولد مقابل فائدة، ويعاقب كل من تحصل على عقد يتعهد فيه الولدان بالتخلي عن طفلها الذي سيولد، وكذا يعاقب كل من قدم وساطة للحصول على طفل

مقابل فائدة (9).

وتنص المادة 24 من قانون العقوبات على أنه: "عندما يحكم القضاء على أحد الأصول لجنائية أو جنحة وقعت منه على شخص أحد أولاده القصر ويقرر أن السلوك العادي للمحكوم عليه يعرضهم خطر مادي أو معنوي فإنه يجوز له أن يقضي بسقوط سلطته الأبوية ويجوز أن ينصب هذا السقوط على كل حقوق السلطة الأبوية أو بعضها وأن لا يشمل إلا واحدا أو بعضا من أولاده.

ويجوز أن يؤمر بالنفاذ المعجل بالنسبة لهذا الإجراء".

وبالنسبة لجريمة ترك الأطفال فإن النظام المتبع في الجزائر يتمثل في أنه إذا وجد لقيطا يسلمه إلى رجال الشرطة، وهؤلاء يسلمونه إلى إحدى دور الرعاية الاجتماعية المعدة لاستقبال اللقطاء، وذلك لصيانته وتربيته. وعلى كل شخص وجد طفلا حديث العهد بالولادة أن يصرح به إلى ضابط الحماية المدنية التابع لمكان العثور عليه، ويعد عدم الإبلاغ على طفل حديث عهد بولادة مخالفة يعاقب عليها القانون الجزائري بالحبس أو بغرامة (10).

ورغم ما تقدمه القوانين من حماية للطفل اليتيم من جرائم الإهمال له والترك نجد هذه الجرائم هناك أطفال يتامى يعيشون في شوارع المدن، بعد أن هربوا من منازلهم أو تم التخلي عنهم من قبل أوليائهم، أو أصبحوا يتامى، فإن معظمهم محروم من الرعاية الصحية أو التعليم ويواجهون الاختيار الصعب، المتمثل في قدرتهم على المقاومة، أو وقوعهم فريسة لأعمال العنف، والجريمة، والبغاء، والمخدرات، والتي تميز حياة الشارع.

إن مفهوم رعاية الطفل الذي يعني تلبية احتياجاته الأساسية والمتجددة، يعرف اليوم تطورا، ويتعدى الحاجة إلى الرعاية الصحية والحماية والغذاء، ليشمل الحاجة إلى العطف، والتفاعل، والحفز، والشعور بالأمان، والحاجة إلى اللعب الذي يتيح الاكتشاف، كما تتحدد وظيفة الرعاية باختلاف الفئات التي تتولى رعاية الطفل، منها المؤسسة التي تنحصر رعايتها في الإطار الصحي، أو باقي المؤسسات التي تتولى رعايته

بتوفير المأوى، الملابس، والغذاء، والصحة وغيرها، للذين يعانون من سوء المعاملة والإهمال والترك، فهذه المؤسسات تقوم بدور الوصاية أو الكفالة.

2 - تجريم الامتناع عن تنفيذ حكم الحضانة:

يقصد بالحضانة تربية الطفل والإشراف عليه في مدة معينة، إن الحالة النفسية للطفل لا يشبعها إلا حنان أمه وينفعل بها يتلقاه من حنان ويؤثر على سلوكياته في المجتمع من حيث مدى تكيفه أو شذوذه عنه لذا يجب توفير حماية جنائية للطفل اليتيم لضمان عدم حرمانه من حضانة أمه خاصة في السنوات الأولى من حياته.

نصت المادة 64 من الأمر رقم 05 - 02 المؤرخ في 20 فبراير 2005 والمعدل في القانون رقم 84 - 11 المؤرخ في 09 يوليو 1989 الذي يتضمن قانون الأسرة على أن: "الأم أولى بحضانة ولدها، ثم الأب، ثم الجدة للأم ثم الجدة للأب، ثم الخالة ثم العمّة، ثم الأقربون درجة مع مراعاة مصلحة المحضون في كل ذلك وعلى القاضي عندما يحكم بإسناد الحضانة أن يحكم بحق الزيارة".

فإن الحضانة تكون للأم ثم للأب ثم لجدة الأم ثم لجدة الأب ثم الخالة ثم العمّة. ونظرا لأهمية الحضانة بالنسبة للطفل المحضون ألزمت التشريعات المقارنة من لديه الطفل بتسليمه لمن لها الحق في حضنته وإلا خضع لجزاء جنائي.

وتنص المادة 327 من قانون العقوبات الجزائي على أنه: "كل من لم يسلم طفلا موضوعا تحت رعايته إلى الأشخاص الذين لهم الحق في المطالبة به يعاقب بالحبس من سنتين إلى خمس سنوات".

وتنص المادة 328 من قانون العقوبات على أن: "يعاقب بالحبس من شهر على سنة وبغرامة من 500 إلى 5000 دينار الأب أو الأم أو أي شخص آخر لا يقوم بتسليم قاصر قضى في شأن حضنته بحكم مشمول بالنفاذ المعجل أو بحكم نهائي إلى من له الحق في المطالبة به...".

فإذا صدر حكم من الجهة القضائية المختصة باستناد الحضانة للأم أو غيرها في حالة عدم وجودها أو عدم أهليتها وجب على من لديه الطفل تسليمه فوراً لها وفي حالة

امتناعه يعد مرتكباً لجنحة الامتناع عن تسليم الطفل لمن له الحق في حضائته⁽¹¹⁾.
إن مصلحة الطفل تقتضي أن العيش في كنف من صدر الحكم لصالحه بحضانة الطفل
لكن لا تتقطع صلته بوالده أو والدته لأن عاطفة الأمومة والأبوة تستوجب عدم حرمان
الأم أو الأب من مشاهدة ومجالسة ومحادثة الطفل.

3 - تجريم الامتناع عن دفع نفقة الطفل:

يكون الطفل في حاجة إلى من يحتضنه ويوفر له كامل مستلزماته من طعام ومسكن
ومأوى ولباس للنفقة أثر كبير إذ تساهم في البناء النفسي للطفل واستقراره الأسري،
وأن الالتزام بتقديم النفقة للطفل يصونه من المذلة والمهانة وسؤال الغير إذ يلتزم الأب
بالنفقة على الطفل ولو كان معسراً.

تنص المادة 331 من قانون العقوبات على أن: "يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى
ثلاث سنوات وبغرامة من 500 إلى 5.000 دينار كل من امتنع عمداً ولمدة تجاوز شهرين
عن تقديم المبالغ المقررة قضاء لإعالة أسرته وعن أداء كامل قيمة النفقة المقررة عليه إلى
زوجه أو أصوله أو فروعه وذلك رغم صدور حكم ضده بإلزامه بدفع نفقة إليهم.
 ويفترض أن عدم الدفع عمدي ما لم يثبت العكس، ولا يعتبر الإعسار الناتج عن الاعتياد
على سوء السلوك أو الكسل أو السكر عذراً مقبولاً من المدين في أية حالة من الأحوال.
والمحكمة المختصة بالجنح المشار إليها في هذه المادة هي محكمة موطن أو محل إقامة
الشخص المقرر له قبض النفقة أو المنتفع بالمعونة".

4 - تجريم استعمال العنف ضد الطفل اليتيم:

يكون التأديب مشروعاً إذا كان بقصد التهذيب والتعليم، أما إذا استهدف بالتأديب
الانتقام من الصغير أو من ذويه أو دفعه إلى المنكر هنا تكون المسؤولية الجنائية كاملة.
وفي التشريع الجزائري نجد أن هناك حماية جنائية للطفل بسبب السراية الناتجة عن
التأديب من أحد الوالدين الشرعيين، أو من يقوم مقامهما، ممن له سلطة على الطفل
اليتيم ويتولى رعايته، نصت المادة 269 من قانون العقوبات على أن: "كل من جرح أو

ضرب عمدا قاصرا لا تتجاوز سنه السادسة عشرة أو منع عنه عمدا الطعام أو العناية إلى الحد الذي يعرض صحته للضرر، أو ارتكب ضده عمدا أي عمل آخر من أعمال العنف أو التعدي فيما عدا الإيذاء الخفيف، يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة من 500 إلى 5000 دج."

وتنص المادة 270 على أنه: "إذا نتج عن الضرب أو الجرح أو العنف أو التعدي أو الحرمان المشار إليه في المادة السابقة مرض أو عدم القدرة على الحركة أو عجز كلي عن العمل لأكثر من خمسة عشر يوما، أو إذا وجد سبق إصرار، أو ترصد فتكون العقوبة الحبس من ثلاث إلى عشر سنوات وبالغرامة من 500 إلى 6000 دج.

ويجوز علاوة على ذلك أن يحكم على الجاني بالحرمان من الحقوق الواردة في المادة 14 من هذا القانون وبالمنع من الإقامة من سنة على الأقل إلى خمس سنوات على الأكثر".

- حالة تأديب المعلم:

إن كان فعل التأديب بإذن الولي، الأب أو الجد أو الوصي، فلا مسؤولية على المعلم لأنه لو كانت عليه مسؤولية عند التأديب فلا تبعة على المعلم للضرورة وهي التعلم. إن استعمال الحق مقيد بالسلامة من أي ضرر أو تلف حيث لا يتصور أن يؤدي التأديب المباح إلى إيذاء الطفل إيذاء بالغاً، بجرحه أو بقتله، فإذا خرج التأديب عن حدوده، فيعد تجاوزاً، والتجاوز يسأل عنه المؤدب⁽¹²⁾، مسؤولية عن جريمة عمديه، لانطواء فعله على العدوان كأن يضرب الطفل المعلم ضرباً مبرحاً، يؤدي إلى قتله أو إلى إحداث عاهة مستديمة به، انتقاماً من الجد أو الوصي، الذي عهد إلى الطفل إليه، فيسأل المعلم عن جريمة شبه العمد. ويجوز عموماً للولي أو وصي الطفل أن يأذن للمعلم بمراقبة الطفل وتأديبه، فلا يحتاج المعلم في كل مرة إلى إذن الولي عند وجود ضرورة للتأديب.

5 - تجريم تشغيل الطفل اليتيم في الأعمال الخطرة:

يعمل الأطفال في مهن وحرف وأعمال خطيرة لكسب عيشهم أو لإعالة أسرهم، وقد تصيب الأعمال الخطرة الأطفال بإيذاء بدني أو تؤدي إلى تأخر نموهم الطبيعي أو

إصابتهم بتشوهات بدنية أو يتعرضون إلى أمراض أو مخاطر مهنية، وأن تشغيل الأطفال يؤدي إلى حرمانهم من التعليم⁽¹³⁾.

يدفع الفقر الكثير من الأطفال اليتامى إلى العمل لكسب المال اللازم لإطعام أنفسهم وأسرهم، ويضطرون للعمل في ظروف غير ملائمة لسنهم، ولضمان حماية الأطفال من الاستغلال الاقتصادي ومنع تشغيلهم في أعمال قد تعرض نموهم أو صحتهم أو مستقبلهم الدراسي أو أخلاقهم للخطر.

أوردت التشريعات المقارنة قيودا على تشغيل الأطفال لحماية لصحتهم منها ما يتعلق بسن التشغيل، وبعدد ساعات العمل وأوقاته، وبالأعمال التي يحظر تشغيل الأطفال فيها، وواجبات صاحب العمل الذي يشغل الأطفال⁽¹⁴⁾.

أ- تحديد سن الطفل الذي لا يجوز تشغيله فيه في أعمال خطيرة:

نصت المادة 15 من قانون علاقات العمل الجزائري على أنه: "لا يمكن، في أي حال من الأحوال، أن يقل العمر الأدنى للتوظيف عن ست عشرة (16) سنة إلا في الحالات التي تدخل في إطار عقود التمهين، التي تعد وفقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما. ولا يجوز توظيف القاصر إلا بناء على رخصة من وصيه الشرعي..."

إن الطابع المميز لقواعد قانون العمل ونظرا لاعتبارات اقتصادية واجتماعية فرضت أهلية خاصة للعمل إذ اكتفت بسن التمييز وهو ستة عشرة سنة وهي السن المعمول بها في أغلب التشريعات المقارنة⁽¹⁵⁾.

ونصت الفقرة الأولى من المادة 135 من قانون علاقات العمل على أنه: "تعد باطلة وعديمة الأثر كل علاقة عمل غير مطابقة لأحكام التشريع المعمول به"، ونصت المادة 140 على أن: "يعاقب بغرامة مالية تتراوح من 1000 إلى 2000 دج على كل توظيف عامل قاصر لم يبلغ السن المقررة، إلا في حالة عقد التمهين المحرر، طبقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما.

وفي حالة العود، يمكن إصدار عقوبة حبس تتراوح من 15 يوما إلى شهرين، دون المساس

بالغرامة التي يمكن أن ترفع إلى ضعف الغرامة المنصوص عليها في الفقرة السابقة".
يتبين أن المشرع الجزائري جرم فعل تشغيل الطفل ونص على عقوبة توظيف القاصر الذي لم يبلغ السن المقرر للعمل، إلا في حالة عقود التمهين بغرامة مالية وعند التكرار تصل العقوبة إلى الحبس مع إمكانية مضاعفة الغرامة المالية.
إن الهدف من هذه الأحكام هو حماية الطفل القاصر العامل من الاستغلال والغبن الذي يمارسه بعض أرباب العمل عليه⁽¹⁶⁾.

ب - تحديد وقت العمل ومدة التشغيل:

حظرت التشريعات تشغيل الأطفال ليلا في الأعمال التي يجوز تشغيلهم فيها نصت المادة 28 من قانون المتعلق بعلاقات العمل على أنه: "لا يجوز تشغيل العمال من كلا الجنسين الذين يقل عمرهم عن تسع عشرة (19) سنة كاملة في أي عمل ليلي". ويعد عملا ليليا كل عمل ينفذ ما بين الساعة التاسعة ليلا والساعة الخامسة صباحا⁽¹⁷⁾.
عدم تشغيل الحدث أكثر من ستة ساعات يوميا على أن تتخللها فترة أو فترات للراحة لأقل من ساعة يوميا ولا تزيد عن أربعة ساعات متصلة.

ج - نوع العمل:

منعت التشريعات المقارنة الأطفال في الصناعات والأعمال الخطرة والمضرة بالصحة أو التي تحتاج إلى جهد جسماني كبير وتكون مضرة بأخلاق الأحداث⁽¹⁸⁾.
نصت الفقرة الثالثة من المادة 15 من القانون المتعلق بعلاقات العمل على أنه: "كما أنه لا يجوز استخدام العامل القاصر في الأشغال الخطيرة أو التي تنعدم فيها النظافة أو تضر صحته أو تمس بأخلاقياته". مما سبق يتبين أن المشرع الجزائري جرم فعل تشغيل الأطفال القصر في الأعمال الخطيرة التي تضر بصحتهم أو تمس بأخلاقيهم.
قررت التشريعات المقارنة عقوبات في حالة مخالفة القيود المتعلقة بعمل الأطفال نصت المادة 174 من قانون العمل المعدل بالقانون رقم 33/1982 على أن: "يعاقب كل من يخالف حكما من أحكام الفصلين الثاني والثالث من الباب السادس بشأن تشغيل

الأحداث والنساء والقرارات الصادرة تنفيذا له بغرامة لا تقل عن عشرة جنيهات ولا تزيد على عشرين جنيه، وتتعد الغرامة بتعدد العمال الذين وقعت بشأنهم المخالفة، وفي حالة العود تضعف العقوبة".

لقد زادت ظاهرة تشغيل الأطفال في الجزائر مع زيادة مشكل التسبب المدرسي، واقتصرت مجالات تشغيلهم على الأعمال البسيطة كما في القطاع الزراعي في المناطق الريفية، وهناك أعداد أخرى من الأطفال يعملون في المدن في الورشات الصغيرة وفي أوقات غير محددة وبأجور زهيدة، وانتشرت ظاهرة الباعة الأطفال في الشوارع نتيجة تدني المستوى المعيشي للأسرة وبحثا عن الربح السريع وهذا يؤثر على صحتهم ويفسد أخلاقهم.

د- واجبات صاحب العمل:

نصت المادة 80 من قانون علاقات العمل على أن: "للعامل الحق في أجر مقابل العمل المؤدى...".

وقضت المادة 88 من نفس القانون على أنه: "يجب على المستخدم دفع الأجور لكل عامل بانتظام، عند حلول أجل استحقاقه".

نجد أن الأطفال يعملون في مهن وصناعات خطيرة مختلفة منها العمل في المناجم، المحاجر، تحت الماء، العمل على ارتفاعات كثيرة، العمل في مصانع الزجاج، الثقاب، والألعاب النارية وهي مهن ذات مخاطر.

كما أن الأطفال الذين يعملون خدما في المنازل يقعون ضحايا إساءات لفظية وجنسية ويتعرضون للضرب والعقاب بالتجويع.

نرى أن يتدخل المشرع لإلغاء عمل الأطفال نظرا لتعرضهم للمخاطر على السلامة والصحة وعلى نموهم البدني والذهني والنفسي.

هـ- سلبات تشغيل الأطفال:

- حرمان الطفل من الحق في التعليم.

- تشغيل الطفل في سن مبكرة قد يعرضه إلى مخاطر وأمراض صحية وبدنية.

- تعرض الطفل للأمراض خاصة في الصناعات والأنشطة الزراعية.
- تفشي بعض العادات السيئة بين الأطفال كالتدخين وتعاطي المخدرات.
- لذا قامت الدولة بواسطة وزارة التكوين المهني بدور توجيهي تدريبي للأطفال بغرض إكسابهم المهارات والخبرة التي تمكنهم من الالتحاق بفرص العمل المتاحة وفق احتياجات سوق العمل.

ثالثا : الحماية القانونية لنفسية الطفل اليتيم وسلوكياته

أكدت الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والتشريعات على ضمان حسن تنشئة الطفل، اجتماعيا وحرست على حسن سلوكياتهم داخل المجتمع ليصبحوا أفرادا نافعين في المجتمع.

لذا كفلت التشريعات حماية خاصة لنفسية الطفل لما لها من تأثير كبير على سلوكه بتجريم إنكار النسب أو ادعائه وتجرير خطف الأطفال، وتجرير الاعتداء على عرض للطفل وتجرير تخريض الأطفال واستخدامهم في التسول، وتجرير التشرد والتعرض للانحراف وتجرير حرمان من التعليم.

1 - تجريم إنكار النسب أو ادعائه:

يقصد بالنسب إلحاق الولد بوالديه أو بأحدهما قرابة، والقرابة بالنسب تعني صلة الدم لا التبني، ويشترط في النسب لكي يكون نسباً شرعياً أن يأتي الولد من زواج شرعي بين الرجل وبامرأة فإن ثبوت النسب يعد حقاً لكل إنسان وإن إنكار النسب أو أداء النسب بدون وجه حق يعد عملاً مخالفاً للشرع ومجرماً قانوناً⁽¹⁹⁾.

جرم إدعاء النسب أي التبني، أي إسناد نسب شخص إلى غير والديه جرمت الشريعة الإسلامية التبني لقوله تعالى: ﴿ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آبائهم فأخوانكم في الدين ومواليكم﴾⁽²⁰⁾ يتبين أن المولى غز وجل ينهى عن التبني ويوجب إسناد الطفل لأبيه.

ونصت المادة 321 من قانون العقوبات على أن: "يعاقب بالسجن من خمس سنوات

على عشر سنوات كل من نقل عمدا طفلا أو أخفاه أو استبدل طفلا آخر به أو قدمه على أنه ولد لامرأة لم تضع وذلك في ظروف من شأنها أن يتعذر التحقق من شخصيته. وإذا لم يثبت أن الطفل قد ولد حيا فتكون العقوبة هي الحبس من شهرين إلى خمس سنوات.

وإذا ثبت أن الطفل لم يولد حيا فيعاقب بالحبس من شهر إلى شهرين. غير أنه إذا قدم فعلا الولد على أنه ولد لامرأة لم تضع حملا بعد تسليم اختياري أو إهمال من والديه فإن المجرم يتعرض لعقوبة الحبس من شهرين إلى خمس سنوات."

2 - تجريم خطف الطفل:

تعاقب التشريعات على جريمة خطف الأطفال، والخطف في قانون العقوبات الجزائري جريمة وجب التصدي لها إذ أن كل من خطف أو أبعده قاصرا لم يكمل الثامنة عشرة، وذلك بغير عنف أو تهديد أو تحايل أو شرع في ذلك، فيعاقب بالحبس لمدة من سنه إلى خمس سنوات وبغرامة، وإذا تزوجت القاصرة المخطوفة أو المبعدة من خاطفها، فلا تتخذ إجراءات المتابعة الجزائية ضد المختطف إلا بناء على شكوى الأشخاص الذين لهم صفة في طلب إبطال الزواج، ولا يجوز الحكم عليه إلا بعد القضاء بإبطاله. وكل من يسلم طفلا موضوعا تحت رعايته إلى الأشخاص الذين لهم الحق في المطالبة به يعاقب بالحبس من سنتين إلى خمس سنوات ويعاقب بالحبس من شهر إلى سنه وبغرامة سواء كان الأب أو الأم أو أي شخص آخر لا يقوم بتسليم قاصر قضي في شأن حضنته بحكم مشمول بالنفاذ المعجل، أو بحكم نهائي إلى من له الحق في المطالبة به، وكذا كل من خطفه ممن وكلت إليه حضنته أو من الأماكن التي وضعه فيها، أو أبعده عنه أو عن تلك الأماكن أو حمل الغير على خطفه، أو إبعاده حتى ولو وقع ذلك بغير تحايل أو عنف، وتزاد عقوبة الحبس إلى ثلاث سنوات إذا كانت قد أسقطت السلطة الأبوية عن الجاني⁽²¹⁾.

وتدين التشريعات كل من تعمد إخفاء قاصرا كان قد خطفه، أو أبعده، أو هربه من البحث عنه وكل من أخفاه عن السلطة التي يخضع لها قانونا فيعاقب بالعقوبات المقررة

لذلك، فيما عدا الحالة التي يكون الفعل جريمة اشتراك معاقب عليها، وأن كل من نقل عمدا طفلا، أو أخفاه، أو استبدل طفلا آخر به أو قدمه على أنه ولد لامرأة لم تضع، في ظروف من شأنها أن يتعذر التحقق من شخصيته (22).

3 - تجريم الاعتداء على العرض:

يقع على الطفل اليتيم جرائم خطيرة تكون انتهاك للآداب وتعديا على حقوقه كجريمة هتك العرض وإفساد الأخلاق وتحريضه على الفسق والدعارة.

يحمي التشريع الجنائي الطفل من التعرض له في عرضه إذ يعد من أخطر الجرائم في حقه، خاصة وأنها انتشرت في زماننا، حتى صارت كالمباح.

إن هتك العرض بالقوة يعد جريمة لذا نتساءل هل لصغر السن أثر على التجريم والعقاب أم لا؟ أجمعت التشريعات على أن صغر سن المجني عليه يعد ظرفا مشددا للعقاب.. يتبين أن صغر السن يعد ظرفا مشددا للعقاب ونصت المادة 336 الفقرة الثانية من قانون العقوبات الجزائري على أن: "كل من ارتكب جنائية هتك عرض يعاقب بالسجن المؤقت من خمس إلى عشر سنوات."

إن إقرار حماية جنائية خاصة للطفل المجني عليه نظرا لسهولة خداعه أو تهديده أو إكراهه على المساس بعرضه نتيجة ضعفه الجسماني أو العقلي أو تشديد العقاب يضعف الأسباب التي تشجع الجاني إلى ارتكاب هذه الجريمة.

في حالة عدم توافر إكراه الشخص أو خداعه في حالة هتك عرضه نكون بصدد حالة هتك عرض بدون قوة. تتفق التشريعات الجنائية على تجريم هتك عرض الطفل ولو وقع دون استخدام القوة أو التهديد أو التحايل أو الخديعة.

يعاقب القانون الجزائري كل من ارتكب فعلا مخلا بالحياء ضد قاصر، لم يكمل السادس عشر ذكرا أم أنثى، بغير عنف، أو شرع في ذلك، كما يعاقب في حالة ما إذا كانت الجريمة وقعت من أصول المجني عليها. ويعاقب إذا وقع هتك للعرض ضد قاصرة لم تكتمل السادس عشرة فتكون العقوبة السجن المؤقت، وإذا وقع هتك للعرض من أصول المجني عليها، أو المتولين لرعايتها أو رعايته، أو كان من معلميه...

فتكون العقوبة السجن المؤبد إذا وقعت العقوبة على قاصر. وفي حالة الفعل المخل بالحياة فتكون العقوبة السجن المؤقت، ويتضمن الحكم المقتضي به ضد الأب، أو الأم، فقدان الأبوية أو حق الوصاية. لأنها فقدت أهليتهما لتولي العملية التربوية، أو القيام بدورهما التقويمي، كما يعاقب القانون كل من ارتكب فعلاً من أفعال الشذوذ الجنسي على قاصر لم يكتمل الثامنة عشر من عمره⁽²³⁾. ويستفيد مرتكب الجرح والضرب من الأعذار المعفية، إذا ارتكبها ضد شخص بالغ يفاجأ في حالة تلبس بهتك عرض قاصر، ولم يكمل السادسة عشرة، سواء بالعنف أو بغير عنف.

جرم المشرع الجزائري فعل تحريض الأطفال على الفسق والدعارة نصت المادة 342 من قانون العقوبات على أن: "كل من حرض قسراً لم يكملوا التاسعة عشرة ذكوراً أو إناثاً على الفسق أو فساد الأخلاق أو تشجيعهم عليه أو تسهيله لهم وكل من ارتكب ذلك بصفة عرضية بالنسبة لقصر لم يكملوا السادسة عشر يعاقب بالحبس من خمس سنوات إلى عشر سنوات وبغرامة من 500 إلى 25.000 دج ويعاقب على الشروع في ارتكاب الجرح المشار إليها في هذه المادة بالعقوبات ذاتها المنصوص عليها بالنسبة لتلك الجرح".

يشترط أن يكون المجني عليه طفلاً لكي يعاقب الجاني ومن بمرارات إقرار الحماية الجنائية الخاصة للطفل أنه لا يدرك ماهية الأفعال التي ترتكب ضده لأن قدراته العقلية والذهنية غير مكتملة ومن لا تمكنه من تحديد الفعل الذي يرتكب ضده ومدى خطورته ومن السهل أن يكون ضحية للجاني.

4 - تجريم حرمان الطفل من التعليم:

أكدت الشريعة الإسلامية على أهمية ضمان حق الطفل في التعليم لأنه من خلاله يتم تكوين فكر الطفل وتعديل سلوكه وتنمية مهاراته وإعداده للحياة من الناحية النفسية والأخلاقية والاجتماعية.

إن مسؤولية تعليم وتربية الأطفال وتوجيههم للتخلي بالأخلاق والخصال الحميدة من صدق وأمانة والوفاء بالعهد، مسؤولية كبيرة يجب القيام بها لقوله ﷺ: "كلكم راع

وكلكم مسئول عن رعيته" (24).

وحث الآيات القرآنية الكريمة على وجوب توفير سبل التعليم للأطفال، وأن أول آية قرآنية نزلت على سيدنا محمد ﷺ تؤكد على طلب العلم قال تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (25)، وقوله تعالى: ﴿وقل رب زدني علماً﴾.

يعد التعلم بمثابة غذاء لروح الطفل ينور وينمي معارفه بالتعلم يكسب الطفل المعرفة الدينية والدنيوية وتكون له القدرة على تعلم مهنة أو حرفة معينة يكسب بها عيشه لقد اهتمت الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والدساتير المقارنة بضرورة تعليم الأطفال ويعد حقاً للطفل وواجباً على الأولياء.

إن تعليم الطفل يعد من أهم الحقوق التي يجب على الدولة توفيرها للطفل، وحرص الدستور على هذا الحق وجعله من الحقوق التي تكفلها الدولة حيث تنص المادة 53 من الدستور المعدل سنة 2008 على أن: "الحق في التعليم مضمون.

التعليم مجاني حسب الشروط التي يحددها القانون.

التعليم الأساسي إجباري.

تنظم الدولة المنظومة التعليمية.

تسهر الدولة على التساوي في الالتحاق بالتعليم، والتكوين المهني" (26).

من المادة سالفه الذكر يتبين أن التعليم الأساسي في الجزائر إلزامياً ومتاحاً للجميع ومجانياً، وأن الدولة هي التي تنظم المنظومة التعليمية وتسهر على تطبيق مبدأ المساواة في الالتحاق بالتعليم وكذا بالتكوين المهني.

ونجد أن التعليم الثانوي مجاني، وأن التعليم العالي متاح للجميع، إذ تقدم الدولة المساعدات منها المنح للطلبة وجعلت مبالغ إطعام الطلبة ونقلهم وإيوائهم بمبالغ رمزية.

نخلص إلى أن التعليم يعد ضرورة من ضرورات الحياة لا يمكن بأي حال من الأحوال الاستغناء عنه مهما كانت المشقة أو التكاليف التي يتكبدها الإنسان من أجل التعلم.

5- حماية حق الطفل اليتيم في الميراث:

أوجبت الشريعة الإسلامية توريث الأطفال اليتامى سواء كانوا ذكورا وإناثا لقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾⁽²⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَى﴾⁽²⁸⁾. لذا أعطي الأطفال الحق في الميراث لأن الأطفال اليتامى يكونون أحق في الحصول على المال الموروث من الكبار بسبب ضعف بنيتهم وإدراكهم وعجزهم عن الكسب وحدهم لذا كفّل الإسلام للطفل الصغير اليتيم حقوقا مالية وحرص على نشأته مكمّما معززا مزودا بحقوق مالية تقيه من الحاجة. وشدد على ضرورة أن يحافظ الأوصياء والأولياء على لأموال الصغار اليتامى لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا، إِنَّا نَأْكُلُونَهَا فِي بَطُونِهِمْ نَارًا وَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾⁽²⁹⁾. وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾⁽³⁰⁾.

الخاتمة

الطفل اليتيم له عالمه الخاص الذي يختلف عن عالم الكبار الراشدين ويشكل عنصرا مهما في المجتمع، لم تكتمل شخصيته ولم يبلغ درجة النضج في النمو الجسماني والنفسي والعقلي إذ يحتاج إلى الرعاية والحماية ضد الأذى والأخطار المادية والنفسية. يولد الطفل اليتيم عاجزا عن أعاله نفسه بنفسه وعاجز عن توفير ما يحتاجه للبقاء، لذا يجب أن نحيطه بالعناية الجسدية اللازمة لتمكينه من البقاء والنمو، يضمّنهما الوالدين والأفراد المحيطين به في الأسرة والمجتمع.

يشترك الطفل مع كل البشر في أن له الحق في الحماية من أي ضرر نفسي أو مادي يمكن أن يلحق به ويتميز بكونه لبنة المجتمع الأولى، ويعد البذرة الأولى التي تحتاج إلى تربية خصبة لتنمو وتنتج ثمارا طيبة، يحتاج الطفل اليتيم إلى الرعاية الضرورية واللازمة التي تفهم قدراته ومواهبه وتعمل على تنميتها لتكفل نمو الشخصية الصحيحة المستقيمة.

إن العالم الأفضل يبني بناء الطفل السعيد الآمن المستقر، فالطفل هو اللبنة الأولى في بناء الهيكل الاجتماعي السليم للأمة وإرساء الحضارة الإنسانية في شتى مجالاتها وميادينها.

إن عدم تمكين الأطفال اليتامى من حقوقهم وعدم حمايتهم يخلق لدى البعض منهم

نوعاً من الغضب والحقد الذي يأخذ صورة الانتقام ويبدأ بالتمرد على الأسرة والمؤسسات التعليمية، والاعتداء على الأملاك الخاصة والعامة.

إن الإهمال في تربية الأطفال اليتامى وإفساد أخلاقهم يؤدي إلى تدهور حالتهم الصحية ومن ثم تكون محل مخاطر. لذا بينت القوانين أهمية إشراف الوالدين أو الأولياء على أمن وصحة ونفسية الأطفال وعملت الدولة على اتخاذ التدابير التشريعية والإدارية الملائمة.

لقد ازدادت ظاهرة تشغيل الأطفال في الجزائر مع زيادة مشكل التسبب المدرسي، وانتشرت ظاهرة الباعة الأطفال في الشوارع نتيجة تدني المستوى المعيشي للأسرة وهذا يؤثر على صحتهم ويفسد أخلاقهم، ويستدعي وضع تشريعات حازمة تحفظ للطفل اليتيم حق التكفل به إذ يعد هذا من الصور الخطيرة لحالات التعرض للانحراف إذ يكبر الأطفال ذكورا أو إناثا وهم محرومون من كل توجيه وتربية وتكوين وعلى المجتمع أن يتحمل الآثار السلبية. لذا يجب أن يتدخل المشرع لسن قانون خاص باليتيم.

الهوامش:

- 1 - سليم حبه، القتل العمد وأوصافه المختلفة، مطبعة بابل، بغداد، سنة 1988، ص 31.
- 2 - د/ شريف سيد كامل، الحماية الجنائية للأطفال، دار النهضة العربية، ط 1، سنة 2001، ص 66.
- د/ محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم العام، دار النهضة العربية، 1982، ص 256، 257.
- 3 - د/ ممدوح خليل البحر، الجرائم الماسة بحق الطفل في الحياة والسلامة البدنية، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، العدد الثالث، سبتمبر 2003، ص 218.
- 4 - عزيزة شريف، حماية الطفولة في التنظيم القانوني المصري، دار النهضة العربية، 1984، ص 275.
- يمثل تعزيز صحة الطفل وتغذيته في القانون الدولي مهمة الدول وهذا ما أكدته مؤتمر القمة المنعقد في نيويورك من أجل مصلحة الطفل سنة 1990 والذي جعل من عام 2000 هو عام القضاء على شلل الأطفال وعلى كزاز المواليد وحالات الحصبة لأن التحصين يحمي الطفل من الأمراض التي يمكن أن تعيق نموه أو تؤدي إلى إعاقة أو إلى وفاته، ومن الواجب حصول كل طفل على جميع اللقاحات المقررة خلال السنة الأولى من عمره، كما يجب على كل امرأة أن تحصل على لقح الكزاز قبل الولادة وبعدها.
- 5 - د/ شريف سيد كامل، الحماية الجنائية للأطفال، المرجع السابق، ص 91 وما بعدها.
- د/ عبد الفتاح بيومي حجازي، المعاملة الجنائية والاجتماعية للأطفال، دراسة متعمقة في قانون الطفل المصري مقارنة بقانون الأحداث الإماراتي، دار الكتب القانونية، مصر، 2007، ص 171 - 182.

- أحمد مهدي، أشرف الشافعي، المعاملة الجنائية لجرائم الأحداث، والأحكام الإجرائية الخاصة بهم، المرجع السابق، ص 167، 168.
- 6 - المادة 19 من اتفاقية حقوق الطفل.
- 7 - المادة 315 من قانون العقوبات.
- 8 - المادة 316 من قانون العقوبات.
- 9 - المادة 320 من قانون العقوبات.
- 10 - المادة 442 فقرة 03 من قانون العقوبات.
- 11 - حسن المرصفاوي، قانون العقوبات الخاص، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1991، ص 220.
- 12 - د/ إبراهيم الشباسي، الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري، القسم العام، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص 170. ود/ رضا فرج، قانون العقوبات الجزائري، ص 147.
- 13 - د/ محمود أحمد طه، الحماية الجنائية للطفل للطفل المجني عليه، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، سنة 1999، ص 177، 178.
- عبد العزيز مخيمر، اتفاقية حقوق الطفل إلى الأمام أم إلى الخلف، مجلة الحقوق، الكويت، ع 3، ج 17، سنة 1993، ص 149، 150.
- 14 - د/ إبراهيم الشباسي، الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري، القسم العام، دار الكتاب اللبناني، سنة 1981، ص 170. ود/ رضا فرج، قانون العقوبات الجزائري، ص 147.
- 15 - د/ محمود أحمد طه، الحماية الجنائية للطفل المجني عليه، المرجع السابق، ص 177، 178.
- عبد العزيز مخيمر، اتفاقية حقوق الطفل إلى الأمام أم إلى الخلف، مجلة الحقوق، الكويت، ع 3، ج 17، سنة 1993، ص 149، 150.
- 16 - أحمة سليمان، التنظيم القانوني لعلاقات العمل في التشريع الجزائري، علاقات العمل الفردية، الجزء الثاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2002، ص 39.
- نصت المادة 141 من القانون المتعلق بعلاقات العمل على أن: "يعاقب كل من ارتكب مخالفة لأحكام هذا القانون المتعلقة بطروف استخدام الشبان والنسوة بغرامة مالية تتراوح من 2000 إلى 4000 دج وتطبق كلما تكررت المخالفة المعينة".
- 17 - المادة 27 من القانون المتعلق بعلاقات العمل.
- 18 - المادة 4/411 من قانون العمل الفرنسي. والمادة 160 من قانون العمل المصري.
- 19 - د/ محمود أحمد طه، الحماية الجنائية للطفل المجني عليه، المرجع السابق، ص 188.
- 20 - سورة الأحزاب، الآية 5.
- 21 - المادتان 326، 327 من قانون العقوبات الجزائري.

- 22- المادتان 321، 329 من قانون العقوبات.
- 23 - المواد 334 - 338 من قانون العقوبات.
- 24- د/ حسنين المحمدي بوادي، حقوق الطفل بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، سنة 2005، ص 67، 68.
- 25- سورة العلق، الآية 5.
- 26- ج. ر رقم 62 في 09 نوفمبر 2008.
- 27 - سورة النساء، الآية 7.
- 28 - سورة النساء، الآية 11.
- 29 - سورة النساء، الآية 10.
- د/ حسنين المحمدي بوادي، المرجع السابق، ص 69، 70. و د/ متصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 271، 272.
- 30 - سورة الأنعام، الآية 152.

Legal protection of the orphan Child in Algerian legislation

Dr. Ali GUESSAIR* – Dr. Farida MEZIANI**

Abstract

Orphan Child care is to meet the basic needs and renewable. This care vary according to age, environments, and the standard of living. It also vary according to categories, which holds the Child Care. This research deals with the availability of special legal protection for the orphan child in Algerian legislation.

Key words: legal protection - the orphan - a child - care - the sponsorship.

* Maître de conférence A: Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Batna - Algérie.

** Professeur - Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Batna - Algérie.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء

بقلم

د / ليلى جمعي (*)



ملخص

ما يزال الطب يبحث للكشف عن حقيقة الموت، ولم يصل إلا إلى وصف أعراضه وعلاماته، فالموت بالنسبة للطبيب يعد تحديا يجب التصدي لأجل إنقاذ حياة إنسان، كما قد يشكل بوابة أمل لإنقاذ مريض آخر هو في حاجة إلى عضو أو نسيج قد يحصل عليه من ميت متبرع، كما يعتبر الموت من جهة أخرى سبيلا لإراحة مريض من الأم مريض لا يرجى شفاؤه. وهذا ما يفتح عددا من الإشكالات على المستوى القانوني الديني وحتى الخلقي؛ لأنه قد يسبب اعتداء ومساسا بحقوق الأشخاص بحجة إنقاذ حياة أخرى عن طريق استئصال أعضاء الميت وزرعها بجسد مريض.

وفي هذه الصفحات مقارنة لتحديد مفهوم الموت، لنقف بعد ذلك على الشروط التي يتطلبها كل من القانون ومتطلبات الاحترافية الطبية لضمان مشروعية عملية استئصال ونقل أعضاء من الميت إلى الحي.

الكلمات المفتاحية: الموت - زراعة الأعضاء - حقوق الميت - الموت الدماغي.

مقدمة

خطت البشرية خطوات عملاقة في مجال تطوير العلوم الطبية والعلوم ذات الصلة بها، كاليولوجية مثلا، مما أثر بطريقة إيجابية على صحة الإنسان وحياته. وساهم في حل

(*) أستاذة محاضرة آداب كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية - جامعة وهران - الجزائر.

العديد من المشاكل الصحية لديه، مما شجع الباحثين على تطوير مزيد من البحوث العلمية لتمكين الإنسان من تجاوز كل ما يعيقه على المستوى الصحي، كتطوير التلقيح الصناعي لمواجهة مشكلة العقم، وتفعيل آلية زرع الأعضاء، بغية إنقاذ المرضى المصابين بأمراض يمكن وصفها بأنها مميتة، وغيرها من الاكتشافات التي فتحت أملا عريضة في مجال حماية صحة الإنسان. إلا أنه رغم كل الجهود المبذولة في هذا المجال، والتطورات التي نجمت عن ذلك على مستوى حماية صحة الإنسان وحياته، ما زال الموت يشكل تحديا، لأنه يرمي بظلاله على الحياة البشرية باعتباره حقيقة لا يمكن نكرانها، أو الهروب منها، رغم محاولات بعض العلماء على مر العصور التصدي لها - أي الموت - على أساس أن الموت لا يعدوا أن يكون حالة مرضية، وهذا يعني أن مفهوم قد يختلف معناه بالنسبة للقانون عنه في الطب والدين.

لأن بالنسبة للطبيب قد يشكل الموت تحديا، يجب التصدي له من أجل إنقاذ حياة إنسان، إلا أنه في نفس الوقت قد يعد أيضا - أي الموت - بالنسبة إليه سبيلا لراحة مريض من الآم المبرحة للمرض، كما قد يعتبر موت شخص بالنسبة للطبيب وسيلة لإنقاذ حياة مريض آخر. هذا التعدد لمنظور الموت عند الأطباء والمختصين في المجال البيوطبي. قد يفتح العديد من الإشكالات على المستوى القانوني الديني وحتى الخلقي. لأنه قد يفتح الباب للاعتداء والمساس بحقوق الأشخاص.

زيادة على انتهاك حرمة الأموات، والاعتداء على أهل الميت وحقهم في الحزن على ميتهم ومواراته التراب وفق ما يحفظ كرامته، بحجة إنقاذ حياة أخرى عن طريق استئصال أعضاء الميت وزرعها بجسد غيره من المرضى. مما يدفعنا إلى التساؤل عن الأساليب التي تبنتها التشريعات الحديثة للموازنة بين هذه المتطلبات المختلفة والمتنوعة، والتي لها جميعها ما يسندها من المنطق والأخلاق والاعتبارات الإنسانية؟ ثم كيف ضبطت مفهوم الموت باعتباره الأساس الذي تبنى عملية استئصال أعضاء المتبرع وزراعتها للشخص المستقبل.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

تقتضي الإجابة عن هذه الإشكالية في البداية تحديد مفهوم الموت، وذلك في المبحث الأول من هذه المداخلة، لنتقل بعدها للكلام عن وجوب تحقق موت المتبرع يقينا لصحة انتزاع أعضائه وزرعها للمستقبل، وذلك في المبحث الثاني.

المبحث الأول

صعوبة ضبط مفهوم الموت

يشكل الموت أحد مراحل دورة الحياة كما خلقها المولى عز وجل، إذ به ينتهي وجود الشخص في عالم الدنيا، لينتقل به إلى العالم الآخر في المفهوم الديني، كما يترتب على حدوثه من الناحية القانونية مجموعة من الآثار سواء بالنسبة للميت أو بالنسبة للغير، ولكن قبل الكلام عن أثر الموت لابد أن نحدد المقصود بالموت أولا خاصة في ظل الاختلاف الواضح لمفهوم الموت بين منظور الديني القانوني والطبي.

المطلب الأول: مفهوم الموت

يعد الموت أحد حقائق الحياة، ويعرف لدى جميع الناس على أنه مفارقة الحياة لجسد الشخص الميت. إلا أن الموت قد يشبه ظاهريا بعض حالات الغيبوبة الشديدة، كما أن تطور الذي عرفته البشرية حول المعلومات والحقائق المتعلقة بالجسد الإنساني، وما ترتب عن ذلك من تطور في مجال العناية بالصحة، قد انعكس على مفهوم الأطباء للموت.

الفرع الأول: تعريف الموت

أدى التطور الهائل في مجال المعلومات الطبية والتقنيات العلاجية إلى تحسين الوضعية الصحية للإنسان، فقلت بذلك حالات الوفيات عند حدثي العهد بالولادة، كما ارتفع معدل عمر الإنسان. إلا أن هذا التطور لا يعني في أي حال من الأحوال قدرة العلم على التحكم في الحياة أو الموت. ومع ذلك لا يمكن نكران حقيقة أن التدفق المعرفي الذي حصل في هذا المجال قد كشفت العديد من الحقائق حول الحياة أو الموت، مما أثر على المعنى الطبي للموت، ولكن إلى مدى قد يختلف المعنى الطبي للموت عن معناه الديني

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلى جمعي

والقانوني؟

أولاً - المفهوم الديني للموت:

قبل التعرض للمعنى الديني للموت لابد من الوقوف على المعنى اللغوي للفظ "موت". فالموت لغة هو ضد الحياة، ويقال مات يموت موتاً أي حل به الموت وفارقت الروح جسده والموت ما لا روح فيه، والموت السكون، وماتت الريح أي سكنت، وماتت النار موتاً أي برد رمادها ولم يبق من الجمر شيء، والميت هو ضد الحي¹. يقصد بالموت في أغلب الديانات، بما فيها الديانات السماوية وعلى رأسها الإسلام: "هو مفارقة الروح للجسد..."².

وقد عرف بعض فقهاء الشريعة الموت بعلاماته ومنها ما يأتي :-
(انقطاع النفس، ارتخاء القدمين وعدم انتصابهما، شحوص البصر، اعوجاج الأنف، انخساف الصدغين، امتداد جلدة الوجه، برودة البدن...)..³

ثانياً: تنوع مفهوم الموت في الطب:

يقصد بالموت في مدلول الأطباء: " وفاة الدماغ الإنساني.." كما يعرف بأنه: " توقف القلب والأجهزة التنفس عن العمل لمدة خمس دقائق، مع عدم نجاح عملية إنعاش. وهكذا يعد الموت بداية تحليل الجسد الإنساني"⁴.
إلا أن مشكلة موت الدماغ تثير كثير من التساؤلات الدينية والأخلاقية، لأن القلب مزال قادراً على القيام بوظيفته الحيوية، مما يجعلنا نتساءل كيف يمكن اعتبار شخص في هذه الحالة ميت في حين مزال قلبه ينبض، إلا أن هناك من يعترض على هذه التساؤلات والاعتراضات، بحجة أن القلب الإنساني قادر على النبض حتى خارج الجسد الإنساني متى توافرت له الشروط والظروف الكيميائية التي تساعد على ذلك.
إذن في هذه الحالة هل يمكن أن نعتبر هذا الإنسان ميت بالتالي يمكننا نقل أعضائه لمن هو في حاجة إليها من المرضى، أم العكس لابد من اعتباره حي، مما يقتضي وضعه تحت أجهزة الإنعاش الصناعي.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلى جمعي

كما عرف الطب الشرعي في فرنسا الموت على أنه: "توقف الوظائف الحيوية للكائن الحي كتوقف التنفس والدورة الدموية، زيادة على توقف عمل الدماغ".⁵ وأكد أصحاب هذا التعريف على أن على أن أعضاء الجسم الإنساني لا تمت دفعة واحدة وفي نفس الوقت، وإنما يختلف الحال بحسب سبب الموت، إذ في حالة السكة القلبية فالأعضاء لا تمت بنفس الترتيب كما هو الحال عند وقوع حادث سير أدى سكتة دماغية.⁶

والمتفق عليه في كثير من الأواسط الطبية أن موت المخ بما في ذلك جدع المخ، يعد موتاً للجسم كله، إذا تم تشخيص ذلك حسب الأسس والشروط المعروفة لدى المختصين.⁷

ثالثاً: اتساع المفهوم القانوني للموت

أما من الناحية القانونية، فلم تعرف كثير من التشريعات الموت مكتفية بتقرير حقيقة أنه يدل على توقف الحياة وبداية تحلل الجسد الإنساني،⁸ وانتهاء الشخصية القانونية للإنسان، مقررّة أن إثبات حالة الوفاة يجب أن يكون بمعرفة طبيب.⁹ مع العلم أن الموت بهذا المعنى إنما يقصد به الموت الحقيقي، على أساس أن مفهوم القانون يتسع ليشمل الموت بمعناه الحقيقي، إضافة إلى الموت الحكمي.

1 - الموت الحقيقي

يتطابق مفهوم الموت الحقيقي في القانون معنى الموت لدى الأطباء، على أساس أن الموت يعد واقعة قانونية، تدرج ضمن الوقائع الطبيعية، التي يرتب القانون على وقوعها مجموعة من الآثار القانونية على رأسها انتهاء الشخصية القانونية للشخص المتوفى، وهذا يعني أن الموت بهذا المعنى يكون واضحاً ولا يحتاج إلى تعريف على اعتبار أنها مسألة فنية تقرر بمعرفة خبير على ضوء الحقائق الطبية والمستجدات العلمية المتعلقة بالصحة. لذا توقفت كثير من التشريعات عن تعريف مصطلح الموت حتى لا تربك المختصين على ضوء المتغيرات والمستجدات التي مازلت تطرأ في هذا المجال.¹⁰

وحسناً فعل المشرع بعدم تعريفه "للموت" تركاً لذلك لأهل الاختصاص وللسلطة

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

التنظيمية وهذا أمر منطقي إذ لا يمكن للمشروع أن يعتمد تعريفاً معيناً من الممكن أن تتجاوزه العلوم الطبية لاحقاً خاصة أن تعريف واقعة الموت في تطور مستمر.

إلا أن هذا لم يمنع بعض التشريعات من تعريف الموت كما فعل المشرع المصري في قانون زراعة الأعضاء، حيث عرف الموت على أنه: "مفارقة الروح للجسد مفارقة تامة".¹¹ وهو تعريف غامض باعتبار أن مفهوم الروح غير واضح في القانون ولا يمكن إثباته من قبل المختصين، في حين اعتبرت تشريعات أخرى الموت على أنه: "على أنه توقف القلب والجهاز التنفسي توقفاً نهائياً".

أما القانون التونسي فقلد "تعرض لكيفية معاينة الموت بالقانون عدد 22 لسنة 1991 المؤرخ في 25 مارس 1991 المتعلق بأخذ الأعضاء البشرية وزرعها والذي نص بالفصل 15 منه على وجوب معاينة الموت من قبل طبيبين.

وقد حوّل هذا القانون لوزير الصحة العمومية أن يضبط تعريف الموت عندما فرض عليه أن يحدد "الطرق والعلامات الواجب اعتمادها والدالة على حصول الوفاة بصفة نهائية" وذلك من خلال إصدار منشور لتحديد مفهوم الموت، وقد صدر هذا المنشور بتاريخ 1991/8/1 تحت عدد 1048 تطبيقاً لأحكام الفصل 15 المذكور... يتحقق الموت بتوقف وظائف المخ أو توقف القلب عن الخفقان."

يعتقد معظم الناس أن الوفاة تحدث للإنسان فقط عند توقف القلب والتنفس عن العمل، حيث تعرف هذه الحالة بالوفاة القلبية، ولكن حسب العديد من التشريعات كما هو حال في دولة قطر وتونس والجزائر ابتداءً من 2002 وكثير من دول العالم فإن الموت ممكن أن يحدث أيضاً عندما يموت الدماغ أو جذع الدماغ. "ويستطيع الفريق الطبي في هذه المحافظة على استمرار عمل القلب وعملية التنفس بمساعدة أجهزة الإنعاش المتصلة بالمتوفي دماغياً، للإبقاء على سلامة الأعضاء وصلاحياتها للزرع".¹² إذ أن رؤية الصدر يعلو ويهبط وضربات قلبه الواضحة على شاشة تخطيط القلب توحى بأن الشخص مازال حياً.. ولكن الحقيقة أن هذا الشخص يعتبر ميتاً. لعدم وجود أي

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

نشاط في الدماغ.. وإذا نزعنا أجهزة الإنعاش عنه فإن القلب والتنفس يتوقفان.¹³

2 - الموت الحكمي

يرتبط الموت الحكمي بحالة الفقد، ومتى وكيف يمكن استصدار حكم يقضي باعتبار الشخص المفقود في حكم الميت.

حيث نصت المادة 113 من ق أ على أنه: "يجوز الحكم بموت المفقود في الحروب والحالات الاستثنائية بمضي أربع سنوات بعد التحري وفي الحالات التي تغلب فيها السلامة يفوض الأمر إلى القاضي في تقدير المدة مناسبة بعد مضي أربع سنوات." إذ يبدو واضحاً من النص المذكور أعلاه أن الموت الحكمي هو إجراء يميزه القانون لتحقيق مصالح بعينها، لذا لا يصدر إلاّ بناء على طلب أحد الورثة أو من له مصلحة، أو النيابة العامة لحماية لمصالح بعض الفئات الضعيفة، (المادة 114 من ق أ ج). إذ قد ثبت الواقع بعد ذلك أن المفقود مازال على قيد الحياة.

والأكيد أن الموت بهذا المعنى لا يعنينا في موضوع زراعة الأعضاء، على عكس الموت الحقيقي الذي يسمح متى توافرت الشروط الطبية بنقل أعضاء الميت المتبرع لمن يحتاجها من المرضى متى توافرت شروطه على نحو ما يقتضيه القانون.

الفرع الثاني: التكيف القانوني للموت

يميز القانون بين التصرف القانوني والوقائع القانونية، على أساس أن مصدر الأولى هو الإرادة التي اعترف القانون لصاحبها بسلطة إنشاء التصرفات القانونية، وترتيب آثارها القانونية، وفق ما تقتضيها مصلحته. في حين يرتب القانون آثاره على حدوث الواقعة القانونية بغض النظر على إرادة الشخص المعني. وبعد الموت ضمن هذا تصنيف القانوني، واقعة قانونية، يترتب على حدوثها مجموعة من الآثار القانونية على رأسها انتهاء الشخصية القانونية.¹⁴

أولاً: الموت واقعة قانونية

يصنف الموت على أنه واقعة القانونية، ويقصد بالواقعة القانونية على أنها "أمر يحدث

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

يرتب عليه القانون أثراً معيناً، كنشأة حق معين، انقضائه أو انتقاله.¹⁵

وتحدث الوقائع القانونية إما بفعل الإنسان أو بحكم طبيعة الأشياء، وتعد الوفاة من الوقائع التي تحدث بحكم طبيعة الأمور إن صح هذا القول. لأن وفاة الشخص لا تتم بإرادته، ولا بإرادة الغير، لأن وقوع الوفاة بهذه الطريقة يعد في هذه الحالة جريمة يعاقب عليه القانون بأقصى العقوبات، كما أن لا يحق للشخص أن يضع حداً لحياته، مهما كان السبب حتى وإن كان القانون لا يعاقب الشخص على محاولة قتل نفسه، إلا أن القواعد الدنية تحمل الشخص مسؤولية مثل هذا الفعل وتحرمه عليه، في حين يكتفي القانون باعتبار الشخص خطراً على نفسه وبالتالي يمكن وضعه تحت الرقابة الصحية كتدبير احترازي لحمايته من نفسه، باعتباره شخصاً يعاني خللاً نفسياً.

أما من الناحية الدنية فوفاة الشخص تعد دليل على انتهاء أجله الذي قدره له المولى عز وجل.

ثانياً: إنهاء الموت للشخصية القانونية للإنسان

نصت المادة 1/25 من ق م على أنه: "تبدأ شخصية الإنسان بتمام ولادته حياً وتنتهي بموته."

إذن يعد الموت النقطة التي تنتهي عندها شخصية القانونية للإنسان، ويتم إثبات وفاة الشخص على غرار واقعة الولادة بالسجلات المعدة لذلك وفق ما جاء النص عليه في المادة 1/26 من ق م، أما إذا فقد هذا الدليل، أو تبين عدم صحة ما أدرج بتلك السجلات، فيجوز الإثبات بأية طريقة حسب الإجراءات التي نص عليها قانون الحالة المدنية، وهذا لأن الوفاة كما سبق تبينه تعد واقعة قانونية، يمكن إثباتها بكل وسيلة ممكنة إذا فقدت السجلات أو ثبت عدم صحة ما ورد فيها.

تسجيل وفاة الشخص بسجلات الحالة المدنية، بناءً على تصريح أحد أقارب المتوفى، بعد تقديم شهادة معدة من قبل طبيب عاين جثة المتوفى، أو من قبل ضابط الشرطة القضائية الذي كلف بالتحقيق في الوفاة. ويجب أن يتم هذا التصريح خلال أربعة

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

وعشرون ساعة ابتداء من وقت الوفاة.

مع العلم أنه يمكن التصريح بالوفاة حتى بعد مضي المدة المذكورة أعلاه، ولكن بعد إجراء تحقيق بواسطة فحص للجثة، إلا أن في هذه توقع على من حصلت عنده وفاة الشخص، وكان سببا في حدوث هذا التأخير العقوبات المنصوص عليها في المادة 2/441 من ق.ع.

المطلب الثاني: آثار الموت

يرتب القانون على وفاة الشخص مجموعة من آثار على رأسها انتقال أموال الميت إلى ورثته، زيادة على تجهيز الميت ودفنه.

- انتقال الحقوق المالية للميت إلى ورثته:

تنتهي شخصية الإنسان بوفاة، كما سبق تبينه، مما يترتب عنه انتقال أموال الميت إلى ورثته، أو إلى الخزينة العامة إذا لم يكن له ورثة، وذلك وفق ما جاء النص عليه في المادة 127 و180 من ق.ع، وذلك بعد تسديد مستحقات تجهيز الميت ودفنه، زيادة على الديون التي في ذمته أو وصية صادرة عنه.

وتقسم تركة الميت على نحو المبين في قانون الأسرة الجزائري.

- وجوب دفن الجثة:

إن إكرام الميت يكون بدفنه، إلا أن القانون قد يعترف بطرق أخرى لتصريف الجثة، لعدة أسباب منها ما يتعلق باحترام معتقدات المتوفى، أو تقيدا بإرادته في التبرع بجثته للاستفادة منها في مجال البحث العلمي، أو بغية نقل وزراعة بعض مكوناته لمن هم في حاجة إليها من المرضى متى ثبت طبييا صلاحيتها تلك أعضاء لذلك.

• ضرورة الإسراع بدفن الميت تكريما له:

ينتهي وجود الإنسان في هذه الحياة بوفاة، فتنتقل بذلك أمواله إلى ورثته ويوارى جسده التراب. لأن أحسن وسيلة لإكرام الميت يكون بدفنه، ولا يتم هذا الأمر إلا بناء على ترخيص صادر عن ضابط الحالة المدنية، مكتوب في ورقة عادية ودون نفقة وفق ما

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

جاء النص عليه في المادة 78 من ق ح م¹⁶، ولا يسلم الترخيص وفق نفس المادة إلا بعد تقديم شهادة تؤكد وفاة الشخص معدة من قبل طبيب أو ضابط الشرطة القضائية المكلف بالتحقيق في الوفاة.

وتكون نفقة تجهيز الميت للدفن في أمواله، إذ لا تركة إلا بعد تجهيز الميت،¹⁷ وسداد ديونه، وتنفيذ وصيته في حدود ما يسمح به القانون.¹⁸

• مدى إمكانية تصريف الجثة على نحو مختلف:

أثر التطور الذي عرفته البشرية في مجال حقوق الإنسان، واتساع مفهوم الحرية ونطاقها، في كيفية التعامل مع جثث الموتى. حيث تتجه العديد من الأنظمة إلى اعتراف للميت، باختيار كيفية التخلص من جثته، سواء منى خلال الدفن، أو الحرق، أو تبرع بالجثة أو بعض محتوياتها لمصلحة البحث العلمي.

كما يمكن للورثة أن يقرروا التبرع ببعض عناصر جثة ميتهم، بغية زرعها لمرضى هم في حاجة إليها. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه ما مدى دقة مصطلح تبرع في هذا الحالة، مع العلم أن التبرع إنما يكون في الحقوق المالية، فكيف نتكلم عن التبرع بالجثة أو بعض مكوناتها؟

لا تعد مكونات الجسد الإنساني سواء أثناء حياة الشخص، أو حتى بعد مماته ذات طبيعة مالية، كما أن الشخص ليس له حق ملكية على جسده ومكوناته في كل الظروف والأحوال.

إذن فكيف نتكلم عن التبرع بالأعضاء؟ فكيف يمكن للإنسان أن يتبرع بما لا يملك أصلاً؟

اتجهت التشريعات إلى تبني مصطلح تبرع للدلالة على أن انتزاع الأعضاء من الميت قصد التبرع بها للغير، سواء تم بإرادة الشخص قبل موته، أو بموافقة أحد أقاربه وفق الترتيب المنصوص عليه قانوناً بعد موته، لتعبير عن منعها الرافض للتصرف بعوض في

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

مكونات الجسد الإنساني سواء تعلق بالتبرع بين الأحياء، أو من ميت إلى حي. وذلك حماية للجسد الإنسان من الاعتداء وحماية لكرامة ميت حتى لا يصبح جثته مصدر ربح تباع عناصرها ومكوناتها، مما قد يفتح الباب أمام الاعتداء على حياة الناس وسلامتهم الجسدية باعتبارهم مصدر لقطع غيار، وهو ما أصبحت تعاني منه البشرية بغية تأمين قطع غيار بشرية لمن يملك المال لاقتنائها.

المبحث الثاني

وجوب تحقق موت المتبرع يقينا لصحة انتزاع أعضائه وزراعتها للمستقبل

يمنع القانون بصفة قاطعة انتزاع أي العضو أو نسيج من جثة الميت، إلا عبر الشخص عن اتجاه إرادته أثناء حياته إلى التبرع بمكونات جثته بعد موته، بغية الاستفادة منها في عملية زرع الأعضاء للمرضى الذين هم في حاجة إليها، وذلك بعد التأكد يقينا من موت الشخص المتبرع.

المطلب الأول

تأكيد الشخص على رغبته في التبرع بأعضائه أثناء حياته

إن موت الشخص وانتهاء حياته، لا يعني في أي حال من الأحوال حرية الغير في التصرف في تلك الجثة. لأن التصرف في الجثة دفنا أو تبرعا منوط بإرادته وحده، ولقد ذهب القانون إلى أبعد من ذلك، بعدم سماحه للأقارب بالتبرع بأعضاء مورثهم، إلا إذا سكت هو أثناء حياته عن التعبير عن رفضه القاطع للتبرع بمكونات تلك الجثة، سواء بغية الاستفادة منها في عمليات الزرع، أو في مجال البحث.

الفرع الأول: تكيف القبول المسبق للمتوفى بالتنازل طوعي عن أعضائه

يستطيع الشخص أثناء حياته التعبير عن اتجاه إرادته بقبول انتزاع أعضائه بعد موته، بغية نقلها للغير بغرض استشفائي، على أن يكون ذلك دون عوض. وذلك لأن القانون يمنع التعامل المالي في مكونات الجسد الإنساني.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

الفقرة الأولى - اتجاه الإرادة الحرة للمتوفى أثناء حياته إلى التبرع بأعضاء بعد موته

يشترط لانتزاع أعضاء الشخص المتوفى، وجوب تعبيره عن موافقته الحرة والسابقة على وفاته على رضاه بالتبرع بأعضائه للغير، أو رضا أحد أقاربه بعد وفاته.

أولاً : لابد للتعبير أن يكون حراً

يجب أن يعبر الشخص الذي يريد التبرع بأعضائه بعد موته، عن رغبته تلك قبل موته. ويكون ذلك وفق إرادته الحرة. وهو ما نستشفه من نص المادة 2/164 من ق ص والتي جاء فيها: "وفي هذه الحالة، يجوز الانتزاع إذا عبر المتوفى أثناء حياته على قبوله لذلك..."

ولا يكون تعبير عن الإرادة منتجاً إلى إذا صدر عن المتبرع أثناء حياته، كما يجب أن يتوافر في تعبير عن الإرادة كل الشروط القانونية التي يشترطها القانون المدني في المتبرع وهي:

- أن يصدر التعبير عن الإرادة عن شخص راشد أي كامل الأهلية، وفق ما تقتضيه المادة 40 من ق م والتي تنص على أن: "كل شخص بلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية، ولم يحجر عليه، يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية. وسن الرشد هو 19 سنة كاملة."

ولا يكون الرضا منتجاً ولو كان صادر شخص كامل الأهلية إلا إذا كان سالماً من العيوب الكلاسيكية للرضا وهي: الإكراه، والغلط والتدليس والغش.¹⁹

أما إذا سكت الشخص عن التعبير عن إرادته فيما يخص التبرع بأعضائه بعد موته، فيمكن لأسرته أن تجيز انتزاع أعضائه وأنسجته، بغية التبرع بها إذا كان هناك من هو في حاجة إليها وفق ما جاء النص عليه في المادة 2/164 السالف ذكرها والتي جاء فيها: "..... فإذا لم يعبر المتوفى أثناء حياته لا يجوز الانتزاع إلا بعد موافقة أحد أعضاء الأسرة حسب الترتيب الأولوي التالي: الأب أو الأم، الزوج أو الزوجة، الابن أو البنت، الأخ أو الأخت أو الولي الشرعي، إذا لم يكن للمتوفى أسرة."

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

ثانيا: الحالات التي أجاز فيها المشرع الاستغناء عن رضا المتبرع أو أسرته

أجاز المشرع انتزاع مكونات الجثة بعد وفاة الشخص بغية زرعها في أجساد المرضى الذين هم في حاجة إليها، بشرط أن يكون قد عبر قبل وفاته عن إرادته الحرة أثناء حياته بالتبرع بأعضائه بعد موته. أما إذا لم يعبر الشخص أثناء حياته عن رغبته بالتبرع بمكونات جثته، ولم يعبر بالطرق القانونية عن رفضه لمثل هذا التبرع فيمكن لأعضاء الأسرة بحسب الترتيب المنصوص عليها في المادة 2/164 من ق ص التبرع بمكونات جثة فقديهم على النحو الذي ذكرناه في الفقرة السابقة.

إلا أن المشرع خالف هذا المبدأ استثناء في المادة 3/164 من ق ص التي أجاز من خلالها انتزاع القرنية والكلية، دون حاجة إلى الموافقة المطلوبة بمقتضى الفقرة السابقة من المادة 2/164، وذلك متى توافرت الظروف التي استند إليها المشرع في تبنيه لذلك الاختيار والمتمثلة في: تعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المتوفى أو ممثليه الشرعيين أو كان تأخير في أجل الانتزاع يؤدي إلى عدم صلاحية العضو، موضوع الانتزاع إذا اقتضت الحالة الصحية الاستعجالية للمستفيد من العضو التي تعابنها اللجنة الطبية المنصوص عليها في المادة 167 من ذات القانون.

ثالثا : انعدام الأسباب التي تمنع انتزاع الأعضاء بهدف الاستفادة منها في عملية الزرع

منع المشرع الجزائري من خلال نصوص قانون الصحة، انتزاع الأنسجة أو الأعضاء من جثة الميت بهدف الزرع، إذا كان قد سبق للشخص أن عبر أثناء حياته عن رفضه صريح لعملية التبرع بمحتويات جثته، أو إذا تأكد بأن انتزاع تلك الأعضاء من شأنه أن يعيق التشريح الطبي الشرعي.

1- الرفض المسبق والقاطع للشخص كتابيا لفكرة التبرع بأعضائه بعد موته

نص المشرع على هذا الشرط في المادة 165 من ق ص والتي جاء فيها: "يمنع القيام بانتزاع أنسجة أو أعضاء بهدف الزرع إذ عبر الشخص قبل وفاته كتابيا، عن عدم موافقته على ذلك....."

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

إذ أن القراءة المتأنية لنص المواد 164 و165 مجتمعتين، تدفعنا إلى التأكيد على أن التعبير الصريح للشخص كتابة عن رفضه وعدم موافقته عن التبرع بأعضائه بعد موته، يمنع انتزاع أعضائه، وأن رضا أعضاء أسرته وقبولهم للتبرع بمكونات جثته لا يكون أي قيمة قانونية، إلا في الحالة التي يسكت فيها الشخص عن التعبير عن إراداته عن كيفية التصرف في جثته بعد موته، لأن اللجوء إلى طلب موافقة الأسرة على التبرع لا يكون إلا في مثل هذه الحالة. كما أن توافر مثل هذا الرفض من شأنه أن يمنع منعاً باتاً انتزاع أي نسيج من جثة المتوفى، بما في ذلك القرنية والكلية.

إلا أن المشرع لم يظهر ما هي نوع الكتابة المطلوبة لإثبات مثل ذلك الرفض، هل يجب أن تكون كتابة رسمية أم تكفي الكتابة العرفية، مع العلم أن الكتابة العرفية لا تسلم من التزوير، لهذا حسنا فعلت بعض التشريعات التي جعلت سجلاً وطنياً لمن يرفضون التبرع بأعضائهم، وهذا يعني أن عدم إدراج الشخص لاسمه ضمن صفحات ذلك السجل يعد قبولاً ضمناً للتبرع بأعضائه.²⁰

2- إذا كان الانتزاع من شأنه أن يعيق التشريح الطبي الشرعي

منع المشرع انتزاع أي أنسجة أو أعضاء من الجثة بغية زرعها لفائدة بعض المرضى، إذا كان من شأن هذا الانتزاع أن يعيق عملية التشريح الطبي الشرعي، حتى ولو توافرت الموافقة المسبقة للمتوفى بقبوله لعملية التبرع بمحتويات جثته بعد موته، لأن سبب المنع هنا ليس له أي علاقة بالقبول أو الرفض المسبق للمتوفى أثناء حياته حول مسألة التبرع بمكونات جثته. بل إن الهدف منه هو ضمان سلامة التشريح الطبي باعتباره وسيلة للكشف عن الظروف والأسباب التي نتجت عنها الوفاة.

الفقرة الثانية: منع المشرع من يكون انتزاع الأعضاء وزرعها محلاً للتعامل المالي

إن الكشف عن إمكانية انتزاع أعضاء الموتى بغية الاستفادة منها للحفاظ على حياة المرضى ومساعدتهم على استرجاع عافيتهم، موسعاً بذلك من نطاق دائرة الأمل للمرضى وأسرهم بفتح آفاق رحبة أمامهم في مجال تفعيل العلاج في التعاطي مع كثير

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

من الحالات المرضية المستعصية، إلا أنه في نفس الوقت فتح الباب لكثير من المخاوف بسبب انتشار بعض القصص عن اعتداءات على أشخاص لبيعهم كقطع غيار. لذا اتجه المشرع إلى التأكيد على الطابع المجاني لعملية انتزاع والاستفادة من الأعضاء. حيث نصت المادة 2/161 من ق ص على أنه: "لا يجوز انتزاع الأعضاء أو الأنسجة البشرية ولا زرعها موضوع معاملة مالية." لذا يكيف رضا الشخص في مثل هذه الحالة وقبوله بانتزاع أعضائه بعد موته بغية زرعها لدى الغير على أنه تبرع لأنه يتم دون مقابل مالي. وبذلك أن يكون قد سد الطريق أمام اتجار بالأعضاء، ولقد عاقب المشرع على مثل هذا النوع من الأفعال بعقوبة الحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة مالية من 100.000 دج إلى 500.000 دج.²¹

إن تعبير الشخص عن رضاه أثناء حياته بقبول انتزاع محتويات جثته بغية الاستفادة منها في عمليات الزرع لصالح المرضى الذين هم في حاجة إليها، لابد أن يكون مجانيا لأنه تبرع.

الفرع الثاني: تأكيد موت المتبرع

يعد تبرع الشخص بمكونات جثته، تصرفا مضاف لما بعد الموت، إذ لا يمكن لهذا تصرف أن يكون صحيحا، إلا ثبت صدوره عن الإرادة الحرة للشخص وفق الشروط المنصوص عليها قانونا وفق ما سبق تبينه، كما لا يمكنه أن يرتب آثاره القانونية، المتمثلة في انتزاع الأعضاء والأنسجة من جثة ذلك الشخص بهدف زرعها في الجسد الغير بغية الاستشفاء إلا بعد ثبوت الوفاة الحقيقية لذات المتبرع.

أولا: تشخيص الموت طبيًا

ولى العصر الذي كان ينظر فيه للجثة على أنها، نوع من المخلفات التي يجب طمرها، ليس فقط إكراما للميت، بل وأيضا لتفاديا للأضرار الناجمة عن تحللها. أي الجثة.. وذلك بعد أن أظهر الطب الحديث عن إمكانية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء الذين هم في حاجة إليها، وهذا ما أعاد الأمل لكثير من المرضى الذين هم في حاجة ماسة إلى

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

تلك أعضاء بسبب تلف أعضائهم، وعجزها عن أداء وظائفها الطبيعية. إلا أن مثل هذا التطور فتح الباب لقتل الأحياء أو ادعاء موتهم قبل الأوان بغرض توفير قطع غيار بشرية، خاصة بعد الاختلاف الذي ظهر حول مفهوم الموت، على أثر ظهور القدرة على إنعاش الأشخاص الذين توقف لديهم الجهاز التنفسي أو القلب على أداء وظائفها، مع إمكانية إعادة تفعيل عمل تلك الأجهزة مما ساعد في كثير من الأحيان على الإبقاء على حياة أولئك الأشخاص. إلا أن عجز عملية الإنعاش في بعض مثل هذه الحالات مع إمكانية الحفاظ على تنفس الشخص وأداء قلبه عن طريق الأجهزة مع الغياب التام لإحساسه بالحياة بسبب الضرر الغير المعكوس الذي أصاب دماغه، مما نتج عنه اختلاف الآراء حول مدى اعتبار هذا الشخص ميت بسبب التضرر الكلي أو الجزئي لدماغه، أو كونه حيا نتيجة قدرته على التنفس وضخ قلبه للدم بواسطة أجهزة الإنعاش. وبذلك أثرت مشكلة ما يعرف بموت الدماغ، وما يترتب عن ذلك من إشكاليات حول مسألة تشخيص الموت.

هذا ما دفع العديد من الأشخاص إلى التساؤل عن حقيقة وجود ما يعرف بموت الدماغ، أم أنه مجرد تلفيق الهدف من ورائه المسارعة إلى السطو على الأعضاء الأشخاص الذين يدعى موتهم. لذا نجد العديد من التشريعات تبدي بعض التردد في إجازة نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء في ظل هذه الظروف، وحتى تلك التشريعات التي أجازت هذه العملية نجدها تضع كثير من القيود والشروط لإجازة هذه الخطوة، كما أنها تتطلب في كل الأحوال بأن لا ينتج على عملية انتزاع أعضاء الميت المساس بكرامته وحقه في دفن يحترم الصفة الإنسانية لجسده وحزن عائلته.

1- العلامات التقليدية للموت

نعني بتشخيص الموت، الكشف عن مجموع العلامات الدالة على موت الشخص، مع العلم أنه يمكن الكشف المبكر عن وجود تلك علامات حتى قبل أن تحين اللحظة التي يلفظ فيها الشخص أنفاسه الأخيرة.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

حيث يمكن أن يمر تشخيص الموت بثلاثة مراحل:
المرحلة الأولى: وتتميز بالإغماء المستمر وفقدان الوعي، *syncope prolongée*، احتقان الجلد، ضعف النبض والتنفس.

المرحلة الثانية: تعرف بالموت النسبي أو ما يعرف بالموت المؤقت وهو ما يعرف بالموت الإكلينيكي، ويتميز بتوقف الدورة الدموية، ومع ذلك يمكن في بعض الأحيان استعادة حياة المريض في هذه الحالة عن طريق أجهزة الإنعاش، وتنشيط الدورة الدموية.

المرحلة الأخيرة وهي موت الفعلي للشخص، وتتجسد هذه المرحلة في التوقف التام للوظائف الرئيسية للجسم الرئيسية، مثل توقف القلب والدورة الدموية عن أداء ووظائفها، وكذلك يتوقف التنفس، انعدام الوعي والإحساس، الغياب الكلي لأي رد فعل للمؤثرات الخارجية، برودة الجسم وشحوبه، والارتخاء الكلي لعضلات الجسم، بداية تحلل أعضاء وأنسجة الجسم تدريجياً وبطريقة غير معكوسة.²²

حيث تعد العلامات المذكورة أعلاه الأساس المعتمد في تشخيص الموت، والتأكيد على وفاة الشخص وانتهاء وجوده القانوني، لذا نجد الفقهاء المسلمين اعتمدوا على هذه العلامات في تعريفهم للموت، لأن تلك العلامات يمكن ملاحظتها وإثبات وجودها وبالتالي الاعتماد عليها لتأكيد وفاة الشخص.²³

2- إشكالية تشخيص الموت الدماغي

قد يؤكد الأطباء على الإصابة الجزئية أو الكلية لدماغ المريض مما يفقده الإحساس بالحياة، مع إمكانية الحفاظ على عمل القلب والجهاز التنفسي لديه بواسطة أجهزة الإنعاش. مما يثير التساؤل حول حقيقة حياة أو موت مثل هذا الشخص. وهل يمكن اعتباره شخص حي يوجد في حالة غيبوبة أم أن حالته ما هي إلا صورة لما يعرف بالموت الدماغي.

مع العلم أن الإشكال الذي يثور في هذه الحالة هو صعوبة إثبات ما يعرف بوفاة

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

الدماغ، بسبب تشابهها مع بعض صور الغيبوبة. مما دفع بالمختصين إلى تحديد مجموعة من المعايير والإجراءات للتأكد من وفاة الشخص دماغيا.

- تمييز موت الدماغ عن الغيبوبة

ساهم التطور العلمي في المجال الطبي وفق ما سبق ذكره، في الحفاظ على حياة كثير من الناس نتيجة لتطوير ما يعرف بأجهزة الإنعاش والتي أصبح بإمكانها إسعاف كثير المرضى ممن توقف قلبه وتنفسه في بضع لحظات.

إلا أن إنعاش القلب والجهاز التنفسي للشخص المريض لا يعني دائما استعادة هذا الأخير لعافيته، لأنه يمكن للمريض في بعض الحالات أن يستعيد نشاط قلبه وجهازه التنفسي بمساعدة أجهزة الإنعاش، مع بقاءه في غياب تام عن الوعي مما يستدعي التساؤل هل هو في الغيبوبة فقط أم أنه يمكن اعتباره ميت. وهذا يقتضي التمييز بين الغيبوبة والموت الدماغي.

يؤكد المختصون في هذه الحالة على حقيقة اختلاف الغيبوبة عن موت الدماغ اختلافا تاما: "لأن موت الدماغ هو موت خلايا المخ وجدعه حيث يكون المريض فاقد للوعي تماما لذا فهو يحتاج إلى جهاز الإنعاش الصناعي ليستمع عمل القلب والتنفس لديه. حيث يمكن للقلب أن يتوقف في هذه الحالة في أي لحظة قد تتراوح بين مدة ذلك بين بضع ساعات وعشرة أيام، حيث تبدأ بعد ذلك بفترة أعضاؤه بالتضرر والتحلل." أما الغيبوبة فهي: "حياة وليس موت حيث قد تتباين أنواعها وصورها، وأكثر أنواع الغيبوبة تشابها بالموت الدماغي من الناحية الشكلية هي الغيبوبة النباتية، وهي موت لخلايا الدماغ مع بقاء خلايا جذع الدماغ - المسؤولة عن عمل القلب والتنفس - تعمل حيث يكون المريض فاقد للوعي كالنائم نوما عميقا مع عمل القلب والتنفس بشكل تلقائي وقد يستمر هذا الوضع من أيام إلى سنوات."

إذا يشكل موت جذع الدماغ نهاية الحياة الإنسانية، لأن موت جذع الدماغ غير معكوس، أي أنه لا يمكن إرجاع الخلايا العصبية المتأثرة إلى الحياة بأي وسيلة كانت،

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

في حين أن توقف القلب لا يعني بالضرورة موت الشخص، لأن يمكن لذلك أن يكون مجرد حالة مرضية قابلة للعلاج.²⁴

"أما الوفاة الدماغية فهي مسألة أصعب، حيث يتوجب عمل فحوصات واختبارات للمريض للتأكد من موت الدماغ أو جدد الدماغ قبل الإعلان عن موته دماغيا."²⁵

- معايير معتمدة في تشخيص موت الدماغ

هناك مجموعة من المعايير التي يمكن الاعتماد عليها لتأكيد وفاة الشخص دماغيا، بحيث لا يمكن الإعلان عن وفاة الشخص واعتباره ميتا إلا إذا ثبت توافر تلك الأوصاف فيه مجتمعة بمعرفة هيئة متخصصة.

1- يحتاج المتوفي دماغيا إلى جهاز صناعي داعم للتنفس: وهذا يعني عجز جسمه عن القيام بالوظائف الحيوية، مثل النبض القلب والتنفس وضخ الدم، بدون أجهزة الصناعية إنعاش.

2- الغياب الكلي لوظائف الدماغ وجدع الدماغ: حيث يكون الشخص غائبا كليا عن الوعي، مع عجزه التام عن إبداء أي حركة، أو استجابة لأي محفز خارجي. حيث يلاحظ عند فحصه للتأكد من توافر وظائف الدماغ من عدمه ما يلي:

- اتساع حدقة العينين مع عدم استجابتها للضوء.
- فقدان العين لقدرتها على الرمش عند لمسها Aréflexie palpébrale.
- انعدام حركة العينين عند إدارة الرأس من جهة إلى جهة Aréflexie Oculaire.
- انعدام حركة العينين عند ضخ ماء مثلج في الأذنين - Aréflexie oculo-vestibulaire).
- غياب أي ردة فعل للمريض عند إثارته بوضع الأنبوب الشافط بعمق في قنوات التنفس.

- توقف تنفس المريض إذا فصل عن جهاز الإنعاش (test d'apnée) .
إذ تدل كل هذه الاختبارات على غياب أي أثر للحياة عند الشخص، باستثناء تنفسه

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلى جمعي

اصطناعيا. ومع ذلك لا يمكن اعتبار المريض ميت في هذه الحالة إلا بعد إعادة كل الفحوص السابق ذكرها، بعد أربع ساعات من الفحص الأول. حيث يجب أن تتم تلك الاختبارات والفحوص بمعرفة طبيين أعضاء في اللجنة، وطبيب شرعي التي تتمثل وظيفتها في تأكيد الغياب الكلي لأي لاستجابة لدى المريض تدل على أنه حي.

يجب إضافة إلى كل الفحوص السابقة، وذلك عند عدم وضوح السبب الطبي لموت الشخص أو إذا وجدت هناك أسباب طبية معقدة، إجراء فحص إضافي آخر، يعرف بالفحص التأكدي لأنه يهدف إلى التأكيد يقينا على وفاة الشخص وذلك من خلال: دراسة مدى تدفق الدم إلى الدماغ (Étude de la circulation sanguine) أو من خلال الرسم الكهربائي للدماغ (EEG)

ملاحظة: انطلاقا من المعطيات السابقة يجزم الأخصائيون على أنه ما من حالة صح فيها تشخيص موت الدماغ وجذعه، ثم عاد إليها الحياة وما من حالة عادت إلى الحياة توافرت فيها الشروط الأساسية لتشخيص موت الدماغ وجذعه، وإن تداول بعض وسائل الإعلام لأخبار بعض الأشخاص الذين أفاقوا بعد فترة زمنية من تقرير وفاتهم دماغيا، وفي حالة صدق تلك الأخبار، فأكد أن سبب ذلك هو خطأ في تشخيص الموت الدماغي، ولا كنه لا يعني في أي حال من الأحوال إمكانية عودة الحياة لمن مات دماغه، مع العلم أن توقف القلب يعتبر حالة مرضية يمكن إسعافها، ولا يعني الموت إلا إذا استحال عملية الإنعاش، لذا يمكن نزع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا، لاستحالة عودته - أي الدماغ - إلى الحياة مثل القلب. حيث يجب التنبيه هنا أن القلب يوقف في العمليات الجراحية للقلب (عمليات القلب المفتوح) لمدة ساعتين أو أكثر، ولا يعني ذلك في أي حال من الأحوال أن هذا الشخص قد مات. وذلك لأن وظيفة القلب تستبدل بمضخة تتولى ضخ الدم من الوريد الأجوف السفلي والعلوي بعد أن يمر بجهاز التنفس الذي يقوم بوظيفة الرئة، ثم يعاد إلى الشريان الأورطي الذي بدوره يوزع الدم على بقية أعضاء الجسم. وفي هذه الحالات رغم أن القلب متوقف والتنفس إلا أن

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

الشخص حي بكل تأكيد وذلك لأن الدورة الدموية لم تتوقف ولو لثوان وأن وظيفة الرئتان كانت تقوم بها آلة أخرى تأخذ ثاني أكسيد الكربون من الدم وتعطيه الأوكسجين، وهذا مثال واضح على أن القلب رغم أهميته يمكن الاستغناء عنه لمدة ساعتين أو ثلاثة بواسطة آلة تقوم مقامه وكذلك الرئتين. إلا أنه لا توجد آلة يمكنها القيام بوظيفة الدماغ.²⁶

ثانياً: إثبات الموت

تعد الوفاة واقعة قانونية يجب إثبات حدوثها بمعرفة طبيب أو ضابط المكلف بالتحقيق في الوفاة، لترخيص لعملية الدفن²⁷، إلا أن إثبات الوفاة الشخص المتبرع بأعضائها بغية زرعها لمن يحتاجها من المرضى يخضع لإجراءات خاصة، نظراً لخطورة هذه العملية، حتى لا يفتح الباب أمام الأشخاص للدعاء بموت الأشخاص للاقتناء أعضائهم.

وهذا ما نستشفه من نصوص قانون الصحة الجزائري الذي أكد المشرع في المادة 164 منه على أنه: "لا يجوز انتزاع الأنسجة والأعضاء من الأشخاص المتوفين قصد زرعها إلا بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة..." ويتم ذلك وفق ذات المادة من قبل اللجنة الطبية المنصوص عليها في المادة 167 من ذات القانون، وحسب المقاييس العلمية التي يحددها الوزير المكلف بالصحة العمومية.

بينما نصت المادة 4/167 من نفس القانون على أنه: "يجب أن يثبت الوفاة طبيبان على الأقل عضوان في اللجنة وطبيب شرعي وتدون خلاصتهم الإثباتية في سجل خاص، في حالة الأقدام على انتزاع أنسجة أو أعضاء من أشخاص متوفين."

المطلب الثاني

ضرورة استكمال باقي الشروط القانونية لصحة عملية الإزراع

يشترط المشرع لمشروعية انتزاع أعضاء الميت ونقلها لشخص مريض بغية إنقاذ حياته، مجموعة من الشروط الإجرائية إضافة إلى الشروط الموضوعية التي سبق لنا التعرض لها في الفقرة السابقة.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

ويمكن إجمال هذه الشروط في ما يلي:

الفرع الأول : أن يكون الزرع السبيل الوحيد لشفاء المريض

يعد الرجوع إلى الإزدراع كسبيل للعلاج، هو آخر الحلول بحيث يجب أن لا يتم الرجوع إليه، إلا تعذر علاج المريض بوسائل علاجية أخرى.

الفقرة الأولى: تأكد الطبيب المعالج على عدم نجاعة الأساليب العلاجية الأخرى

تتمثل مهام الأطباء في تشخيص الأمراض ووصف ما يلائمها من علاج، بغية تحسين صحة المرضى.²⁸ يتمتع الطبيب بالحرية التامة في وصف ما يراه مناسباً من علاج للحالات المعروضة عليه وفق ما تتطلبه مهنة الطب. ويعد التزام الطبيب أثناء ممارسته لمهنته، التزام ببذل العناية وهو مطالب بتحقيق النتيجة، إلا أن هذا لا يعفيه من وجوب است فراغ الجهد، وفق ما تقتضيه أصول وقواعد المهنة لممارسة الطب. سواء تعلق الأمر بالتشخيص أو بوصف العلاج المناسب، وهذا ما نستشفه من المادة 11 من مدونة أخلاقيات الطب والتي أكدت حرية الطبيب في تقديم الوصفة التي يراها أكثر ملائمة للحالة المعروضة عليه، واشترط عليه أن تقتصر وصفاته وأعماله على ما هو الضروري في نطاق ما ينسجم مع نجاعة العلاج، فهذا يعني أنه يمنع على الطبيب اختار أو تبني وسائل علاجية غير ضرورية. لذا تطلبت ذات المدونة في المادة 17 منها: "بأنه يجب أن يتمتع الطبيب..... عن تعريض المريض لخطر لا مبرر له خلال فحوصه الطبية أو علاجه." هو ما نستشفه أيضاً من نص المادة 18، والمادة 31 من ذات المدونة والتي جاءت مؤكدة على منع الطبيب من إعطاء المريض علاجاً غير ضروري.

وتأكيداً على نفس الحقيقة نصت المادة 34 من مدونة الأخلاقيات لممارسة الطب على أنه: "لا يجوز إجراء أي عملية بتر أو استئصال لعضو من دون سبب طبي بالغ الخطورة..."

إذن إذا كان المبدأ في تعاطي الطبيب مع مرضاه أن يتبنى من العلاجات ما هو ضروري لمقتضيات نجاعة العلاج الذي يحتاجه المريض، فيجب في هذه الحالة أن لا يتم أخذ الأعضاء من الميت بغية ازديادها للمريض، إلا إذا اقتضت ذلك ضرورة العلاج وفق ما أشارت إليه المادة 35 من ذات المدونة بل لقد ذهب المشرع إلى أبعد من ذلك من خلال اشتراطه أن يكون ذلك هو السبيل الوحيد لمعالجة المريض.

الفقرة الثانية: اللجوء إلى نزع الأعضاء والأنسجة وزرعها باعتباره علاج الوحيد للمريض

يجب أن يكون العلاج الذي وصفه الطبيب للمريض، ضروري لتعاطي مع حالته، وبمفهوم المخالفة يمنع على طبيب تبني أي إجراء علاج غير ضروري ولا ينسجم البتة مع مقتضيات نجاعة العلاج أو من شأنه أن يعرض المريض لخطر غير مبرر. إلا أن المشرع لم يقف عند حد اشتراط نجاعة زرع العضو المستأصل من جثة الميت لعلاج المستقبل، بل ذهب إلى أبعد من ذلك من خلال اشتراطه أن يكون ذلك الازدراع هو الوسيلة الوحيدة ليس لعلاج المستقبل، بل للحفاظ على حياته أو سلامته البدنية. (المادة 1/166 من ق ص)

الفرع الثاني: الإجراءات التي يجب التزام بها لمشروعية عملية الزرع

اشترط المشرع وجوب الالتزام بمجموعة من الإجراءات، لتكون عملية الازدراع مشروعة من الناحية القانونية.

الفقرة الأولى: تعبير المستقبل عن رضاه وقبوله لعملية الزرع

يشترط لصحة انتزاع الأعضاء والأنسجة والتبرع بها زيادة على رضا المتبرع وموافقته المسبقة على انتزاع أعضائه سواء تعلق الأمر بالتبرع بين الأحياء أو التبرع من الأموات إلى الأحياء. ولكن من هم الأشخاص الذين يشترط منهم الموافقة على عملية الزرع؟

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

وهل يجوز إجراء هذه العملية مع تجاوز هذه الموافقة؟

أولاً : ضرورة موافقة المستفيد أو وليه الشرعي:

تطلب المشرع من خلال مجموعة من النصوص ضرورة موافقة المستفيد من الزرع وتعبيره الصريح عن رضاه وعند تعذر ذلك لابد من الحصول على موافقة أحد الأشخاص المنصوص عليهم قانوناً.

1- وجوب تعبير المستفيد عن رضاه بنفسه:

اشتراط المشرع لصحة عملية ازدراع العضو المنتزع من المتوفى، رضا المريض المستقبل. ويتوجب في الرضا لكي يكون صحيحاً أن يصدر عن شخص كامل الأهلية وفق الشروط المنصوص عليه في القانون المدني، وأن تم التعبير عن رضاه بكل حرية، زيادة على الشروط التقليدية المطلوبة في الرضا باعتباره الركن الأساسي لانعقاد التصرفات القانونية، طبقاً للقواعد العامة المنصوص عليها في القانون المدني.

زيادة على ذلك تطلب المشرع أن يعبر المستقبل عن رضاه بحضور الأشخاص التالية: الطبيب رئيس المصلحة التي قبل بها - وحضور شاهدين اثنين.

2- حالات التي اكتفى فيها باشتراط موافقة غير المستفيد

يصعب في كثير من الأحيان الحصول على رضا المريض الذي سيستقبل العضو المنتزع من المتوفى الذي قبل التبرع بأعضائه بعد موته، إما بسبب صغر سنه أو لأن مرضه لا يسمح له بالتعبير عن إرادته الحرة، فاستعاض المشرع في هذه الحالة عن رضا المريض برضا أسرته أو وليه الشرعي.

- عندما يتعذر على المريض تعبير عن رضاه:

قد يشتد المرض بالشخص فيفقد القدرة عن التعبير عن رضاه، في هذه الحالة أجاز

المشروع استعاض عن ذلك الرضا الشخصي للمريض برضا أحد أعضاء أسرته وفق الترتيب المنصوص عليه في المادة 164 من ق ص ع، ويكون هذا الترتيب والمادة الأخيرة على نحو التالي:

- + الأب أو الأم.
- + الزوج أو الزوجة.
- + الابن أو البنت.
- + الأخ أو الأخت.
- + الوالي الشرعي إذا لم يكن للمريض أسرة.

- حالة المرضى عديمي الأهلية وناقصوها:

يعد عديمو الأهلية وهم الطفل قبل سن التميز ومن في حكمه²⁹، وقصر الذين بلغوا سن التمييز، عاجزين عن التعبير عن رضاهم في ظل ظروفهم، لذا تطلب المشروع في هذه رضا الأب أو الأم أو الوالي الشرعي لهؤلاء.

ولابد أن يتضمن الرضا الموافقة على عملية الزرع، بعد إعلام الطبيب المعالج الشخص المستقبل أو أعضاء أسرته المذكورين في الفقرة 2 من المادة 166 من ق ص، بمخاطر الطيبة التي تنجر عن عملية الزرع. (الفقرة الأخيرة من المادة 166 من ق ص).

ثانيا: حالات التي يمكن فيها استغناء عن تلك الموافقة:

نصت في هذا الصدد الفقرة الأخيرة من المادة 166 من ق ص على أنه: "يجوز زرع الأنسجة والأعضاء البشرية دون الموافقة المذكورة أعلاه في الفقرتين الأولى والثانية...." طبعاً من ذات المادة وذلك على سبيل الاستثناء وذلك في ظل الظروف التالية:

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

- + إذا ستحال على المستقبل التعبير عن رضاه بسبب المرض .
- + وتعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المستقبل أو وليه الشرعي للحصول على رضاه بشأن عملية الزرع .
- + تسبب التأخير في وفاة المستقبل .
- ولا يكفي ادعاء توافر هذه الظروف للقيام بعملية الزرع، بل لابد بأن يتم إثبات وتأكيد ذلك من طرف الطبيب رئيس المصلحة بحضور شاهدين .

الفقرة الثانية: تولى عملية انتزاع وزراعة الأعضاء تحت المسؤولية هيكل متخصصة

لا تعد عملية أخذ أعضاء والأنسجة من الأموات بغية زرعها بأجسام أشخاص مرضى بقصد العلاج، إجراء علاجي روتيني، يمكن إجرائه بواسطة أي طبيب ودون أي قيد أو شرط .

أولاً: وجوب إجراء عمليات الانتزاع والزرع بمستشفيات مرخص لها بإجراء بذلك

منع المشرع من خلال المادة 167 من ق ص الأطباء من إجراء عمليات انتزاع الأنسجة والأعضاء البشرية، أو زرعها خارج المستشفيات المرخص لها بذلك. وحدد الجهة التي تمنح هذا الترخيص بوزير الصحة نفسه .

ثانياً: ممارسة عمليات تحت رقابة هيئات خاصة

تطلب المشرع زيادة على القيد القاضي بمنع الأطباء من إجراء عمليات انتزاع الأنسجة والأعضاء البشرية وزرعها خارج المستشفيات المرخص لها بذلك من طرف وزير الصحة شخصية، أنه لا يمكن إجراء تلك العمليات إلا بعد موافقة لجنة طبية خاصة يتم إنشاءها على مستوى الهياكل الاستشفائية التي سبق أن رخص لها وزير الصحة بإجراء ذلك النوع من العمليات (المادة 167 من ق ص).

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

حيث تقوم تلك اللجنة بالتأكد أولاً من ضرورة انتزاع أو زرع العضو أو النسيج، لأنه كما سبق قوله لا يمكن قبول هذا نوع من العلاج إلا أملتته ضرورة إنقاذ حياة المريض وضمان سلامته الجسدية، دون أن يكون هناك سبيل آخر لتحقيق هذه النتيجة، وعلى إثر ذلك تأذن اللجنة بإجراء العملية.

كما يتولى المجلس الوطني لأخلاقيات العلوم الطبية، بتوجيه وتقديم الآراء والتوصيات حول عملية انتزاع الأنسجة والأعضاء وزرعها.³⁰، إضافة إلى الدور الذي تطلع به الوكالة الوطنية لزراعة الأعضاء وتنظيمها وتسييرها، في مجال التوجيه والإشراف على عمليات نزع الأعضاء والأنسجة وزراعتها.³¹

الفرع لثالث: أخلاقيات التعامل مع الجثة بعد انتزاع مكوناتها

إن قبول الشخص واتجاه إرادته إلى التبرع بأعضائه بعد موته، لا يعني جوز العبث بجثته، بل لابد من التعامل معها بكل احترام، لأن صاحبها أثر مساعدة غيره على ضمان دفن جثته سالمة. لذا لابد من التعامل مع الجثة بكل تقدير، كما يجب الحرص على مراعاة كرامة الميت، والحرص على عدم المساس بمشاعر أهليه.

وهذا يقتضي الامتناع عن العبث بالجثة، كما يجب إعادة خياطتها بعد نزع الأعضاء والأنسجة منها بطريقة لائقة، حتى أن هناك من اشترط ضرورة الالتزام بأسلوب الخياطة المتبع في جراحة التجميل وذلك حتى لا نصدم عائلة الميت أثناء غسله، وتكفينه لذا يشترط تجفيفه من الدماء حتى لا يدنس كفنه. مما قد يضاعف من ألام عائلته.

الخاتمة

ولى العصر الذي كان ينظر فيه للجثة على أنها، نوع من المخلفات التي يجب طمرها، ليس فقط إكراما للميت، بل وأيضا لتفاديا للأضرار الناجمة عن تحللها. أي الجثة.. وذلك بعد أن كشف الطب الحديث عن إمكانية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء الذين

هم في حاجة إليها، وهذا ما أعاد الأمل لكثير من المرضى الذين هم في حاجة لتلك أعضاء بسبب تلف أعضائهم، وعجزها عن أداء وظائفها الطبيعية. إلا أن مثل هذا التطور فتح الباب لقتل الأحياء أو ادعاء موتهم قبل الأوان بغرض توفير قطع غيار بشرية، ومن هنا أثرت مشكلة موت الدماغ وهل هي حقيقة أم مجرد تلفيق الهدف من ورائه المسارعة إلى السطو على الأعضاء الأشخاص الذين يدعى موتهم. لذا اتجهت العديد من التشريعات إلى تنظيم عملية نزع وزراعة الأعضاء سواء بين الأحياء أو من الأموات إلى الأحياء. محاولة تنظيم كيفية الاستفادة من أعضاء الموتى بهدف إنقاذ المرضى ومساعدتهم على الشفاء والتعافي.

إلا أن إجازة الدول لهذه العملية لم يمنعها من إخضاعها لكثير من القيود والشروط، وذلك حرصاً منها على توفيق بين حماية الصحة وتطويرها وحماية أمن الأشخاص من التعرض للاعتداء بحجة توفير أعضاء للزراعة. كما أنه يجب التنبيه على أن نزع أعضاء الميت بأي حال من الأحوال يجب أن لا يمس بكرامة الميت وحقه في دفن يحترم الصفة الإنسانية لجسده وحزن عائلته.

- الهوامش:

¹ - ابن منظور : المجلد الثاني. ص 9391. وينظر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي / القاموس المحيط. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1371 هـ، 1952 م. ط 2. ج 1 ص 164..

² - ويقصد بها في الإسلام مفارقة الروح الشخص لجسده بواسطة الملك الذي وكل به.

³ - يحيى بن الشرف النووي: شرح المذهب، إدارة الطباعة المنيرية بمصر. بدون سنة طبع - ج 5 ص 125، ابن قدامة المقدسي: المغني ج 2، ص 452.

⁴ - يحيى بن علي: خبرة في الطب الشرعي، مطبعة عمار قرني، باتنة، الجزائر، ص 72.

⁵ - Wikipédia_files

⁶ - En France, la médecine légale a donné une définition de la mort permettant de trancher la question. Cette définition est d'une part une définition négative : un individu est mort s'il ne présente pas de signes de vie apparents comme la respiration, la circulation sanguine, l'activité cérébrale. C'est l'arrêt des fonctions vitales. D'autre part on trouve une définition positive qui complète la précédente : un individu est mort s'il

possède au niveau de son phénotype macroscopique des signes dit *positifs* de la mort. Ces signes sont tardifs, mais leur présence atteste d'une manière irréfutable la mort. Le sujet est tout autant délicat que la mort ne survient pas de manière généralisée sur l'ensemble du corps. Tous les organes ne meurent pas en même temps et tout dépend du « type de décès » : lors d'un arrêt cardiaque, les organes ne meurent pas dans le même ordre que dans le cas d'un accident de voiture ayant entraîné un traumatisme crânien irréversible. Il est important de préciser que l'on distingue plusieurs types de mort : la mort cérébrale, la mort cellulaire, la mort de l'organe, la mort de l'organisme. Toutefois la constatation du décès d'un individu n'est parfois pas suffisante. On pense notamment à la constatation de décès dans le cadre d'une enquête policière. Il est nécessaire de savoir estimer l'heure du décès de la victime pour pouvoir apporter des preuves de l'inculpation ou de l'innocence du suspect. La police criminelle et la médecine légale collaborent ainsi entre elles. L'objectif de cet article sera de définir comment on peut dater le décès alors que le passage à un état légal n'est pas clairement défini. On étudiera les différentes méthodes de datation selon une chronologie en deux étapes

⁷ - abdullah_alhajjaji.maktoobblog.com

⁸ - L'état de la mort semble ne pas avoir été très bien cerné par la législation. Si tout le monde reconnaît que la mort se caractérise par une décomposition du corps, il est des états menant irrémédiablement à cette décomposition sans que la décomposition soit installée

⁹ - المادة 78 من قانون الحالة المدنية.

¹⁰ - انظر التطور الذي حصل في المفهوم الطبي للموت.

¹¹ - <http://www.asharqawsat.com>

تاريخ الرجوع 2001/7/22

¹² - Thierry Garé :Droit des personnes et de la famille ;Montchrestien ;1998 p 146-148.

¹³ - ولقد أخذ المشرع الكويتي بمفهوم الموت القلبي، ولم يعتد بالموت الدماغى.

¹⁴ - كما تنقل ممتلكات المتوفى إلى ورثته.....

¹⁵ - محمدي فريدة- زواوي- المدخل للعلوم القانونية (نظرية الحق)، Les Editions Internationales،

الجزائر ص 135

¹⁶ - ق ح م : نعني به قانون الحالة المدنية.

¹⁷ - المادة 180 من ق أ.

¹⁸ - وهي في حدود الثلث، وما زاد على الثلث يتوقف على إجازة الورثة أنظر المادة 185 من ق أ.

¹⁹ - للوقوف على معاني هذه المصطلحات يمكن الرجوع إلى المراجع التالية.

²⁰ وهذا ما ذهب إليه المشرع الفرنسي -

²¹ - انظر المادة 303 مكرر 19 من ق ع

²² - Diagnostic de la mort :cours : résident en médecine légales :faculté de médecine, université de Tlemcen , 2012-2013.

²³ - انظر ص من هذا البحث.

أهمية ضبط مفهوم الموت لمشروعية نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء ————— د. ليلي جمعي

- ²⁴ - ندى قياسية: موت الدماغ بين الطب و الدين، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، و القانونية، المجلد رقم 26 - العدد الأول - 2010.
- ²⁵ - انظر المنشور الصادر وزارة الصحة في 2002/ 11/29
- ²⁶ - و هو ما نلاحظه في الشنق حيث يموت الدماغ أولا بسبب توقف تدفق الدم إليه في حين يبقى القلب ينبض لخمس عشرة دقيقة أو أكثر و هذا لا يعني أن الشخص حي.
- ²⁷ - انظر المادة 78 من ق ح م، و المادة 81 من ذات القانون
- ²⁸ - أنظر المواد 7، و 195 من ق ص
- ²⁹ - وهم المجنون و المعتوه
- ³⁰ - أنظر المادة 168 من ق ص التي نصت على إنشاء هذا المجلس.
- ³¹ - تم إنشاءها بموجب المرسوم التنفيذي رقم 12-167 المؤرخ في 5 أبريل 2012، المنشور بالجريدة الرسمية، ع 22 بتاريخ 15 أبريل 2012.

The importance of checking of the death concept for the legality of transplantation

Dr. Leila DJEMAI*

Abstract:

Medicine has been looking for the detection of the fact of death, but it has only reached to describe its symptoms and its signs. The death for the doctor is a challenge must be addressed in order to save human life, it may also constitute a hope to save another patient is in need of organ may gets it from a dead donor. On the other hand, Death is a way to escape from the pain of the patient's disease incurable. This raises several problematic on the legal, religious and moral level. In this paper we address this issue by defining the concept of Death and the conditions required for the legality of transplantation.

Key words: Death – transplantation - Dead rights - brain death.

* Maître de conférence A: Faculté des sciences humaines et de la civilisation islamique, Université D'Oran – Algérie.

صفحة بيضاء

صفحة بيضاء