

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

مَجَلَّةُ أَكَادِمِيَّةِ مَكَّةَ نَصَفُ سَنَوِيَّةٍ

ذو الحجة ١٤٤١هـ

العدد ٢

المجلد ٤



Department of Fiqh & Usul al-Fiqh | Kulliyah of IRKHS | IIUM Press | eISSN 2600-8408

International Islamic University Malaysia | <http://journals.iiu.edu.my/al-fiqh>

مَنْ يُرَكِّدِ اللَّهُ
بِهِ خَيْرًا يُفْقَهُهُ
فِي الدِّينِ

المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية

العام ٢٠٢٠

العدد ٢

المجلد ٤

رئيس التحرير

د. محمد أمان الله

المحرر

د. مصطفى محمد جبري شمس الدين

هيئة التحرير

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| د. سيد سكندار شاه - ماليزيا | د. عبد الباري أوانج - ماليزيا |
| د. ميك ووق محمود - ماليزيا | د. عبد الرزاق أالارو - نيجريا |
| د. مسفر علي القحطاني - السعودية | د. عبد العظيم أبو زيد - قطر |
| د. محمد الطاهر الميساوي - ماليزيا | د. عارف علي عارف - ماليزيا |
| د. نعمان جعيم - بروناي | د. غالية بوهدة - ماليزيا |
| د. صالح كريم الزنكي - قطر | د. حسام الدين الصيفي - ماليزيا |
| د. ميسزيري سيتيريس - ماليزيا | د. محمد فؤاد محمد سوارى - ماليزيا |

الهيئة الاستشارية

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

INTERNATIONAL JOURNAL OF FIQH AND USUL AL-FIQH STUDIES

Volume 4	Issue 2	Year 2020
----------	---------	-----------

Chief Editor

Dr. Muhammad Amanullah

Editor

Dr. Mustafa Mat Jubri Shamsuddin

Editorial Board

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

Advisory Board

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

© 2020 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

Correspondence:

Editor, International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (+603) 6196 5558
Website: <http://journals.iium.edu.my/al-fiqh>
Email: ijfusjournal@iium.edu.my

الترقيم الدولي 2600-8408 eISSN

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6196-5014, Fax: (+603) 6196-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

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

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



Table of Contents

فهرس المحتويات

The Circular Economy from an Islamic Perspective	6	الاقتصاد الدائري من منظور إسلامي
Ways to Address Contemporary Economic Corruption in the Light of Islamic Law	24	سبل معالجة الفساد الاقتصادي المعاصر في ضوء الشريعة الإسلامية
Insurance Surplus and Its Applications in Al-Rajhi Takaful Company	41	الفائض التأميني وتطبيقاته في شركة الراجحي للتكافل
Environmental Development and Its Human Pathways in the Holy Quran	51	التنمية البيئية ومساراتها الإنسانية في القرآن الكريم
Study of Donation of Debt in Islamic Jurisprudence with Emphasis on Imami and Hanafi Schools of Law	62	دراسة هبة الدين في الفقه الإسلامي مع التركيز على المذهبين الإمامي والحنفي
The Impact of the Doctor's Purpose in Determining the Degree of Liability for the Result of his Action	73	أثر مقاصد الطبيب في تحديد درجات المسؤولية عن نتائج أفعاله

الاقتصاد الدائري من منظور إسلامي

صالح قادر كريم الزنكي^(١)، منى فاروق محمد أحمد موسى^(٢)

ملخص البحث

الاقتصاد الدائري نظام جديد، يمثل ضلعاً من أضلاع التنمية المستدامة الثلاثة، إضافة إلى كلٍّ من الجانب البيئي والاجتماعي، ويقوم هذا النظام على مبدأ "من المهد إلى المهد"، ويهدف إلى مقاومة النظام الاقتصادي الخطي السائد، المتسبب في أضرار بيئية واجتماعية كبيرة، لاسيما استنفاد الموارد؛ مما يؤثر على الأجيال القادمة؛ لذلك بدأ العالم بمؤسساته وشركاته يتجه نحو هذا الاقتصاد، اعتماداً وتطبيقاً. ونظام بهذا الحجم والتأثير لا بد من دراسة الرأي الشرعي فيه، ومدى موافقته للاقتصاد الإسلامي المتميز بخصائصه وأهدافه، وهذا ما ألقى البحث الضوء عليه، وحاول الإلمام بموضوعه، بالرغم من ندرة الدراسات فيه. كما أشار البحث إلى بعض النماذج والأنشطة الاقتصادية القائمة على مفهوم الاقتصاد الدائري. وجمع البحث بين المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي. وتوصل إلى نتائج، من أهمها: ظهور التوافق الكبير بين الاقتصاد الإسلامي بأهدافه والاقتصاد الدائري بقاعدته المستدامة. وفي الختام أوصى البحث بتوصيات، من أهمها: ضرورة تمكين مفهوم الاستدامة في المناهج التعليمية، وتوعية الأسر في اقتصادها المنزلي.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد الدائري، التنمية المستدامة، الفقه الإسلامي، البيئة.

The Circular Economy from an Islamic Perspective

Abstract

The circular economy is a new system that represents one side of sustainable development along with the environmental and social sides. This system is based on the principle of "from birth to birth" which aims at resisting the prevailing linear economic system that results in giant social and environmental consequences including consumption of resources which affects upcoming generations. The world with its institutions and companies endeavor towards the adoption and application of this type of economy. A system with such effect and size must be studied legally according to the norms of the Islamic economy which is marked by its characteristics and objectives. This is what the research intends to shed light on, despite the scarcity of studies in this field, with reference to some models and activities based on the concept of the circular economy. The research has combined the descriptive, inductive, and analytical methods. One of the most important findings of this research is the existence of great harmony between the Islamic economy with its objectives and the circular economy with its sustainable rules. An important recommendation of this research is the necessity of enabling the concept of sustainability in the educational curriculums and raising awareness of families' home economy.

Keywords: Islamic Economy, Circular Economy, Sustainable Development, Islamic Fiqh, Environment.

^(١) أستاذ ذكور، رئيس قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر. salih.ALZanki@qu.edu.my

^(٢) م. باحث-تدريس، طالبة ماجستير الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر. mmousa@qu.edu.my

المقدمة	6
المبحث الأول: مدخل إلى الاقتصاد الدائري	8
المطلب الأول: مفهوم الاقتصاد الدائري ونشأته	8
المطلب الثاني: مقومات الاقتصاد الدائري وأهدافه	10
المبحث الثاني: الاقتصاد الدائري من المنظور الإسلامي	11
المطلب الأول: الاقتصاد الدائري في ضوء النصوص الشرعية	11
المطلب الثاني: الاقتصاد الدائري في ضوء التشريع ومقاصد الشريعة	14
المبحث الثالث: نماذج تطبيقية للاقتصاد الدائري	16
المطلب الأول: تطبيقات على مستوى الشركات	16
المطلب الثاني: تطبيقات على مستوى الأسرة	18
الخاتمة	19
التوصيات	20

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أمّا بعد؛

فإنّ الله سبحانه أكرمنا بشريعة خالدة أحكامها، من خلال إصباغها بخصائص تمكّنها من استيعاب نوازل المكلفين، ومستجدات واقعهم رغم اختلاف الزمان والمكان والأحوال، وكانت أحكامها واقعية ومصلحية ومرنة، من غير اختراقٍ للثوابت، وصالحة ومصلحة لشؤون الحياة وتقلباتها السريعة، كما كانت أحكاماً إنسانية، تدرس الإنسان وتهتم به، وتحاول

٢. بيان أهداف الاقتصاد الدائري، وغاياته، ومنافعه.
٣. إيضاح مدى مشروعية هذا النوع من الاقتصاد.
٤. الوقوف على نماذج تطبيقية لهذا الاقتصاد.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة من خلال الوقوف على الآثار السلبية الناجمة عن النظم الاقتصادية السائدة حالياً، والتي لا تتناغم في غالبها والنظرية الاقتصادية الإسلامية. واستحداث نظام جديد يحاول الحد من هذه الآثار السلبية والتخفيف من غلواء هذه الأنظمة العتيقة التي كان دوماً إثماً أكبر من نفعها؛ استحداث نظام كهذا لجدير بالدراسة وتبسيط الضوء اللامع عليه، وبيان موقف الشريعة منه، علماً أنّ كلمة التشريع الإسلامي تظلّ باقية وحاضرة بقوة في تقويم هذه النظريات والنظم والقضايا المستجدة؛ ولذلك فمن الأهمية بمكان البحث عن الرأي الشرعي في الاقتصاد الدائري.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي في التعريف بمفهوم الاقتصاد الدائري وخصائصه، والمنهج الاستقرائي في تتبع النصوص والقواعد الشرعية المتعلقة بالموضوع قيد الدراسة، إضافة إلى المنهج التطبيقي في بعض مفردات هذا النوع من الاقتصاد.

الدراسات السابقة:

بعد بذل الجهد في البحث عن دراسة في عين الموضوع؛ لم يظهر الباحثان بشيء كهذا ما عدا دراسة لفضيلة الأستاذ الدكتور علي القره داغي، بعنوان: "الاقتصاد الدائري في ظل الاقتصاد الإسلامي: دراسة فقهية اقتصادية مقاصدية"، والدراسة لها سبق في بيان ارتباط الاقتصاد الدائري بالاقتصاد الإسلامي في محاور مختلفة: فقهية واقتصادية ومقاصدية.

وتجدر الإشارة إلى وجود دراسات قيمة ذوات صلة بالموضوع بوجه من الوجوه، أو بأكثر منها؛ وهي غالباً لا تخرج عن أنماط ثلاثة:

ترقيته، وتأمين احتياجاته بأنجع سبيل، وبأدوات فاعلة وخيرة وآمنة في الوقت نفسه.

والجميع يلحظ ما آل إليه الأمر في العصر الراهن من عبث الإنسان بالإنسان في نفسه وماله وعقله ونسله، وبدأ يمتدّ هذا العبث والهدر إلى السماء بعد أن أخذ حظّه الوافر من الأرض، وكم من الموارد الطبيعية تهدر وتستهلك استهلاكاً غير راشد ورشيد!، وفي ذلك اعتداء أئماً اعتداء على ما سجّره الله -تعالى- للبشر من نعمٍ لا تُحصى ولا تُعد، كما أنه اعتداء على حقوق الأجيال القادمة في هذه الموارد، على أنّ هذا الهدر وعدم الشعور بالمسؤولية في حسن التصرف بهذه النعم والموارد والثروات إنتاجاً واستهلاكاً يُنذر بعواقب وخيمة مادية ومعنوية؛ الأمر الذي دفع بعض الباحثين والمشفقين على مستقبل الإنسان أن يفكّروا في تقليص حجم هذا الهدر والحيف في مجال تخصصهم تخصص الاقتصاد؛ فكان أن ابتكروا عنواناً لهذه المحاولة وسَمّوها "الاقتصاد الدائري" بوصفه بديلاً، أو عسى أن يكون بديلاً عن الاقتصاد الخطي. ومن هنا؛ جاءت فكرة هذه الدراسة؛ لتتمحور حول الاقتصاد الدائري بياناً وغاية وتقويماً من رؤية إسلامية، وتطبيقاً أولياً على مجالين من مجالات الفقه، لعلّ هذه الفكرة أن تتحوّل إلى دراسة معمّقة ومفصّلة في المستقبل -إن شاء الله تعالى-.

إشكالية الدراسة:

تتمحور إشكالية الدراسة حول السؤال الآتي: كيف تتعاطى المنظومة التشريعية الإسلامية مع الاقتصاد الدائري؟ ويتفرّع عن هذا السؤال المركزي أسئلة فرعية، هي:

١. ما الاقتصاد الدائري؟
٢. ما أهداف الاقتصاد الدائري، وما منافعه؟
٣. ما المسؤوليات التشريعية لهذا النوع من الاقتصاد؟
٤. ما النماذج التطبيقية لهذا الاقتصاد؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. التعريف بالاقتصاد الدائري.

[سورة لقمان: ١٩]. والثاني: معنى يتردد بين الحمود والمذموم، كالواقع بين العدل والجور، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ [سورة فاطر: ٣٢] (al-Aṣṣfahānī, 1412AH, 672).

وأما اصطلاحاً؛ فعلى الرغم من أنَّ المعنى الاصطلاحي المعاصر المختصَّ بالإنفاق المالي لم يشتقَّ من المعنى اللغوي مباشرة؛ إلاَّ أنَّه ليس بعيداً عنه (al-Miṣrī, 2012, 14)، بل هو داخل في معناه العام، ومنسجم مع الاستعمال الشرعي للفظ، وهو كما سبق التوسط والاستقامة والاعتدال، وهذه المعاني تشكِّل العمود الفقري لمفهوم الاقتصاد واستعماله، على الأقل من منظور إسلامي (al-Qurāh Dāghī, 2010, 1/21)، وعرفه باقر الصدر بأنه: "الطريقة التي يفضِّل الإسلام اتباعها في الحياة الاقتصادية" (al-Ṣadr, 1987, 357)، وعرفه الشاذلي بأنه: "العلم الذي يبحث في نشاط الإنسان في المجتمع من حيث حصوله على الأموال والخدمات، حسب المنهج الذي رسمته الشريعة الإسلامية للحصول عليها" (al-Shādhilī, 1996, 23-24)، أو: "هو الذي يوجِّه النشاط الاقتصادي وينظِّمه وفقاً لأصول الإسلام ومبادئه" (al-Fanjārī, 2010, 30)، وقال آخرون: إنه "العلم الذي يهدف لتحديد الطرق الأمثل؛ ليتمكن الأفراد من الحصول على دخول مادية تمكنهم من تحصيل احتياجاتهم ورغباتهم، بشكل فردي أو جماعي، كما يهدف إلى تنمية الموارد المستعملة واستغلالها بأمثل الوسائل، ومن ثمَّ توزيعها بطريقة صحيحة، وبأدنى خسارة" (al-Uṭaybī, 2007, 24-25).

ويمكن تعريفه بأنه: ما يتعلق بنشاط الإنسان فرداً وجماعة في الحصول على الأموال والمنافع والخدمات واستثمارها وإنفاقها، وفق الرؤية الإسلامية الشاملة ومتعددة الزوايا للإنسان والكون، بما يحقق رفاهيته من جهة، ويخدم الحركة العمرانية من جهة أخرى.

وقد تنوَّعت عبارات الاقتصاديين الغربيين في تعريفاتهم لـعلم الاقتصاد، ومن الصعوبة بمكان أن نقف على تعريف واضح سالم من المعارض؛ لأنه علم متشعب، مترامي الأطراف،

أ. دراسات اعتنت ببيان الاقتصاد الإسلامي ومبادئه وخصائصه، وهي كثيرة جداً، لكنها لا تتعرَّض للعلاقة بالاقتصاديات الوضعية.

ب. دراسات تولَّت بيان العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي وغيره من نظريات وتطبيقات اقتصادية وضعية، وهي كذلك كثيرة، لكنها لم تتعرَّض لمناقشة الاقتصاد الدائري.

ج. دراسات اقتصرت ببيان التنمية المستدامة تنظيراً وتطبيقاً في ضوء الاقتصاد الإسلامي، لكنها لم تخصَّ الاقتصاد الدائري بالبحث.

وقد استفادت هذه الدراسة بلا شكَّ من تلك الدراسات على اختلافها فيما له صلة بموضوعها، كما هو مثبت في الهوامش.

المبحث الأول: مدخل إلى الاقتصاد الدائري

المطلب الأول: مفهوم الاقتصاد الدائري ونشأته وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: معاني مفردات "الاقتصاد الدائري":
أولاً: الاقتصاد:

هو في اللغة: مصدر اقتصد، وهو من القصد، والقاف والصاد والبدال أصول ثلاثة: الأول: إتيان الشيء، يقولون: قَصَدْتُهُ، وقَصَدْتُ لَهُ، وقَصَدْتُ إِلَيْهِ، وكلها بمعنى، وقَصَدْتُ قَصْدَهُ، أي: نحوْتُ نحوه. والثاني: الاكتناز في الشيء، كقولهم: ناقة قصيدة، أي: مكنزة لحماً. والثالث: الكسر، أو القطع، يقال: قصدت الشيء، أي: كسرته (al-Jawhārī, 1407AH, 2/524؛ al-Fayūmī, n.a., 2/504؛ al-Rāzī, 1399AH, 5/95).

وأُطلق الاقتصاد في النصوص الشرعية على معنيين: أحدهما: معنى محمود على الإطلاق في كلِّ ما له طرفان كلاهما مذمومان، كالجود فإنه معنى يتردَّد بين إفراط وتفریط، أي: بين الإسراف والبخل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾

وورد في تعريف الاقتصاد الدائري بأنه: نظام تجديدي، يتم فيه الحد من استهلاك الموارد وإخراج النفايات والانبعاثات وتسرب الطاقة، عن طريق إبطاء وإغلاق وتضييق حلقات الموارد والطاقة، من خلال أشغال التصميم والصيانة والإصلاح طويلة الأجل، وإعادة الاستخدام والتصنيع والتجديد والتدوير (Geissdoerfer, Savaget, Bocken, & Hultink, 2017, 760: 143)، أو هو "منهج منظم للتنمية الاقتصادية، وبالشكل الذي يعظم منافع المستثمرين والمجتمع والبيئة، وهو يقوم على إعادة تدوير استخدام الفاقد والمخلفات، وبشكل متكرر، لغاية استنفاد آخر إمكانية لإعادة الاستخدام، ويتم ذلك من خلال أحدث التطبيقات التكنولوجية في مختلف المجالات المرتبطة بإعادة التدوير وإعادة الاستخدام" (al-Kawwāz, 2019, 4)، أو هو: "الاقتصاد الذي يتم فيه إنتاج واستهلاك مختلف المنتجات من سلع وخدمات في كافة مراحل حياتها، بطريقة عقلانية ورشيقة، تهدف إلى تخفيض استنزاف الموارد المستعملة إلى أدنى حد ممكن مقابل الاستفادة منها بأقصى حد ممكن" (Wasīlah, 2019, 73).

ومن خلال ما سبق يعرف الباحثان الاقتصاد الدائري بأنه: نظام متكامل، يدرس حماية رأس المال والثروة والطبيعة، وعدم هدرها واستنزافها، والاستفادة القصوى منها ولو بعد تحويلها إلى نفايات، من خلال إعادة تدوير تلك النفايات والمنتجات والمواد الخام المستخدمة بما يحفظ الثروة والبيئة بجميع عناصرها.

والاقتصاد الدائري هو أحد أضلاع مثلث "التنمية المستدامة"، إضافة إلى الضلع الإنساني الاجتماعي، والضلع البيئي الإيكولوجي، وقد أوضحت أهمية التوازن بين النمو الاقتصادي والاجتماعي والمحافظة على البيئة بعد تلك الأضرار التي لحقت بعالمنا بسبب العدوان على موارده، حتى اتفق المعنيون على ضرورة ترسيخ التنمية المستدامة الجديدة، تنظيراً وتمكيناً وتطبيقاً، والتي يمكن تعريفها بأنها تلك "التنمية التي تُلبي حاجات الحاضر، دون أن تُخلّ بقدرة المحيط الطبيعي؛ حتى لا تعرض قدرة أجيال المستقبل لعدم تلبية حاجاته" (Qāsim, 2010, 157).

متجذر تاريخياً، سريع التطور، متأثر بنظريات وأفكار واتجاهات إنسانية متباينة، وعوامل كثيرة (Qānah, 2020, 18-19). غير أن من أشهر التعريفات تعريف آدم سميث (Adam Smith 1790) بأنه: العلم الذي يدرس الكيفية التي تمكن الأمة من أن تغتنى، كما عرّفه ألفريد مارشال (Alfred Marshall 1924) بأنه علم يبحث في كيفية حصول الإنسان على دخله، وكيفية استعمال هذا الدخل، وعرّفه بيجو (Arthur Cecil Pigou 1959) بأنه الدراسة التي تعنى بزيادة الرفاهية.

ثانياً: الدائري:

لغة: من دار، والبدال والواو والراء أصل واحد، يدل على إحداق الشيء بالشيء من حوالبه (al-Rāzī, 1399AH, 2/310)، يقال: دار حول البيت يدور دوراً ودوراناً، أي: يطوف به. ودار الفلك، أي: تواترت حركاته، بعضها إثر بعض، بلا ثبوت، أو استقرار (al-Fayūmī, n.a., 1/202).

الفرع الثاني: معنى "الاقتصاد الدائري" بوصفه مصطلحاً معاصراً:

من المتوقع أن يصل عدد سكان العالم إلى ما يقرب من 9 مليارات شخص بحلول عام ٢٠٣٠م، بما في ذلك ٣ مليارات مستهلك جديد من الطبقة المتوسطة؛ مما يشكل ضغطاً غير مسبوق على الموارد الطبيعية؛ بسبب ضرورة تلبية حاجات المستهلكين في المستقبل. والاقتصاد الدائري نظام تآثر على النظام الاقتصادي الرأسمالي الحالي، هادف إلى إعادة تعريف النمو، من خلال التركيز على الفوائد الإيجابية على المستوى الأوسع والأشمل لكل مناحي المجتمع (Ellen MacArthur Foundation, n.d.). كما يسعى إلى تغيير المفهوم الاقتصادي الخطي السائد: "خذ، استهلك، ارم"، من خلال استخدام الطاقة المتجددة، ووقف استخدام المواد الكيميائية السامة، والتخلص من النفايات عن طريق التصميم المتفوق للمواد والمنتجات والأنظمة ونماذج الأعمال، فلا شيء في النظام الاقتصادي الدائري يضيع أو يصير نفاية، بعكس اقتصادنا الخطي الحالي (Houten & Ishii, 2020).

الفرع الثالث: نشأة مفهوم الاقتصاد الدائري:

مصطلح الاقتصاد الدائري حديث العهد إلى حدٍّ ما (Ramli, 2018, 1/33)، ومع ذلك فإنَّ له امتداداً تاريخياً وفلسفياً؛ حيث إنَّ فكرة التغذية الراجعة للدورات في أنظمة العالم فكرة قديمة، ولها أصداء في مختلف مدارس الفلسفة (Ellen MacArthur Foundation, n.d.)، وقد حصل إنعاش لتلك الفكرة في الدول الصناعية بعد الحرب العالمية الثانية، وهناك نظرية الاقتصادي الأمريكي كينيث بولدينج (Kenneth E. Boulding 1993) التي تعتبر أنَّ الأرض كسفينة فضاء محدودة الموارد، وهو الأمر الذي يستلزم في نظره نظاماً دورياً عند استعمال هذه الموارد واستغلالها، وتعدّ هذه النظرية تمثيلاً مبكراً لمفهوم الاقتصاد الدائري.

وفي أواخر الثمانينات، ثلاثة من المعاصرين، وهم: المعماريان والتر ستاهيل (Walter R. Stahel)، وويليام ماكدونو (William McDonough)، والكيميائي مايكل براونونغارت (Michael Braungart) ناقشوا فكرة تقوم على أنَّ الاقتصاد يعمل في حلقات، وأثرها على التنافسية الاقتصادية، وخلق فرص العمل وتوفير الموارد ومنع النفايات. ولكن أول من صاغ مصطلح الاقتصاد الدائري اقتصاديان بريطانيان، هما: ديفيد بيرس (David Pearce 2005) وكيري تورنر (Kerry Turner)، وذلك في أوائل التسعينيات. ثم توالى التطوير والتنظير، لاسيما ما تعلّق بتأثير الاقتصاد على البيئة، وكانت النتيجة قيام النظريات والحركات التي تنادي بضرورة استحداث نظام اقتصادي جديد، بعيداً عن محاولة إصلاح النظام الاقتصادي الخطي السائد (Blomsma & Brennan, 2017, 21(3): 603).

هذا بالإضافة إلى وجود تأصيل لفكرة الاقتصاد الدائري ومبادئه في التشريع الإسلامي، كما سيتضح من البحث لاحقاً إن شاء الله.

المطلب الثاني: مقومات الاقتصاد الدائري وأهدافه

سبق أنَّ الاقتصاد الدائري نظام مستدام، يقاوم "الاقتصاد

الخطي" المسبب لتراكم النفايات، وعدم إعادة التدوير في أغلب النظم الصناعية الحالية؛ ليكون الخيار المهم بالتوجه نحو تَبَيُّ إعادة التدوير أو الاقتصاد الدائري، كنموذج صديق للبيئة، ونموذج يُسهم في تحويل المخلفات والنفايات إلى موارد يمكن الاستفادة منها، وإعادة استخدامها" (al-Mulā, 2020, 13)، بحيث يُقدِّم الاقتصاد الدائري بديلاً ينقل الاقتصاد من المبدأ القائل: "من المهد إلى اللحد" إلى نظام آخر يقوم على مبدأ: "من المهد إلى المهد" (Amān, 2017).

ويعتبر الهدف الأساس للاقتصاد الدائري هو فصل النمو الاقتصادي عن الاستهلاك للموارد الطبيعية؛ لأنه يتوقع أن يصل الاستهلاك ثلاثة أضعاف المتاح من الموارد الطبيعية في السنوات العشرين المقبلة (Fāsinahūf, 2018). وجدير بالذكر أنه ينبغي التفريق بين النمو الاقتصادي والتنمية الاقتصادية؛ فالتنمية هي السعي لتحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية عن طريق ممارسات تغييرٍ محدَّدة نوعاً وكمّاً؛ بهدف تحسين مستوى العيش لأفراد المجتمع، وليس بالضرورة أن يتحقّق هذا التحسين جرّاء عملية النمو الاقتصادي؛ فإنه لا يلزم من عدم حصول النمو الاقتصادي عدم حصول التنمية في المجتمع (Ghanīm, 2014, 22).

ويمكن القول بأنَّ الاقتصاد الدائري يقوم على ثلاثة مبادئ أساسية (al-Ramīdī, 2019, 8/344):

الأول: الحفاظ على الرأس المالي للموارد الطبيعية، من خلال حسن إدارة المخزون، وتوازن التدفق لأيِّ مورد متجدّد.

الثاني: تحسين الموارد العائدة، من خلال تدوير المواد والمكونات بفائدة أعلى ما أمكن.

الثالث: تحسين الفعالية في الأنظمة، عن طريق اكتشاف العوامل السلبية الخارجية.

وقد أشارت دراسات كثيرة إلى تأثير الاقتصاد الدائري الجذري، والذي يمثّل ثورة في استغلال النفايات والمخلفات؛ حيث يمكن للمجتمعات الانتفاع بها، لدرجة تُحوّلها إلى واحد من أهم المجالات الإنتاجية ذات العائد الاقتصادي الوطني العالي، لاسيما أنها مجال إنتاجي متوفر المدخلات، ومنخفض

وسنذكر بعض الآيات التي تؤيد وتدعم مفهوم الاقتصاد الدائري بقاعدته المستدامة، تمثيلاً لا حصر (Al-'Asl, 1996, 66):

١. قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [سورة هود: ٦١]، فبين الله تعالى أصلاً مهماً يربط الإنسان مادياً ووجدانياً بتلك الأرض، حيث أنشأه سبحانه منها، وفي مقابل ذلك أَمَنَهُ عليها، واستخلفه فيها ليعمرها، ويمكن اعتبار "العمارة ومشتقاتها" المصطلح القرآني المقابل لمفهوم التنمية عمومًا (al-Karīfī, 2009, 7/117). ثم نقل الكلام إلى العلاقة بالله تعالى، رجوعاً إليه بالاستغفار والتوبة المستلزم للعمل الصالح. فقضية الارتباط بالأرض وإعمارها لا تنفصل عن قضية العبودية في الإسلام، وإذا كانت العبودية أمراً لازماً ودائماً للبشر في الفكر الإسلامي ومنظومته التشريعية؛ فكذلك عمارة الأرض هي الأمر الدائم والمستمر معه طوال بقائه على هذه الأرض، وهي جزء مهم ومؤثر من هذه العبودية، ويرتبط بهاتين الوظيفتين ويقوم عليهما وظيفة الاستخلاف في الأرض، فهذه الوظائف الثلاث متلازمة (al-Ballā', 2012, 161). فالخلافة كما قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: ٣٠]؛ هي وظيفة مستمرة، تتعاقب عليها الأجيال، كما قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٥]، "أي: جعلكم تعمرون الأرض جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن، وخلفاً بعد سلف" (Ibn Kathīr, 1410AH, 3/345). وبذلك يتبين أن في آيات الاستخلاف والإعمار دلالة على أن من مقاصد الشريعة التي يُؤمَّرُ المسلم بتحقيقها "بقاء الموارد وعدم استهلاكها من قبل عدة أجيال فحسب؛ وذلك لأن استخلافه في الأرض، وإعمارها لها يتطلبان تضافر جهود أكثر من جيل؛ لأنه يدلّ على الدوام والاستمرار وتنمية الأرض، وهذا ليس حكراً على جيل بعينه، بل هو مطلوب من كلّ الأجيال في كلّ زمان ومكان؛ ليتحقق مراد الله في إعمار الأرض وتنميتها" (Kāmil, 2017, 10(16)/29).

التكاليف. وهذا مما شجع «المنتدى الاقتصادي العالمي» و«مؤسسة إلين مكارثر» عام ٢٠١٥م على التنبؤ بأن الاقتصاد الدائري سيوفّر على العالم تريليون دولار بحلول عام ٢٠٢٥م، إضافة إلى مائة ألف وظيفة جديدة في خمس سنوات القادمة. وربما يرجع ذلك إلى ما في الاقتصاد الدائري من المحافظة والإبقاء على الموارد الاقتصادية المحدودة قدر الاستطاعة؛ مما يشجع على مزيد الابتكار والاختراع والإبداع في مجالات إعادة استغلال المواد وتدوير نفاياتها، مع خفض الهدر في جميع مراحل الإنتاج (Sa'dūn, 2017, 23).

وليس ببعيد إذا قلنا: إنّ أحوج الدول لتبني مفهوم الاقتصاد الدائري وتمكين آلياته هي الدول الخليجية؛ لأنها تعاني معاناة شديدة من النمط الاستهلاكي المصاحب لزيادة الدخل الفردي فيها؛ مما يسبب كثيراً من الأضرار البيئية والاجتماعية، ككثرة المخلفات والنفايات، وهو ما من شأنه أن يدفع هذه الدول بمجتمعاتها إلى التغيير نحو نمط جديد مستدام؛ حفاظاً على البيئة، وإبقاءً للموارد، وتوفيراً لها لأجيال المستقبل، وهذا واجب على عاتق الجيل الحاضر (al-Qurah Dāghī, 2020).

المبحث الثاني: الاقتصاد الدائري من المنظور الإسلامي

المطلب الأول: الاقتصاد الدائري في ضوء النصوص الشرعية

الفرع الأول: الاقتصاد الدائري في ضوء القرآن الكريم:

هناك ثلاثة محاور قرآنية ارتكزت عليها مبادئ الاقتصاد الإسلامي عموماً، وهي: الإرشاد إلى مكارم الأخلاق، وتوكيد الحقائق الثابتة كبيان العلاقة بين الترف والفساد، وتشريع ما يحقّق مصالح المكلفين كتحریم الربا (6, Murād, 2011). ويمكننا بسهولة أن نلمس في تفاصيل هذه المحاور تجانساً مع مفهوم الاقتصاد الدائري، بحيث يمكن اعتباره متحققاً من خلالها.

٢. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأنعام: ١٤١]، وهي نصٌّ في النهي عن الإسراف، الذي يُعتَبَر من أكبر تحديات التنمية المستدامة، وبخاصة في جانبها الاقتصادي، وهي تدلُّ على أساس من أسس الاستدامة الاقتصادية، وهو الوسطية والاعتدال والتوازن في الجانب الاستهلاكي عموماً، بما فيه استهلاك الموارد الطبيعية الموجودة في الأرض؛ لكي يبقى للأجيال المستقبلية نصيبها من الاستغلال والانتفاع بالثروات، ولكي لا يكون الجيل الحاضر ناهباً لثروات الآخرين.
٣. قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٣١]، وهي تشبه في دلالتها الآية السابقة، مع التأكيد على جانب الاستهلاك الشخصي والأسري.
٤. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [سورة الفرقان: ٦٧]، وهنا تأكيدٌ على مبدأ الاعتدال والتوسط في الإنفاق، كما هو الشأن في الاستهلاك؛ مما يجلي ذلك الأساس الذي هو أهم محاور مفهوم الاقتصاد الدائري خصوصاً، والتنمية المستدامة عموماً.
٥. قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [سورة الرحمن: ٧]، والآية بذكر الميزان -وهو آلة الاعتدال والتوازن والوسطية والعدل-، واقتترانه بخلقٍ عظيمٍ كالسما؛ إنما تقرر أنه الأساس المادي والمعنوي الذي قامت عليه التصاريف الكونية، وما ينبغي أن تقوم عليه أحوال البشر في جميع شؤونهم؛ ليصلوا إلى مفهوم الإنسان المتوازن دينياً وأخلاقياً ومادياً، وواقع الحال أنه من أهم أسس التوازن في مفهوم الاقتصاد الدائري والفكر المستدام (al-Qurah, 2020). (Dāghī, 2020).
٦. قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٦]، والآية تقرّر أن محاربة الفساد بشئٍ صوره هو من مقاصد الشريعة، وقد ذكرت الآية الفساد في الأرض بعد إصلاحها، وهو -بمفهوم التنمية المستدامة- يشمل الفساد البيئي والاجتماعي والاقتصادي المنهك للأرض ومواردها.
٧. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُوبٍ قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٧٤]، وقد عدّدت الآية وجوهاً من الموارد الطبيعية التي آتاها الله الإنسان، وجعله منتفعاً بها ومستغلاً لها، بشرط عدم الإفساد.
٨. قال تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٨٥]، وهذه الآية تأكيد للآية السابقة، مع الالتفات إلى الفساد الاقتصادي بالغش وبخس الناس في الميزان؛ مما يخل بالتنمية الاقتصادية. كما قال في آية أخرى:
٩. ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [سورة هود: ٨٥]؛ فتكرار الحديث في القرآن عن الفساد والإفساد في الأرض واضح؛ لأنه إخلال بالتوازن الذي جعله الله في الأرض بين جميع مكوناتها التي تمثل وحدة واحدة كلية، لا يمكن تجزئتها، ولذلك ففساد مكونٍ واحد يعني فساد سائر المكونات (Rāshid, 2018, 4(3)/278). ثمّ هذا التكرار له مدلوله الاقتصادي المهم؛ لأنّ آثار الفساد "في جوهرها إضرار بالموارد، وفي حقيقتها مشكلات اقتصادية بالدرجة الأولى؛ لأنها تتعلق بالموارد الاقتصادية، وتضرُّ إضراراً مباشراً بأدوات الإنتاج ومراحل النشاط الاقتصادي، كما أنّ هذه المشاكل ناتجة من

فلسفة النظام الرأسمالي الذي يطلق العنان للفرد لممارسة النشاط الاقتصادي دون رعاية للبيئة ونحوها؛ مما نتج منه طغيان وإسراف، بل تبديد للموارد والطاقات، وإفساد في الأرض، وإهلاك للحرث والنسل في حالة الحروب" (al-Qurah Dāghī, 2010, 2/157).

الفرع الثاني: الاقتصاد الدائري في ضوء السنة النبوية:

جاءت النصوص النبوية مؤكدةً للآيات القرآنية التي تشير إلى مفهوم التنمية المستدامة وما تتضمنه من مفهوم الاقتصاد الدائري، بل وتحض عليه، ومن الأحاديث الدالة على ذلك:

١. قوله -عليه الصلاة والسلام-: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده» (al-Bukhārī, 1419AH, No: 2072)، وفي الحديث بيان اعتناء الشرع بقضية العمل والإنتاج ونفع النفس والمجتمع، حتى جعل ذلك من شيم الأنبياء -عليهم السلام-.

وقال -عليه الصلاة والسلام- في أهمية العمل أيضاً: «لأن يأخذ أحدكم حبله، فيأتي بحزمة الحطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه؛ خير له من أن يسأل الناس أعطوه، أو منعوه» (al-Bukhārī, 1419AH, No: 1042؛ Muslim, 1991, No: 1471)، فبمثل هذه النصوص تتأكد أهم عناصر التنمية المستدامة، حيث يكون العنصر البشري فاعلاً إيجابياً، غير سلبي، أو استهلاكي فحسب.

٢. وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «من أضرأ أرضاً ليست لأحد؛ فهو أحق» (al-Bukhārī, 1419AH, No: 2235)، ففي الحديث دلالة على أهمية عمارة الأرض، واستغلالها بالتي هي أحسن، مع الاعتناء بالعنصر الاقتصادي التنموي الأهم، ألا وهو الإنسان، فالشريعة حثته على إعمار الأرض، مع ضمان حقه الديني المائي.

٣. وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها

فليفعل» (Ahmad, 2001, No: 12981)، وفي هذا الحديث تأكيد على قضية إعمار الأرض، والعناية بتنمية مواردها وعناصرها كالأشجار، مع الاستفادة القصوى من عنصر الوقت اللازم لأي نشاط اقتصادي أو تنموي، بل يعتبر الحديث دليلاً ظاهراً في ترسيخ مفهوم الديمومة في العمل والإنتاج، والديمومة تعبير آخر عن مفهوم الاستدامة في التنمية الاقتصادية (Darrājī, 2012, 479).

٤. وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة إلا كان له به صدقة» (al-Bukhārī, 1419AH, No: 2320؛ Muslim, 1991, No: 1553)، وفي الحديث بيان كيف حوّلت الشريعة نتاج عمل المكلف إلى صدقة جارية، يجري أجرها عليه بدوام عمله؛ تبقى هذه الحياة عامرة إلى النهاية المحتومة، وكما غرس السابقون لنا فينبغي أن نغرس لمن بعدنا (Yāhiyā, 2012, 70-71).

وفي الحديث أيضاً إشارة إلى العلاقة النفعية الدائرة بين أجناس الخلق، ومحل الإنسان منها، وهو الخلافة والقوامة التي تستلزم المسؤولية، والقيام بها تجاه سائر الكائنات، بلا أنانية أو استئثار، ثم ربط ذلك بمبدأ إسلامي أصيل في تمكين المقاصد الشرعية، ألا وهو مبدأ الثواب والعقاب.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الإسلام أقام أول محمّيتين في التاريخ: مكة، والمدينة، وهذا من روائع الإسلام، وحلوله السابقة للزمن لحماية البيئة والطبيعة بمواردها (Rāshid, 2018, 327-328/4(3)).

وقد وردت عدّة أحاديث في التنبيه على قيام الإنسان بمسؤوليته تجاه الحيوانات المستخرّة لمنافعه، وهي من العناصر الطبيعية والمهمة في مفهوم الاستدامة عموماً، ومن ذلك: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً» (Muslim, 1991, No: 1956)، وقوله: «من قتل عصفوراً عبثاً؛ عجز إلى الله -عز وجل- يوم القيامة، يقول: يا رب، إنّ فلاناً قتلني عبثاً، ولم يقتلني لمنفعة» (al-Nasā'ī, 1991, No: 4446). وقد غفر الله لبغي في كلب سقته (al-Bukhārī, 1419AH, No: 2235).

الوضوء، والوضوء عبادة وتقرب من الله تعالى، فقال للأعرابي -وهو يعلمه الوضوء-: «هكذا الوضوء، فمن زاد على هذا فقد أساء، وتعدى، وظلم» (al-Nasā'ī, 1991, No: 140).

هذا بالإضافة إلى العناية بالجانب التجاري من الاقتصاد في السنة النبوية، وليس أدل على ذلك من عمل النبي -عليه الصلاة والسلام- بالتجارة قبل بعثته، وعمل كثير من الصحابة بالتجارة في المدينة، التي ازدهرت وانتشرت فيها الأسواق، وقد ورد في السنة منها أسواق عكاظ، وذي المجاز، وبنى قينقاع (al-Mashhadānī, 2012, 371).

المطلب الثاني: الاقتصاد الدائري في ضوء التشريع ومقاصد الشريعة

الاقتصاد في هذا الدين علم من علوم الشريعة، و"إن الله جلّت قدرته -وهو العليم الخبير- شرع الأحكام المنظمة للحياة الاقتصادية بحيث يحكمها التشريع حكماً كاملاً، مع ما فيها من لازمة التطور، وقد جاء ذلك بجعل التعاليم الإسلامية المنظمة لهذه الحياة في طبيعة كلية، وتوجيهات عامة غير مفصلة؛ وذلك لحكمة مقصودة، وهي: "أنّ التعميم الذي لا ينزل إلى التفاصيل الجزئية لا يقيّد الأجيال المقبلة بهذه التفاصيل والتطبيقات، بل يتركها حرّة تقتبس الوضع الذي تتوافر فيه الملاءمة العملية لحاجات كلّ زمان ومكان، ما دامت تسوده التعاليم الكلية بوجه عام، وينبثق عن توجيهاتها" (al-Awaḍī, 1987, 5(5)/300-301).

وإذا نظرنا إلى الاقتصاد الدائري كأحد محاور التنمية المستدامة؛ فإننا نجد مزيداً من التناسق والتجانس بينه -هو وقاعدته التنموية- والاقتصاد الإسلامي وقاعدته التشريعية، حتى نرى واضحاً أنّ الشريعة تهدف إلى الحركة والتقدم والتنمية، ولا تعتبر الأفراد والأمم إلا في حركة مستمرة، تقدماً أو تأخراً؛ إذ لا يمكن تصور التوقف إلا كصورة من صور التأخر مآلاً، كما قال الله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [سورة المدثر: ٣٧] (al-Qurāh Dāghī, 2010, 2/663).

(Muslim, 1991, No: 2245؛ 1419AH, No: 3467) ودخلت امرأة النار في هرة حبستها (al-Bukhārī, 1419AH, No: 2365؛ Muslim, 1991, No: 2242). فعلاقة الإنسان بالحيوان يمكن أن تكون طريقاً إلى المغفرة والجنة، أو طريقاً إلى العذاب والنار (Abd al-Mālik, 2012, 249). "إنّ جميع الكائنات الحية لها حق الانتفاع من خيرات الأرض، غير أنّ هذا الحق لن يكون ممكناً إلا إذا أدّى الإنسان الأمانة المتمثلة في ضمان انتقال الانتفاع عبر العصور والأجيال، الشيء الذي يعني أنّ على هذا الإنسان بذل المزيد من الجهود لحماية وصيانة مصادر الانتفاع" (Qurayshī, 2011, 14).

وكما حثّت الأحاديث الشريفة على استصلاح الأرض، وحفظ مواردها، فقد حذرت من التعدي عليها، أو إفساد ما ينتفع الناس به، ومن ذلك:

٥. قوله -صلى الله عليه وسلم-: «من قطع سدره صوب الله رأسه في النار» (Abū Dāwūd, 2015, No: 5239)، قال أبو داود: "يعني: من قطع سدره في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم، عبثاً وظلماً بغير حق يكون له فيها، صوّب الله رأسه في النار" (Abū Dāwūd, 2015, 7/525). وقال -عليه الصلاة والسلام- أيضاً: «من قتل صغيراً أو كبيراً، أو أحرق نخلاً، أو قطع شجرة مثمرة، أو ذبح شاة لإهاهما؛ لم يرجع كفافاً» (Aḥmad, 2001, No: 22368). وفي النهي عن تلويث البيئة والأماكن التي ينتفع الناس بها قال -عليه الصلاة والسلام-: «اتَّقُوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل» (Abū Dāwūd, Aḥmad, 2001, No: 2715؛ 26 (2015)، وقياساً عليه ينهى عن إلقاء المخلفات الصناعية والقمامة في الأنهار والبحيرات، أو الغابات والمزارع، أو في وسط المدن؛ مما يضرّ بالبيئة ويؤذي البشر، ويمنع انتفاعهم (Ya'qūbī, 2012, 196).

٦. وفي شأن الإسراف والاستهلاك غير الموجه، قال -عليه الصلاة والسلام-: «كلوا، وتصدقوا، والبسوا في غير إسراف، ولا مخيلة» (al-Nasā'ī, 1991, No: 2559). وحُصِّن بالتحذير الإسراف في الموارد المائية ولو لأجل

الممارسات الاقتصادية؛ مما يجعل الاقتصاد الإسلامي أكثر ملاءمة لتحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة (Birasūlī, 2017, 64/53).

وكما أنّ مفهوم الاستدامة باقتصادها الدائري متحقق في المقاصد الشرعية، فهو كذلك متحقق في قواعد الشرع الفقهية. فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ قاعدة: الضرر يزال، وقاعدة: الضرر لا يزال بالضرر، وقاعدة: تحتل أدنى المفسدين لدرء أعلاهما؛ تقيلاً للمفسدة، وقاعدة: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، وقاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح، كل هذه القواعد وغيرها الكثير كما تسري في جزئيات التشريع، فإنها كذلك تؤيد وتدعم الاتجاه المستدام في الاقتصاد وغيره، وللمقصد نفسه وللحكمة نفسها، من دفع المفسد ورفعها ما أمكن، مما يقع على البشر في الحال، أو في المال، أو ما يقع على الأرض بمواردها ومكوناتها (al-Faqī, 2007, 3/52-54).

وإذا نظرنا في التشريعات الفقهية الفرعية بأحكامها؛ فسنجد كذلك مفهوم الاستدامة متحققاً فيها، حتى يمكننا القول: بأنّ أحكام الشريعة الفقهية هي البساط المناسب لتمكين وتطبيق آليات الاستدامة وأدواتها، وتحقيق أهدافها ومراميها، ويظهر ذلك واضحاً في تشريعات كبرى في الفقه الإسلامي، تمثل شعائر أو معالم لها، مثل: تشريع فريضة الزكاة، والذي يتقاسم مع التنمية الاقتصادية المستدامة في كثير من الأهداف، كتخفيف آثار الجوع والفقر، وتقليل الفوارق من خلال توزيع الثروات، والتخفيف من البطالة وخلق فرص للعمل؛ مما يؤدي إلى تحفيز الاستثمار، ويسهم في تقليل التضخم (Falyāshī, 2018, 3(1)/85-86).

كما يحرم الاقتصاد الإسلامي الفائدة المركبة -الربا- التي هي المحور الأساس للنظام المصرفي الغربي، ويضع قيوداً تمنع من تحمّل الديون غير قابلة الدفع، مع تشجيع توزيع الثروة، ويوفّر إطاراً تنظيمياً يضمن أن تكون المشاريع التنموية في مصلحة المجتمع الأوسع، وليس لقليل من الأفراد، بل ويتجاوز البشر الحاليين إلى الأنواع والموارد الطبيعية والأجيال القادمة، بحيث لا يستبعد المستقبل. فمثلاً: النفط الأحفوري في المنظور

ولذلك؛ فليس غريباً أن نجد الاقتصاد الدائري بمفهومه وعناصره مضمناً إجمالاً في التشريع ومقاصده، بل وأحياناً بالتفصيل. فمثلاً: أهم عناصر التنمية الاقتصادية المستدامة وأساسها وغايتها هو العنصر الإنساني (Zaghdūd, 2019, 6(1)/18)، والذي كان موضع العناية التشريعية؛ حتى جعل من أهم مقاصد الدين وضروريات التشريع: حفظ نفسه، وحفظ عقله، وحفظ نسله، إضافة إلى حفظ ماله؛ لتشكل رعاية الإنسان من جميع جوانبه الدنيوية أربعة أحماس الضرورات الشرعية الخمس، التي يقصد التشريع في كلياته وجزئياته إلى رعايتها وحفظها وتنميتها وجوداً وعدماً، قصداً مباشراً، وهو ما يهدف إليه الاقتصاد الدائري بقاعدته المستدامة، ومفاهيمه المراعية لمصلحة الإنسان وما حوله، وتقليل ما يفسده وما حوله.

ولجلاء هذا المعنى؛ وصل الأمر ببعض الباحثين إلى اعتبار مفهوم الاستدامة والمحافظة على الطبيعة والبيئة مقصداً شرعياً بذاته، أو على أقلّ تقدير مقصداً متمماً للضروريات (al-Najjār, 2008, 209)، ينبغي على المكلف تحقيقه وحفظه ورعايته.

والمتمدّر في هذه الشريعة بوصفها ديانة تزرع القيم في نفس الإنسان، وتجعله أميناً رحيماً صادقاً عادلاً، يجد أنها كذلك "تجعل منه صديقاً حميماً للبيئة والحياة، يعمرها مادياً، كما يعمرها معنوياً بالعديد من القيم، ومنها تلك التي تحكم الجانب الاقتصادي" (Abū Ghuddah, 2009, 10). والإنسان حينما يسعى في تلك الحياة في جوانبها المختلفة وهو منعدم القيم، أو لا يبالي بها؛ فإنه يكون كائناً مفسداً لما حوله، وبخاصّة في الجانب الاقتصادي، ولذلك لا تتفق النظرية الاقتصادية الإسلامية مع المذاهب الاقتصادية الخطيئة المختلفة، في أنّ سبب المشكلة الاقتصادية هي قلة الموارد كما تقول الرأسمالية، ولا أنها بسبب التعارض بين الإنتاج الجماعي والتوزيع الفردي كما تقول الاشتراكية، وإنما تَعْتَبِر سبب المشكلة الأساس هو الإنسان نفسه (Naṣār, 2010, 25)، ولذا كان توجيهه والعناية به محورياً في التشريعات الإسلامية، وكان للفكر الإسلامي السبق في تأصيل القيم والأخلاق والإيمانيات في

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية للاقتصاد الدائري

المطلب الأول: تطبيقات على مستوى الشركات

بالنظر في تطبيقات الاقتصاد الدائري يتأكد موافقته لمفاهيم الاقتصاد الإسلامي، وتحقيقه لأهدافه من التوازن والوسطية والاعتدال، على المستوى العالمي أو المحلي أو حتى الشخصي. وهناك اتجاه ملحوظ في الشركات الكبرى، بمشاريعها المتعددة، نحو الاقتصاد الدائري، ومراعاة آليات وأهداف التنمية المستدامة، لاسيما مع الاعتناء العالمي والحكومي بمعايير حفظ البيئة وموارد الطبيعة. وهناك نماذج كثيرة على هذه المشاريع، نذكر منها (Gerholdt, 2015):

١. الإمدادات الدائرية: يعتبر أنموذج أعمال التوريدات الدائرية وثيق الصلة بشكل خاص بالشركات التي تتعامل مع السلع النادرة، حيث يتم استبدال الموارد النادرة بمدخلات موارد متجددة، أو قابلة لإعادة التدوير، أو قابلة للتحلل. وقد طوّرت شركة Royal DSM العالمية الإيثانول الحيوي السليلوزي الذي يتم فيه تحويل البقايا الزراعية -مثل: كيزان الذرة، والقشور، والأوراق والسيقان- إلى وقود متجدّد؛ وبذلك فقد خلق الإيثانول الحيوي السليلوزي مصدراً جديداً لإيرادات DSM، إضافة إلى تقليل الانبعاثات، وخلق فرص العمل، وتعزيز أمن الطاقة الوطني.

٢. استرجاع الموارد: يستفيد أنموذج الأعمال الخاص باستعادة الموارد من خلال الابتكارات التكنولوجية؛ لاستعادة وإعادة استخدام مخرجات الموارد التي تقضي على تسرب المواد، وتعظم القيمة الاقتصادية، حيث تتم إعادة معالجة النفايات إلى موارد جديدة. ومن تطبيقات ذلك أنّ منتج Walt Disney World Resort يرسل فضلات الطعام -بما في ذلك الشحوم، وزيت الطبخ، وبقايا المائدة- من بعض المطاعم في مجمعه إلى منشأة هضم لا هوائية، تبلغ ٥,٤ ميجاوات، تملكها وتشغلها Harvest PowerK حيث يتم تحويل النفايات العضوية إلى غاز حيوي متجدد (مزيج من ثاني أكسيد الكربون والميثان)

الاقتصادي الإسلامي ينبغي ألاّ يتم الإفراط في استغلاله بحيث يجوز على أجيال المستقبل؛ مما يترتب عليه المساهمة في الحد من الانبعاثات الضارة، وبذلك يسهم التشريع الاقتصادي الإسلامي في إيجاد اقتصاد أكثر خضرة، والحفاظ عليه (Ahmadi, 2016, 2(1): 9-10).

وهكذا تتقاسم كثير من التشريعات أهدافها ومقاصدها مع مفهوم الاقتصاد المستدام، مثل: تقسيم الميراث، وإدارة الوقف، وتحريم الإسراف، وغيرها (Sālim, 2019, 3(10)/13-14).

وبهذا يتّضح أنّ الإسلام يبيّن من خلال عقائده وتشريعاته معاً "أنّ الله تعالى خلق الطبيعة لمنفعة البشر، وتقوم العلاقة بين البشر والطبيعة على الانسجام؛ نظراً لطاعة جميع المخلوقات لشريعة الله وسننه، فيُشجع الإسلام البشر على استكشاف واستخدام الموارد الطبيعية بطريقة مستدامة. ويمكن القول بأنّ الخضوع لإرادة الله سبحانه وتعالى هو السبيل الوحيد لتحقيق السلام والسلم المجتمعي، كما يؤدي الانسجام بين إرادة الإنسان وإرادة الله إلى حياة مسؤولة ومتوازنة، فلكل نشاط إنساني بُعد سام؛ بحيث تصبح معه هذه الأنشطة مقدّسة وهادفة وذات مغزى؛ لذا لا يسمح الإسلام بقطع الأشجار والشجيرات غير المنتجة، فللبشر الحق في الاستفادة من ثمار هذه الأشجار والشجيرات إلّا أنّهم لا يملكون الحق في تدميرها، كما لا يسمح الإسلام بالتبذير والإسراف حتى عندما يتعلق الأمر بالأشياء غير الحيّة بقدر ما أنّه لا يجوز الإسراف في استخدام المياه حتى إذا لم يكن هناك شحّ في المياه، وبالتالي يهدف الإسلام إلى تجنّب الهدر والتبذير بكافة أشكاله، وضمان الاستخدام الأمثل لكل الموارد" (al-Juyūsi, 2013, 57).

إن في إظهار هذه الخصائص والمزايا في الجانب التشريعي للإسلام خروجاً من حالة الاستكانة والضعف والافتتان بالآخر القوي؛ ليحصل مكانها حالة الاعتزاز والثقة في قدرة هذا الدين على المبادرة والسبق، وتقديمه كبديل حضاري حقيقي؛ إن لم يعتبر خياراً وحيداً (Jum'ah, 2017, 13).

التكاليف الأولية للتركيب، وبذلك تضمن Philips أيضاً الإدارة البيئية السليمة لمنتجاتها، من خلال إعادتها في الوقت المناسب لإعادة التدوير أو للترقية.

٦. ومن الأفكار التي جمعت بين أكثر من نموذج: ما أجرته شركة Niaga (كلمة Niaga مقلوب كلمة Again) على صناعة السجاد، حيث وجدت أنّ إضافة المزيد من تركيبات المواد المعقدة إلى المنتجات اليومية لن يساعد أداء المنتج، ولا التحديات الصحية والبيئية؛ لهذا فقد طوّرت تقنية إنتاج السجاد من مادة واحدة فقط، أو مادتين مرتبطتين مع مادة لاصقة يمكن فصلها عند الطلب، وهذا يسمح للشركات المنتجة للسجاد ببيع، أو تأجير سجاد يمكن إعادة تدويره بنسبة ١٠٠٪ إلى سجاد جديد بعد الاستخدام (Carra & Magdani, 2017, 27).

٧. منذ إطلاق شركة الميرة القطرية مبادرة إعادة التدوير نهاية سبتمبر ٢٠١٩م، تمّت إعادة تدوير ٢,٤١٧,٣٣٨ زجاجة بلاستيكية ومعدنية (https://www.almeera.com.qa/ar)

٨. وفي المدينة الصناعية الثالثة بالرياض هناك شركة لتدوير النفايات الإلكترونية والكهربائية، وهي تعدّ الأكبر والأول في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، حيث تقوم بإعادة تدوير ٣,٠٠٠,٠٠٠ طن من هذه النفايات الإلكترونية والكهربائية كل عام.

٩. مركز معالجة النفايات بمنطقة مسيعة بدولة قطر، وهو مصنع عصري متقدم جداً، فبعد جمع النفايات المنزلية بالدولة من قبل إدارة النظافة، يتمّ نقلها إلى محطات الترحيل، ومنها إلى هذا المركز لإنتاج الطاقة الكهربائية والسماح العضوي، حيث إن الفرد الواحد في الدولة بناء على إحصائيات عام ٢٠١٥م يتخلّص يومياً من ١,٥ كغم من النفايات، ومجمل سكان دولة قطر يتخلّصون من ٣,٥٠٠ طن متري يومياً، وهذا المركز يعمل أربعاً وعشرين ساعة في جميع أيام السنة من غير توقف (Wath'ariqiyāt Talifiziyyūn Qaṭar, 2016, Ep. 15).

لتوليد الكهرباء، مع معالجة المواد الصلبة المتبقية إلى سماد، والطاقة المولدة تساعد على تشغيل وسط فلوريدا، بما في ذلك فنادق ومنتجع والت ديزني نفسها.

٣. إطالة عمر المنتج: يساعد هذا النموذج الشركات على إطالة دورة حياة منتجاتها وأصولها؛ للتأكد من استمرارية جدواها اقتصادياً، ويتم الحفاظ على المواد التي قد يتم إهدارها، أو حتى تحسينها، من خلال بعض العمليات، كإعادة التصنيع، أو الإصلاح، أو الترقية، أو إعادة التسويق، ومن خلال إطالة عمر المنتج لأطول فترة ممكنة، يمكن للشركات الاحتفاظ بالمواد بعيداً عن مكب النفايات، واكتشاف مصادر جديدة للإيرادات. فعلى مدار الأربعين عاماً الماضية، ركز نشاط إعادة التصنيع التابع لشركة Caterpillar العالمية، من خلال برنامج Reman على إعادة المكونات التي في نهاية عمرها إلى حالة أو جودة جديدة تماماً؛ مما يقلّل من التكاليف والنفايات، وانبعاثات غازات الاحتباس الحراري، والحاجة إلى المدخلات الخام.

٤. منصات المشاركة: يركّز هذا النموذج على مشاركة المنتجات والأصول منخفضة الملكية أو معدل الاستخدام، ويمكن للشركات التي تستفيد من هذا النموذج أن تزيد من استخدام المنتجات التي تبيعها، وتعزّز الإنتاجية وخلق القيمة. وهناك أمثلة كثيرة على اقتصاد المشاركة، كما في خدمات النقل مثل شركات: (Lyft و RelayRides و BlaBlaCar)، أو خدمات التسكين والإقامة مثل شركة (Airbnb).

٥. تقديم المنتج كخدمة: ومن خلال هذا النموذج يستخدم العملاء المنتجات من خلال عقد إيجار، أو حق انتفاع، وهو نموذج جدّاب للشركات التي لديها تكاليف تشغيلية عالية، وتتميّز بالقدرة على إدارة صيانة خدماتها، واستعادة القيمة المتبقية في نهاية العمر الافتراضي. ومن أمثلته: شركة Philips، حيث تبيع الإضاءة كخدمة، وتهدف الشركة إلى الوصول إلى المزيد من العملاء من خلال الاحتفاظ بملكية الأضواء والمعدات، بحيث لا يضطر العملاء إلى دفع

المطلب الثاني: تطبيقات على مستوى الأسرة

بعضنا يذكر كيف كانت الجدة أو الأم لا تتخلص من الملابس القديمة برميها كقمامة، بل كانت تحتفظ بها، ثم تجمعها وتغسلها وتقطعها قطعاً صغيرة، كقصاصات الورق، ثم تخطط تلك القطع جنباً إلى جنب، حتى تصنع فرشاً للأرض، ويكون ذا ألوان متعددة وجميلة. وكذلك كانت إحداهن لا ترمي بقايا الخبز ولا فثاته، بل كانت تجمعها ثم تضعه في الفرن حتى يجف -يتحمص- ثم تصنع منه ثريداً، أو تطحنه لتصنع منه سميداً.

وهكذا، فإن مفهوم الاقتصاد الدائري والتنمية المستدامة كان موجوداً إلى حدٍ ما في منازلنا القديمة، قبل حياة الاستهلاك والترف واتساع التسوق وتنوعه، والتي تسير وفق النظام الاقتصادي الخطي، وتسيرنا كذلك في أنفسنا وسلوكياتنا عليه، ونحو بيوتنا إلى مصانع تنتج المخلفات وتؤلّد النفايات، وتضر بكل شيء. وجدير بالذكر هنا أنّ المخلفات المنزلية في دولة قطر على سبيل المثال تشكل إحدى المشكلات البيئية، وهي تشكل عبء أمام التنمية المستدامة، ويبلغ معدل تولدها ١,٢ كجم لكل فرد في اليوم الواحد، وهي ثاني أكبر مصدر للمخلفات في الدولة بعد المخلفات الإنشائية (Wizārah al-Takhtīt al-Tanmawī Wa al-Ilhṣā', 2019, 289).

والأسرة ليست شيئاً هامشياً في المجتمع أو الدولة، بل هي أساس المجتمعات، وحينما تكون الأسرة منتجة ومستهلكة في السوق التجاري للسلع والمنتجات؛ فإنها تعد من أهم العوامل المؤثرة بفاعلية في الناتج القومي، وتنمية الجوانب الاجتماعية والاقتصادية (al-Atiyyah, 2009, 1). وحينما يستقر مفهوم الاقتصاد الدائري في الأسرة، ويكون مطبقاً في تصرفاتها الاقتصادية والاستهلاكية تحصل الاستفادة المادية إلى جانب الاستفادة البيئية، فمثلاً نجد في المجتمعات الواعية بهذا المفهوم، المطبقة لآليات الاستدامة في تدوير النفايات أن جمع المواد البلاستيكية المستخدمة أكثر اقتصاداً وأنفع مادياً في الضواحي السكنية؛ حيث تكون الكثافة السكانية عالية (Hopewell, Dvorak, & Kosior, 2009, 364(1526): 2122) وبذلك تتحول بالوعي مصادراً المشكلة إلى حلول، ويتم التخلص من النفايات بتحويلها إلى عناصر نافعة، ولهذا

يعتبر تدوير المخلفات استثماراً مضموناً، ويزيد الطلب عليه كل يوم، لاسيما أنّ ممارسته سهلة، وبإمكان الفرد أن ينشئ مشروعه الشخصي منه (Dhiyāb, 2018, 7).

ولذلك فمن الأهمية بمكان ترسيخ مفهوم الاستدامة والتدوير لدى أفراد الأسرة، وخاصة عند الصغار، وذلك من خلال التوجيه المباشر، والمناقشة، والمحاكاة، وعرض بعض الصور، أو المقاطع التي توضح المعنى والهدف من الاستدامة. فمثلاً: تعرض صورة رجل يركب دراجة؛ مما يقلل من العادم والتلوث والتكلفة، أو يعرض مقطع يبين إعادة تدوير القمامة؛ للمحافظة على الموارد، وتقليل تلوث البيئة، مع زيادة في الدخل، أو تعرض صورة السوق المحلي الزراعي الذي يقلل التكلفة، ويرفع الدخل المحلي، ويخترل وسائل المواصلات، ويخفض العوادم الناتجة عنها، أو تعرض صورة شجرة مزروعة حديثاً، أو صورة رجل كبير يعلم طفلاً صغيراً؛ للدلالة على توارث الأجيال، وتواصل حلقات الحياة وحتمية الاستدامة؛ ليبقى الانتفاع بموارد الطبيعة إلى النهاية (Munazzamah al-Yūniskū, 2012, 22-23).

ولا شك أنّ ارتفاع الوعي بضرورة الاقتصاد الدائري المستدام يؤدي إلى تغيير العادات والسلوك في كل أفراد الأسرة، ومن أهم ما ينبغي تعديله ليوافق مفهوم الاستدامة السلوك الاستهلاكي في التسوق والشراء، ويمكن بيان أهم النصائح التي يجب مراعاتها في الشكل التوضيحي التالي:



والتغيير في السلوك الاستهلاكي في الشراء قد يبدأ من عدم استعمال الأكياس البلاستيكية، أو اختيار الأكياس الصديقة للبيئة، كما في الصورة التالية (https://www.almeera.com.qa/ar)

وبرغم ما يمرُّ به العالم الآن من ظروف صعبة للغاية في كل المجالات، بما في ذلك المجال الاقتصادي، بسبب وباء "كورونا: COVID-19"؛ إلا أنَّ هناك أثراً إيجابياً عاماً، وآخر خاصاً، كلاهما يتعلقان بالتنمية المستدامة. أما الأثر العام فهو انخفاض التلوث الهوائي بشكل ملحوظ، لاسيما في المناطق التي شهدت انتشاراً كبيراً للوباء، كالولايات المتحدة والبرازيل، وروسيا وإيطاليا (al-Mahdi, 2020) وغيرها، ومن الطريف أن سكان شمال الهند (البنجاب) يستطيعون الآن رؤية جبال الهيمالايا من مسافة تزيد على ١٦٠ كم، بسبب انخفاض نسبة التلوث الهوائي نتيجة للحظر والحجر المنزلي (Picheta, 2020).

أما الأثر الخاص فهو اضطرار كثير من الأسر لانتهاج آليات الاقتصاد الدائري والتنمية المستدامة، من إعادة الاستعمال، وخفض التكاليف، وتقليل الاستهلاك والتسوق والشراء الخارجي، والاعتماد ما أمكن على الإنتاج المنزلي والعمل الذاتي، في الطعام وإصلاح الملابس ونحو ذلك؛ نتيجة للحظر والتزام المنازل. ونسأل الله تعالى أن يرفع هذا الوباء عن العالم، وأن ينعم علينا بحياة طيبة نقية.

الخاتمة

يمكن أن نلخص أهم النتائج في الآتي:

١. الاقتصاد الإسلامي: هو كل ما يتعلق بنشاط الإنسان فرداً أو جماعة في الحصول على الأموال والمنافع والخدمات، واستثمارها وإنفاقها وفق الرؤية الإسلامية الشاملة ومتعددة الزوايا للإنسان والكون، بما يحقق رفاهيته من جهة، ويخدم الحركة العمرانية من جهة أخرى.
٢. الاقتصاد الدائري: هو نظام متكامل، يدرس حماية رأس المال والثروة والطبيعة، وعدم هدرها واستنزافها، والاستفادة القصوى منها ولو بعد تحويلها إلى النفايات، من خلال إعادة تدوير تلك النفايات والمنتجات والمواد الخام المستخدمة، بما يحفظ الثروة والبيئة بجميع عناصرها.
٣. الاقتصاد الدائري هو محور رئيس من محاور التنمية المستدامة الثلاثة: البيئة، والاجتماع، والاقتصاد.



ويوضع في أسس اختيار السلع طريقة ونوع تغليفها أو تعبئتها، بحيث يُختار ما يمكن تدويره، أو استعماله في المنزل في أغراض مختلفة أطول فترة ممكنة، كما في الصورة التالية (City of Fort Collins Website, n.d.):



وكيفية إعادة استعمال هذه الفوارغ البلاستيكية موضحة في كثير من المواقع على الشبكة العنكبوتية، من خلال الكتابة أو الصور أو المقاطع، وانظر على سبيل المثال ٦٠ طريقة للاستفادة من المخلفات البلاستيكية تمّ توثيقها في (FOSH Bottle, 2018).

كما يشمل التغيير سلوك الصغار كذلك، فمن خلال تصرفات يسيرة من الممكن التفاعل بإيجابية وفق مفهوم الاقتصاد الدائري والاستدامة -مثل: إطفاء الإضاءة، وغلق أجهزة الحاسب الآلي أو الهواتف النقالة، وتقليل النفايات بتدوير الأوراق والكراريس والأقلام.

وينبغي الرجوع في مطابحننا إلى ما كان عليه الأجداد من الإنتاج الذاتي ما أمكن، فما يمكن صنعه أو إعداد منزلياً لا يحسن شراؤه من الخارج، إضافة إلى تضييق شراء الأطعمة الخارجية الجاهزة قدر المستطاع.

٤. مفهوم التنمية المستدامة ظهر استجابة لما أصاب الأرض ومواردها من أضرار خطيرة، بسبب النظام الاقتصادي الخطي السائد، ومنها: فساد البيئة، وشدة التلوث، وتخفيف الموارد الطبيعية.
٥. يقوم الاقتصاد الدائري على مبدأ: من المهد إلى المهد، بخلاف المبدأ الخطي: من المهد إلى اللحد، كما يهدف إلى تقليل استنفاد الموارد، مع زيادة الاستفادة من منتوجاتها ما أمكن، عن طريق آليات، أهمها إعادة التدوير.
٦. الاقتصاد الإسلامي اقتصاد موزون، يقوم على مبادئ عقدية وفقهية، تهدف إلى العدل والتوسط والتوازن، وعلى درء المفاسد وتقليلها، وجلب المصالح وتكثيرها، وحفظ الحقوق، وهو بذلك يتوافق مع مفهوم الاقتصاد الدائري وأهدافه المستدامة.
٧. يؤيد الشرع ويدعم بنصوصه وتشريعاته مفهوم الاستدامة عموماً، والاقتصاد الدائري خصوصاً.
٨. العالم في حاجة ماسة لتطبيق مفهوم الاقتصاد الدائري، والدول الإسلامية والخليجية منها على وجه الخصوص.
٩. توجهت كثير من الشركات العالمية إلى التنمية المستدامة باقتصادها الدائري، وظهر ذلك في كثير من الأنشطة الصناعية والتجارية.
١٠. مفهوم الاقتصاد الدائري لا يختص بالشركات فحسب، بل يشمل الاقتصاد المنزلي كذلك، والعناية بتوعية الأسر به، وتمكينه من مناهج التثقيف والتعليم يؤدي إلى النجاح، وتمكين هذا النوع من الاقتصاد الرابع.
١١. توجد تطبيقات كثيرة وسهلة للاقتصاد الدائري على مستوى البيت، وفي الاستهلاك المنزلي.

المراجع

- 'Abd al-Majīd al-Najjār. (2008). *Maqāṣid al-Sharī'ah Ab 'ād Jadīdah*. Bayrūt: Dār al-Gharīb al-Islāmī.
- 'Abd al-Sattār Abū Qhuddah. (2009). *al-Bī'ah Wa al-Hifāẓ 'Alhā Min Manẓūr Islāmī. Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī - al-Dawrah al-Tāsi'ah 'Ashrah*. al-Shāriqah: Munaẓamah al-Mu'tamar al-Islāmī.
- Aḥmad bin Fāris bin Zakaryā. (1399A.H). *Maqāyīs al-Lughah*. Dār al-Fikr.
- Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī. (2001). *al-Musnad*. Bayrūt: Mu'asasah al-Risālah.
- Aḥmad bin Muḥammad al-Fayūmī. (n.a.). *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Aḥmad bin Shu'ayb bin 'Alī al-Nasā'ī. (1991). *al-Sunan*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Aḥmad Muḥammad Naṣār. (2010). *Mabādi' al-Iqtisād al-Islāmī*. al-'Urdun: Dār al-Nafā'is.
- Ahmadi, M. (2016). *Sustainable Development - Islamic Perspectives*. 1st International Conference on Rethinking the Sustainable Development. Tabriz.

التوصيات

توصي الدراسة بالآتي:

١. الاستكثار من البحوث العلمية الشرعية التي تدرس موضوع الاقتصاد الدائري من جميع جوانبه، لاسيما وأنه مفهوم حديث، والدراسات المتخصصة فيه قليلة.

- City of Fort Collins Website. (n.d.). Recycling: Plastic Container. Retrieved April 5, 2020, from City of Fort Collins Website: <https://www.fcgov.com/recycling/atoz/items/?item=27>
- Ḍirār al-ʿUṭaybī. (2007). *Asās ʿIlm al-Iqtiṣād*. al-Urdun: Dār al-Yāzūrī al-ʿIlmiyah Li al-Nashr Wa al-Tawzīʿ.
- Ḍiyāʾ Muḥammad al-Mashhadānī. (2012). *al-Tanmiyah al-Iqtiṣādiyyah Fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*. al-Multaqā al-Dawlī Ḥawla Muqawwimāt Taḥqīq al-Tanmiyah al-Mustadāmah Fī al-Iqtiṣād al-Islāmī. Qālmah: Jāmiʿah Qālmah.
- Ellen MacArthur Foundation. (n.d.). Concept: What is a circular economy? A framework for an economy that is restorative and regenerative by design. Retrieved March 3, 2020, from Ellen MacArthur Foundation Website: <https://www.ellenmacarthurfoundation.org/circular-economy/concept>
- Ellen MacArthur Foundation. (n.d.). Infographic - Circular Economy System Diagram. Retrieved March 3, 2020, from Ellen MacArthur Foundation Website: <https://www.ellenmacarthurfoundation.org/circular-economy/concept/infographic>
- Fawziyah Birasulī. (2017). *al-Tanmiyah al-Iqtiṣādiyyah al-Mustadāmah Fī al-Islām: Shumūliyah Wa Tawāzun*. Majallah al-Iqtiṣād al-Islāmī al-ʿĀlamīyah (64).
- Fikrat al-Mahdī. (2020). *Bi Takḥfīd al-Inbiʿāthāt.. Hal Anqadha Kūrūnā al-Arwāḥ Min Talawuth al-Hawāʾ?* <http://shorturl.at/pwzQZ>
- FOSH Bottle. (2018, August 31). 60 Ways to Reuse Plastic Bottles. Retrieved April 5, 2020, from FOSH Bottle Website: <https://www.foshbottle.com/blog/60-ways-to-reuse-plastic-bottles>
- Geissdoerfer, M., Savaget, P., Bocken, N., & Hultink, E. (2017). The Circular Economy – A new sustainability paradigm? *Journal of Cleaner Production*, 143, 757-768.
- Gerholdt, J. (2015, April 22). The 5 business models that put the circular economy to work. Retrieved from GreenBiz: <https://www.greenbiz.com/article/5-business-models-put-circular-economy-work>
- Ḥalīmah al-Saʿdiyyah Qurayshī, Wa Saʿdiyyah Maḥbūb. (2011). *Najāh al-Iqtiṣād al-Islāmī Fī Irsāʾ Qawāʾid Ḥimāyah al-Bīʿah Baynamā Tafshalu al-Muʿtamarāt al-ʿĀlamīyah*. al-Multaqā al-Dawlī: al-Iqtiṣād al-Islāmī: al-Wāqīʿ Wa Rahānāt al-Mustaqbal. Banūrah: Jāmiʿah Ghardāyah.
- Ḥamzah Ramlī, Wa Nisrīn ʿArūs. (2018). *Taqniyāt al-Intāḡ al-Anḡaf Wifq Falsafah Min al-Mahd Ilā al-Mahd Li al-Taḥawwul Naḥw al-Iqtiṣād al-Dāʾirī: Tajārib ʿĀlamīyah Nājiyah*. Majallah al-Iqtiṣād Wa al-Bīʿah 1(1).
- Hopewell, J., Dvorak, R., & Kosior, E. (2009). Plastics recycling: challenges and opportunities. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 364(1526), 2115-2126.
- Al-ʿAsl, Ibrāhīm al-ʿAsl. (1996). *al-Tanmiyah Fī al-Islām: Maḡāhīm Manāḡij Wa Taḡbīqāt*. Bayrūt: al-Muʿassasah al-Jāmiʿiyah Li al-Dirāsāt.
- al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Rāghib al-Aṣḡahānī. (1412A.H). *al-Mufradāt Fī Ghārīb al-Qurʿān*. Dimashq: Dār al-Qalam.
- ʿAlī Muḥyī al-Dīn al-Qurrah Dāghī. (2010). *al-Madkhal Ilā al-Iqtiṣād al-Islāmī*. Qaṭar: Wizārah al-Awqāf al-Islāmīyah.
- ʿAlī Muḥyī al-Dīn al-Qurrah Dāghī. (2020). *al-Iqtiṣād al-Dāʾirī Fī Ḍill al-Iqtiṣād al-Islāmī: Dirāsah Fiḡhiyah Iqtiṣādiyyah Maḡāṣidiyah*. al-Muʿtamar al-Dawlī Ḥawla al-Tamwīl al-Islāmī. Qaṭar: Muʿassasah Qaṭar.
- al-Muʿiz Ṣāliḥ Aḡmad al-Ballāʾ. (2012). *Rakāʾiz al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Iqtiṣād al-Islāmī*. al-Multaqā al-Dawlī Ḥawla Muqawwimāt Taḥqīq al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Iqtiṣād al-Islāmī. al-Jazāʾir: Jāmiʿah Qālmah.
- al-Saʿīd Darrājī. (2012). *al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Min Manḡūr al-Iqtiṣād al-Islāmī*. al-Multaqā al-Dawlī Ḥawla Sulūk al-Muʿassasah al-Iqtiṣādiyyah Fī Ḍill Rihānāt al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Wa al-ʿAdālah al-Ijtimāʿiyyah. Warqalah: Jāmiʿah Qāṣidī Marbāḡ.
- Asʿad Ḥamūd Saʿdūn. (2017). *al-Iqtiṣād al-Dāʾirī: Maḡhūmuḥu Wa ʿAḡmiyyatuḥu Wa Maḡqīʿuḥu Fī al-Taḡāfah al-Khalījīyah 2*. Jarīdah Akḡbār al-Khalīj.
- Asmāʾ ʿAbdullāh al-ʿAṭiyyah. (2009). *al-Siyāsāt al-ʿUsariyyah Wa Dawruhā Fī al-Taghyīr Wa al-Tanmiyyah al-Mustadāmah*. al-Siyāsah al-Sharʿiyyah Fī ʿĀlam Mutaghayyir. al-Dawḡah: Maʿhad al-Dawḡah al-Dawlī Li al-ʿUsrah.
- ʿAwdah Rāshid al-Juyūsī. (2013). *al-Islām Wa al-Tanmiyah al-Mustadāmah*. al-Urdun: Mʿassasah Farīdrīsh Aybart.
- Baḡyāf ʿAbd al-Mālik, Wa ʿAntar Būṭayārah. (2012). *Dawr al-Buʿd al-Akḡlāqī Fī Taʿzīz Muqawwimāt al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Min Manḡūr Islāmī*. Al-Multaqā al-Dawlī Ḥawla Muqawwimāt Taḥqīq al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Iqtiṣād al-Islāmī. Qālmah: Jāmiʿah Qālmah.
- Bassām Samīr al-Ramīdī. (2019). *al-Iqtiṣād al-Dāʾirī Ka Madkhal Ibdāʾī Li al-Ḥadd Min al-Baṣmah al-Bīʿiyah Wa Taḡqīq al-Tanmiyyah al-Siyāḡhiyah al-Mustadāmah: Dirāsah Naḡariyyah Wa Taḡlīliyah*. Majallah Iqtiṣādiyyāt al-Māl w al-ʿAmāl (8).
- Blomsma, F., & Brennan, G. (2017). The Emergence of Circular Economy: A New Framing Around Prolonging Resource Productivity. *Journal of Industrial Ecology*, 21(3), 603-614.
- Carra, G., & Magdani, N. (2017). Circular Business Models for the Built Environment. Ellen MacArthur Foundation. Retrieved April 2, 2020, from https://www.ellenmacarthurfoundation.org/assets/downloads/ce100/CE100-CoPro-BE_Business-Models-Interactive.pdf

- al-Wāqī' Wa Rahānāt al-Mustaqbal. Banūrah: Jāmi'ah Ghardāyah.*
- Picheta, R. (2020, April 9). People in India can see the Himalayas for the first time in 'decades,' as the lockdown eases air pollution. Retrieved April 10, 2020, from CNN-travel Website: <https://edition.cnn.com/travel/article/himalayas-visible-lockdown-india-scli-intl/index.html>
- Raf'at al-Sayyid al-'Awaḍī. (1987). *Fiqh al-Iqtisād al-Islāmī Wa Ṭabī'ah al-Tashrī' Fīh. Hawlīyah Kulliyah al-Sharī'ah Wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, 5(5).
- Rafīq Yūnus al-Miṣrī. (2012). *Uṣūl al-Iqtisād al-Islāmī. Dimashq: Dār al-Qalam.*
- Riḥāb Muṣṭafā Kāmil. (2017). *al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Qur'ān al-Karīm. Majallah al-Buḥūth Wa al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah*, 10(16).
- Salwā al-Mulā. (2020). *al-Iqtisād al-Dā'irī. Jarīdah al-Sharq al-Qaṭariyyah.*
- Sāmiyyah Falyāshī. (2018). *Musāhamah al-Zakāh Fī Taḥqīq al-Tanmiyyah al-Mustadāmah. Majallah al-Idārah Wa al-Qiyādah al-Islāmiyyah*, 3(1).
- Shahbā' Khaz'al Dhiyāb, Wa Shaymā' Khalīl Fuḍayl. (2018). *I'ādah Tadwīr Mukhalafāt al-Bī'ah Wa Taḥwīluḥā Ilā A'māl Manziliyyah Mufīdah. al-Mu'tamar al-'Ilmī al-Thālith Li Qiṭā'iyah al-Funūn al-Taḥbīqiyah. Baghdād: al-Jāmi'ah al-Taḥniyyah al-Wuṣṭā.*
- Suhayl Zaghdūd, Murāzaqah Ḥakīmah, Wa Sā'id Hamāsh. (2019). *al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Min Khilāl al-Qur'ān Wa al-Sunnah Wa Mabādī' Taḥbīqihā Fī al-Iqtisād al-Islāmī. International Journal of Planning, Urban and Sustainable Development*, 6(1).
- Sulaymān bin al-Ash'ath bin Ishāq al-Sijistāny Abū Dāwūd. (2015). *al-Sunan. al-Qāhirah: Dār al-Ta'ṣīl.*
- Ṭāhir Qānah. (2020). *'Ilm al-Iqtisād Li Ṭalabah al-'Ulūm al-Iqtisādiyyah. al-Urdun: Dār al-Khalīj.*
- Ṭālib Ḥusayn al-Karīfī. (2009). *al-Usus al-Nazariyyah Li al-Manhaj al-Tanmawī al-Islāmī Fī al-Qur'ān al-Karīm. Majallah Jāmi'ah Ahl al-Bayt (7).*
- 'Uthmān Muḥammad Ghanīm, Wa Mājīdah Aḥmad Abū Zinṭ. (2014). *al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Falsafatuhā Wa 'Asālib Takḥfīḥihā Wa 'Adawāt Qiyāsīhā. al-Urdun: Dār Ṣafā' Li al-Nashr.*
- Wizārah al-Takhfīṭ al-Tanmawī Wa al-Ilḥṣā'. (2019). *Astrātījiyyah al-Tanmiyyah al-Waṭaniyyah al-Thāniyyah Li Dawlah Qaṭar 2018 – 2022. Qaṭar: Sharikah al-Khalīj Li al-Nashr Wa al-Ṭibā'ah.*
- Yahyā Muḥammad 'Amir Rāshid. (2018). *al-Mulawwathāt al-Bī'iyah Wa Ṭuruq Mukāfahatihā: Dirāsah Mawḍū'iyah Fī Ḍaw' al-Kitāb Wa al-Sunnah. Majallah Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Wa al-'Arabīyah Li al-Banāt*, 4(3).
- <https://twitter.com/AlMeeraQatar/status/1248233172783038464>
- <https://www.almeera.com.qa/ar>
- Houten, F., & Ishii, N. (2020, January 22). The world needs a circular economy. Help us make it happen. Retrieved from World Economic Forum Website: <https://www.weforum.org/agenda/2020/01/the-world-needs-a-circular-economy-lets-make-it-happen/>
- Imān Amān. (2017). *al-Iqtisād al-Dā'irī Tawajjuh 'Ālamī Li Taḥbīq Ma'āyir al-Istidāmah al-Shāmilah. Majallah al-Majallah. <https://arb.majalla.com>*
- Ismā'il bin Ḥamād al-Fārābī al-Jawhārī. (1407A.H). *al-Ṣiḥāh. Bayrūt: Dār al-'Ilm Li al-Malāyīn.*
- Ismā'il bin 'Umar al-Qurashī Ibn Kathīr. (1410A.H). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.*
- Khālid Muṣṭafā Qāsim. (2010). *Idārah al-Bī'ah Wa al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī Ḍill al-'Awlamah al-Mu'āṣarah. al-Iskandariyyah: al-Dār al-Jāmiyyah.*
- Lūk Fān Fāsīnahūf. (2018). *al-Iqtisād al-Dā'irī Wa Taḥqīq Maḥūm al-Istidāmah. al-Iqtisādiyyah. https://www.aleqt.com/2018/09/30/article_1462701.html*
- Ma'mūn Yūsuf Sālim. (2019). *Idārah al-Istidāmah Wa al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Qur'ān Wa al-Sunnah. Majallah al-'Ulūm al-Insāniyyah Wa al-Ijtīmā'iyah*, 3(10).
- Muḥammad 'Abd al-Qādir al-Faqī. (2007). *Rakā'iz al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Wa Ḥimāyah al-Bī'ah Fī al-Sunnah al-Nabawiyyah. al-Nadwah al-'Ilmiyyah al-Dawliyyah al-Thālithah Li al-Ḥadīth al-Sharīf Ḥawla al-Qiyam al-Ḥaqāriyyah Fī al-Sunnah al-Nabawiyyah. Dubay: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Wal al-'Arabīyah.*
- Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī. (1419A.H). *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ. al-Riyāḍ: Dār al-Salām.*
- Muḥammad Ya'qūbī, Wa Mas'ūd Mayḥūb. (2012). *al-Tanmiyyah al-Mustadāmah: Taqyīm Li al-Fikr al-Waḍ'ī Wa Ru'yah Islāmiyyah. al-Multaqā al-Dawli Ḥawla Muqawwimāt Taḥqīq al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Iqtisād al-Islāmī. Qālimah: Jāmi'ah Qālimah.*
- Munazzamah al-Yūnīskū. (2012). *al-Tarbiyyah Min Ajl al-Tanmiyyah al-Mustadāmah. Fransā: Munazzamah al-Yūnīskū.*
- Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī al-Naysābūrī. (1991). *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.*
- Muṣṭafā 'Aḥiyyah Jum'ah. (2017). *al-Islām Wa al-Tanmiyyah al-Mustadāmah: Ta'ṣīl Fī Ḍaw' al-Fiqh Wa Uṣūlihi. al-Qāhirah: Sahms Li al-Nashr Wa al-'Ilām.*
- Muṣṭafā Yāhya. (2012). *Qīmah al-'Amal Fī al-Islām Wa Dawruhu Fī al-Tanmiyyah al-Mustadāmah. al-Multaqā al-Dawli Ḥawla Muqawwimāt Taḥqīq al-Tanmiyyah al-Mustadāmah Fī al-Iqtisād al-Islāmī. Qālimah: Jāmi'ah Qālimah.*
- Nāṣir Murād. (2011). *Mabādī' Wa Manhaj al-Iqtisād al-Islāmī. al-Multaqā al-Dawli: al-Iqtisād al-Islāmī:*

سبل معالجة الفساد الاقتصادي المعاصر في ضوء الشريعة الإسلامية

حسام الدين الصيفي^(١)

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى معالجة الفساد الاقتصادي الذي تفشى في مجتمعاتنا الإسلامية، محاولاً إبراز الرؤية الإسلامية لظاهرة الفساد الاقتصادي، مركزاً على أهم الأسباب التي أدت إلى استشراف هذه الظاهرة، مع بيان الآثار الاقتصادية والاجتماعية التي يخلفها الفساد الاقتصادي في المجتمعات، كما أشار البحث إلى سبل مكافحة الفساد من خلال برنامج الأمم المتحدة والمجتمع الدولي، وبين البرنامج الإصلاحي للاقتصاد الذي يحث من نشر الفساد الاقتصادي في المجتمعات الإسلامية. وأتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي في تحرير هذا البحث. ويخلص البحث إلى منهج الإسلام في معالجة الفساد الاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: الفساد، الاقتصاد، الأمم المتحدة، السبل، المكافحة.

Ways to Address Contemporary Economic Corruption in the Light of Islamic Law

Abstract

This research aims to address the economic corruption that has spread in our Islamic societies. This is considered as an attempt to highlight the Islamic vision of the phenomenon of economic corruption, focusing on the most important reasons that led this phenomenon to spread dangerously, with an indication of the economic and social effects of economic corruption in the societies. This research also indicates ways to combat corruption through the United Nations' program and the international community. The research also refers to the reform program for the economy that limits the spread of economic corruption in Islamic societies. The researcher follows the descriptive and analytical methods in writing this research. It ends with the approach of Islam in addressing economic corruption.

Keywords: Corruption, Economy, United Nations, Ways, Combat.

^(١) أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. hossam@iium.edu.my

المقدمة	المحتوى
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المتقين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد؛	24 المقدمة
فيعدُّ الفساد الاقتصادي من أبرز صور الفساد المعاصر وأخطرها؛ وذلك لارتباطه بمقدرات الشعوب ومواردها إدارة وتوجيهها واستغلالها، إضافة لارتباطه بعقيدة المسلم. بيان ذلك:	25 المبحث الأول: مفهوم الفساد الاقتصادي ومظاهره
أنَّ الدول تستمدُّ قوتها وتأثيرها على غيرها من خلال قوتها الاقتصادية، وقوة الاقتصاد مرتبطة بصلاحه أو فساده، والفساد والصالح مرتبطان بالعقيدة والإيمان. والدين الإسلامي حارب الفساد الاقتصادي بكل صوره، وهذا مستقرٌّ في جميع الشرائع، قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: "لما قدم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المدينة، كانوا من أخبث الناس كيلاً؛ فأنزل الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾؛ فأحسنوا الكيل بعد ذلك" (Al- Raḥīlī, 2004, 387).	26 المطلب الأول: تعريف الفساد الاقتصادي
	27 المطلب الثاني: مظاهر الفساد الاقتصادي
	27 المبحث الثاني: أسباب الفساد الاقتصادي وآثاره
	27 المطلب الأول: أسباب الفساد الاقتصادي
	28 المطلب الثاني: آثار الفساد الاقتصادي
	30 المبحث الثالث: وسائل علاج الفساد الاقتصادي
	30 المطلب الأول: جهود المؤسسات الحكومية والمدنية
	31 المطلب الثاني: دور الإصلاح الاقتصادي في المعالجة
	32 المطلب الثالث: آليات معاصرة لعلاج الفساد الاقتصادي
	32 المطلب الرابع: تطبيق قوانين مكافحة الفساد
	33 المطلب الخامس: منهج الإسلام في معالجة الفساد الاقتصادي
	39 الخاتمة
	39 التوصيات
	40 المراجع

الفساد الاقتصادي بشكل ممنهج، ولا يسعنا في البحث سردها، إنما نبين ما يلزم لبحثنا فقط على وجه الاستشهاد، ومن هذه الدراسات الآتي:

١. الآثار الاقتصادية للفساد الاقتصادي، د. يحيى غني النجار، مجلة جامعة الأنبار العراق، العدد الأول، المجلد الأول. حيث ركّز الكاتب على الآثار الاقتصادية للفساد من خلال الكشف عن طبيعة الفساد، وتوضيح مفاهيم وعوامل انتشاره وتأثيره على المتغيرات الاقتصادية.
 ٢. الفساد أسبابه وطرق مكافحته، د. أحمد أبو دية، مؤسسة أمان، ط ١، القدس ٢٠٠٤م. حيث بيّن أن هناك مسببات للفساد الاقتصادي تشترك فيها كل المجتمعات، وهناك أسباب خاصة لكل مجتمع بعينه.
- هذا، ويتميز بخني عن الدراسات السابقة، بتعرضه للحلول والمعالجات لمسألة الفساد الاقتصادي التي من شأنها التقليل من الفساد، وهذا من خلال مبادئ الشريعة الإسلامية، ومقاصدها والعناية بالأشخاص الممارسين للعمل، وكيفية وقاية الأفراد والمؤسسات معا من برائن الفساد الاقتصادي.

المبحث الأول: مفهوم الفساد الاقتصادي ومظاهره

يشهد العالم اليوم العديد من الأزمات الاقتصادية، ومن أهم تلك الأزمات التي استشرت في العصر الحديث أزمة الفساد المالي والإداري ومن ثمّ الاقتصادي الذي وصل إلى درجة غير مسبوقة؛ مما سبّب آثاراً مدمرة على اقتصاد الدول عامة والإسلامية خاصة، وقد اتخذت الأزمات أشكالاً متعددة، منها: الأزمة المالية العالمية في مطلع التسعينيات، وفشل مشاريع التنمية في عالمنا النامي؛ مما أدى إلى فشل رفع مستوى المعيشة لدى المواطنين والعاملين والموظفين، وانتشار الرشوة بينهم، وتقديم المصالح الخاصة على المصالح العامة.

وفي السنوات الماضية اهتمّ الباحثون والمؤسسات العلمية الاقتصادية وأصحاب القرار السياسي والمنظمات الدولية اهتماماً كبيراً بظاهرة الفساد الاقتصادي والإداري، حيث يحتاج

الغالب تعاني التطفيف والكيل بمكيالين، ليس على الصعيد التجاري الاقتصادي فقط بل في كافة النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية كلها.

وتكمن أهمية البحث فيما يلي:

١. بيان أسباب الفساد الاقتصادي وارتباطه بالتصرفات الفاسدة لأولياء الأمور والمسؤولين.
٢. غياب القيم الأخلاقية والضوابط الشرعية لإدارة الأموال والثروات والمقدرات.
٣. التأكيد على التلازم الحتمي بين الفساد الاقتصادي والفساد الإداري والمالي.
٤. أهمية التصدي لهذا الفساد حماية وصيانة للثروات والموارد العامة منها والخاصة.

أما عن دوافع البحث وأسبابه؛ فهي:

١. بيان آثار الفساد الاقتصادي في تبيد الثروات وسوء استخدامها.
٢. إظهار أثر الفساد الاقتصادي على الطبقات الفقيرة.
٣. الوقوف على طرق معالجة الفساد الاقتصادي في ضوء الشريعة الإسلامية.

وفيما يتعلّق بمشكلة البحث؛ فقد أتى هذا البحث للمساهمة في حل مشكلة الفساد الاقتصادي، وبيان السبل الناجعة في إصلاح الاقتصاد من خلال المنهج الإسلامي.

ويجيب البحث عن التساؤلات التالية:

١. ما المقصود بالفساد الاقتصادي، وما أسبابه؟
٢. ما آثار الفساد الاقتصادي على الفرد والمجتمع؟
٣. ما سبل علاج الفساد الاقتصادي؟

منهج البحث: اتبعت في البحث المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي، حيث يتم استقراء الفقه الإسلامي وتحليله واستنباط أهم السبل لمكافحة الفساد الاقتصادي من خلال الآيات والأحاديث وكتب الفقهاء التي احتوت على ذلك.

الدراسات السابقة: كثرت الدراسات في الاقتصاد بشكل عام لأهميته في حياة البشر، وتناولت عدة أبحاث وكتب

لانعدام محل التصرف كبيع الميتة والدم، وإما لانعدام أهلية التصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل (Amīn, n.d., 1/386, 380).

أما الفساد عند علماء الاقتصاد الإسلامي؛ فباستقراء الدراسات المتعددة عند المحدثين من علماء الاقتصاد الإسلامي نرى أنها لم تتعرض لتعريف الفساد ووضع حدٍّ له، وقد يكون ذلك راجعاً لعدم خفاء معناه ولوضوح حقيقته، ولكننا في ضوء الأحكام السياسية والقواعد الاقتصادية العامة التي جاء بها القرآن الكريم، وجاءت السنة النبوية، ومن خلال اجتهادات الفقهاء في مجال عقود المعاملات، وما يرتبط بها من النشاط الاقتصادي، وبالوقوف على ما قدَّمته الممارسة الاقتصادية في صدر الإسلام وبخاصة في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز من رخاء اقتصادي، حيث بلغت الدولة الإسلامية من الغنى ما زاد عن حاجات المسلمين حتى أسلفوا منه أهل الذمة، (Abū 'Ubaydah, 1960, 319). من خلال ذلك يمكن وضع تعريف للفساد من وجهة نظر علماء الاقتصاد المسلمين، فنقول بأنه: جعل الجانب المادي الهدف الوحيد للنشاط الاقتصادي الذي يمارسه الإنسان المعاصر، دون مراعاة للقيود الشرعية التي تنظّم أحكام المال، أو التفتت للجوانب الأخرى التي يكتمل بها البناء الاقتصادي، كالقيم والمبادئ الأخلاقية الروحية.

وبعبارة أخرى، فإن الفساد الاقتصادي يتمثل في التركيز أثناء الممارسة الاقتصادية عملاً وإنتاجاً وتوزيعاً على جانب واحد من جوانب الحياة الإنسانية وإهمال الجوانب الأخرى، كعدم الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية المنظمة لتحقيق المال وكيفية تنميته وإنفاقه، وكذلك عدم أداء الحقوق الواجبة في المال، وإساءة التصرف في التعامل بما يضرُّ بمصالح النظام الاقتصادي السليم من جوهره الذي يقوم عليه، ويفرغ مساره التطبيقي من وسائله المشروعة التي تكفل له الوجود الحقيقي والأداء المنشود.

فالفساد هو سوء استعمال الوظيفة في القطاع العام، من أجل تحقيق مكاسب شخصية لا علاقة لها بمتطلبات الوظيفة (Ridā, 2004, 34)، وقد عرّفه مورو بالو بقوله: "سوء

هذا الفساد المستشري إلى حلٍّ جذري يقضي على هذه الظاهرة، بعد أن حاول القانون الوضعي أن يقدِّم حلولاً لمكافحة الفساد، إلا أن تلك الحلول لم تُجِدْ نفعاً ولم تضع اليد على الجرح، ومن ثمَّ جاء هذا البحث ليقدِّم الحلَّ الإسلامي بنظامه المتميز وتشريعاته الراقية ومبادئه المستمدة من الكتاب والسنة؛ ليبيّن اقتصاداً واضح المعالم، يعمل على تحقيق المساواة والعدل بين الناس. (Sabkhāwī, 2011, 3).

المطلب الأول: تعريف الفساد الاقتصادي

الفساد: نقيض الصلاح وأخذ المال ظلماً، مأخوذ من فسد الشيء يفسد فساداً وفسوداً، وحقيقته: العدول عن الاستقامة إلى ضدها. والمفسدة خلاف المصلحة، والجمع المفاصد (Ibn Manẓur, 3/335; al-Fayūmī, 2/472).

أما الفساد عند علماء الأصول؛ فيتفق علماء الأصول على ثبوت الترادف بين الفاسد والباطل في باب العبادات، فالمراد بهما نقيض الصحة (Amīn, n.d., 2/236)، إلا أنهم يختلفون في مدلول الفساد في باب المعاملات، فذهب الجمهور إلى القول بالترادف، فالباطل والفاسد بمعنى واحد في العقود، وهو نقيض الصحة، فالعقد إما صحيح وإما باطل، وكل باطل فاسد (Al-Ghazālī, 1968, 2/153)، في حين ذهب الحنفية إلى منع الترادف بينهما، وأفادوا أنَّ الفاسد من العقود: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه، والباطل: ما لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه، وقاعدتهم في ذلك: أنه لا يلزم من كون الشيء ممنوعاً بوصفه أن يكون ممنوعاً بأصله؛ فكان الفساد متوسطاً بين الصحة والبطالان.

والفاسد في نظرهم منعقد، ويفيد الحكم، وهو ترتب ثمرته المقصودة منه، فهو المشروع بأصله، فلما كان فائت المعنى من جهة أنه يلزم فسخه شرعاً؛ كان غير مشروع بوصفه، وذلك كعقد الربا، فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه عقد ربا، فيثبت الملك في بيع الربا حال كونه مطلوب التفاسخ شرعاً رفعاً للإثم، ويلزم العقد الصحة إذا سقطت عنه الزيادة. وأما الباطل؛ فهو ما كان فائت المعنى من كل وجه، إما

العالمية، وبالتالي فالفساد جزء أصيل من المنظومة الغربية المعاصرة (Anwar, 2004, 128).

المبحث الثاني: أسباب الفساد الاقتصادي وآثاره

المطلب الأول: أسباب الفساد الاقتصادي

تناول القرآن جانب الفساد، وتعددت الآيات التي تذكر لفظ الفساد، ويذكر أن الانطباع الأول الذي تبادر لدى الملائكة حينما خلق الله آدم، وأخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة كان استفهاما استغرابيا عن إنشاء هذا المخلوق الجديد، وذلك بقولهم: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، ومعنى ذلك: أن الأرض كانت مكانا يسوده الاطمئنان والسلام والهدوء، لا فساد فيها ولا خراب، ولا تجاوز ولا تعدٍّ، حتى كان هذا المخلوق المكرّم عند الله هو مبدأ الفساد وسفك الدماء. وكان الرد الرباني على استغراب الملائكة: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وفيه إشارة إلى سرٍّ في هذا المخلوق وحكمة في وجوده على الأرض وطبيعته ومسيرته وتكامله فيها، ولعل في الجواب الإلهي للملائكة إقرارا بهذا الجانب في الظاهرة الإنسانية، وكأن الفساد وسفك الدماء ملازمان لطبيعة الإنسان بما يملكه من قدرة على الاختيار والإرادة والتجاوز: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الدھر: ٣].

كما سبق، نخرج بحقيقة أن الفساد ظاهرة إنسانية، تحكمها قوانين الإنسان فردا ومجتمعاً، وأن ما يقابل هذه الظاهرة هو الإصلاح والإصلاح، وأن حركة التضاد الموجودة بين هاتين الظاهرتين هي من العوامل التي تحكم مسيرة الأمم على الأرض، ومن ثم تحكم مسيرة الإنسان ونهاية الأرض: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

وهناك من يري الفساد جريمة السلطات الحاكمة، سواء كانت ديمقراطية أو غير ديمقراطية، إلا أن الدول الديمقراطية لا تُقنن الفساد ولا تحميه، وتسمح بفضح رؤوس الفساد ولا تتسبّر عليهم، بل تساعد على محاربة الفساد، وهذا الأمر غير

استخدام الوظيفة العامة للحصول على كسب خاص" (Bāwlū, 1998, 11).

يُذكر أن أول من حلّل الآثار الاقتصادية للفساد هو تقي الدين المقرئ في مطلع القرن الخامس عشر، حيث اعتبر الفساد عاملاً من عوامل إحداث الأزمات الاقتصادية، وذلك من خلال ضلوع السلطة في ممارسات احتكارية استناداً إلى ما لديها من الضرائب واستغلال أموال العامة (Anwar, 2004, 138).

المطلب الثاني: مظاهر الفساد الاقتصادي

تشعبت الآراء حول مظاهر الفساد؛ فهناك رؤية تنسب الفساد إلى عوامل أخلاقية ودينية وشخصية، والفساد من هذه الناحية ناتج عن تصدّع أخلاق المجتمع، أو ضعف الوازع الديني لدى الإنسان، وهذا التفسير للفساد يُعدُّ رؤية تقليدية لم تعد موثقة لتحليل الفساد الاقتصادي في العصر الحديث؛ مما استدعى ظهور تفسيرات جديدة للفساد، تتجاوز هذه الرؤية التقليدية، وتحاول أن تربط الفساد بالسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يتم فيه الفساد.

فالفساد في أدبيات الاقتصاد نتاج بنائي، تفرزه الظروف الاقتصادية، وهي ناتجة عن العلاقات الإنتاجية الاستغلالية التي تُنتج مصالح متناقضة بين الصفوة والجمهور، وإزاء هذا التفسير ظهرت رؤيتان للفساد:

الرؤية الأولى: تنسب الفساد إلى النظام الدكتاتوري القمعي الذي يُقرّر الفساد من خلال تركزه حول السلطة، وتؤكد هذه الرؤية على أن الفساد الإداري هو نتاج للفساد السياسي، والفساد السياسي ناتج عن الفساد الاقتصادي، وإذا كان هناك فساد اقتصادي مرتبط بتناقض العلاقات الإنتاجية فلا بد أن ينعكس من خلال مؤسسة سياسية تحمل نفس الفساد.

الرؤية الثانية: تنسب الفساد إلى العلاقات التبعية والأنشطة السائدة في نظام رأسمالي تابع يرتبط بالسوق الرأسمالية

الاقتصاد بشكل أو بآخر؛ لأجل هذا نحتاج إلى وقفة تفصيلية لاستعراض أثر بعض أشكال الفساد على التنمية الاقتصادية، وفي دراسة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP حُصِّت أهم أشكال الفساد في النقاط التالية:-

أ. آثار الفساد على النمو الاقتصادي:

يقرّر اقتصاديو التنمية أن السياسات والمؤسسات الحكومية تؤثر على النمو، وحجتهم في ذلك: أن مستويات مرتفعة من الإجراءات لحماية المنتجات المحلية غالباً ما تقترن بمبالغ ريع كبيرة يجذبها المنتجون المحليون، كما أن المؤسسات العامة غير الفعالة والسياسات الإنمائية الإقليمية عديمة المردودية تتسبب في ركود الإنتاجية الداخلية، وقد تُصمَّم خططُ الترخيص للإبقاء على الريع وإضعاف انضباط السوق. (Al-Najjār, 1982, 5)

إن أدبيات التنمية الاقتصادية لم تتناول الفساد صراحة إلا قليلاً؛ إذ أؤكد بعض الكتاب على الطريقة التي تخلق بها السياسات الحكومية حوافز تدفع إلى ممارسة الأنشطة غير المشروعة، فبدلاً من اعتبار القصور الحكومي مجرد نتيجة للتقاعس أو عدم الكفاءة، يمكن اعتبار الإخفاق الحكومي ناتجاً عن اهتمام الساسة والبيروقراطيين والأفراد والشركات بمصالحهم الذاتية. والمسألة المحورية هي ما إذا كانت الرشاوى المدفوعة تعتبر طريقة للقفز على القوانين غير الفعالة أو مصدرًا لعدم الفعالية ذاتها.

وتشير الدراسات الإحصائية التي تستخدم بيانات أعدتها شركات استطلاع خاصّة توفر معلومات لصالح الشركات المستثمرة، إلا أن قوة المؤسسات القانونية والحكومية وانخفاض مستويات الفساد يؤثّران إيجاباً على النمو الاقتصادي والمتغيرات الاقتصادية الأخرى.

وتبين دراسات أخرى أن الكثير من الاقتصاديات القادرة على المنافسة لا تعاني من الفساد؛ لأنه ليس فيها سوى القليل من الريع الاقتصادي الذي يمكن جنيّه، فلاقتصاد القادر على المنافسة يترافق عادة مع فرص محدودة للتدخل الحكومي، وهذا يعطيه حرية أكبر للنشاط وتحقيق الأرباح؛ إذ إن فرص استغلال النفوذ من قبل المسؤولين في الحكومة تكون محدودة

متوفر في الدول النامية؛ لأنها محكومة بالنظم الاستبدادية التي تركز على أن يظل الفساد محجوباً عن الناس؛ لأنه فساد سلطة. ومن هنا تبرز أهمية الديمقراطية في مواجهة الفساد؛ لأنها تسمح بحرية الرأي والنشر بما يفضح الفساد، غير أن الديمقراطية ليست سداً منيعاً في وجه السلوك الانتهازي الذي هو الفساد، فالنظم السياسية الديمقراطية ضعيفة في مواجهة العديد من الفساد (Sahraj, 1998)؛ بالتالي فالفساد يترعرع ويزدهر في محيط تكون فيها الحكومة هشة وضعيفة، وينتشر عندما تتوفر له البيئة أو العوامل المساعدة عليه، ومن أهم هذه العوامل:

١. انتشار الفقر، ونقص المعرفة بالحقوق الفردية.
 ٢. ضعف الإرادة لدى القيادة السياسية لمكافحة الفساد.
 ٣. تدني رواتب الموظفين في القطاع العام وارتفاع مستوى المعيشة.
 ٤. ضعف أجهزة الرقابة ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الخاصة في الرقابة على الأداء الحكومي.
 ٥. غياب التشريعات والنظم التي تكافح الفساد، وتفرض العقوبات على مرتكبيه.
 ٦. انتشار الرشوة في المجتمع.
- هذه العوامل هي التي تنخر في المجتمع الذي ينتشر فيه الفساد، في حين أن المجتمعات التي تكون خالية من الفساد تتميز بالأمور الآتية:

١. احترام الحريات المدنية.
٢. المحاسبة الحكومية.
٣. نطاق واسع من فرص العمل للأفراد.
٤. التنافس بين المؤسسات من أجل تحقيق أداء جيد (Al-Jābirī, 2008, 3).

المطلب الثاني: آثار الفساد الاقتصادي

يتخذ الفساد أشكالاً متعددة، لعلها تبدأ بإساءة استخدام السلطة العامة لتحقيق مكاسب شخصية، ومن هذا المنطلق يتم قبول الرشوة واختلاس الأموال والابتزاز والاحتيال والمحاباة، وغيرها من الممارسات التي تسبب الضرر على المجتمع وعلى

ولتوضيح التأثير الكمي للفساد سنعمل عينة حسابية عن الفلبين وسنغافورة، وذلك بأخذ النقطة المقدرة ودرجات الفساد حرفياً، أدنى درجة للفساد لدى سنغافورة مقدارها (1) درجة حسب مؤشر التجارة الدولية Business International Index (BI)، في حين أنّ درجة الفساد للفلبين حسب نفس المقياس بلغت (6.5) درجة. فإذا استطاعت الفلبين أن تخفّض مستوى الفساد إلى مستوى سنغافورة مع بقاء الأشياء الأخرى على حالها؛ فإن الفلبين ستكون قادرة على رفع نسبة إجمالي الاستثمار / الناتج المحلي الإجمالي بمعدل 6.6 %، أي: ((6.50 - 0.066 = 0.012 (1 -)، وهذه تعتبر زيادة كبيرة في الاستثمارات.

أما فيما يتعلّق بالآثار على الاستثمار الأجنبي المباشر؛ ففي دراسة مجموعة من بيانات الاستثمار الأجنبي المباشر لأربعة عشر بلداً مُصنّفاً إلى (41) بلداً مضيئاً، قام بها Shang-Jin Wet في التسعينات، وجد أدلة واضحة على أن الفساد في البلدان المضيفة يُثبِّط الاستثمارات الأجنبية. فإذا أرادت الهند مثلاً تخفيض مستوى الفساد لديها من (5.75) درجة إلى مستوى الفساد في سنغافورة المقدّر بدرجة واحدة؛ فإن أثر هذا على جذب الاستثمارات الأجنبية سيكون مساوياً لتخفيض نسبة الضريبة على الشركات بنسبة ٢٢٪.

إن الكثير من البلدان الآسيوية قامت بعرض حوافز ضريبية لإغراء الشركات المتعدية الجنسية، فالصين مثلاً وفّرت لتلك الشركات إعفاءً ضريبياً لمدة عامين، إضافة إلى ثلاث سنوات متعاقبة بنصف معدل الضريبة، وإذا كان هذا الإجراء يأتي للتخفيف من حدة الفساد الداخلي وتشجيع الاستثمارات الأجنبية، فإنه يشير إلى ارتفاع درجة الفساد في الصين. إن البلدان الآسيوية تستطيع أن تجذب الاستثمار الأجنبي دون حوافز ضريبية إذا استطاعت السيطرة على الفساد الداخلي في بلدانها.

وفيما يتعلّق بالآثار على النمو الاقتصادي، فإذا كان الفساد يخفّض الاستثمار المحلي، ويقلّل الاستثمار الأجنبي؛ فمن الطبيعي أن يكون الفساد مخفّضاً للنمو الاقتصادي.

وفي أضيق نطاق لتحقيق مكاسب شخصية؛ مما يعني انخفاض فرص تحقيق الربح. ومن المحتمل أن يعمل الفساد واسع الانتشار على تأخير التنمية وعلى توزيع منافع التنمية بشكل غير متساوٍ على حدّ سواء، وذلك من خلال تعميق التفاوت في الدخل، وخلق التفاوت في توزيع الأصول، وسوء الإنفاق الحكومي، وانحياز النظام الضريبي، والتوزيع غير المتكافئ لمخاطر الاستثمار بين الأغنياء والفقراء. ولكن عندما تنمو البلدان مع وجود الفساد فذلك يعني ضمناً بأن الفساد لم يصل إلى حدّ تقويض الثوابت الاقتصادية، وأن تأثيره لا يزال ضعيفاً.

بيد أن النمو قد يكون سبباً للفساد من حيث خلقه لمكاسب يمكن تقاسمها؛ إذ يعمل النمو على زيادة فعالية نشاط القطاع الخاص، وزيادة حاجته إلى خدمات الحكومة ودعمها في مجال الحصول على إجازات استيراد المواد الأولية، أو شمولهم بالحماية من المنافسة الأجنبية، أو الدعم المالي بشروط ميسّرة، وغيرها من متطلبات تعزيز النشاط. وبالمقابل يحاول المسؤولون الحكوميون استثمار صلاحياتهم للحصول على المكاسب التي خلقتها حاجة القطاع الخاص لخدمات الحكومة؛ مما يجعلهم في وضع يفاضلون بين المشاريع تبعاً لمقدار المكاسب التي يحصلون عليها عن طريق الرشوة، فإن احتاج صاحب المشروع الخاص إلى تمويل أو الحصول على إجازة استيراد أو غير ذلك، فما عليه إلا أن يدفع لقاء حصوله على خدمة مجانية، وذلك لتسهيل المعاملة، وإلا بقي مشروعه متعثراً لا يقوى على العمل بصورة صحيحة.

ورغم أنّ مدفوعات الرشوة يمكن أن تُسهّل معاملات الأعمال، إلا أن ذلك لا يمكن تقبله كوصفة للنمو. وتشير البحوث المقارنة فيما بين البلدان إلى أن بيوت الأعمال الأصغر حجماً تجتنب الفساد المنهجي مكلّفاً بوجه خاص، وأن الحكومات المتعسفة والفاصلة تدفع بالشركات إلى القطاع غير الرسمي، وأن من الأقل احتمالاً لنجاح المشاريع الإنمائية في البلدان التي توجد فيها مستويات مرتفعة من الفساد، فالمدفوعات غير القانونية يمكن أن تزيد إلى حدّ كبير من تكلفة مشاريع الأشغال العامة، وتقلّل من جودتها.

٢. **صور الفساد في مجال العمل**، مثل: الإهمال، والتقصير، والتعدي على لوائح العمل، وعدم الإلتزام، وعدم الانضباط بنظم العمل.

٣. **صور الفساد في مجال الاستهلاك والإنفاق**، كالإسراف والتبذير، والإنفاق البذخي.

٤. **صور الفساد في مجال التداول والتجارة**، نحو: الغش والتدليس، والغرر والجهالة، والغبن والبخس، والاحتكار، والمعاملات الوهمية والرشوة (Shahātah, 2008, 154).

وهذه الصور للفساد الاقتصادي قد حرّمها الإسلام؛ لأنها تؤدي إلى ضياع حقوق الناس، وتقود إلى التخلف والفقر في الحياة.

المبحث الثالث: وسائل علاج الفساد الاقتصادي

المطلب الأول: جهود المؤسسات الحكومية والمدنية

١. **مشاركة المجتمع المدني في مكافحة الفساد:**

إن مشاركة المجتمع المدني في مكافحة الفساد مسألة حيوية، وتعتبر تعبئة المجتمع المدني عاملاً حاسماً لتحقيق النجاح، فكلما كان المجتمع المدني نشيطاً كان من الأرجح أن يكون حليفاً رئيساً لمكافحة الفساد، ويستلزم هذا النشاط والوعي من المجتمع المدني أن يُذكر من حين لآخر بأن السبل الناجعة لمكافحة الفساد ليست تنظيم مؤتمرات وحملات لمكافحة الفساد فحسب، وإنما تكون بالانخراط والدعم لحقوق المجتمع المدني الذي يُعد الطرف الأهم في مكافحة الفساد، إلا أنه لا يمكن للمجتمع المدني أن يُكافح الفساد إلا إذا تضافرت جهوده مع ركائز ثلاثة، هي:

أ. الحكومة. ب. القطاع الخاص. ج. المجتمع المدني.

فلا بُدّ من إشراك الشركاء الثلاثة في مكافحة الفساد؛ لتكون تلك المكافحة مشروعة وفعّالة وقابلة للاستمرار، وفي مرحلة مبكرة من تعاون القطاع العام والحكومة والمجتمع المدني سيتعيّن عليهم أن يشجّصوا شكل الفساد؛ مما يساعد على القضاء عليه.

وأما الآثار على حجم وتكوين الإنفاق الحكومي؛ فقد أجريت دراسة منهجية عن تأثير الفساد على المالية العامة للحكومة، قام بها تانزي ودافودي (Tanzi & Davoodi (1977, 170) وتوصّلا إلى النتائج التالية:

١. يؤدي الفساد إلى زيادة حجم الاستثمارات العامة على حساب الاستثمار الخاص؛ لكون العديد من بنود الإنفاق العام طيّعةً لتلاعب كبار المسؤولين في الحصول على رشاي.

٢. يُشوّ الفساد تكوين النفقات العامة بعيداً عن التشغيل والصيانة اللازمة من أجل الإنفاق على معدات جديدة.

٣. يشوّ الفساد تكوين النفقات العامة بعيداً عن حاجة الصحة والتعليم للتمويل؛ لأن هذه النفقات بالمقارنة مع نفقات المشاريع الأخرى هي أقل سهولة على المسؤولين في انتزاع الربح.

٤. يقلل الفساد من إنتاجية الاستثمارات العامة، ومن البنية التحتية للبلد.

٥. قد يخفض الفساد من ضريبة الدخل؛ لأنه ينال من قدرة الحكومة على جمع الضرائب والرسوم الجمركية.

وقد وجد الباحثان أن الفساد يجعل الحكومة تميل إلى ترجيح النفقات العامة بعيداً عن الصحة والتعليم اللتين يفترض أنهما أكثر منعة من التلاعب لأغراض الرشوة مقارنة بالمشاريع الأخرى. كما وجد تانزي ودافودي أن زيادة الفساد تؤدي إلى تخفيض نوعية طرق المواصلات، وتزايد في معدلات الانقطاع الكهربائي، وعيوب الاتصالات، وفقدان المياه.

ب. نماذج من الفساد الاقتصادي المعاصر:

ما دمنا سنذكر التدابير الواقية من الفساد في المبحث القادم، فيمكن أن نقارن ذلك بنماذج من الفساد الاقتصادي المعاصر، وهي كثيرة، منها:

١. **صور الفساد في مجال المال**، مثل: السرقة، والاختلاس، والرشوة، واستغلال الجاه والسلطان، والربا.

٢. الإرادة السياسية في مكافحة الفساد:

المقصود بـ "الإرادة السياسية": تلك النية الظاهرة والموثوق بها للفاعلين السياسيين في التصدي للأسباب أو الآثار الملموسة للفساد على مستوى شامل، فهي منطلق حاسم في استراتيجيات وبرامج مكافحة الفساد، وبدون هذه الإرادة السياسية تعدُّ بيانات الحكومة بيانات خطائية جوفاء.

ويمكن للسياسيين الفاعلين أن يضعوا خططا وبرامج واستراتيجيات للإصلاح، والحد من الفساد، إذا تمَّ تحديد الإرادة السياسية للحوافظ التي تراها قادرة على مكافحة الفساد، ويمكن أن نحدد المؤشرات التي تبين الإرادة السياسية الحقيقية في النقاط التالية:

المؤشر الأول: الدقة التحليلية التي تتخذ لفهم سياق الفساد وأسبابه.

المؤشر الثاني: اعتماد النظام الاستراتيجية التشاركية التي تجتمع فيها جميع الأطراف المؤثرة المعتمدة على الإصلاح.

المؤشر الثالث: موازنة الإدارة الأبعاد الاستراتيجية للنتائج المحددة.

المؤشر الرابع: أهمية الحوافز والعقوبات التي تُستَخدم كأداة لملاحقة رؤوس الفساد قضائياً؛ حتى لا يكون هناك إخلال في أمانة الوظيفة.

المؤشر الخامس: إحداث عملية موضوعية ترصد أثر الإصلاح، وتُدرج النتائج في إستراتيجية تضمن الأهداف والغايات المسطرة في السياسة العامة.

المؤشر السادس: المنافسة السياسية الهيكلية التي تسمح للمجتمع للمنافسة من أجل تحقيق الأهداف (Kūbandiyah, 1977, 107-108).

٣. المجتمع الدولي:

تباينت الآراء فيما إذا كان ينبغي أن تكون مكافحة الفساد شاعلاً بهم المجتمع الدولي، ويرى الاتجاه الرافض لتدخل المجتمع الدولي في مكافحة الفساد: أن ذلك يؤدي إلى فرض القيم الغربية على تلك الدول، كما يرى البعض الآخر أن مكافحة

الفساد لا ينبغي أن تُربط بالتجارة الدولية؛ لعدم وضوح الأهداف والغايات من هذه المعونة الدولية.

إنَّ تبني المجتمع الدولي لمكافحة الفساد له مجالات أربع: أ. اهتمام المنظمات الدولية بالاستخدام الفعَّال لما تقدَّمه من قروض ومنح.

ب. تقديم وكالات المعونة للدعم المباشر لمكافحة الفساد.

ج. تركيز الجهود الدولية على الحدِّ من ميل دوائر الأعمال التجارية المتعددة الجنسيات إلى دفع الرشاوى، وعلى تجنيدها لمساعدة العالم النامي للقيام بالإصلاحات.

د. إسهام البرامج الدولية في مراقبة الأموال غير المشروعة، وفي ضبط فساد التحويل السري للأموال إلى الخارج (Al-Umam al-Muttaḥiddah, 1977, 84).

المطلب الثاني: دور الإصلاح الاقتصادي في المعالجة

يمكن للسياسة الحكومية أن تتحكَّم في مكافحة الفساد ومكاسبه، وذلك عن طريق ضبط حالات الفساد والمعاقبة عليها، وتشدّد العقوبة على المتلبسين بالفساد، وحتى تقضي الحكومة على مظاهر الفساد، يمكنها أن تعتمد سياسة الإصلاح اللازمة التي تحدُّ من مستوى المنافع التي يتحكَّم فيها الموظفون العموميون، فلا بدَّ من استراتيجية الإصلاح التي تحقِّق ذلك، وثمة استراتيجيات عدَّة يمكن أن تساعد على مكافحة الفساد، منها ما يلي:

أ. **إنهاء البرامج والقوانين الفاسدة** - الحد من حوافز الرشوة - إذ إلغاء القوانين الفاسدة هو الكفيل الوحيد للقضاء على الفساد.

ب. **رفع القدرة التنافسية:** ذلك أن كل إصلاح يزيد من القدرة التنافسية من شأنه أن يعمل على الحد من حوافز الفساد.

ج. **إصلاح الفساد الإداري:**

أولاً: مفهوم الفساد الإداري: هو سلوك غير سويّ، ينطوي على قيام الشخص باستغلال مركزه وسلطاته في مخالفة القوانين واللوائح والتعليمات؛ لتحقيق منفعة لنفسه أو لذويه من

الأقارب والأصدقاء والمعارف على حساب المصلحة العامة، كالرشوة والربح والسرقة، سواء باستخدام المال العام أو الإنفاق غير القانوني للمال العام.

ثانياً: عناصر الفساد الإداري:

- أ. سلوك غير سويٍّ مخالف للقانون واللوائح والتعليمات.
- ب. الفاعل غالباً موظف عام بالحكومة أو شركات قطاع الأعمال.
- ج. هدفه تحقيق مصلحة خاصة -مادية أو أدبية- للموظف أو لذويه على حساب المصلحة العامة.
- د. خطر الفساد يتمثل بالإضرار بالمصالح الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية (Rāshid, 2009, 6).

لا شك أن الإصلاح الإداري من شأنه أن يحد من الحوافز على الفساد؛ لأن الفساد غالباً ما يكون متغلغلاً في أعمال الجهاز الإداري، حيث يجمع مجموعة من المرتشين الذين يرشون الموظفين الكبار الذين يتسبّبون على الفساد، ويمكن للجهاز الإداري أن يقوم بعملية أساسية لتنظيم هيكل الإدارة من خلال الخطوات التالية:

- أ. إدخال ضوابط تنافسية في دواليب الإدارة؛ لتقليص سلطة التفاوض لدى الموظفين.
- ب. بإمكان الحكومة أن تصمم برامج لجعل آثار الفساد بادية للعيان.
- ج. يمكن أن تعمل الدولة على الحيلولة دون إتاحة الفرصة للموظفين المرتشين والراشين لتنظيم أنفسهم.
- د. إصلاح الوظيفة العمومية، وبنود إصلاح الوظيفة العمومية في إطار العديد من مشاريع إصلاح إدارة الحكم التي يدعمها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

المطلب الثالث: آليات معاصرة لعلاج الفساد الاقتصادي

١. إصدار القوانين والتشريعات التي تضمّ المزيد من الشفافية وتفعيل المساءلة المحاسبية، وهذه القوانين هي:
 - أ. قانون الإفصاح وتداول المعلومات.
 - ب. قانون المعلومات ومكافحة الجرائم المعلوماتية.

ج. قانون الوظائف المدنية.

٢. سد الثغرات ومصادر نفاذ الفساد، وهي كالتالي:

- أ. الفصل بين مقدّم الخدمة وطالب الخدمة.
- ب. إلغاء الخطوات غير اللازمة في دورات العمل وتبسيط الإجراءات.
- ج. الربط بين الجهات الحكومية إلكترونياً؛ لتبادل البيانات والاطلاع عليها، بما يوفّر جهد طالب الخدمة للحصول على الوثيقة.
- د. الاعتماد على الإحصاءات، وتلقي الشكاوى.
- هـ. خلق نظام فعّال لخدمة المواطنين؛ لتلقي شكاوهم مع توفير آلية لمتابعتها مع الجهات وفقاً للإحصائيات.
٣. الإسراع بتنفيذ برنامج تطوير الخدمة المدنية فيما يختص بالتالي:
 - أ. إدخال نظام إدارة الموارد البشرية بدلاً من شؤون العاملين.
 - ب. تعديل نظام التوظيف والتدرج لتحقيق الرضاء النفسي للموظفين.
 - ج. تعديل جداول الأجور، وتطوير تقديم خدمات الموظفين من تأمين صحي، وخدمات للمرأة؛ تحقيقاً للرخاء المالي للموظفين.
 - د. إدخال القواعد الأخلاقية والمهنية كجزء مهم من تدريب الموظفين.
 - هـ. التأكيد على منظومة نشر المعلومات والقواعد والإجراءات بالحكومة (Rāshid, 2009, 6).

المطلب الرابع: تطبيق قوانين مكافحة الفساد

الشرط الأساس لمكافحة الفساد هو وجود إطار قانوني صالح وهيكل مؤسسي يطبق القانون، من أجل ردع كل من تسوّّل لهم أنفسهم ارتكاب أعمال الفساد، وذلك من خلال:

١. إقامة الضوابط والموازن:

يمكن ضبط الفساد عن طريق هياكل تشكل مصادر مستقلة للسلطة والمعلومات خارج الحكومة (Al-Umam al-Muttaḥiddah, 2004, 84).

٢. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد:

تبنّت الأمم المتحدة اتفاقية لمكافحة الفساد من قبل الحكومة، ويتعاون جميع الأطراف المعنيين لوضع استراتيجيات وبرامج عملية، من أجل بناء مجتمع خالٍ من الفساد.

٣. أهداف هذه الاتفاقية:

- أ. ترويج وتدعيم البرامج الرامية إلى منع ومكافحة الفساد بصورة أكفأ وأنجح.
- ب. ترويج وتيسير ودعم التعاون الدولي والمساعدة التقنية في مجال منع ومكافحة الفساد.
- ج. تعزيز النزاهة والمساءلة والإرادة السليمة للشعوب العمومية والممتلكات العمومية.

٤. هيئات مكافحة الفساد الوقائية:

تكفل كل دولة طرف وفقاً للمبادئ الأساسية لنظامها القانوني وجود هيئة أو هيئات حسب الاقتضاء، تتولّى منع الفساد بوسائل منها:

- أ. تنفيذ السياسات المشار إليها في المادة (٥) من هذه الاتفاقية، والإشراف على تنفيذ تلك السياسات، وتنسيقه عند الاقتضاء.

- ب. زيادة المعارف المتعلقة بمنع الفساد وتعميمها:

(١) تقوم كل دولة طرف وفقاً للمبادئ الأساسية لنظامها القانوني، بمنح الهيئة أو الهيئات المشار إليها في الفقرة (١) من هذه المادة ما يلزم من الاستقلالية؛ لتمكين تلك الهيئة أو الهيئات من الاضطلاع بوظائفها بصورة فعالة، وبمناى عن أي تأثير لا مسوغ له.

(٢) تقوم كل دولة طرف بإبلاغ الأمين العام للأمم المتحدة باسم وعنوان السلطة أو السلطات التي يمكن أن تساعد الدول الأطراف الأخرى على وضع وتنفيذ تدابير محددة لمنع الفساد، إلى غير ذلك من بنود هذه الاتفاقية (AI-Umam al-Muttaḥiddah, 2004, 9-10).

المطلب الخامس: منهج الإسلام في معالجة الفساد الاقتصادي

١. نظرة الإسلام للمال:

يعتبر المال عصب الحياة، ومن القضايا المهمة للأمم والحكومات، وقد نظر الإسلام إلى المال نظرة واقعية ملائمة لحياة البشر ومشبعة لرغباتهم، وذلك على النحو التالي:

أ. جعل الإسلام المال كله لله، والإنسان مستخلف فيه، قال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].

ب. أباح الإسلام الملكية الفردية والجماعية إلى ما لا نهاية، وخوّل كل إنسان أن يمتلك بالطرق المشروعة سواء كان رجلاً أو امرأة، وفتح سبلاً كثيرة للملكية، كالبيع، والإجارة، والميراث، والوصية، والهبة، والصدقة، والشركة، والتجارة.

ج. وازن الإسلام بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية المالية، وحافظ عليها بأن فرض على المسلم إخراج الزكاة والصدقة، وإنفاقهما في مصارفهما المعروفة.

هذا، وقد شرع الإسلام للمحافظة على الأموال من الضياع أو السرقة عدّة تشريعات، تُعدّ من التدابير الواقية من الفساد الاقتصادي، منها اصطفاء القوي الأمين والحفيظ العليم.

من التدابير المانعة من الفساد الإداري اختيار الموظف العام صاحب القدرة والكفاءة والمهارة والخبرة النافعة في مجاله، واختيار الموظف العام يقوم على ثلاثة أركان: القوة، والأمانة، كما في قوله تعالى عن موسى -عليه السلام-: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، والعلم، كما في قوله تعالى عن يوسف -عليه السلام-: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥].

وقد بيّن المراد بالقوة شيخ الإسلام ابن تيمية قائلاً: "والقوة في كلّ ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب والخبرة بالحروب والمخادعة فيها، وإلى القدرة على أنواع القتال. والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم

فمن الناحية الاقتصادية، فإن الطرق الربوية تعتبر وسيلة غير سليمة للكسب؛ لأن الفائدة التي يحصل عليها المقرض لا تتأتى نتيجة عمل إنتاجي أسهم فيه بماله وأضافت هذه المساهمة شيئاً إلى ثروة الأمة العامة، ولكنها تأتيه في الواقع بدون أي مقابل اقتصادي، فهذه الفائدة عبارة عن مبلغ استُقطِعَ من مال المقرض، وبالتالي من الثروة، دون أن يُحدثَ القرضُ زيادة في إحدى الثروتين، إذن فالزيادة التي تأتي من أموال بعض الناس عن طريق الربا هي زيادة في الظاهر، ولكنها ليست زيادة في الواقع؛ لأنها لا تضيف شيئاً إلى ثروة الأمة العامة، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿قَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لَّيْرُئِيًّا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوهُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٨ - ٣٩].

فلم يحدث أبداً أن شاع الفساد في أي مجتمع مثلما هو الحال في العالم الغربي، حيث كان هناك فساد في كل المستويات وفي كل النظم، وهذا الفساد كله ناتج عن سيطرة المال على المجتمع الغربي، والمال قائم في الغرب على الربا الذي حرّمه القرآن الكريم (Mu'nis, 1988, 26).

كذلك فإن انتشار التعامل بالربا مدعاة إلى الكسل وإلى البطالة وإلى خلق طائفة من القاعدين يكسبون المال عن طريق الانتظار وحده دون جهد أو عمل، وهذا مناف لقيم الإسلام التي تدعو إلى العمل، وتقديسه، وتكره أن يلد المال مالا.

والربا تعطيل للمال أن يُستَعْلَى في طريقه المشروعة من تجارة، أو صناعة، أو زراعة، وفيه استحلال لأموال الغير بالباطل، وإلا فبأي وجه حق تُؤخَذ الزيادة عن رأس المال الذي أقرضه (Abū Shahbah, 1409AH, 134).

وحقيقة الأمر أن للتعامل بالربا آثاراً شتى، نذكر بعضها:

أولاً: الآثار الاقتصادية:

١. ارتفاع أثمان الأسعار والخدمات.

بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسنة، وإلى القوة في تنفيذ الأحكام" (Ibn Taymiyah, n.d., 7-8). يقول ابن تيمية في اختيار الكفاءات للعمل: "يجب على وليّ الأمر البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار ومن الأمراء والقضاة، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي تعود لبيت المال، وعلى كل واحد منهم أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده (Ibn Taymiyah, n.d., 15).

وحينئذٍ، فقد يولى القوي الفاسق؛ فقوته للمسلمين وفسقه على نفسه، وأما التقى الضعيف؛ فضعه للمسلمين وصلاحه لنفسه. وأما عن صفة الأمانة؛ فيقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: ((والمؤمن من أمانه الناس على أعراضهم وأموالهم)) (Ibn Hanbal, n.d., No: 8931).

ويعد توفير فرص العمل للكفاءات وإسناد العمل إليها أهم العناصر لحث قوة العمل على تحسين كفاءتها وزيادة مهارتها، وفي هذا يقول رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (أَمَّا مَنْ وَلى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا، فَلَا يَخَفُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَّائِمًا، وَمَنْ كَانَ خَلُوءًا فَلْيُقْبَلْ عَلَى نَفْسِهِ، وَلْيَنْصَحْ لَوَلِيِّ أَمْرِهِ) (Ibn Rushd, 1983, 11/333). كذلك فإن هذه الكفاءات لا بد لها وأن تنمي مهارتها بصفة مستمرة، وأن تؤدي عملها وفقاً لأحدث الأساليب العلمية في مجالات مختلفة (Afar, 1987, 69).

ومما لا شك فيه أن غياب الأمانة والقوة يؤدي بدوره إلى الفساد الإداري؛ حيث إذا لم توجد الأمانة فستكون الخيانة والرشوة، والسرقة، وكذلك إذا لم يكن الموظف أو الإداري قوياً بعلمه ومهارته وعقله وإيمانه؛ فسوف يكون ضعيفاً أمام تحمّل المسؤولية.

١. تحريم الإسلام الربا بكل صوره وأشكاله:

يعتبر تحريم الربا من أهم التدابير الواقية من الفساد الاقتصادي؛ وذلك يرجع إلى المضار الاقتصادية والاجتماعية التي تترتب عليه.

٢. طروء ظاهرة التضخم، وهي زيادة في الأثمان المتداولة لا يقابلها زيادة في السلع والخدمات.

٣. حدوث الأزمات الاقتصادية، وتعويق النمو الاقتصادي.

٤. يقول اللورد كينز -وهو من ألمع الاقتصاديين الرأسماليين المعاصرين- عن مضارّ الربا في كتابه "النظرية العامة": "إن ارتفاع سعر الفائدة يعوق الإنتاج؛ لأنه يغري صاحب المال بالادخار للحصول على عائد مضمون دون تعريض أموال للمخاطرة في حالة الاستثمار في المشروعات الصناعية أو التجارية". ويقول الاقتصادي الألماني سيلفيو جيزيل: "إن نمو رأس المال يعوقه معدل فائدة النقود، ولو أن هذه الفرملة أزيلت؛ لتضاعف نمو رأس المال في العصر الحديث لدرجة تبرر خفض سعر الفائدة إلى صفر في فترة وجيزة". وينصح في نفس الوقت بفرض رسوم على المال المعطل أسوة بأجور تخزين البضائع العقيمة (Fathī, 1996, 82-83).

٥. إفلاس كثير من الشركات والمنشآت الصغيرة الممولة بالربا.

٦. تركز الثروة في يد قلة من المجتمع، هي فئة الممولة بالربا، تعيش على استغلال الآخرين.

ثانياً: الآثار الاجتماعية:

١. حصول التفاوت الطبقي بين أفراد المجتمع الواحد.
٢. تفشي أمراض النفس من حقد وحسد بين الدائن الظالم والمدين المظلوم.
٣. انتشار البطالة في صفوف الناس (Abū Zayd, 2004, 25-30).

٢. تحريم الإسلام السرقات من الأموال العامة والخاصة:

من الأمراض الخطيرة في المجال الاقتصادي انتشار السرقات، فبعض الناس يستبيحون سرقة الأموال ويحتفون ذلك، ولهم في ذلك وسائل وآليات وتقنيات عالية، فجاء الإسلام وحرّم السرقة للمحافظة على أموال الناس، بل جعل حفظ المال من الضروريات الخمس التي حافظ عليها الإسلام، وكانت بيعة بين النبي -صلى الله عليه وسلم- والمؤمنات على تحريم السرقة والزنا وقتل الأولاد، قال تعالى: ﴿يَا

أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ ۖ فَبَايِعَهُنَّ وَاسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال -صلى الله عليه وسلم-: (كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه) (Ibn Mājah, 1999, 565).

وإذا كان بعض الناس يبنون الاقتصاد، ويتفننون في الكسب والربح ورفع مستوى الاقتصاد، وآخرون يسرقون هذا التعب والكد والعمل، فلا يكون نجاحاً بل خسارة وفساداً، وما أجمل قول القائل:

متى يبلغ البنيان يوماً تمامه إذا كنت تبني وغيرك يهدم

٣. تحريم الإسراف والترف:

كما يقيّد الإسلام وسائل كسب المال فيشترط فيها أن تكون وسائل طيبة مشروعة، فإنه يقيّد كذلك طريق إنفاق المال والتصرف فيه، فيمنع الإسراف والتبذير والترف، وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ [الإسراء: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، كما قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَمِنْهَا مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: ٥٨].

ويدعو الإسلام إلى التوسط والاعتدال في الإنفاق، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧].

وإذا حرم الإسلام الإسراف والترف؛ فذلك من أجل أن الترف يسبب المضار الاقتصادية والاجتماعية بالنسبة للفرد وللجماعة على حدٍ سواء، والترف يؤدي إلى تعميق الهوة بين

ما رُوِيَ عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-، أن رجلاً ذكر للنبي -صلى الله عليه وسلم- أنه يَخْدَعُ في البيوع، فقال: (إذا بايعت، فقل لا خلافة) (Al-Bukhārī, 2003, 502).

٥. المحاسبة والمتابعة للمعاملات المستمرة المالية:

من التدابير الواقية من الفساد الاقتصادي المحاسبة المستمرة والمتابعة للمصروفات، وقد تكلم القرآن الكريم عن المحاسبة في مواضع كثيرة.

ويجعل القرآن مراقبة الله للإنسان هي الأساس؛ لأنه تعالى يعلم السرّ وأخفى ولو لم يعلم الناس ما يعمل الموظف، فرب الناس يعلم السرّات وما تخفيه الأنفس، فعلى الموظف مراعاة ذلك، وأن يخالف موظفيه على هذا الأساس، فيكون جو العلاقات الإنسانية على أساس التقوى، وإذا عمل خطأ أو سيئة أتبعها بعمل حسن؛ ليمحو ذلك السيئ، وبذلك تصدق مراقبته لنفسه في عمله ومع غيره.

والمحاسبة أو المراقبة ثلاثة أنواع:

أ. محاسبة ذاتية.

ب. محاسبة داخل المؤسسة.

ج. محاسبة خارج المؤسسة.

٦. تحريم استغلال النفوذ والمناصب للحصول على المال:

يحرم الإسلام كذلك اكتساب المال عن طريق استغلال السلطة أو النفوذ، ويقضي بمصادرة ما تمّ اكتسابه عن هذا الطريق وتحويله إلى بيت مال المسلمين. وأول من طبّق هذا المبدأ رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقد روى البخاري في صحيحه، أنه أقبل يوماً على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ابن اللثبية، وكان الرسول قد استعمله على صدقات بني سليم، فقسم الرجل ما معه قسمين، وقال للنبي: هذا لكم، وهذه هدايا أهديت إليّ، فغضب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وقام، وخطب الناس، فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: (أما بعد، فإني أستمع رجالاً منكم في أمور مما ولّاني الله، فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم، وهذه أهديت إليّ، فهلاًّ جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على

الأغنياء والفقراء، وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى التحاسد والتباغض والشقاق؛ ما يفتح الباب واسعاً أمام الصراع الطبقي. ثم إنّ الترف يؤدّي إلى صرف الأموال الطائلة فيما لا يعود بالنفع على المجتمع -إن كان هناك نفع- إلا على صاحبه، بينما لو وُجّهت هذه الأموال أو جزء منها لبناء المدارس أو الجامعات أو المستشفيات أو المساهمة في المشروعات العامة؛ لعاد النفع على المجتمع.

من هنا؛ يعتبر الإسلام أن الجماعة كلها مسئولة عن ظاهرة الترف؛ لأنه لا ينظر إليه على أنه مجرد عيب خلقي فردي، بل يعتبره عيباً من عيوب النظام الاقتصادي والاجتماعي في الأمة، ولهذا السبب يكون من واجب الجماعة وضع القيود التي تكفل منع الترف، ومن أهم الوسائل التي تؤدّي إلى ذلك: منع التضخم الهائل في ثروات الأغنياء، والعمل على تقريب الفوارق بين طبقات الأمة بقدر الإمكان (Fathī, 1996, 88).

٤. تحريم الغش في المعاملات:

من التدابير الواقية من الفساد الاقتصادي تحريم الغش في المعاملات، حيث إنّ الغش يكون في الأموال العينية والأموال النقدية؛ ولذا حرّمه الإسلام لأنه يؤدّي إلى ضياع أموال الناس وإلى وجود منازعات بينهم، وهذا المعنى يؤكّده الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما كان يمشى في السوق، فوجد التمر به ماء، فقال: (ما هذا يا صاحب التمر؟)، قال: أصابته السماء، فقال -صلى الله عليه وسلم-: (من غَشَّنَا فليس منّا). كما حذّر الإسلام من محق البركة إذا كان في البيع غش أو تدليس، أو كتمان عيب في المبيع، أو ترويج السلعة بما ليس فيها، قال -صلى الله عليه وسلم-: (البَّيْعَانُ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بَوْرُكَ لهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحَقَّتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا) (Al-Bukhārī, 2003, 501).

ومن أجل الوقاية من الغش والخداع شرع الإسلام مبدأ الخيارات، كخيار المجلس وخيار العيب وخيار الشرط؛ من أجل المحافظة على الأموال، وتفادياً للغش أو العيب الذي يمكن أن يقع من الناس في المعاملات. والأصل في مشروعية الخيارات:

شخص يعمل في الدولة، وإذا زاد بسبب الوظيفة بطريق الرشوة مثلاً يحاسبه على مبدأ "من أين لك هذا؟" وعندما عزل عمر أحد الولاة همَّ بأخذ بعض الهدايا والأموال التي أُهْدِيَتْ له أثناء عمله، فمنعه عمر -رضي الله عنه-، وقال له: "هلا جلست في بيت أبيك أو بيت أمك، هل كانت تأتيك مثل هذه الهدايا أو كل الهدايا إلى بيت مال المسلمين؟!".

كما توجد رقابة من المحتسب على المال، وتوجد رقابة من الشعب على الموظفين، فمن وجدوا منه ظلماً رفعوا اسمه إلى الخليفة أو عزلوه، وذلك مصلحة للمجتمع، ومحافظه على الأموال والاقتصاد، وبلا شك فإن هذا من التدابير الواقية من الفساد الاقتصادي التي شرعها الإسلام.

٨. التسعير للسلع من قبل الحكومة:

مما لا شكَّ فيه أن التجار على مر العصور والأزمان تشغلهم مسألة الربح في التجارة، فبعضهم يكون معتدلاً قانعاً بالطرق الشرعية في المعاملات، فما كسبه رضي به وشكر الله، ولا يلجأ إلى الطرق غير المشروعة في الحصول على الأرباح، ولكن هناك طائفة من التجار لا يقتنعون بالطرق المشروعة، فيلجؤون إلى طرق الكسب المحرمة، مثل: التعامل بالربا، والاحتكار للسلع، وكذلك رفع الأسعار استغلالاً لحاجة الناس، ما يضيق على الناس أمر معاشهم، بل يصل الأمر ببعض التجار إلى أن يحرق كمية من البضائع أو يرمي بها في البحر حتى تكون قليلة في السوق فيرتفع ثمنها.

عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: "غلا السعر على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقالوا: يا رسول الله، قد غلا السعر، فَسَعِّرْ لَنَا. فقال: (إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرَّازِق، إني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد يطالبني بمظلمة في دم ولا مال)، ولم تكن الحالة تستدعي التدخل حيث لم يقع ضرر بالمسلمين آنذاك، ولكن مع مضي الوقت ظهر الفجور من التجار واستغلال حاجات المجتمع؛ لذا اجتهد الفقهاء، وقالوا بوجوب التسعير خاصة إذا كان الناس حاجة أو وقع عليهم ضرر، وأنه لا بد حينئذٍ للإمام أن يتدخل

رقبته)، وبعد ذلك صادر النبي -عليه الصلاة والسلام- جميع الهدايا التي أُهْدِيَتْ إلى ابن اللبينة، وضمَّها إلى بيت المال. وبعد الرسول -عليه الصلاة والسلام-، طبَّق هذا المبدأ على نطاق واسع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-.

هذا الذي جاء به الإسلام منذ أربعة عشر قرناً هو ما تحاول الدول الحديثة جاهدة أن تطبِّقه تحت أسماء مختلفة، كقانون الكسب غير المشروع، أو قانون "من أين لك هذا؟" (Fathī, 1996, 87-88).

٧. تحريم الاحتكار:

من التدابير الواقية من الفساد الاقتصادي تحريم احتكار السلع، وخاصة التي تضرُّ بمعيشة الناس اليومية وأرزاقهم وقوتهم، فقد نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن الاحتكار، فقال (لا يحتكر إلا خاطئ) (Ibn Mājah, 1999, 309)، وقال أيضاً: (الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون) (Ibn Mājah, 1999, 309)، وقال -صلى الله عليه وسلم-: (من احتكر طعاماً أربعين يوماً، فقد برئ من الله، وبرئ الله منه) (Al-Hākim, n.d., 2/14).

ويُقَصَّدُ بالاحتكار: أن يقوم المحتكر بحبس السلعة وجمعها من السوق، حتى تشحَّ على الناس، ويضطرون إليها، ويشترونها بأي سعر، فإذا غلى ثمنها في السوق أخرجها للبيع، ففي هذه الحالة مضرةٌ كبيرة على الناس، حيث تتضاعف الأسعار على الناس. والحكم الشرعي في هذه المسألة: أن الإمام أو من ينوب عنه يأمر التجار الذين يحتكرون السلع ببيعها، وإخراجها إلى الأسواق، وبيعها بالسعر المعتاد، فإن أبوا باعها عليهم، بمعنى: أنه يبيعها للناس عن طريق أفراد تُعَيِّنُهُمْ أجهزةُ الرقابة التي يندرج تحتها:

أ. ديوان المظالم: وهو ديوان يُقَصَّدُ منه رفع المظالم التي تقع على صغار الموظفين، أو الرعية، أو الأراضي من كبار موظفي الدولة.

ب. جهاز المراقبة المالية: وهو جهاز المقصد منه مراقبة النواحي المالية عند الموظفين، وإخراج الدية المالية لكل

أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعٌ تَمْرٍ (Al-
(Bukhārī, 2003, 3/70).

١٠. تحريم كنز المال:

يحرم الإسلام كنز المال، ويتوعد الذين يكتنونه بالعذاب الأليم يوم القيامة، وقد جاء ذلك الوعيد بنصوص الكتاب الصريحة، حيث يقول الله - سبحانه وتعالى -: {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٤) يَوْمَ يُخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (٣٥)} [التوبة: ٣٤ - ٣٥].

والاكتناز تجميد المال وحبسه وإبعاده عن التداول - أي: عن المساهمة في الإنتاج-؛ ولهذا السبب كان للاكتناز مضاراً اقتصادية فضلاً عن مضاره الأخلاقية. فالاكتناز له مضاره الاقتصادية؛ لأنه لو لم يكنز المال ويحبس لأسهم في العمليات الإنتاجية، كأن يساهم في إنشاء مشروعات إنتاجية، فيخلق بذلك فرص عمل جديدة تقضي على البطالة أو تقلل منها، وفرص العمل الجديدة هذه تؤدي إلى إحداث سلسلة من النتائج الاقتصادية الهامة، فهي تؤدي إلى زيادة الدخل، وزيادة الدخل تؤدي بدورها إلى زيادة القوة الشرائية في المجتمع، الأمر الذي يدفع إلى زيادة الإنتاج سواء بإنشاء مشروعات جديدة أو بالتوسع في المشروعات القائمة، وذلك لسد حاجة الطلب المتزايد الذي أحدثته زيادة الدخل الجديدة؛ وبهذا تزيد القوة الشرائية في المجتمع مما يؤدي إلى زيادة الإنتاج، وهكذا دواليك؛ الأمر الذي يؤدي إلى خلق حالة من النمو والازدهار الاقتصادي داخل المجتمع (Fathī, 1996, 90).

١١. العمل والإنتاج: لأنه تكليف من الله وفريضة، فالعمل الصالح هو قوام الحياة.

١٢. تشجيع المشروعات الصغيرة في مجال الضروريات والحاجيات؛ لتساهم في علاج المشكلات الاجتماعية، مثل البطالة والفقر؛ كي تحقق التنمية الاقتصادية.

١٣. الأخذ بالأساليب الحديثة بما يحقق الأداء المتميز.

لتحديد ثمن مناسب للسلعة بدون ضرر يلحق التجار أو الناس، مستعيناً في ذلك بأهل الخبرة (Fathī, 1996, 91)، وتقوم بهذا العمل في زماننا وزارة التموين والتجارة.

٩. تحريم الغبن والتغريب:

من التدابير المانعة من الإضرار بالأموال تحريم الغبن في المعاملة، أو التغريب بالمشتري في بعض الحالات. والغبن في اللغة: النقص، وعند الفقهاء: كون أحد البديلين في عقود خاصة غير متكافئ مع الآخر في العقد عند التعاقد، فلو باع شخص ما قيمته مائة بخمسين أو بمائتين، كان البائع في الحالة الأولى هو المغبون، وكان المشتري في الحالة الثانية هو المغبون.

وإذا كان الغبن يسيراً فلا أثر له في العقد؛ لأنه كثير الوقوع، والناس يتسامحون فيه عادة، ويستثنى من هذا: بيع المريض مرض الموت إذا كان مديناً بدين مستغرق، فيكون موقوفاً على إجازة الدائن.

وإذا كان الغبن فاحشاً؛ فقد اختلف الفقهاء في هذا العقد؛ لأنه وقع بالغبن ضرر بالمغبون، والضرر يزال، وزواله يكون بتمكين المغبون من فسخ العقد، لكن ذهب البعض إلى عدم فسخ العقد؛ لأن العقد قد وقع صحيحاً لازماً؛ لأن حق الفسخ يزلزل العقود، ويمنع استقرار المعاملات، وعلى العاقد أن يحتاط قبل العقد، فهو المسؤول عن تقصيره، ويستثنى من هذه العقود تلك التي تقع في أموال المحجور عليهم لسفه أو جنون أو صغر (Al-Zayla'ī, 2000, 4/79).

وأما التغريب في اللغة؛ فهو الخداع، وعند الفقهاء يراد به: استعمال الطرق الاحتمالية لحمل الشخص على التعاقد ظناً منه أن العقد في مصلحته، مع أن الواقع خلاف ذلك، ويسمى التغريب في بعض الحالات بالتدليس، ويكون التغريب بالقول وبالفعل أيضاً (Zaydān, 1990, 297-298).

وما لا شك فيه أن التغريب فيه تضليل وإيهام للعاقد بوجود صفة معينة مرغوب فيها في العقد ولولاها لما أقدم على التعاقد؛ فيجوز للمغرور في هذه الحالة أن يفسخ العقد، ويؤيد هذا الرأي حديث التصرية، قال - صلى الله عليه وسلم -: (لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ

١٤. ضبط التشريعات الاقتصادية في إطار مبادئ الشريعة الإسلامية.
١٥. تنظيم وترشيد الضرائب في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية (Shahātah, 2008, 156).
٦. دور الوازع الديني أو الرقابة الداخلية لدى الفرد المسلم في منع الفساد قبل وقوعه، وهذا الأمر يعدُّ من الإجراءات الوقائية لمكافحة الفساد في الإسلام، وهو ما أغفلته الدراسات الاقتصادية الوضعية.
٧. لا يمكن أن ينشأ الفساد الاقتصادي من بيئات صالحة، فالبيئات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السيئة تعتبر المسببات أو القوى الدافعة للفساد الاقتصادي.
٨. للفساد الاقتصادي آثار اقتصادية مباشرة وغير مباشرة، تتمثل بالأبعاد الاقتصادية المحتملة للفساد في مجالات اقتصادية متعددة.
٩. التلكؤ في تقديم القروض الخارجية والمنح جاء نتيجة انعدام إمكانية توفير شرط مكافحة الفساد لمنح تلك الأموال.
١٠. الآثار الاقتصادية السلبية للفساد تكون بشكل مركّب، فالفساد يخلق فساداً مضاعفاً عن الأول، والأثر الاقتصادي السلبى للفساد يخلق أثراً سلبياً مضاعفاً، يمكن احتسابه عن طريق صيغة النمو السلبى المركب.

الخاتمة

بعد استعراضنا لعلاج الفساد الاقتصادي في العصر الحاضر، وتقديم الرؤية الإسلامية لمعالجته، يتبيّن لنا كيف أن الإسلام يركّز على الوقاية سبيلاً للعلاج، ويبرز ذلك من خلال القيم والمبادئ السمحاء والمثل الثابتة، التي تجعل الإنسان رقيب نفسه في كل معاملاته. وحتى يبرز النظام الإسلامي كبديل عن جميع النظم والقوانين ليقضي على الفساد يجب الالتزام بالآتي:

أ. الرجوع إلى النظام الإسلامي دون تردد في ذلك، مع الأخذ بالتقنيات الحديثة في ميدان الاقتصاد.

ب. اعتبار الفرد المسلم هو الميزة التنافسية، ومن ثم الثروة الحقيقية للاقتصاد الإسلامي.

ج. الثقة بالإسلام شريعة موحدة وسامية، وتوصيل صورة صحيحة عنها.

وفي نهاية هذا البحث، يمكن أن نرصد نتائج البحث في الأمور التالية:

التوصيات

١. وقوع الفساد الاقتصادي في القطاع العام والخاص على حدٍّ سواء.
٢. وجود الفساد في كل المجتمعات المتقدمة والنامية، إلا أنه أكثر شيوعاً في المجتمعات النامية.
٣. تعدّد صور الفساد واختلافها من بلد لآخر، إلا أن أشدها خطورة هو الفساد المنظم.
٤. تنوع أسباب الفساد، وهذه الأسباب بعضها يعود لعوامل داخلية، والبعض الآخر منها يعود لعوامل خارجية.
٥. أهمية دور الإرادة الصادقة في مكافحة الفساد، ولكن هذه الإرادة غير كافية إن لم ترافقها مجموعة من الإجراءات والإصلاحات السياسية والاقتصادية المختلفة للمعالجة.
١. الإصلاحات القضائية لضمان النزاهة والاستقلال وبناء القدرات.
٢. إصلاح الخدمة المدنية، والإصلاحات المؤسسية الأخرى؛ لتحسين تدفق المعلومات، وزيادة حوافز الأمانة وحسن الأداء.
٣. تبسيط نظم الضرائب والقواعد التنظيمية.
٤. استخدام المزايدات، ومخططات العطاءات التنافسية، والآليات التنظيمية المستندة إلى السوق ما أمكن.
٥. تدعيم قوانين تمويل الحملات والأحكام الخاصة بتضارب المصالح.
٦. تدعيم مؤسسات المجتمع المدني، بما في ذلك وسائط الإعلام والمنظمات غير الحكومية والجماعات الجماهيرية الأخرى.

- Al-Ṣābūnī, 'Abd al-Rahmān. (1980) al-Madkhal Li Dirāsah al-Tashrī' al-Islāmī. Dimashq: Maṭba'ah al-Riyāḍ.*
- Al-Umam al-Muttaḥiddah. (2004) Ittiḥādīyah al-Umam al-Muttaḥiddah Li Mukāfahah al-Fasad. New York. https://www.unodc.org/res/ji/import/international_standards/united_nations_convention_against_corruption/uncac_arabic.pdf*
- Al-Zayla'ī. (2000) al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.*
- Anwar, Aḥmad. (2004) al-Āthār al-Ijtimā'iyah Li al-'Awlamah al-Iqtisādīyah. al-Qāhirah: Maktabah al-Ussrah.*
- Barnāmiy al-Umam al-Muttaḥiddah al-Inmā'ī. (1997). al-Fasād Wa al-Ḥukm al-Rashīd. Waraqah Munāqashah Raqam 3. New York. <http://www.undp-aci.org/publications/finances/anticor/fightingcorruption97a.pdf>*
- Bāwlū Māwrū. (1998). al-Fasād al-Asbāb Wa al-Natā'ij. Majallah al-Tamwīl Wa al-Tanmiyah.*
- Ibn Ḥanbal. Aḥmad. (n.d.) al-Musnad. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.*
- Ibn Rushd, Muḥammad bin Aḥmad. (1983) Bidāyah al-Mujtahid Wa Nihāyah al-Muqtaṣid. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.*
- Ibn Taymiyah. Aḥmad. (n.d.) al-Siyāsah al-Shar'iyah. Miṣr: Dār al-Kitāb al-'Arabī.*
- Jāmi', Muḥammad Nabīl. (2000) Ijtimā'iyah al-Tanmiyah al-Iqtisādīyah Li Muwājahah al-'Awlamah. al-Qāhirah: Dār Gharīb.*
- Mu'nas, Husayn. (1988) al-Ribā Wa Kharāb al-Dunyā. al-Qāhirah: al-Zahrā' Li al-'Ilām al-'Arabī.*
- Rāshid, Ayman. (2015) Ittiḥādīyah al-Umam al-Muttaḥiddah Li Mukāfahah al-Fasād Wa Muqāranatuhā Bi al-Tashrī' al-Miṣrī. <https://draminlotfyoffice.com/details/656>*
- Robert Clichard. (1994) al-Sayṭarah 'Alā al-Fasād. Tarjamah 'Alī Ḥusayn Ḥajjāj. Dār al-Bashīr Li al-Nashr Wa al-Tawzī', 'Ammān.*
- Ṣahraj, Kūbandīyah. (1977) al-Irādah al-Siyāsīyah Fī Mukāfahah al-Fasād. Barnāmiy al-Umam al-Muttaḥiddah al-Inmā'ī.*
- Ṣahraj, Kūbandīyah. (1998) al-Fasād Wa Mubādarah Taḥsīn al-Nazāhah Fī al-Buldān al-Nāmiyah. Barnāmiy al-Umam al-Muttaḥiddah al-Inmā'ī. <http://www.transparency.org.kw.au-ti.org/upload/books/266.pdf>*
- Shahātāt, Husayn. (2008) al-Iqtisād al-Islāmī Bayna al-Fikr Wa al-Taṭbīq. al-Qāhirah: Dār al-Nashr.*
- Shaybūṭ Sulyamān Wa Sabkhāwī Muḥammad. (2011) Mukāfahah al-Fasād al-Iqtisādī Min Manẓūr Islāmī. Mu'tamar al-Jazā'ir Wilāyah Ghardāyah Ma'had al-'Ulūm al-Iqtisādīyah Wa al-Tijāriyah Wa al-Taysīr.*
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. (1990) al-Madkhal Li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmīyah. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālāh.*

٧. حماية أموال المنح والقروض التي تخصصها المنظمات العالمية للدول المتلقية لتلك الأموال، وذلك عن طريق الضمانات الكافية؛ لدرء الفساد عن تلك الأموال.
٨. كسب الشركات المتعدية الجنسية إلى صفوف الجهود الإصلاحية، من خلال التركيز على تقليص رغبتها في دفع الرشوة.

المراجع

- 'Abd al-Karīm, Faṭḥī Aḥmad. Wa al-'Asāl, Aḥmad Muḥammad. (1996) al-Nizām al-Iqtisādī Fī al-Islām Mabādī'uhu Wa 'Ahdāfuhu. al-Qāhirah: Maktabah Wahbah.*
- 'Abd al-Salām, Riḍā. (2004) Makānah Miṣr Wa al-Duwal al-'Arabīyah Fī al-Mu'ashirāt al-'Ālamīyah. al-Qāhirah: Dār al-Islām Li al-'Tibā'ah Wa al-Nashr.*
- Abū Shahbah, Muḥammad bin Muḥammad. (1409AH) Ḥulūl Li Mushkilah al-Ribā. al-Qāhirah: Maktabah al-Sunnah.*
- Abū Zayd, 'Abd al-'Azīm Jalāl. (2004) Fiqh al-Ribā Dirāsah Muqāranah Wa Shāmilah Li al-Taṭbīqāt al-Mu'āṣarah. Bayrūt: Ma'ssasah Nashirūn.*
- 'Afar, Muḥammad 'Abd al-Mun'im. (1987) Mushkilah al-Takhalluf Wa Iṭār al-Tanmiyah Wa al-Takāmūl Bayna al-Islām Wa al-Fikr al-Iqtisādī al-Mu'āṣir. al-Qāhirah: Maṭbū'āt al-Ittiḥād al-Dawli Li al-Bunūk al-Islāmīyah.*
- Al-'Arabī, Muḥammad 'Abd Allāh. (1960) Muḥāḍarah 'An al-Iqtisād al-Islāmī. Maṭbū'āt al-Idārah al-'Āmmah Li al-Thaqāfah al-Islāmīyah Bi al-Azhar, al-Mawsim al-Thaqāfī al-Thānī Li al-Muḥāḍarāt al-'Āmmah.*
- Al-Bukhārī. Muḥammad bin Ismā'īl. (2003) Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Bayrūt: Dār al-Fikr.*
- Al-Ḥākim. (n.d) al-Mustadrak. Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.*
- Al-Ḥanaḥī, Ibn Mawdūd. (1986) al-Ikhtiyār Li Ta'līl al-Mukhtār. Iṣṭānbul: Dār Firās Li al-Nashr Wa al-Tawzī'.*
- Al-Jābirī, 'Abd Allāh bin Ḥāsin. (2008) al-Fasād al-Iqtisādī Anwā'uhu, Asbābuhu, Āthāruhu Wa 'Ilājuhu. Baḥṭh Manshūr Fī Shadharāt al-'Arab. Jāmi'ah Um al-Qurā.*
- Al-Miṣrī, 'Abd al-Samī'. (1990) Muqawwimāt al-Iqtisād al-Islāmī. al-Qāhirah: Maktabah Wahbah.*
- Al-Najjār, Yaḥyā Ghanī. (1982) Taḥlīl al-Barmajah al-Khaṭīyah Ka 'Uslūb Fī al-Takḥīṭ al-Iqtisādī, Majallah Kulliyah al-Idārah Wa al-Iqtisād, Jāmi'ah Baghdād, al-'Adad 1, al-Sanah 3.*
- Al-Qazwīnī, Muḥammad bin Farīd. (1999) Sunan Ibn Mājāh. al-Riyāḍ: Dār al-Salām Li al-Nashr Wa al-Tawzī'.*
- Al-Raḥīlī, Ḥamūd bin Aḥmad bin Faraj. (2004) Manhaj al-Qur'ān al-Karīm Fī Da'wah al-Mushrikīn Ilā al-Islām. 'Amādah al-Baḥṭh al-'Ilmī Bi al-Jāmi'ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah.*

الفائض التأميني وتطبيقاته في شركة الراجحي للتكافل

محمد ليا^(١)، محمد إبراهيم النقاسي^(٢)، إسماعيل دورامي^(٣)، هشام محمود زكي^(٤)

الملخص

يهدف البحث إلى بيان أحكام الفائض التأميني الذي أثرت حوله عدة إشكالات سواء على المستوى النظري أو التطبيقي، والذي تباينت أقوال العلماء حوله بين الجواز وعدمه. ولتحقيق الهدف المنشود؛ قام الباحثون بتسليط الضوء على ماهية الفائض التأميني، والأحكام المتعلقة به، كحكم استحقاق المشتركين والشركة للفائض التأميني، إضافة إلى بيان حكم التصرف فيه من قبل الشركة وطريقة توزيعه، فضلاً عن استثماره، ومن ثم قام الباحثون بدراسة تطبيقات الشركة للفائض التأميني، متبعين المنهج الاستقرائي للنصوص والآراء التي تناولت هذا الموضوع من قريب أو من بعيد، ثم المنهج التحليلي لتحليلها ومناقشتها، إضافة إلى دراسة نموذج تطبيقات شركة الراجحي للتكافل في الفائض التأميني والأحكام ذات الصلة به.

الكلمات المفتاحية: الفائض التأميني، استحقاق المشتركين والشركة للفائض، استثمار الفائض، شركة الراجحي للتكافل.

Insurance Surplus and Its Applications in Al-Rajhi Takaful Company

Abstract

The study aims to clarify the rulings of insurance surplus that have caused several problems to arise around it, both at the theoretical and practical levels. Scholars have differed on whether it is permissible or not. To achieve the desired goal, the researchers shed light on what insurance surplus is, and the rulings related to it, such as the ruling on the entitlement of subscribers and their company to insurance surplus. Additionally, this study explains the ruling on the company's dealings with this surplus and how to distribute and invest it. Hence the researchers have also studied the company's applications for insurance surplus. This study follows the inductive approach for the texts and opinions that deal with this subject, and the analytical approach for their analysis and discussion. Moreover, this research intends to study the model of Al-Rajhi Takaful Company's applications in insurance surplus and its related rulings.

Keywords: Insurance Surplus, Subscribers and Company's Entitlement to the Surplus, Investment of Surplus, Al-Rajhi Takaful Company.

^(١) أستاذ مشارك، كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. laeba@iium.edu.my

^(٢) أستاذ مساعد، كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. ibrahimnegasi@iium.edu.my

^(٣) باحث في الدراسات الشرعية والقانونية. iduramea@hotmail.com

^(٤) طالب دكتوراه، كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. hishaaam.10@gmail.com

المحتوى	المقدمة
المقدمة	الحمد لله، والصلاة والسلام على حبيبنا وسيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه، أما بعد؛
المبحث الأول: ماهية الفائض التأميني	فقد شهدت صناعة التأمين الإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة إقبلاً واسعاً من قِبل العملاء، ولعل أهم الأسباب الداعية إلى ذلك هي السمة الشرعية التي اتّصفت بها الصناعة من خلال التطبيقات والإجراءات والمنتجات التي تعرضها الشركات التأمينية، هذا فضلاً عن اللوائح والأنظمة التي تحكم سير أعمال الشركات.
المطلب الأول: تعريف الفائض التأميني ومصادره	وبالرغم من هذا النجاح، إلا أنه من الطبيعي أن يظهر وجود بعض الخلل الفني والإداري والشرعي في تطبيقات الشركات التأمينية؛ ما أدّى إلى ظهور انتقادات واعتراضات بين أوساط العلماء والباحثين خصوصاً فيما يتعلق بأحكام الفائض التأميني الذي يعد أحد الفوارق الأساسية التي تميز شركات
المطلب الثاني: حكم ملكية الفائض التأميني واستحقاقه	
المطلب الثالث: الأرباح العامة المتعلقة بالفائض التأميني	
المطلب الأول: توزيع الفائض التأميني	
المطلب الثاني: استثمار الفائض التأميني	
المطلب الثالث: الفائض التأميني عند عدم تجديد المشترك للعقد وانسحابه من التأمين	
المبحث الثالث: تطبيقات شركة الراجحي للفائض التأميني	
المطلب الأول: التعريف بشركة الراجحي للتكافل وأهدافها	
المطلب الثاني: أحكام تطبيقات شركة الراجحي للفائض التأميني	
الخاتمة	
المراجع	

المبحث الأول: ماهية الفائض التأميني

المطلب الأول: تعريف الفائض التأميني ومصادره

أولاً: تعريف الفائض التأميني:

الفائض في اللغة: يأتي بمعنى الممتلئ، وقيل: فاض أي: تَدَفَّقَ، وأفاضه هو وأفاض إناءه، أي: مَلَأَه حتى فاض، والحوّض فائض أي: ممتلئ، ويقال: فاض النهر وفاض السيل، إذا امتلأ حتى طفح (Ibn Manzūr, 1414AH, 7/210).

وأما التأمين في اللغة؛ فيعني الأمان، فهو ضد الخوف، ويقال: أَمِنَ زيدُ الأسدَ أَمْنًا وأمن منه مثل: سلم منه وزنا ومعنى (Al-Fayūmī, n.d., 1/24). أمّا في الاصطلاح؛ فقد عُرِفَ بعدة تعريفات منها: "ما يتبقى من أقساط المشتركين المستأمنين والاحتياطيات وعوائدها، بعد خصم جميع المصروفات والتعويضات المدفوعة أو التي ستدفع خلال سنة، فهذا الناتج ليس ربحاً، وإنما يسمى الفائض" (al-Mi'yār al-Shar'ī, No 26, 376)، وقد عُرِفَ أيضاً بأنه: "ما يتبقى من موارد صندوق المستأمنين وعوائدها بعد خصم المصروفات والتعويضات" (Qarārāt al-Multaqā al-Thānī Li al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, 1431AH).

وقد فصل بعض الباحثين في تعريف الفائض التأميني (Assāf, 2010, 4)، وذلك باعتبارين، هما: الفائض التأميني الإجمالي، والفائض التأميني الصافي، فأما الأول: فهو ما تبقى من أقساط التأمين بعد حسم نفقات عمليات التأمين المختلفة، وما يتصل بها من مصروفات، أي: ما يتبقى من الأقساط بعد حسم ما دُفِعَ كتعويضات تأمينية للمتضررين من المؤمن لهم، وكمصارييف إدارية وتشغيلية. وأما الثاني: فهو ما تبقى من أقساط التأمين بعد حسم التعويضات والنفقات، ثم زيادة عوائد استثمار أقساط التأمين بعد حسم حصة المساهمين في الشركة من هذه الأرباح، أي: هو الفائض الإجمالي بالإضافة إلى صافي ربح استثمار أقساط المشتركين.

بينما نجد أن الدليل الشرعي لأحكام الفائض التأميني الذي أصدرته الهيئة الشرعية لشركة الراجحي للتكافل قد عرّفه بأنه: "ما تبقى في صندوق المشتركين من إجمالي الاشتراكات

التأمين الإسلامي عن الشركات التقليدية، ومن بين تلك المسائل التي تعددت آراء العلماء والباحثين حولها مسألة تحديد الفائض واستحقاقه وتوزيعه ونحوها؛ مما أثر سلباً على تطبيقات شركات التأمين الإسلامي لنظام الفائض التأميني وأحكامه بشكل عام.

وقد أگّد ذلك الباحثان عبد الكريم قندوز وخالد السهلاوي بقولهما: "ورغم أن اللائحة التنفيذية لنظام مراقبة شركات التأمين التعاوني بالسعودية تشير إلى أن كل أعمال التأمين بالمملكة العربية السعودية تتم وفق ضوابط الشريعة الإسلامية، إلا أن طريقة توزيع الفائض أثارت الكثير من الجدل الشرعي حول مشروعية ذلك" (Al-Sahlāwī, 2017, 70).

ويرى الشلفاط: أن المعايير والمبادئ الاسترشادية التي صدرت عن المجالس والهيئات المالية الإسلامية قد ساهمت في تقليل حدّة الخلاف الشرعي فيها، وأنه لا بدّ من الاتفاق على صيغة قانونية موحدة لنموذج التأمين التكافلي؛ ليحصل الاتفاق على صاحب الحق في الفائض التأميني (Al-Shalfāt, 2017).

وهذا الاتفاق القانوني كما أوضحه أبو سرحان: يكون بوجود الشخصية الاعتبارية لصندوق التأمين التعاوني، والتي يقرّها القانون صراحة أو ينص عليها في نظام الشركة، وعلى هذا الأساس يحصل فصل حساب الصندوق عن حسابات الجهة المديرة، ويعتبر وجود هذه الشخصية الاعتبارية لازماً لترتيب أحكام عقد التأمين (Abū Sarhān, 2015).

وتعدّ المملكة العربية السعودية من الدول الإسلامية المتقدمة في تطبيق صناعة التأمين الإسلامي، بل وتعدّ من الدول الهامة ذات التأثير البارز على هذه الصناعة في الشرق الأوسط؛ لذا قامت هذه الدراسة باستعراض تجربة المملكة لصناعة التأمين الإسلامي من خلال دراسة نموذج شركة الراجحي للتكافل، وسلّطت الضوء على ما يتعلق بتطبيقها لأحكام الفائض التأميني.

المطلب الثاني: حكم ملكية الفاضل التأميني واستحقاقه

تهدف عملية التأمين بشكل عام إلى تحقيق المصلحة العامة التي تعود بالنفع على المشتركين من خلال توفير السيولة المالية للمتضررين، بالإضافة إلى استفادة الشركة من استثمار الأموال الموجودة في الصندوق، والأجرة التي تحصل عليها مقابل إدارة الصندوق. ولا ريب بأن كل الشركات تسعى لتحقيق التوازن المالي للصندوق وللمصروفات المتعلقة بالتأمين، عن طريق حسن الإدارة وجودتها، ووضع الخطط السليمة المستقبلية لمواجهة كل الصعوبات والمخاطر التي تتعرض لها الشركة، وقد ينتج عن ذلك فائض مالي وفير، وهذا الفاضل التأميني قد أثبتت حوله إشكالات شرعية، تتمثل في ملكيته واستحقاقه، وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء على مسألتين مهمتين، هما:

أولاً: استحقاق المشتركين للفاضل التأميني:

تعددت آراء العلماء حول استحقاق المشتركين للفاضل التأميني إلى قولين، مخلصهما على النحو التالي:

القول الأول: يرى ملكية واستحقاق المشتركين

للفاض (، Abū Ghuddah, 2007; Al-Qurah Dāghī, 2004, 15, 475)، على اختلاف بينهم في التوصيف الفقهي أو المستند الشرعي له، حيث يرى بعضهم أن مبلغ الاشتراك من المشترك إلى الصندوق من جنس هبة الثواب، فهو ليس تبرعاً محضاً ولا معاوضة محضة، فالمؤمن له يهب للصندوق هبة -مبلغ الاشتراك- مقابل أن يقوم الصندوق بتعويضه عن الضرر في حال وقوع المكروه عليه (Al-Qarī, 2010, 13)، ومنهم من يرى أنه مبني على أساس عقد الالتزام بالتبرع (Al-As'ad, 2011, 54).

إضافة إلى ذلك، فقد نصت قرارات عديدة لمؤتمرات وندوات وهيئات شرعية على أن المشتركين لهم الحق في الفاضل التأميني، ومن ذلك ما ورد في المعيار ٢٦ من معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: "يجوز أن تشمل اللوائح المعتمدة على التصرف في الفاضل بما فيه المصلحة حسب اللوائح المعتمدة، مثل: تكوين الاحتياطات، أو تخفيض الاشتراكات، أو التبرع به لجهات خيرية، أو توزيعه

وأرباح استثمارها وأي مستحقات أخرى، بعد استيفاء الشركة رسوم إدارتها لأعمال التأمين والاستثمار لصالح المشتركين وأي مستحقات أخرى، وأداء التغطيات المستحقة للمشاركين، ودفع أقساط إعادة التأمين، وأي رسوم واجبة الدفع لأطراف أخرى، وتجنّب أي احتياطات تخصّ صندوق المشتركين" (al-Dalīl al-Shar'ī Li 'Aḥkām al-Fā'id al-Ta'mīnī, No 1/2, 2). وتتمثل الدراسة في ترجيح هذا التعريف؛ لكونه جامعاً ومانعاً.

ثانياً: مصادر الفاضل التأميني:

مصادر الفاضل التأميني متعددة، وتتمثل في الأمور التالية:

١. الباقي من الاشتراكات: فكما هو معلوم فإن المشتركين يتبرعون لبعضهم البعض بمقدار ما يتعرضون له من خسائر فقط، أما ما يزيد على ذلك؛ فهو باق لهم وليس لأحد سواهم؛ وعليه يتبين أن الفاضل ليس ربحاً محققاً من العمليات التأمينية.

٢. حصة حملة الوثائق من الأرباح الناتجة من استثمار الاشتراكات (Fallāq, 2011, 250).

٣. إضافة إلى الاحتياطات المالية، وذلك من خلال قيام الشركة بتخصيص أو استقطاع جزء من الاشتراكات كإجراء احترازي ووقائي من قبل الشركة، تحسباً لأي عجز مالي قد يقع على حساب هيئة المشتركين مستقبلاً، وهذه العملية قد تخصصها الشركة على مدار السنة أو كل ستة أشهر حسب الإجراء المناسب لها، وبعد انتهاء العقد يتكون الفاضل التأميني إن لم يقع أي عجز مالي أو التزامات أخرى تتعلق بعملية التأمين.

٤. ما يتبقى من عمليات إعادة التأمين.

ويمكن القول: بأن هذه المصادر كلها ناتجة عن مصدر واحد متمثل في الاشتراكات الشهرية أو السنوية التي يلتزم بها المشارك تجاه الصندوق، وإن اختلفت أو تعددت أشكالها وأنواعها.

ثانياً: استحقاق الشركة للفائض التأميني:

ويقصد بذلك: أن تتقاسم الشركة والمشتريين الفائض من الأموال بعد انتهاء عملية التأمين، وقد مرَّ معنا سابقاً بأن جمهور العلماء يرون عدم استحقاق المشتريين للفائض التأميني؛ والشركة من باب أولى، وقد نصَّت على ذلك القرارات الصادرة عن المؤتمرات والهيئات الشرعية، كقرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته ٢١ بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني رقم ٢٠٠ (٦/٢١)، ونص ذلك: "الباقي من الأقساط وعوائدها - بعد حسم المصروفات والتعويضات - يبقى ملكاً لحساب الصندوق، وهو الفائض الذي تقرر لوائح الصندوق كيفية التصرف فيه، ولا يتصور هذا في التأمين التجاري؛ لأن الأقساط تصبح ملكاً للشركة بالعقد والقبض، فهو يعتبر إيراداً ورجحاً في التأمين التجاري". وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في المعيار رقم ٢٦ البند ٥/٥، ونحوها.

بينما رأت بعض الهيئات الشرعية استحقاق الشركة للفائض كحافز أو جعالة، حيث "دعت معظم شركات التكافل في جنوب شرق آسيا وبعض الشركات في الخليج العربي إلى ضرورة تخصيص جزء من الفائض للشركة أحياناً، على اعتباره حافزاً وأحياناً على أساس الجعالة، وهذا المبدأ أقرَّه المجلس الاستشاري الشرعي للبنك المركزي الماليزي، وأقرَّ جواز استحقاق الشركة للفائض التأميني؛ لعدم وجود مانع شرعي، فضلاً عن أنه يساعد شركات التكافل على المنافسة، وتعزيز مراكزها المالية من أجل تحقيق التوازن" (Sūwālī, 2013, 112).

وقد نصَّت على ذلك اللوائح التنفيذية لنظام مراقبة شركات التأمين التعاوني في المملكة العربية السعودية في الفقرة (٢/هـ) من المادة ٧٠، وفيها ما نصُّه: "توزيع الفائض الصافي، ويتم إما بتوزيع نسبة ١٠٪ للمؤمن لهم مباشرة، أو بتخفيض أقساطهم للسنة التالية، ثم ترحيل ما نسبته ٩٠٪ إلى قائمة دخل المساهمين". ويعد هذا النوع من توزيع الفائض الذي نصت اللائحة التنفيذية عليه غير متوافق مع الأهداف والأسس التي بنت عليها صناعة التأمين التعاوني، كما أنه

أو جزء منه على المشتركين، على ألا تستحق الشركة المديرة شيئاً من ذلك الفائض" (al-Mi'yār al-Shar'ī, No 26, 365)، ومن ذلك أيضاً قرار بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني رقم ٢٠٠ (٦/٢١)، وفيه: "يمكن الاحتفاظ بالفائض التأميني كله للصندوق، أو توزيعه كله أو بعضه على حملة الوثائق على نحو يحقق العدالة، وحسب لوائح الصندوق" (Qarār Majlis al-Majma', 2013)، وغيرها.

القول الثاني: يرى عدم استحقاقهم للفائض (Al-Lajnah al-Dā'imah Li al-Iftā', No 14495)، ومستند قولهم:

١. إن الاشتراكات هبة محضة للصندوق، فلا يحق للمشارك استرجاع ما وهبه؛ لورود النص في قوله -صلى الله عليه وسلم: ((الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ، يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ)) (Al-Bukhārī, 1422AH, 3/158).

٢. إن الفائض ملك للصندوق التكافل وليس لحملة الوثائق؛ وبالتالي لا يوزع عليهم، لأنه بالتبرع قد خرجت الأقساط من ملكهم، ودخلت في ملك الصندوق، الذي أنشئ بغرض التعاون في تفتيت آثار المخاطر التي قد تحدث لهم في المستقبل (Al-Barwārī, 2010, 11).

ويميل الباحثون إلى ما ذهب إليه الرأي الأول من استحقاق المشتركين للفائض التأميني؛ وذلك للأسباب التالية:

١. تقوية المركز المالي لصندوق المشتركين، وذلك بتجنيب الاحتياطات منه، الأمر الذي سيزيد من خلاله ثقة الناس، ومن ثمَّ الطلب عليه.

٢. تخفيض الأقساط المالية للمشاركين.

٣. منع الصفة الاحتكارية للتأمين التجاري على الأرباح (Fātimah, 2018, 299).

٤. العمل بما جاء في نظام مراقبة شركات التأمين التعاوني في المملكة العربية السعودية في الفقرة (٢/هـ) من المادة ٧٠ من توزيع الفائض للمؤمن لهم مباشرة.

٥. إضافة إلى ذلك، فإن توزيع الفائض للمشاركين يعدّ الحد الفاصل والميزة الأساسية بين التأمين التعاوني والتجاري.

- يخالف ما قرره الهيئات الشرعية والمجامع الفقهية. وقد أثار هذا التوزيع جدلاً شرعياً بين العلماء والباحثين.
- كما دلّ على هذا المعنى قرار الهيئة الشرعية لشركة تكافل الراجحي رقم ١/٣، وفيه ما نصّه: "إن الفائض التأميني حق لمحفظة التكافل؛ لأنه فائض أموالها، ويجوز أن تمنح الشركة من الفائض التأميني على سبيل الجعالة؛ وذلك لما يأتي: ١/١ قياساً على جواز الاتفاق على منح الموكل لوكيله بأجر ما فاض من المال الذي يدفعه إليه بعد أدائه العمل: ٢/١ لما للشركة من دور في تحقق الفائض". كما ورد أيضاً في الدليل الشرعي: "الفائض التأميني حق لصندوق المشتركين، وللمشتركين الحق في التنازل عن جزء منه كحافز للشركة، بموجب اتفاق ينص عليه في وثيقة التكافل، ووفقاً للضوابط الصادرة عن الهيئة الشرعية بهذا الشأن" (Qarār al-Hay'ah al-Shar'iyah Li Sharikah al-Rājiḥī, 2009, 2).
١. التوزيع على حملة الوثائق بنسبة اشتراكهم، دون تفرقة بين من حصل على تعويضات ومن لم يحصل خلال الفترة المالية.
 ٢. التوزيع على حملة الوثائق الذين لم يحصلوا على تعويضات أصلاً خلال الفترة المالية، دون من حصلوا على تعويضات.
 ٣. التوزيع على حملة الوثائق بعد حسم التعويضات المدفوعة لهم خلال الفترة المالية.
 ٤. التوزيع بأي طريقة أخرى تقرّها هيئة الرقابة الشرعية للمؤسسة (al-Mi'yār al-Shar'ī, No 26, 365).
- إضافة إلى ذلك، فيمكن التوزيع على حملة الوثائق الذين تضرروا، ودفعت لهم التعويضات من خلال إعطائهم نصف ما يعطى لغير المتضررين.

أما إذا تمّ توزيع جزء من الفائض التأميني على الشركة على سبيل المكافأة أو الحافز؛ فإن الشركات تتبنّى نسب توزيع متباينة، وكلما زاد ما تقتطعه الشركة من مبلغ الاشتراك على سبيل الأجرة؛ انخفض ما تقتطعه من الفائض على سبيل الحافز، فنجد من الشركات من يقتطع ١٪ من مبلغ الاشتراك على سبيل الأجرة على الإدارة، و ٧٥٪ من الفائض على سبيل المكافأة، ومنها من يقتطع ٣٠٪ من مبلغ الاشتراك، و ٣٠٪ من الفائض، وبينهما نسب مختلفة (Al-Qarī, 2010, 17). غير أن هذه النسبة في التوزيع ستقلّ من نسبة حصول المشتركين على مبلغ جيد؛ ما سيؤدي إلى انخفاض نسبة تحفيز ورغبة المشتركين في الاستمرار في العملية.

المطلب الثاني: استثمار الفائض التأميني

تحرص شركات التأمين الإسلامية على أن توفر السيولة الممكنة؛ لتغطية احتياجات التأمين والسوق؛ لذا فإنها تقوم بوضع خطط وهيكلية عامة لاستثمار الأموال الموجودة في الصندوق، ولا ريب أن الاستثمار مطلب شرعي، فضلاً عن أنه ضروري لدعم المخزون أو المركز المالي لصندوق التأمين، غير أن استثمار الفائض التأميني مقيد بعدة شروط، منها:

ويميل الباحثون إلى ما ذهب إليه الرأي الثاني من استحقاق الشركة للفائض بنسبة بسيطة، كجعالة أو حافز، ولكن بشروط، إضافة إلى وجوب أخذ الحيلة من عدم جدية الشركات في تطبيق الشروط والضوابط من خلال التحايل، واستغلال ذلك بالتعمد في رفع المصروفات فيما يتعلق بالاشتراكات المستقبلية، أو في استثمارات الشركة على حساب الشركة، وغيرها من الطرق.

المبحث الثاني: الأحكام العامة المتعلقة بالفائض التأميني

المطلب الأول: توزيع الفائض التأميني

تعدّ عملية توزيع الفائض من أهم المسائل التي ثار حولها الخلاف الفقهي؛ وذلك تبعاً للمستند الشرعي الذي تعتمد عليه الشركات التأمينية، فعند توزيع الفائض التأميني أو جزء منه على حملة الوثائق، فإنه يمكن الاعتماد على الطرق التي نصّ عليها البند ١٢ من المعيار الشرعي رقم ٢٦ بشأن توزيع الفائض التأميني، وهي:

المطلب الثالث: الفائض التأميني عند عدم تجديد المشترك للعقد وانسحابه من التأمين

تمت الإشارة من قبل إلى أن المشترك له الأولوية في استحقاق الفائض التأميني، وهو الذي مال إليه الجمهور من أهل العلم، لكن قد تتأثر عملية توزيع الفائض التأميني عند انسحاب المشترك من عملية التأمين -أي: قبل انتهاء العقد وتوزيع الفائض-، وأيضا عند عدم تجديد المشترك للعقد، فهل يستحق كل منهما نصيبه من الفائض حينئذ أم لا؟ فهاتان حالتان، لكل حالة حكمها، وذلك على النحو التالي:

أولا: انسحاب المشترك من عملية التأمين:

يعدُّ الانسحاب من عملية التأمين قبل انتهاء العقد من العقوبات والتحديات الهامة التي تواجهها الشركة، والتي تضر بالمخزون المالي لصندوق التأمين، مما يصعب على الشركة إدارة عمليات التأمين ودفع التعويضات ونحوها؛ لذا فإن المنسحب من عملية التأمين "لا يستحق الفائض من الأموال للفترة التي انسحب فيها قبل التنضيق الحكمي في نهاية السنة المالية، إذا تعذر معرفة ما ينوبه من الربح على المدة بين قفل الحسابين" (Al-Gharyānī, 2010, 20)، حيث إن المشترك إذا دخل بعد إقرار الميزانية، وقرَّر بعدها الانسحاب قبل صدور الميزانية اللاحقة، فإنه لا يستحق أيَّ فائض من الأموال؛ لعدم استمراره في عملية التأمين، ولعدم إتمامه للعقد، ومخالفته للشروط والوثيقة التي تمَّ الاتفاق عليها، ولا يعدُّ مشاركا عند توزيع الفائض التأميني.

وقد أؤكد ذلك القره داغي بقوله: "من دخل من المشتركين ودفع ما عليه، ثم خرج لأي سبب قبل توزيع الفائض على حملة الوثائق؛ فإنه لا يعدُّ مستحقا لفائض؛ لأنه لم يعد مشاركا، وينبغي أن ينص على ذلك في نظام الشركة، على أن من لم يستمر في التأمين لغاية الفوائض المالية اللاحقة لا يعد مشاركا في توزيع ذلك الجزء من الفائض التأميني، والمقتطع كاحتياطي والذي يضم إلى العام التالي؛ إذ يعد أساس التبرع ساريا على هذا الجزء" (Al-Qurah Dāghī, 2004, 313).

١. إذا تمت موافقة حملة الوثائق، وتم النص عليها في الوثيقة أو اللائحة.
٢. إذا رأت إدارة الشركة وجود مصلحة عامة، تعود بالنفع على المشتركين والشركة.
٣. أن يكون هناك فائض مالي قابل لعملية الاستثمار.
٤. أن تتم مراعاة الضوابط الشرعية في الاستثمار التي ذكرها العلماء.
٥. أن يتم تحديد نسبة الربح المخصصة للجهة المستثمرة عند بنائها على عقد المضاربة، أو الأجرة على الاستثمار في حالة عقد الوكالة.

ويمكن لشركات التأمين الإسلامية أن تتخذ إحدى السبل التالية في استثمار الفائض التأميني:

١. "استثمار الفائض التأميني المرصد في صندوق المخاطر أو في حساب الاحتياطات الفنية على أساس المضاربة أو الوكالة بأجر معلوم.
٢. استثمار الفائض التأميني المرصد في حساب وجوه الخير قبل توزيعه على أساس المضاربة أو الوكالة بأجر معلوم، كاستثمار الفائض المرصد في صندوق المخاطر، وحساب الاحتياطات الفنية، والفرق الوحيد بين هذه الحالة والتي قبلها: أن الأرباح المتحققة الخاصة بحساب وجوه الخير تضاف إلى الحساب نفسه، ولا يملكها حملة الوثائق. أما الفائض التأميني المخصص للتوزيع؛ فإن نصيب كل مشترك يصبح ملكا خاصا به، يدخل في حسابه الخاص في الشركة، ولا يجوز استثمار شيء منه إلا بإذن صاحبه. ونظرا لتدني القيمة المالية لحصة كل مشترك من الفائض التأميني؛ فإن مثل هذا الاستثمار لا يكون مجديا إلا إذا كان عدد الراغبين في الاستثمار كبيرا، ورغبوا باستثمار مخصصاتهم من الفائض من قبل الشركة، فعندها يمكن أن تستثمر تلك الأموال، على نحو ما تقدم في الحالتين السابقتين" (Al-As'ad, 2011, 74).

ثانياً: عدم تجديد المشترك للعقد للسنة القادمة:

وتختلف هذه الحالة عن التي قبلها؛ حيث إن المشترك هنا استمر في عملية التأمين حتى انتهاء العقد، غير أنه لم يرغب في تجديده للسنة التالية، ففي هذه الحالة "فإن الأصل ألا يفقد حقه في الفائض التأميني؛ إذ إنه ثمة لأقساط التأمين التي كان أحد المشاركين فيها، فيبقى حقه مستمرا، إلا إذا تنازل عنه طوعاً، أو كان قد وافق على هذا التنازل آنفاً عندما أبرم عقد التأمين الذي ينص على ذلك صراحة، وهذا التنازل عند الاتفاقية مقبولة من الناحية الشرعية، خاصة وأن عقد التأمين مبني في الأصل على المسامحة والتبرع، فله أن يفرض على نفسه ما شاء، وأن يتنازل عما شاء. أما إذا لم يتضمن العقد مثل هذا الاتفاق، فلا يسقط حق المشترك في نصيبه من الفائض التأميني، بل يبقى قائماً، ويجب إعادته إليه في رأي الباحثين؛ لأنه مالكة، فإن تعذر ذلك؛ فالأولى تخريج حكمه على حكم مال اللقطة" (Assāf, 2010, 26).

السعودي، كما تهدف الشركة إلى توسيع استخدام التكافل في المملكة العربية السعودية. هذا فضلاً عن حرصها على إنشاء هيئة شرعية تعنى بالرقابة الشرعية الصارمة في إدارة عمليات التأمين، على نحو يعكس سياسة الشركة المتمثلة في النأي عن المعاملات المحرمة والمشبوهة، وخلوها من المخالفات الشرعية، وإخضاع جميع أنشطتها لأحكام الشريعة مهما كانت المغريات المادية. وقد تم إنشاؤها بالتزامن مع إنشاء الشركة عام ٢٠٠٨م، وتقوم الهيئة ببيان الحكم الشرعي في كافة معاملات الشركة ومنتجاتها، والمتابعة الدقيقة لأعمال الشركة، ومراجعة العقود والنماذج والاتفاقيات والنماذج التكافلية وغيرها، وإصدار القرارات الشرعية، بالإضافة إلى المهام الرقابية للتأكد من التزام الشركة بقرارات الهيئة وتنفيذها على الوجه الصحيح، ورفع التقرير السنوي لمجلس إدارة الشركة الذي تبين فيه الأداء الشرعي للشركة خلال العام (https://www.alrajhitakaful.com).

المبحث الثالث: تطبيقات شركة الراجحي للفائض التأميني

المطلب الأول: التعريف بشركة الراجحي للتكافل وأهدافها

تعد شركة الراجحي للتأمين التعاوني أو تكافل الراجحي من الشركات التي أولت اهتمامها بأنظمة ولوائح التأمين التعاوني؛ تلبية لاحتياجات ومتطلبات المشتركين والسوق العام للتأمين، وقد تأسست بموجب القرار الوزاري رقم ١٨١ بتاريخ ١٤٢٩/٦/٢٦هـ الموافق ٢٠٠٨/٧/١م، وفقاً للمرسوم الملكي رقم م/٣٥ وتاريخ ١٤٢٩/٦/٢٧هـ الموافق ٢٠٠٨/٧/١م، والسجل التجاري رقم ١٠١٠٢٧٣٧١ الصادر من مدينة الرياض بتاريخ ١٤٣٠/٧/٥هـ الموافق ٢٠٠٩/٦/٢٨م. ويبلغ رأس مال الشركة الحالي ٢٠٠ مليون ريال سعودي، مقسم إلى ٢٠ مليون سهم، بقيمة اسمية قدرها ١٠ ريالات سعودية للسهم الواحد، وجميع تلك الأسهم مدفوعة القيمة بالكامل (Nashrah Iṣḍār Ashum Ḥuqūq Awlawiyah, 1).

وتتمحور أهداف الشركة حول تحقيق خدمات تأمينية من الدرجة الأولى، إضافة إلى عائد مضاف إلى الاقتصاد

المطلب الثاني: أحكام تطبيقات شركة الراجحي للفائض التأميني

أولاً: إدارة الفائض التأميني والتصرف فيه:

تقوم الشركة بإدارة الفائض التأميني من حيث كونه مجموعاً لدوائر التأمين المختلفة في الشركة، على أنه فائض مجمع لصندوق المشتركين، على اعتبار أن تلك الدوائر تعتبر وحدة واحدة، وتعامل كأنها محفظة واحدة، تخصم منها المصروفات بأنواعها المختلفة وتحمل بالتزامات، وفي حال قيام إدارة الشركة بفصلها مستقبلاً بحيث يكون للفرع المفصول محفظة مستقلة بذاته -حسبما تراه إدارة الشركة محققاً للمصلحة-؛ فإنه يختص كل فرع تبعاً لذلك بالفائض التأميني المتحقق بالنسبة إليه (-al-Dalīl al-Shar'ī Li 'Aḥkām al-Fā'id al- (Ta'mīnī, No 1/4, 2).

أما التصرف في الفائض التأميني؛ فإن الشركة تقوم بالتصرف وفق الترتيب الآتي، ما لم توجد اعتبارات مقبولة لدى الهيئة الشرعية تقتضي خلاف ذلك:

يقم بإلغاء اشتراكه في صندوق المشتركين خلال السنة المالية التي تم توزيع الفائض عنها هو الذي يستحق ما تقرر توزيعه من الفائض على المشتركين، وفي حال عدم استمراره لأي سبب، فيسقط حقه من الفائض عن الوثيقة التي انقطع سريان تغطيتها التأمينية؛ لعدم مشاركته في تكوين كامل الفائض السنوي" (al-Dalīl al-Shar'ī Li 'Aḥkām al-Fā'id al-Ta'mīnī, No 1/5, 2).

ويرى الباحثون أهمية الإشارة إلى ما صدر عن الإدارة العامة للرقابة على شركات التأمين فيما يتعلق بسياسة توزيع فائض عمليات التأمين، وفيه ما نصه: "ألا يخضع لتوزيع الفائض إلا الأقساط المشاركة في أرباح السنة المالية تلك، ولا تعدّ تلك الأقساط بالضرورة مساوية لكامل أقساط سنة الاكتتاب. على سبيل المثال: لا توفر وثائق التأمين المكتتبه للفترة السابقة إجمالي الأقساط، بل أقساطا مكتسبة. كما لا تخضع أقساط إعادة التأمين المقبولة للمشاركة في توزيع الفائض، ويجب أن يكون أساس حساب توزيع الفائض هو إجمالي الأقساط المكتسبة بعدم حسم قسط إعادة التأمين الوارد" (Siyāsah Tawzī' Fā'id 'Amaliyāt al-Ta'mīnī, (16,17).

رابعا: حكم توزيع الفائض على المساهمين في الشركة وضوابطه:

أما توزيع الفائض على المساهمين؛ فإن الهيئة الشرعية في الشركة (Qarār al-Hay'ah al-Shar'iyah Li Sharikah al-Rājiḥī,) (2009) قد رأت جواز أن تمنح الشركة من الفائض التأميني على سبيل الجعالة؛ وذلك قياسا على جواز الاتفاق على منح الموكل لوكيله بأجر ما فاض من المال الذي يدفعه إليه بعد أدائه العمل، ولما للشركة من دور في تحقق الفائض من خلال الأمور التالية: (١/٢/١) إن للشركة جهدا في التسويق وفي التدقيق في نوعية المشتركين، والمعتاد أنه كلما زاد عدد المشتركين وحسن انتقاؤهم؛ كلما تضاعفت الأخطار وعظم الفائض. (٢/٢/١) حسن إدارة التغطيات باستبعاد غير المستحقين، وعدم زيادة التغطية المستحقة. (٣/٢/١) تعظيم الفائض بحسن استثماره.

١. إطفاء أي عجز متحقق في صندوق المشتركين في سنوات سابقة.

٢. توزيع أي نسب نظامية -إن وجدت- من الفائض على المشتركين نقدا، أو في صورة تخفيض من رسم الاشتراك عند التجديد، وفقا لما تراه محققا لمصلحة صندوق المشتركين.

٣. تجنيب حافز الشركة من الفائض التأميني -إن وجد- وفق الشروط المتفق عليها في العقد.

٤. يحق للشركة فيما تبقى من الفائض بعد ذلك أن تتصرف في حدود الخيارات الآتية، وفقا لما تراه محققا لمصلحة صندوق المشتركين:

أ. إبقاء الفائض في صندوق المشتركين.

ب. توزيع نقدي، أو تخفيض إضافي من رسوم الاشتراكات.

٥. تدعيم احتياطي لمواجهة مخاطر العجز بصندوق المشتركين (al-Dalīl al-Shar'ī Li 'Aḥkām al-Fā'id al-Ta'mīnī, (No 2/4, 3).

ثالثا: أسس توزيع الفائض التأميني:

تسير الشركة في توزيع الفائض التأميني على المشتركين بناء على المعايير التالية:

١. يكون استحقاق أي مشترك من الفائض التأميني على أساس تناسبي مع قيمة اشتراكه، بغض النظر عن تقدم بمطالبة أو لم يتقدم.

٢. يكون استحقاق المشترك من الفائض على أساس المبلغ المدفوع -أي: ما سدّد من الاشتراكات- ما دامت الوثيقة سارية، وذلك قبل حسم أي عمولة أو مصروفات تدفع لأطراف أخرى إلا إذا تضمنت وثيقة التكافل بنداً ينص على خلاف ذلك.

٣. يستحق المشترك من الفائض المقرر توزيعه عن السنة المالية المنقضية بمقدار مدة اشتراكه فيها، مع مراعاة ما ورد في البند (١/٢/٥)، والذي ينص على "أن المشترك الذي لم

اللائحة التنفيذية في توزيع الفائض التأميني (Al-Lā'ihah al-Tanfidhiyah Li Nizām Murāqabah Sharikāt al-Ta'mīn 2/70)، من حيث توزيع نسبة ١٠٪ للمؤمن لهم مباشرة، أو بتخفيض الأقساط في السنة القادمة، وترحيل ما تبقى من المال فيما لا يتجاوز ٩٠٪ إلى قائمة دخل المساهمين، فضلاً عن التخصيص أو الاحتفاظ بالمتبقي بعد ذلك كاحتياطات مالية، أو توزيع كله أو بعضه بعد أخذ الموافقة كتابية مسبقة من المؤسسة على ذلك.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، وهي كالتالي:

١. إن الفائض التأميني من أهم الأسس التي تميز صناعة التأمين الإسلامي عن التأمين التقليدي؛ حيث إن شركات التأمين التقليدي تمتلك هذا الفائض مباشرة - بل يكاد لا يوجد فيها هذا المسمى في الأصل - بموجب العقد المبرم بين الطرفين.
٢. يميل الباحثون إلى ما ذهب إليه الرأي الذي يقول بجواز استحقاق المشتركين للفائض التأميني؛ لقوة الأدلة التي استدلت بها.
٣. كما يميل الباحثون إلى القول بجواز استحقاق الشركة جزءاً من الفائض التأميني كجعالة أو حافز لأداء الشركة، وفق الشروط والضوابط المنصوص عليها في العقد.
٤. يجوز - في رأي الباحثين - استثمار الفائض التأميني بعد إذن المشتركين نصاً في العقد، ولوجود مصلحة متحققة، وعلى أن تتقيد الشركة بالشروط والضوابط الشرعية في عملية الاستثمار.
٥. على الشركة أن تتخذ الإجراءات الاحتياطية واللازمة لمواجهة إشكالية انسحاب المشتركين، وعند عدم تجديدهم العقد بعد انتهائه، وذلك بأن يتم النص على الأحكام الشرعية المتعلقة بالفائض التأميني جملة وتفصيلاً.
٦. تنصرف شركة الراجحي في الفائض التأميني وفق الترتيب المتفق عليه، ما لم توجد اعتبارات مقبولة لدى الهيئة الشرعية تقتضي خلاف ذلك.

١/٢/٤) حسن اختيار الجهات الخارجية التي تقدم خدمات للمحفظة من حيث السعر والأداء.

ويجب أن يراعى في ذلك الضوابط الآتية:

١. وجود عمل قامت به الشركة على نحو ما أشير إليه في الفقرة (٢/١) وفروعها.
 ٢. أن يكون ذلك بموجب شرط صريح بنسبة محددة في العقد المبرم مع المشتركين.
 ٣. ألا يتخذ توزيع الفائض التأميني حيلة للوصول إلى حقيقة التأمين التقليدي، وذلك مثل أن تُمنح الشركة الجزء الأكبر من الفائض أو غير ذلك (al-Hay'ah al-Qarār al-Shar'iyah Li Sharikah al-Rājiḥī, 2009).
- خامساً: طريقة توزيع الفائض التأميني في الشركة:**
- سارت شركة الراجحي في توزيعها للفائض التأميني حال وجود فائض حسب الترتيب الآتي:
١. توزيع ١٠٪ من الفائض الصافي السنوي على المؤمن لهم مباشرة، أو بتخفيض أقساطهم للسنة التالية.
 ٢. وما يتبقى بعد ذلك، فيتم ترحيل ما يعادل نسبته بالمئة من قيمة أقساط التأمين المكتتبة إلى حساب المساهمين، باعتباره رسماً مقابل إدارة الشركة لأعمال التأمين والاستثمار لصالح المؤمن لهم بما لا يتجاوز ٩٠٪ من الفائض الصافي.
 ٣. ثم إن بقي شيء بعد توزيع ما سبق في الفقرتين (١ / ٢ أعلاه)، فيحق للشركة ترحيل ما نسبته بالمئة من الفائض الصافي إلى حساب المساهمين كحافز أداء.
 ٤. وما تبقى من الفائض الصافي بعد ذلك - إن وجد -، فللشركة الاحتفاظ به في حساب التأمين، أو توزيعه كله أو بعضه على المؤمن لهم بعد موافقة مؤسسة النقد العربي السعودي والجمعية العامة للشركة (al-Khiṭāb al-Muwāfaqah 'Alā Āliyah Iḥtisāb al-Maṣārīf al-Idāriyah, 1432AH).

وعليه؛ فإن الطريقة التي اعتمدها الشركة في توزيع الفائض التأميني على المشتركين قد وافقت ما صدر عن

- Al-Shalfāṭ, Miṣbāḥ Ramaḍān. (2017) *al-Ishkālāt al-Fiqhiyah Hawla al-Fā'id al-Ta'mīn Bi Sharikāt al-Takāful*. Journal of Fatwa Management and Research, 10(1).
- 'Assāf, 'Adnān Maḥmūd. (2010) *al-Fā'id al-Ta'mīn Aḥkāmuhu Wa Ma'āyir Iḥtisābihi Wa Tawzī'hi*. Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, al-Jāmi'ah al-Urduniyah.
- Fallāq, Ṣulayḥah bin Sharqī. (2011) *Tawzī' al-Fā'id al-Ta'mīn Wa Dawruhu Fī Tarsīkh al-Fikr al-Ta'mīn al-Islāmī*. Al-Multaqā al-Thālith Li al-Ta'mīn al-Ta'āwunī. Al-Riyāḍ: al-Hay'ah al-Islāmiyah al-'Alamiyah Li al-Iqtisād Wa-al-Tamwīl.
- Fāṭimah, Tawāṭī bin 'Alī. (2018) *'Ālyāt Tawzī' Wa al-Istithmār al-Fā'id al-Ta'mīn Fī Sharikāt al-Ta'mīn al-Takāfulī al-Islāmī*. Majallah al-Iqtisād Wa al-Māliyah, Mujallad 4, 'Adad 2.
- Hay'ah al-Muḥāsabah Wa al-Murāja'ah Li al-Mua'ssasāt al-Māliyah al-Islāmiyah, al-Mi'yār al-Shar'ī.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram. (1414AH) *Lisān al-'Arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Khiṭāb al-Murwāfaḥah 'Alā 'Āliyah Iḥtisāb al-Maṣārīf al-Idāriyah Wa al-'Umūmiyah. Raqam mt/2078 Bi Tārīkh 13/11/1432AH.
- Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī. (2013) *Qarār Majlis al-Majma'*. Munazamah al-Ta'āwun al-Islāmī, al-Dawrah 21, al-Riyāḍ. <http://www.iifa-aifi.org/2396.html>
- Nashrah Iṣḍār Ashum Ḥuqūq Awlawiyah, Sharikah Takāful al-Rājiḥī.
- Qarār al-Hay'ah al-Shar'iyah Li Sharikah al-Rājiḥī. (2009) *Al-Ijmā' al-Thānī Wa al-'Ishrūn*, al-Sanah al-'Ulā, al-Dawrah al-'Ulā, al-Riyāḍ.
- Ṣuwālḥī, Yūnus Wa Ghāliyah Būhadah. (2013) *Ishkālāt Namādhij al-Ta'mīn al-Takāfulī Wa 'Atharuhā Fī al-Fā'id al-Ta'mīn Ru'yah Fiqhiyah Naqdiyyah*. Majallah al-Tajdīd, Mujallad 17, (34).

<http://www.sama.gov.sa/ar-sa/About/Pages/SAMAFuction.aspx>

<https://www.alrajhitakaful.com/>

<http://www.sama.gov.sa/ar-sa/Insurance/Pages/AboutISD.aspx>

<https://www.alrajhitakaful.com>

٧. يرى الباحثون أهمية الإشارة في الدليل الشرعي إلى الأمور التي تم إصدارها من قبل الإدارة العامة للرقابة على شركات التأمين المتعلق بسياسة توزيع فائض عمليات التأمين، أو الإحالة إليها بهدف التوضيح.

٨. تتحصل شركة الراجحي على جزء من الفائض التأميني كحافز أداء؛ بناء على رأي الهيئة الشرعية التي نصّت على جواز ذلك وفق الشروط والضوابط المتفق عليها.

المراجع

- Abū Ghuddah, 'Abd al-Sattār. (2007) *'Usus al-Ta'mīn al-Ta'āwunī*. Al-Mu'tamar al-Thānī Li al-Maṣārīf al-Islāmiyah, Dimashq.
- Abū Sarḥān, Aḥmad Shaḥdah. (2015) *al-Fā'id al-Ta'mīn Fī al-Ta'mīn al-Islāmī*. Al-Majallah al-Urduniyyah Fī al-Dirāsāt al-Islāmiyah. Jāmi'ah 'Āl al-Bayt. Mujallad 12, 'Adad 3.
- Al-As'ad, Aḥmad Maḥmūd. (2011) *Taṭbīqāt al-Taṣarruf Fī al-Fā'id al-Ta'mīn*. Al-Multaqā al-Thālith Li al-Ta'mīn al-Ta'āwunī. Al-Riyāḍ: al-Hay'ah al-Islāmiyah al-'Alamiyah Li al-Iqtisād Wa-al-Tamwīl.
- Al-Barwārī, Sha'bān. (2010) *al-Fā'id al-Ta'mīn Fī Sharikāt al-Takāful Wa 'Alāqah Ṣundūq al-Takāful Bi al-Idārah*. Mu'tamar al-Hay'ah al-Shar'iyah. al-Bahrain.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'il. (1422AH) *al-Shāḥih. Taḥqīq: Muḥammad Zuhayr, Dār Tūq al-Najāh*.
- Al-Fayūmī, Aḥmad bin Muḥammad. (n.d.) *al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmiyah.
- Al-Gharyānī, al-Ṣādiq. (2010) *al-Ta'mīn al-Ta'āwunī al-Taṣfiyah Wa al-Fā'id*. Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, al-Jāmi'ah al-Urduniyah.
- Al-Hay'ah al-Shar'iyah Li Sharikah Takāful al-Rājiḥī. (n.d.) *al-Dalīl al-Shar'ī Li 'Aḥkām al-Fā'id al-Ta'mīn*.
- Al-Lā'ihah al-Tanfīdhiyah Li Niẓām Murāqabah Sharikāt al-Ta'mīn al-Ta'āwunī.
- Al-Multaqā al-Thālith Li al-Ta'mīn al-Ta'āwunī. (2011). *Qarārāt al-Multaqā*. Al-Riyāḍ: al-Hay'ah al-Islāmiyah al-'Alamiyah Li al-Iqtisād Wa-al-Tamwīl.
- Al-Qarī, Muḥammad 'Alī. (2010) *al-Fā'id al-Ta'mīn Ma'āyir Iḥtisābihi Wa Aḥkāmuhu Wa Ṭarīqah Tawzī'hi*. Multaqā al-Ta'mīn al-Ta'āwunī al-Thānī, al-Riyāḍ.
- Al-Qurah Dāghī, 'Alī Muḥyi al-Dīn. (2004) *al-Ta'mīn al-Islāmī Dirāsah Fiqhiyah Ta'ṣiliyah Muqāranah Bi al-Ta'mīn al-Tijārī Ma'a al-Taṭbīqāt al-'Amaliyah*. Bayrūt, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah.
- Al-Sahlāwī, 'Abd al-Karīm Qundūz Wa Khālīd. (2017) *Istikhdām Mu'ashirāt al-Taḥlīl al-Mālī Fī al-Ta'arruf 'Alā Asbāb 'Adam Tawzī' al-Fā'id al-Ta'mīn 'Alā Ḥamlah al-Wathā'iq Bi Sharikāt al-Ta'mīn al-Ta'āwunī al-Sa'ūdiyyah*. Majallah al-Dirāsāt al-Māliyah al-Muḥāsabiyah Wa al-Idāriyah.

التنمية البيئية ومساراتها الإنسانية في القرآن الكريم

محمد فتحي محمد العتري^(١)، حسن سليمان^(٢)، عبد الباري بن أوانج^(٣)، السيد مكي البشر علي حسن^(٤)

ملخص البحث

تعتمد الرؤية المقاصدية على التعليل والمصلحة ومآلات الأفعال، وفقه العمران وبيان الأحكام المرتبطة به أولية ذات أهمية في تحقيق العمران وإظهار أثره ودوره في تنمية البيئة ومسارات تلك التنمية في القرآن، وذلك يعتمد على الإنسان بما لديه من قدرات وإمكانات إبداعية أو قدرات سلبية تدميرية؛ ومن هنا تأتي أهمية هذه الورقة. أما إشكالياتها؛ فهي تجيب عن مجموعة من الأسئلة أبرزها: ما معنى العمران؟ وما دوره في التنمية البيئية؟ ثم ما أسس العمران وما مساراته الإنسانية في القرآن الكريم؟ وأخيراً: كيف ترسم المسارات القرآنية حدود التنمية وبيان أشكالها بما يخدم الإنسان والبنين معاً؟ وأما منهج البحث؛ فقد اتبع الباحثون المنهج الاستقرائي الجزئي والمنهج التحليلي الوصفي. هذا ويتكوّن البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة بأبرز المصادر والمراجع. فالمقدمة؛ فهي حول دوافع البحث وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وإشكالية البحث، ومنهجه، والخطة المقترحة. وتضمّن المبحث الأول مصطلحات البحث، والمبحث الثاني التنمية البيئية وعلاقتها بالإنسان، أما المبحث الثالث؛ فتحدّث عن أسس التنمية ومساراتها في ضوء القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التنمية، البيئة، العمران، المصلحة، المسارات، الإنسانية، القرآن الكريم.

Environmental Development and Its Human Pathways in the Holy Quran

Abstract

The Maqāsid vision is founded on the ratiocination (at-Ta'līl), the interest (al-Maṣlaḥah) and the consequence of actions (al-Ma'ālāt); and the jurisprudence of urbanism with the explanation of its related legal rulings is a priority that is important in achieving urbanization and showing its impact and its role in developing the environment in the light of the purposes of Sharī'ah, which depends on the human being with its creative abilities and capabilities, hence there comes the importance of this paper. For the research problem: The paper answers a set of questions, most notably: What is the meaning of jurisprudence of urbanism? What is its role in environmental development? What are the foundations of urbanism and what are its human pathways in the Noble Qur'an? How do the purposes of Shariah draw a legislative structure that serves both people and structures? And on the research methodology: the researcher has followed the inductive (partial) analytical descriptive approach. This research consists of an introduction, a preface, two subtopics, a conclusion, and a list of the most prominent sources and references, which as follows: the introduction: on the importance of the topic, the reason for its choice, literature reviews, the research problem, its methodology and the proposed plan. The first subtopic of the research is for the terminology's definitions, and the second subtopic is about environmental development and its relationship with human beings, while the third one concerns the foundations of development in the light of the Holy Quran.

Keywords: Development, Environment, Urbanization, Public Interest, Pathways, Humanity, al-Quran.

^(١) أستاذ مشارك، كلية الشريعة والقانون، جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية، ماليزيا. fathyetelebi@unishams.edu.my

^(٢) أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. abuxzubair@iium.edu.my

^(٣) أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. abdbari@iium.edu.my

^(٤) أستاذ، قسم اللغة الحديثة، كلية اللغات والاتصالات، جامعة السلطان إدريس للتربية، ماليزيا. elsayed@fbk.upsi.edu.my

المحتوى	المطلب الثالث: المسار الطائفي الجديد
المقدمة	51
المبحث الأول: مصطلحات البحث	52
المطلب الأول: مصطلح التنمية	52
المطلب الثاني: مصطلح البيئة	53
المبحث الثاني: التنمية البيئية وعلاقتها بالإنسان	53
المطلب الأول: ضرورة مراجعة فلسفة التعليم	53
المطلب الثاني: تطوير المناهج التعليمية	54
المبحث الثالث: أسس التنمية ومساراتها في القرآن الكريم	54
المطلب الأول: التهيئة العمرانية للإنسان في القرآن	55
المطلب الثاني: المسار الإيماني الرشيد	55

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، أما بعد؛ فتعتمد الرؤية المقاصدية على التعليل والمصلحة ومآلات الأفعال، وإذا نظرنا إلى أهمية العمران ودوره في تنمية البيئة في ضوء المقاصد الشريعة، نجد أن أبرز المقاصد وأعلى المصالح بعد التوحيد الخالص لله -تعالى- هو العمران

التي حكاهما القرآن عن الأمم السابقة، وأثّرت بالسلب أو الإيجاب في مآل هذه المسارات العمرانية.

ج. أعمال الندوة الدولية "دور القرآن الكريم في بناء الإنسان والعمران"، بمركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب العربي، بالتعاون مع مختبر الدراسات الشرعية والبناء الحضاري بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل القنيطرة ومجلة حراء التركية (٢٠١٣م). ومن أوراقها ذات الصلة: "من التزكية إلى العمران"، لزيد أبي شعراء، أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن طفيل، القنيطرة؛ و"ضوابط العمران والبنين: رؤية في ضوء القرآن الكريم"، ليجي وزيري، أستاذ الحضارة الإسلامية والعمران، جامعة القاهرة، مصر.

إشكالية البحث: تجيب الورقة عن مجموعة من الأسئلة المهمة:

- أ. ما معنى التنمية؟ وما دورها في صيانة الإنسان والبنين؟
- ب. ما دور الرؤية المقاصدية في تحقيق التنمية البيئية؟
- ج. ما أسس التنمية في القرآن الكريم؟
- د. كيف ترسم المقاصد هيكلًا تشريعيًا يخدم الإنسان والبنين معًا؟

منهج البحث: المنهج الاستقرائي الجزئي، إضافة إلى المنهج التحليلي الوصفي.

الذي تعتمد مفرداته على البيئة المحيطة بالإنسان من زاوية الاهتمام والتنمية المستدامة بالصيانة والرعاية والمحافظة؛ إذ هي وسيلة للمحافظة على النفس ككلية من كليات الشريعة، ومقصد من مقاصدها الضرورية، كما تعتمد على الإنسان بما لديه من قدرات وإمكانات إبداعية، ومن هنا تأتي أهمية الورقة، ونسأل الله التوفيق والسداد.

أسباب اختيار الموضوع:

- أ. بيان دور المقاصد الشرعية العليا، كالتوحيد، والتزكية، والعمران في تحقيق التنمية البيئية.
- ب. بيان أثر الفقه في التهيئة العمرانية والتنمية.
- ج. تحديد الخطاب والوعي الدينيين الذين يعتمدان على الفهم للواقع ومشكلاته ومآلاته، والنص الشرعي وإطلاقاته وغاياته.

د. وضع ملامح اجتهادية لتطوير الفهم والتنزيل لنصوص الوحي الأمين، بما يقوي "الفهم البياني" عند تفسير النصوص وتنزيلها على الوقائع والنوازل، وهو ما يسميه البعض "التأصيل الاستدلالي" وفق قواعد التنزيل المحكم، و"الشهود الاستخلافي" القائم بواجب عمارة الدنيا استعدادًا لجزاء الآخرة، و"التلازم المقاصدي" لبيئات النصوص الشرعية وأولها القرآن الكريم.

من الدراسات السابقة في الموضوع:

- أ. مقالة بعنوان "من القرآن إلى العمران"، للشاهد البوشيخي، (١٤٣٤هـ)، وفيها حديث عن حركية الإنسان بالعمران.
- ب. الحضارة الإسلامية وفقه العمران، لخالد عزب، (٢٠١٢م). تحدّث المؤلف في الفصل الأول عن فقه العمران، حيث يرى فيه أن فقه العمران ارتبط بإطارين حاكمين له من الناحية الفكرية، الإطار الأول: هو السياسة الشرعية، وهي السياسة التي يتبعها الحاكم في المجال العمراني، والإطار الثاني: هو فقه العمارة، والمقصود به مجموعة القواعد التي ترتبت على حركية العمران نتيجة للاحتكاك بين الأفراد ورغبتهم في العمارة. وهذا هو المنطلق الذي يرى الباحثون ارتباطه مع هذه الدراسة، وذلك من جهة المنطلقات الفكرية العمرانية

المبحث الأول: مصطلحات البحث

المطلب الأول: مصطلح التنمية

التنمية لغة: مصدر نمى ينمو تنمية وغماء (Ibn Al-Manzūr، 2003، 12/332)، فالتنمية: زيادة نافعة مستدامة تعني البناء والعمران، وهو -أي: العمران- ما نركز عليه في البحث.

أما التنمية اصطلاحاً؛ "فهي كل الأعمال التي تلبي احتياجات الإنسان دون تضحية أو إضرار بمقدرات واحتياجات الأجيال القادمة" (Al-Ghāmīdī، 2009، 10).

وتقوم التنمية البيئية على تفعيل الموارد الموجودة عبر قدرات وإبداعات بشرية؛ تحقيقاً لإنجاز علمي وتكنولوجي، وتحقيقاً لعدة أهداف، أهمها: تلبية الضروريات والاحتياجات

ورجّح السحبياني أنّ المعنى الأوفق للبيئة أنّها: المكان الذي يعيش فيه الإنسان، بما يضم من مظاهر طبيعية خلقها الله سبحانه، يتأثر الإنسان بها ويؤثر فيها (Al-Suhaybanī, 2008, 773).

وتوسع د. إبراهيم بدران فقال: "أنواع البيئة التي تحيط بالإنسان أربعة: هي البيئة الحيوية أو الكونية، وهي من صنع الله، والبيئة التكنولوجية التي يصنعها الإنسان بما وهبه الله من قدرة، والبيئة المجتمعية، وهي تنتج عن المجتمع وما يعتريه من تغيرات، أما البيئة الداخلية للإنسان؛ فهي تنبع من النفس وما سواها، وتمثل فكره وسلوكه وتصرفه" (Badrān, 2000, 19).

ونخلص مما سبق إلى مدى العلاقة الوثيقة بين البيئة والإنسان، تلك العلاقة التفاعلية بين التأثير والتأثر، تفعيلًا لموارد البيئة، وتشغيلًا لمواهب الإنسان.

المبحث الثاني: التنمية البيئية وعلاقتها بالإنسان

العلاقة بين الإنسان والبيئة متلازمة طالما أن البيئة هي الإطار الذي يسكنه ويحصل منه على مقومات حياته، وقد تنامت العلاقة بين الإنسان والبيئة خلال العصور البشرية المختلفة بشكل عفوي وفطري، إلا أن التعامل العشوائي للإنسان المعاصر أدّى إلى أضرار وأخطار سيما بعد الثورة الصناعية واختراع الآلة.

ولما كان الإنسان هو أداة التنمية بكل أبعادها ومستوياتها؛ كانت تنمية الإنسان بالتعليم مقصداً شرعياً وواقعياً، وهو ما يتّضح من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: ضرورة مراجعة فلسفة التعليم

من الأهمية بمكان مراجعة فلسفة التعليم؛ وذلك باعتبارها المرجعية الأولى لبناء أهداف المؤسسات التربوية والتوجيهية للإنسان المعاصر، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال الأمور التالية:

١. اعتبار المتعلم محور العملية التعليمية وليس المعلم؛ وذلك للانتقال بالتعليم من التلقين إلى التفعيل والتشغيل عبر

والتحسينات البشرية، ومن أجل تحديد دائم لنوعية الحياة البشرية، ويقاس مستوى النهوض التنموي في أي مجتمع عبر ما تحدّثه التنمية من تغييرات في بنيته الاجتماعية والاقتصادية على صعيد الأفراد والجماعات. ومن هنا، يمكن تعريف التنمية بأنّها: عملية التغيير الهيكلي في إطاره الاقتصادي والاجتماعي، من خلال تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بعقيدته، وتوظيف طاقات الأفراد لعمارة الأرض إنساناً وبنيناً في المعاش والمعاد (Yusrī, 2001, 127).

المطلب الثاني: مصطلح البيئة

البيئة لغةً: الهيئة والمنزل والمستقر والحال الراهن لحيط الإنسان، قال ابن منظور في "لسان العرب" مادة "بؤأ": "باء إلى الشيء بيوء بوءاً: رجع، وتبؤأت منزلاً، أي: نزلته، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر: ٩]، وإنه لحسن البيئة أي: هيئة التبوء، والبيئة والباء والمباءة: المنزل (Ibn Manzūr, 2003, 1/42). واستعمالات العرب المختلفة للجذر (بؤأ) تدل على الاستقرار والتمكن، وما يرغب المرء بالرجوع إليه لقيامه بحاجته. واستعملت البيئة بمعنى الحال الراهن للمكان المحيط بالإنسان، وهو المعنى المستعمل اليوم. يقول السحبياني: "ويمكن أن يكون هناك علاقة بين هذه المعاني وبين البيئة في العرف الشائع، أو حتى في الاصطلاح العلمي؛ ذلك أن المقصود بالبيئة عند أكثر المتحدّثين بها المكان أو الحيز المحيط بالإنسان، وربما عنوا بها الجوانب المؤثرة في الإنسان، من محسوسات وغيرها، وحالة الإنسان معها" (Al-Suhaybanī, 2008, 40-41). وذكر عمر القحطاني أن كلمة (البيئة) تطوّرت كثيراً حتى أصبحت تطلق على حالات كثيرة تشمل ما يختص بالإنسان أو بالطبيعة (Al-Qaḥṭānī, 2008, 21-24).

أما البيئة اصطلاحاً؛ فهي الحيط الذي يعيش فيه الإنسان وغيره من الأحياء، مما يأوي إليه وفيه يسكن (Hasan, 1996, 18-19). وقيل البيئة هي: الوسط الذي يعيش فيه الكائن الحي، ويؤثر فيه ويتأثر به.

وإذا كانت التنمية فعلا إنسانيا في الأساس -كما أشرنا سلفا- ؛ فهي -ولا ريب- مكون إنساني تراكمي، يبغي العمارة في ظل قوانين الجزاء والابتلاء التي جعلها الله تعالى سنة ثابتة لا تتبدل ولا تتغير، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤَسِّسُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠].

وفي هذا المبحث نلقي الضوء على تلك المسارات التي بيّنها الكتاب المجيد في أمثاله وأحكامه؛ فكم في الأمثال من أحكام كما قال الشافعي -رحمه الله-: "ألا وإن في الأمثال لأحكاما"، لكنّها لا تتعلّق بالأشخاص -وإن جازت واقعا- بل بالأهم والحضارات. من هنا؛ نجد القرآن يشير إلى مسارين للتنمية: مسار طاع عنيد، ومسار إيماني رشيد؛ الأول يتخذ الإنسان آلة وقائد، والثاني يتخذ الإنسان محورا وسببا؛ وشتان بين المسارين في المبتدأ والمنتهى، وما ربك بظلام للعبيد!

إنّ كل ما أنجزه الإنسان عبر حقبة المختلفة سمّاه القرآن عمرا، وقد تفاوتت إبداعات البشر فيه شكلا ومضمونا بحسب تفاوتهم فيما أوتوا من خبرة ودراية وعلم وقوة، فمنهم من كان أكثر إعماراً، كما قال الله تعالى: ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩]، وقد أشار القرآن إلى ذلك التفاوت والتنوع في غير موضع، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ﴾ [يونس: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿فَتَحْنَاهَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤]، وقال سبحانه: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، ومن ذلك قوله تعالى عن بعض الأمم أنها كانت: ﴿أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٤]. والمتدبر المتعقل لتلك الآيات يدرك أنها ليست خاصة بالمؤمنين الطائعين فقط، حيث اعتبرت إنجازات غير المؤمنين عمرا، يعني أن مفهوم العمران مفهوم محايد، كما بيّنا أنه لا يشترط في تسمية الشيء عمرا أن يكون سالما من المكدرات الفكرية والأخلاقية، وإن كان العمران بعد ذلك قابلاً لأن يُنعت بالصالح أو بالفساد. على أن هذا العمران ما كان الإنسان لينجز منه شيئاً لولا أن

التفكير الإبداعي للمتعلمين، ومن ثمّ نقل عملية تحصيل المعرفة إلى القدرة على الحصول على المعرفة، وليس تلقين المعرفة وحفظها فقط.

٢. تطوير المناهج التعليمية وتضمينها متطلبات التنمية المستدامة، مع المرونة التي تمكن من الاستجابة الفورية للمتغيرات.

٣. تغيير النظام التعليمي عبر آلية جديدة في وسائله ومفرداته ومخرجاته، تضمن فاعلية المؤسسة التعليمية واستمرارية عطائها دون ملل أو خلل.

٤. اهتمام مؤسسات التعليم العالي بالتدريب والتشغيل للمتعلمين إلى جانب دورها في تخريج مخرجات ثقافية ملائمة للتأهيل الوظيفي؛ قصداً وتطبيقاً لأهداف العملية التعليمية وغاياتها.

المطلب الثاني: تطوير المناهج التعليمية

والمقصود تطوير المناهج التعليمية بتزويدها بالمفاهيم التنموية، وهي تشتمل على الآتي:

١. الأهداف المعرفية: فلا تقتصر المعرفة على التلقين والاستظهار، بل على التحليل والابتكار.

تنمية المهارات الذاتية: بالتفكير الإبداعي والنقدي، وربط الجزئيات بالكلية في إطار متكامل، مع التفاعل مع الآخرين في شفافية ووضوح وتجرد عن كل عصبية أو عنصرية أو طائفية، مع ضمان المواكبة للتقنيات التكنولوجية الحديثة.

المبحث الثالث: أسس التنمية ومساراتها في القرآن الكريم

سجّل الله تعالى لنا في القرآن الكريم سبل الهداية والرشاد، ومن تلك السبل سبل العمران، وتنمية المكان، وتصريف الأيام والأزمان تنمية وتحضراً، عبر مسارات الاستخلاف والائتمان والابتلاء التي خصّ الله تعالى بها الإنسان دون سواه مما خلق.

ولا يكون ذلك كذلك إلا بتوحيد الأفعال، وتركيز الأركان وفق نظام محكم حدّده الله تعالى للمؤمنين المصلحين،

الله تعالى هيئاً له أسبابه، وفتح له آفاقه ابتلاء واختباراً (Al-Būshīkhī, 2013, 19).

وَوَحْيَنَا ﴿المؤمنون: ٢٧﴾، وقال في بيان تكريمه بالتسخير له: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الإسراء: ٧٠].

المطلب الأول: التهيئة العمرانية للإنسان في القرآن

هيئاً الله تعالى للإنسان كل ما يتوقف عليه مسار التنمية، من علم وقدرة ومادة وقوة، فمُعطي الكمال لا يفقده، وصور هذه التهيئة متعددة، من أظهرها:

أولاً: جعل الأرض قراراً واستقراراً مهينة للمحافظة على العمران، وذلك بالسكون والاستقرار: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥]، وقال: ﴿أَمْنَ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا﴾ [النمل: ٦١]، ولولا ذلك ما استقرَّ على الأرض بنبان ولا عمران.

ثانياً: تذليل الأرض واحتوائها على خيراتها المعينة للإنسان على تلك التنمية، قال تعالى: ﴿وَبَارَكْ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَسْأَلِينَ﴾ [فصلت: ١٠]، وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥].

ثالثاً: تيسير الحركة وإيجاد الأدلة، فجعل سبحانه النجوم علامات يهتدي الإنسان بها في ظلمات البر والبحر، قال تعالى: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧].

رابعاً: عوامل التسخير، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقد سَخَّرَ الله تعالى للإنسان وسائل النقل والحركة عبر مساحات واسعة، وذلك بأن سَخَّرَ له الدوابَّ والأنعام، وما يتجدد مما يبدعه ويصنعه الأنام، قال تعالى: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ * وَالْحَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْحَمِيرُ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧-٨]، وقال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [إفرا]: ٨٠، وقال تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا

خامساً: تليين الحديد؛ ليكون للإنسان وسيلة في إنشاء العمارة وحمايتها، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥].

سادساً: تعليم الله الإنسان وتحيته لعملية التنمية، بما وضع فيه من ملكات ورغبات وذوق وتوق نحو البقاء وحب للحياة، مع فروق فردية تجعل الإنسان بحاجة إلى أخيه كي يعينه ويربط على يديه، كي يكون بين الناس تكامل وتوافق، قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]، ولولا ذلك ما كان ثمة إماكن للعمران.

سابعاً: إقامة السلطان صيانة للتنمية والعمران، فعملية التنظيم والتدبير وإقامة العدل الإلهي المحافظ على العمران ضرورة؛ من هنا، كان وجود السلطان لتدبير العمران واستدامته وصلاحه أمراً واجباً؛ فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

المطلب الثاني: المسار الإيماني الرشيد

العمران والتنمية لا يرتبطان بلون الإنسان أو دينه أو عرقه بل بصلاح الإنسان وإتقانه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] أي: العاملون المتقنون المجيدون، فلم يكن العمران حكراً على المؤمنين فقط وإن كان بهم أجدر؛ لكن كان لأهل الكفر استحقاق بما قدموا من أسباب؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً جَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوقِعَهُمْ سُقُفًا مِنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ * وَلِيُوقِعَهُمْ أُنُوبًا وَسُرُورًا عَلَيْهَا يُتَّكِنُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣-٣٤]، قال ابن عاشور (1984, 26/203-206) تعقيباً على تفسير ابن عباس للآية: "ولولا أن يصير الناس كفاراً لخصصنا الكافرين بالمال والرفاهية، وتركنا المسلمين لما ادَّخرنا لهم في الآخرة، فيحسب ضعفاء العقول أن للكفر أثراً في حصول المال، جعله الله جزاء لمن

﴿وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ١٦]، وكان مما أوتيته تقدّم صناعي فائق، وإبداع بنائي باهر، اختلف به عما أوتي داود من حرفة صناعية يدوية.

ومما تقدّم به سليمان في البنيان ما أثار ملكة سبأ عند دخولها الصرح: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ [النمل: ٤٤]؛ فقد كانت أرضية من زجاج سميك تحته ماء تسبح فيه الأسماك، وهذا "من بديع الصناعة التي اختصت بها قصور سليمان في ذلك الزمان، لم تكن معروفة في اليمن على ما بلغته من حضارة وعظمة بناء".

ومما حكى القرآن أن سليمان -عليه السلام- انتقل من طور العمران المتميز بالإبداع والحسن والمتانة والوفرة والحفظ بالعدل والمزينة بالرحمة إلى طور "ما بعد العمران"، فذكر تشوّفه لأن يؤتى أقصى ما يمكن من السرعة في إنجاز المهمات؛ سعياً منه لتعبيد الأرض لخالقها، فقال ما حكاها القرآن: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ * قَالَ عَفَرْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٍّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل: ٣٨-٤٠].

يظهر مما تقدّم أن النبيين -عليهما السلام- قد حقّقوا أبعاد الاستخلاف، والذي يدلّ على أنّ الحكم أو الحاكميّة من آثار الاستخلاف الإلهي للإنسان: أنّ الله سبحانه لما جعل داود خليفته في الأرض، ربّب على هذا الاستخلاف أمره بأن يحكم، ويقود الناس بالعدل والحقّ، فقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]، ومن المعلوم أنّ المراد بـ (الخليفة) هنا وهناك في قصّة آدم واحد معنّي ومراداً، غير أنّها هناك ذات معنّي أعمّ، وهنا ذات معنّي أخصّ.

وتجدر الإشارة هنا إلى طبيعة الاستخلاف، فنقول: إن الاستخلاف غير التفويض، فقد صار الإنسان بما هو خليفة

سماهم الكافرين، فيتبعوا دين الكفر لتخليهم الملازمة بين سعادة العيش وبين الكفر.

وقد كان الناس في الأجيال الأولى أصحاب أوهام وأغلاط، يجعلون للمقارنة حكم التسبب؛ ولذلك كان للمؤمنين أيضاً عمرانهم؛ لينفصل العمران عن أن يكون ثمرة كفر أو إيمان، ومن ثم قال الله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ * انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٢٠-٢١].

فقد سار العمران مسارين كما ذكر القرآن المجيد؛ مساراً راشداً، قام به العابدون كعمران داود وسليمان عليهما السلام وعمران ذي القرنين، ومساراً فاسداً قام به المعاندون المتكبرون، آلت به أسبابه إلى الدمار والبوار، كحضارة عاد وثمود وسبأ وأصحاب الجنة، على نحو ما نفضله في النموذجين التاليين:

النموذج الأول: عمران داود وسليمان عليهما السلام،

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [سبأ: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فقد أوتي سيدنا داود وابنه سيدنا سليمان -عليهما السلام- علماً وحكماً، أسّسا به ملكاً عظيماً، قوامه العمل الدؤوب والشكر العريض المعين على استمرار الفضل، قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقد كان لسان حالهما -عليهما السلام- الحديث بفضل الله، وتذكر نعمته وفضله: ﴿وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٤٢]. وقد مكّنهما الله تعالى من الأسباب؛ أما داود فقد ألان الله له الحديد، فطوّعه في صناعته دروعاً وسابغات، قال تعالى: ﴿وَأَلَّنا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ [سبأ: ١٠]، وأما سليمان فقد أسال الله له النحاس، فطوّعه قدورا ومحاريب وتمائيل وجفان، قال الله تعالى: ﴿وَأَسْلَمْنَا لَهُ الْغَنَى﴾ [سبأ: ١٢]، قال ابن عاشور: "أرادوا بالعلم علم الحكمة الذي علّمه الله داود وسليمان ورجال مملكتهم، ويشاركهم بعض أهل سبأ في بعضه، فقد كانوا أهل معرفة، أنشأوا بها حضارة مبهتة". ومع هذا العلم أوتي سليمان من كلّ أسباب العمران ومظاهره، قال -عزّ وجلّ- على لسانه:

تارة، أو بكفّ أيديهم عن المستضعفين تارة أخرى، فجاب الأرض شرقاً وغرباً، لا ليستعبد شعوباً، ولا ليستغلّ خيراتها بل ليملاً الأرض رحمة وعدلاً؛ ولذلك كانت إنجازاته العمرانية لإنجازات نافعة راشدة لا عبث فيها ولا غي.

وكان منها توظيفه ما أوتي من خبرة صناعية وقوة سلطانية في بناء سدّ منيع من حديد ونحاس، يقي قوما ضعفاء من عدوان يأجوج ومأجوج، ويمنع من إفسادهم في الأرض. فكان عمرانته هذا عمراناً وقائياً، حمى عمراناً قائماً من تخريب المخربين، وكان إلى جانب ذلك عمراناً جميلاً، فقد جاء في بعض الروايات: أن السدّ كان "كالبرد الحبر، طريقة سوداء وطريقة حمراء" (Al-Būshīkhī, 2013, 22).

المطلب الثالث: المسار الطاعني العنيد

اتَّخذ أصحاب هذا المسار العمراني رغم كفرهم مسار التشييد والبناء والزهو والخيلاء، كبرا وعنادا وتجبرا وطغيانا، جهلا بطباع الأمور، وإخلالا بقوانين النظام؛ ذلك أن الإنسان محور التنمية والعمران وليس آلة، محكوم بقوانين وليس حاكماً لها، مؤتمن على شروطها وليس مفوضاً بإجرائها، مستخلف لإتمامها وليس مالكا لإرجائها، فإرادة الخالق فوق إرادة المخلوق، وتدبير الله فوق تفكير المخلوق، ولكي يعي الإنسان ذلك؛ بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين حتى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل؛ ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيى عن بينة (Al-Būshīkhī, 2013, 23).

لقد بعث الأنبياء عامة ورسولنا الخاتم خاصة بنظام إلهي سنني، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]، والمقصود — {الَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} شريعة الإسلام التي ذكرت في آية أخرى بلفظة الشريعة؛ إذ قال الله سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجنّة: ١٨]، كما أن لفظة "أقوم" التي هي صيغة التفضيل من "القائم" كناية عن صحة أحكام القرآن واستقامتها قاطبة، بحيث تنطبق مع الطبيعة، وتكون معها على وفاق كامل.

الله في أرضه، خليفته في الحكم والقيادة. وهذه السيادة التي تفيدها هذه الآيات كما تختلف اختلافاً أساسياً عن الحقّ الإلهي الذي استغلّه الطغاة والملوك والجبابة قروناً من الزمن للتحكم والسيطرة على الآخرين، ووضعوا السيادة اسمياً لله، لكي يحتكروها واقعياً، وينصبوا من أنفسهم خلفاء الله على الأرض، أو مفوضين من قبل الرب كما ادعى بعض أهل الكتاب؛ نقول: كما يختلف عن ذلك، يختلف أيضاً عن تفويض الحاكمية من الله للمجتمع كلّ، بل هو خلافة ونيابة عن الله سبحانه، فما فوّضت الخلافة للإنسان حتى يتقلّب فيها على أيّ نحو شاء، بل هو يحكم ويدير خلافةً ونيابةً عن الله سبحانه.

ولأجل ذلك؛ فما دام الله سبحانه هو مصدر السلطات ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، وباعتبار الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدّد عن الله؛ فقد بيّنت الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإلهية، وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية؛ لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض، فحتى الأمة ليست هي صاحبة السلطان، وإنما هي المسؤولة أمام الله سبحانه عن حمل الأمانة وأدائها.

النموذج الثاني: عمران ذي القرنين، قال تعالى:
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا... حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا، قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا، قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا، آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا، فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [الكهف: ٨٣-٩٧]. فقد زوّد الله ذا القرنين بأسباب العمران ووسائل التصرف في الأرض، فقال: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤]، فنجدته قد وظّفه في القضاء على الظلم حيثما كان، وذلك بمعاينة الباغيين

٢. تشييد الخزانات الكبيرة كي تجمع ماء الأمطار؛ ليشرب المسافرون، ويستفيد الحاضرون عند الجذب ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ﴾.

٣. تنمية الموارد البشرية والحيوانية والزراعية، قال تعالى عنهم: ﴿أَمَدُّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنٍ وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ﴾.

ومع ذلك كله لم تشفع لهم عمارتهم بطغيانهم وتكبرهم وعنادهم لنبههم لما: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَطْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ. إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ. وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ. فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٦-١٣٩].

النموذج الثاني: عمران ثمود قوم صالح، يقول الله تعالى على لسان نبيهم مذكراً لهم: ﴿أَتُزَكُّونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ. فِي جَنَاتٍ وَعُيُونٍ. وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ. وَتَنْجِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾ [الشعراء: ١٤٦-١٤٩]، فقد كان قوم ثمود على علم ببنية القصور ونحت الجبال، حيث صنعوا بالسهول قصورا للضيف، ونحتوا الجبال بيوتا للشتاء، وصوّر الله تعالى ذلك حاكيا عنهم: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَادْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ٧٤]، لكنهم لما أطاعوا المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون؛ أخذتهم الرجفة فأصبحوا في ديارهم جائعين، فما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون.

النموذج الثالث: حضارة سبأ بمدينة مأرب، ومأرب معروفة بسبأ مأرب، وبكونها ذات جنان عن يمين وشمال، غناء المطالع، ثمرة المجامع، لا ترد باغيا، دائمة الثمار بوفرة المياه أو الأمطار، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥]. غير أنهم لما أعرضوا استحلال أمرهم إلى بوار، قال تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ [سبأ: ١٦].

إنّ أحكام الإسلام توفّر للإنسان السعادة والحياة الكريمة، وتسوقه إلى الكمال في حين لا يصدق مثل هذا بالنسبة للنظم البشرية؛ فهي رغم كونها مفيدة للبشر من بعض النواحي، إلّا أنّها مضرة به وبحياته من جهات أخرى هامة وعديدة، وهذه حقيقة تؤكد آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ١٦١]، حيث وصفت هذه الآية الإسلام أصولاً وفروعاً بأنه دين قيم، ومقتفياً ملة إبراهيم.

وفي آية أخرى عبر القرآن عن أحكام الإسلام بلفظة "الشريعة"، إذ يقول تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، وفي هذه الآية يتراءى للقارئ أمران:

١. أنّ النبي الأكرم أرسل مع شريعة لتربية الناس وهدايتهم، وإيصالهم إلى ذرى الكمال، وحيث إنّ الشريعة تعني الطريقة، فلا بد للطريقة من هدف يُقصد، ومقصود يُراد، وغاية تُطلب، وما ذاك إلّا الكمال الإنساني المنشود، اللائق بالإنسان أكرم المخلوقات.

٢. أنّ اتباع الأحكام غير الإلهية وغير المستمدة من الوحي الإلهي مهما كانت الأدمغة التي صنعتها ليس إلّا اتباعاً للهوى الموصل إلى الضلال والخسران.

وفي النماذج التالية وقوف على بعض نماذج هذا المسار العمراني، وبيان لمآله:

النموذج الأول: عمارة عاد قوم هود، قال تعالى حكاية عنهم: ﴿أَتَيْنُونَكُمْ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَأَتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدُّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنٍ وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الشعراء: ١٢٨-١٣٤]، وقوله لهم أيضاً: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ [هود: ٥٢]، فقد كان عمارتهم يقوم على:

١. تشييد العلامات الهادية في الطرق ﴿أَتَيْنُونَكُمْ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً﴾.

النموذج الرابع: حضارة فرعون، حيث قامت بمصر

الفرعونية حضارة ذات أوتاد وعماد وقصور وقبور شاهدة إلى يومنا هذا؛ لما تميز به فرعون من علم وقدرة وتجبر وسطوة، قال تعالى: ﴿وَفِرْعَوْنُ ذِي الْأَوْتَادِ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٠-١٤]، وكانت بمصر وما تزال من الجنات المعروشات والأثمار الجاريات ما حكى عنه القرآن وما أترف فيه القوم. لكن لما كان العمران غاية لا وسيلة، تكبرا وتفاخرا لا رحمة وتظامنا، واستعلى به أربابه على الحق وعلى الخلق؛ استحق فاعلوه الاستبدال بل الهلاك والاستتصال، ودمرت آثارهم إلا ما يشهد بما كان، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٦-١٣٧].

فتأمل مصارع الأقوام، وتبدل العمران، وهلاك الإنسان ومن عمرو الأرض رافضين للوحي، غير قابلين لعروض الأنبياء، لقد تنوعت مصائرهم، إلى بلايا ومصائب أحيانا، وإلى توريث واستبدال أحيانا أخرى، وثالثة الأثافي تدمير وخراب وخواء وفناء، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها، وإليه المرجع والمآب. ونجمل هاهنا تلك المآلات فيما يلي:

١. المال الأول: التدمير، قال الله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦]، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤]، وهو

معنى الاستتصال والتدمير للعمران: ﴿كَأَنَّ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ﴾.

٢. المال الثاني: الخراب، فيصبح العمران خرابا معطلا عن منفعة التي شيد لأجلها، بحيث يهلك الله صانعي العمران، ويذر عمرانهم غير مستعمل من بعدهم. وهذا مصير عمران من استعجل عذاب الله، وأمن مكر الله، واستهزأ بآياته، ومثاله ما جرى لـ "عاد" الذين أرسل الله عليهم ريحا: ﴿تَذَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ومثاله أيضا ما جرى لـ "ثمود"، كما قال الله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٥٢]، ومثل أقوام آخرين ممن طغوا في أرض الله، وقال فيهم الله: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تَسْكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصاص: ٥٨].

٣. المال الثالث: الاستبدال، يقول الله تعالى: ﴿وَأِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]، على أن سنة الله لا تتبدل ولا تتغير، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]؛ وقد جرت سنة الله أن لا يصير الذين ظلموا وعمرانهم إلى هذا المصير إلا بعد الإنذار، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا هَا مُنْذِرُون﴾ [الشعراء: ٢٠٨]، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ. إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [فاطر: ١٥-١٦].

٤. المال الرابع: التوريث، وقد ضرب الله المثل بيهود المدينة لما خانوا العهد مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم الأحزاب، فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا. وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّوها وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢٦-٢٧]، وقال في مصير فرعون وجنده: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ

كتب عليها البقاء إلى أجل مسمى، فإذا جاء أجلها قضى على حياتها ووجودها.

الخاتمة

في خاتمة الورقة -نسأل الله تعالى حسن الخاتمة- يرى الباحثون أن تنمية وصيانة البيئة والعناية بها وعمارتها واجب شرعي، ومقصد أساسي من مقاصد الشريعة العليا (التوحيد، التزكية، العمران)، وأن الخطوات العملية لحل الأزمة البيئية في عالمنا يبدأ بما يلي:

١. التأكيد على أن التنمية والعمران فعل إنساني يحقق معنى الاستخلاف والائتمان، ومآله إلى الجزاء الرباني ثواباً أو عقاباً، وهو ما يبينته مسارات التنمية والعمران في آيات القرآن على اختلاف مشاربها وأهدافها.
٢. ضرورة توعية الأجيال بقيمة التنمية والعمران، وأنهما فعل إنساني يهدف للعمارة والرفي، فهما من الإنسان وبالإنسان ومآلهما للإنسان، وفوق ذلك ثوابها من الرحمن في المعاش والمعاد.
٣. أهمية التدبر والتأمل في آي القرآن الكريم خاصة ما يتناول مسارات التنمية والعمران البشري لبناء واقع حضاري يناسب أمة الوسط.
٤. قيام الآلة الإعلامية بدورها في التوعية والتثقيف؛ كي يتحمل الناس مسؤوليتهم تجاه البيئة، ويدركوا خطورة ما يحيط بهم من مدهامات وربما كوارث إذا لم يغيروا سلوكهم البيئي.
٥. وأخيراً، الاهتمام بالتربية البيئية في المؤسسات التعليمية (المدارس، المعاهد، الجامعات)، وتخصيص قاعة درس تتناول الهم البيئي بالبيان والتناول الجاد.

التوصيات

في كل ما سبق يجد الباحثون أحكام العناية بأعيان البيئة مبثوثة في الكتب، مشروحة ومعللة في العديد من المواضع، والذي نريده اليوم كتوصية من توصيات هذا البحث أن يتم تأهيل باحثين

كريم. وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَانْكَبِينَ. كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ ﴿٢٨-٢٥﴾ [الدخان: ٢٨-٢٥].

وبعد أن عرض الباحثون العمران القائم على الإيمان والعمران المبني على الطغيان، فإنهم يذكرون خلاصة هذين المسارين من خلال العلامات التالية:

الأولى: أن الإنسان محور التنمية والعمران وليس آلة صماء، كما أوضح ذلك ابن الديبع الشيباني (ت ٩٤٤هـ) في كتابه "بغية الإربة في معرفة أحكام الحسبة"، خلال حديثه عن منكرات الشوارع.

الثانية: أن توحيد الأفعال ينسجم مع توحيد المقال، وتوحيد المقال دليل توحيد الجنان متلازمة فطرية؛ فلا يستقيم إيمان العبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه، ولا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه، فإذا كان ذلك في الأفراد، فما ظنك بالأمم والجماعات؟!

الثالثة: أن سلطة الإنسان على مواهب الحق فيه سلطة ابتلاء، وسلطة الأمم على مواهب الحق ونعمه سلطة جزاء، والإعراض مظهر الأمراض، وما ربك بظلام للعبيد.

الرابعة: أن ما ينزل بالناس من المصائب والابتلاءات إنما هو جرس إنذار وإعذار حتى يتنبه الغافل، ويستيقظ الوسنان، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا﴾ [الأنعام: ٤٣].

الخامسة: أن الله تعالى معطي الكمال، ومعطي الكمال لا يفقده، ولا يمكن أن يختل الميزان ويبعد النظام، وأين إذن عناية الرحمن؟ قال سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ. وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: ٧-١٠].

السادسة: أن لكل حضارة أفولاً، ولكل عمران خراباً، وتلك سنة الله في الإرادة والأمم، فلكل أمة أجل، كما أنّ لكل فرد أجلاً خاصاً، فللأمم حياة وموت، يقول سبحانه: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]، وقد تكرر هذا المضمون في سور أخرى كثيرة. وهذه الآيات توحى بأن مجموعة الظواهر الكونية

- Bushara, Zayid. (2013) *Masārāt al-'Umrān Fī al-Qurān*. <http://www.hiramagazine.com/%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA->
- Dawwād, Barakāt Muḥammad. (2008) *al-Tawāzun al-Bī'ī Darūrah Kawniyyah*. Majallah al-Wa'y al-Islāmī, No. 519.
- Ibn al-Daiba' al-Shaibānī, Wajīh al-Dīn, 'Abd al-Raḥman bin 'Alī. (2002) *Bughyah al-Irbah Fī Ma'rifat Ahkām al-Ḥisbah*. Ed. Ṭalāl bin Jamīl al-Rifā'ī. Umm Al-Qurā University, Makkah.
- Ibn al-Manzūr al-Ifrīqī. (2003) *Lisān al-Arab*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984) *al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. al-Dār al-Tunisiyyah, Tunis.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2001) *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Ed. Muhammad al-Tahir al-Misawi. Dar al-Nafais, Amman.
- Ibn Fāyī, 'Abd al-Raḥman bin Aḥmad. (2000) *Ahkām al-Baḥr Fī al-Fiqh al-Islāmī*. Dār Al-Andalus Al-Khaḍrā', Jeddah.
- John W. Moore, Elizabeth A. Moore. (2001) *al-Kimiyyā' al-Bī'iyah*, Trans. Sābir al-Mismār. Omar Mokhtar University, Bayda.
- Salāmah, Aḥmad 'Abd al-Karīm. (1998) *Himāyah al-Bī'ah Fī al-Islām*. Majallah al-Aḥmadiyyah, Dār al-Buḥūth Wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Dubai, No. 1.
- Yusrī, 'Abd al-Raḥmān. (2001) *Dirāsāt Fī 'Ilm al-Iqtisād al-Islāmī*. al-Dār al-Jāmiyyah.

متمرسين فيما يتعلّق بهذه القضايا؛ ليصبحوا مرجعاً في الاجتهادات المتعلقة بالتنمية البيئية من خلال الرؤية الكونية المستمدة من القرآن الكريم، على نحو يعطيهم باعاً واسعاً وفهماً عملياً للمصلحة الشرعية المعتمدة بأقصر الطرق وأوضحها إلى الكتاب والسنة. هذا والله الموفق والهادي إلى أقوم سبيل.

المراجع

- 'Abd al-Fattāh, Sayf al-Dīn. (2006) *Naḥwa Taf'īl al-Namūdḥaj al-Maqāṣidī fī al-Majāl al-Siyāsī wa al-Ijtīmā'ī*. London: Markaz Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.
- 'Abd Al-Qādir, Muḥammad. (2008) *al-Nafāyāt al-Khaḍīrah wa al-Ḍamīr al-Insānī*. Majallah Al-Wa'y Al-Islāmī, No. 519.
- Aḥmad, Fāḍil Ḥasan. (2000) *Handasah Al-Bī'ah*, Omar Al-Mokhtar University, Bayḍa, Al-Jamāhīriyyah Al-'Arabiyyah Al-Lībiyyah.
- al-'Aṭīq, Fu'ād. (2006) *al-Insān Wa Al-Bī'ah*, Hal al-Ṭawfān Qādim. Dār Al-Naḥḍah Al-'Arabiyyah, Beirut.
- al-Būshīkhī, al-Shahid. (2013) *Min al-Quran Ila al-Umrān*. <http://almoslim.net/node/179860>
- al-Ghāmīdī, 'Abdullāh. (2009) *Al-Tanmiyyah al-Mustadamah Bayna al-Haqq Fī Istighlāl al-Mawārid al-Tabī'iyah Wa al-Mas'ūliyyah 'An Ḥimāyah al-Bī'ah*. Jamiah al-Malik Abd al-Aziz.
- al-Ḥaffār, Sa'īd Muḥammad. (1983) *Ilm al-Sarṭān al-Bī'ī*. Dār Al-Fikr, Damascus.
- al-Ḥammādī, 'Abd al-Azīm Muḥammad. (2000) *al-Manzūmah al-Bī'iyah Wa Asālīb al-Taw'iyah Bihā, al-Da'wah wa Al-I'lām wa Qaḍāyā Al-Bī'ah*, Wizārah Al-Awqāf Al-Miṣriyyah.
- al-Jiddī, 'Awwād Jāsim. (1995) *al-Amn Al-Bī'ī Min Manzūr Islāmī*. al-Wa'y al-Islāmī, No. 350.
- al-Qaḥṭānī, 'Umar bin Muḥammad. (2008) *Ahkām Al-Bī'ah fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Dār Ibn al-Jawzī.
- al-Qurṭūbī, Abū 'Abd Allah, Muḥammad bin Aḥmad. (1985) *al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Sahaybanī, Abdullah bin Umar. (2008) *Ahkām al-Bī'ah Fī al-Fiqh al-Islāmī*. Dar Ibn Jawzi, al-Damam.
- Badrān, Ibrāhīm. (2000) *Azimah al-Mujtama' al-Miṣrī Baina al-Talawwuth al-Bī'ī wa al-Talawwuth al-Fikrī, al-Da'wah wa al-I'lām wa Qaḍāyā Al-Bī'ah*, Wizārah Al-Awqāf Al-Miṣriyyah.

Study of Donation of Debt in Islamic Jurisprudence with Emphasis on Imami and Hanafi Schools of Law

Abbas Mirshekari⁽¹⁾, Alireza Fattahi keti late⁽²⁾, Ali Abedi⁽³⁾, Ramin Ghasemi⁽⁴⁾

Abstract

Could a debt also be the subject of a donation? Some jurists believe that such a donation is not appropriate due to the impossibility of a debt acquisition. This group of jurists believes that donating debts is a payment to the debtor not in the form of a donation but in the form of a release, since the result is the same: the fall of a debt. The donation of debts to a third party is also considered to be void by this group. In contrast, it is argued by another group of jurists that the acquisition should not solely be interpreted as material possession since the objective of the acquisition is to donate the property that is the subject of the acquisition. This also occurs in debt acquisition. In addition, as we know, if the subject of a donation is in the possession of a donee, no acquisition is required. In this regard, the debts also become the debtor's acquisition since it is his obligation. Although both the donation and release lead to the same result, their initial effects are different: a donation results in the possession of a debt, and the release leads to the fall of a debt. Such a difference would raise further differences. Regarding the donation of a debt to a third-party, the same happens as the third party possesses a debt after donating it, so that he can be referred to as the debtor, resulting in both domination and acquisition. Accordingly, the donation of a debt to a third-party should also be considered appropriate. This paper focuses on the views of Imami and Hanafi Schools of law in this regard.

Keywords: Donation, Debt, Third Party, Acquisition, Imami School of Law, Hanafi School of Law.

دراسة هبة الدين في الفقه الإسلامي مع التركيز على المذهبين الإمامي والحنفي

ملخص البحث

هل يمكن أن يكون الدين أيضاً موضوعاً لعقد هبة؟ يعتقد بعض الفقهاء أنه باطل لعدم إمكان قبض الدين. هذه المجموعة من الفقهاء تعتقد أن هبة الديون هو دفع للمدين ليس على شكل تبرع بل على شكل إبراء، لأن النتيجة واحدة: سقوط الدين. كما تعتبر هبة الديون لطرف ثالث باطلة. في المقابل، احتجت مجموعة أخرى من الفقهاء بأن القبض لا ينبغي تفسيره فقط على أنه حيابة مادية لأن الهدف من الحيابة هو التبرع بالامتلاك موضوع القبض. يحدث هذا أيضاً في قبض الديون. بالإضافة إلى ذلك، كما نعلم، إذا كان موضوع الهبة في حوزة الموهوب، فلا حاجة للقبض. في هذا الصدد، تصبح الديون أيضاً في حيابة المدين لأنها التزامه. على الرغم من أن كلا من الهبة والإبراء يؤديان إلى نفس النتيجة، إلا أن آثارهما الأولية مختلفة: ينتج عن الهبة حيابة دين، بينما الإبراء يؤدي إلى سقوط الدين. مثل هذا الاختلاف من شأنه أن يثير المزيد من الاختلافات. أما فيما يتعلق بهبة الدين لطرف ثالث، فإن الأمر نفسه يحدث لأن الطرف الثالث يمتلك الدين بعد التبرع به، بحيث يمكن الإشارة إليه على أنه المدين، مما ينتج عنه كل من السيطرة والقبض. وبناءً على ذلك، فإن هبة الدين لطرف ثالث يجب أن تعتبر صحيحة أيضاً. تركز هذه الورقة على آراء المذهبين الإمامي والحنفي في هذا الصدد.

كلمات مفتاحية: الهبة، الدين، الطرف الثالث، القبض، المذهب الإمامي، المذهب الحنفي.

⁽¹⁾ Assist. Prof., Department of Private and Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran. Mirshekariabbas1@ut.ac.ir

⁽²⁾ Master Student, Department of Private Law, University of Judicial Sciences and Administrative Services, Tehran, Iran. Alirezafattahi1997@gmail.com

⁽³⁾ Master of Law, Department of Private and Islamic Law, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. Amir.h20769@gmail.com

⁽⁴⁾ Master of law, Department of Private and Islamic Law, University of Science and Culture, Tehran, Iran. r.ghasemi121@gmail.com

Contents		
1. Introduction	62	4.1.1 Inaccuracy of Donation of Debt to a Third Party 68
2. Literature Review	63	4.1.2 Accuracy of Donation of Debt to a Third Party 68
3. Donation of Debt to Debtor	64	4.2. Legal Review of the Subject 69
3.1 The Juridical Review of the Subject	64	5. Conclusion 69
3.1.1 Inaccuracy of Donation of Debt	64	References 70
3.1.2 The Correctness of the Donation of Debt	65	Endnotes 71
3.2 Legal Review of the Subject	67	
4. Donation of Debt to a Third Party	68	
4.1. The Jurisprudential Review of the Subject	68	

1. Introduction

The commitment in a debt is twofold: it is an obligation for the debtor and a right of the creditor and

thus it is called a debt from the side of the debtor and a claim from the side of the creditor.¹ A claim is the creditor's financial right, and each right holder has the possession of his rights; he can either request the rights to be implemented, transferred, or disregarded. The traditional and pre-fabricated form of transferring debts is sale and transfer (Katouzian, 2002: 246). The term "release" is also used to refer to remitting a debt (Katouzian, 1991: 353). The question now is whether the creditor can use the donation form to transfer his right. In other words, can he include his will in the form of a donation contract when he is to transfer his right to another party? Or can he donate his debts to debtor, instead of the well-known form of the release, when he is to remit the debt? That is, can the debt also be the subject of the donation contract, or can the creditor donate his debt to the debtor or someone else?

This issue can be considered in two aspects. First, if the accuracy of the donation of debt is believed in, given that the donation is a bilateral contract, the acceptance of the transferee is necessary. But if release instead of donation is believed in, since release is a unilateral contract, the determination of the transferee has no effect on it.

Secondly, considering that the function of the bill in debt donation will not be like other types of donation, so how the bill is done in the donation of debt should be demonstrated, especially since there are many differences of opinion among jurists in this regard. To answer these questions, some jurists believe that the acquisition of the subject is required in a donation. However, a debt cannot be acquired since it is by credit. As such the donation of a debt to the debtor is considered as a release since the same result is obtained: the fall of a debt. Accordingly, the condition of the donation of the debt to a third party is also clear: the subject of the debt cannot be acquired and thus it cannot be donated. In contrast, another group of jurists prefer to consider the donation of the debt appropriate by changing the approach to the interpretation of acquisition. Hanafi jurists also consider it to be appropriate if the donee is considered as the representative of the donor.

2. Literature Review

This study is novel as no previous study has reviewed the donation of debt in the publications of Islamic jurists from different viewpoints. It should be noted that our findings with regard to Imami school are as follows:

In his book, *Rules of Jurisprudence*, explaining the donation of debt, Mostafa Mohaghegh Damad has stated that the donation of debt is a unilateral contract and is considered as release, although it was concluded as donation literally (Mohaghegh Damad, 1987, 2: 269).

Mirza Qomi believes that although the donation of debt is concluded as a donation, it is considered as a kind of unilateral contract of release so the donation rules would not apply (Qomi, 1819:156).

In this regard, Dr Katouzian considers donation of debt as a release that could be a specific unilateral contract (Katouzian, 1991), while donation is a bilateral and not a unilateral contract in the jurisprudential publications. In Iranian legal system, according to Article 795 of the Civil Code, "donation is a contract in terms of which a person gives someone else the possession of something under no obligation." The former party is called the donor and the latter is called the donee, and the donated money is called given property. On the one hand, regarding the use of the term "property" in the article, it can be argued that any property, whether real or in debt, can be the subject of the contract of the donation. Logically, there should be no difference between the real property or the debt in terms of the possibility or impossibility of donation. In addition, according to Article 806 of the Civil Code, "if the creditor forgives his debt to debtor, he has no right to refund". The inclusion of this article in the chapter on donation and the use of the word "forgiveness" indicate that the donation of debt is acceptable as the result of both is the fall of the debtor's commitment. Now, what is required for the existence of this form of donation to fulfill the demands of the creditor? Moreover, the problem of the impossibility of acquiring a debt still exists. However, some other jurists prefer to consider the donation of debt to the debtor or a third party to be appropriate with regards to the liberty in contracts, the

interpretation of the domains of acquisition to encompass credit assets, and the detection of differences between the donation of debt and release. Considering the doubts concerning the donation of debt as well as the above-mentioned justifications to validate the donation of debt, it would be significant to address its various dimensions. Accordingly, this study examines the validity of the donation of debt to the debtor (first topic) and the donation of debt to a third party (second topic) according to the different schools of Islamic jurisprudence in general and with emphasis on the two schools of jurisprudence, Imami and Hanafi, in particular.

3. Donation of Debt to Debtor

Whenever a creditor is to release a debtor from his obligation, it is natural to go to look at the release form; however, the question is whether a donation contract can be used for this purpose. In other words, can the creditor donate his debt to the debtor? In order to answer this question, the juridical views are first reviewed, and then the subject is discussed in the positive law.

3.1 The Juridical Review of the Subject

The donation contract is a property agreement. For there to be a donation, the willingness of the two parties involved as well as the subject of the donation to be given to the donee is important. In this regard, it is necessary for the subject to have an acquisition capability. If we interpret acquisition in its material sense, *hibah* (donation) is exclusive to the real properties. As such other properties such as interests as well as claims that do not materially have acquisition capability are removed from the realm of donation. For this reason, a group of jurists does not consider the donation of debt to be appropriate. However, they would prefer to interpret the creditor's intention for the donation of debt as release. In contrast, a group of other jurists does not limit acquisition to material properties and considers acquisition to be dominant in the subject of property donation. Accordingly, credit assets also have acquisition capability; therefore, they can be the

subject of a donation. In the following sections, these two points are presented and criticized separately.

3.1.1 Inaccuracy of Donation of Debt

Different schools of Islamic jurisprudence define donation as the "gratuitous possession of a property with no return" (al-Ḥaṣḥafī, 2002: 255; Ibn 'Ābidīn, 1992: 685-688; Helli, 2008: 410-411; Khazem, 1994: 70; al-Suyūṭī, 1997: 312 - 313; Golpaygani, 1994: 132-134). Given this definition, donation is exclusive to the real properties. Accordingly, other properties, which are not considered as real properties, including debts (and interests), are not included in donation cases since debt is in credit and intangible in contrast to real properties, which are material and tangible (Khomeini, 1999: 563). Due to such different natures, the famous jurists consider the donation of debt to debtor not to be a donation but a release.

The same opinion exists in the Shafi'i School (al-Shirwānī & al-Ibādī, 1707: 305-306; al-Shirbīnī, 1997: 400; al-Dimyāṭī Bakrī, 1998: 174; al-Anṣārī, 1998: 446-477); Hanafi School (al-Ḥanafī al-Qadīrī, 1998: 483; al-Kasānī, 1989: 29-30; al-Sarakhsī, 1986: 83-86); Mālikī School (al-Ḥaṭṭāb, 1996); Zaydiyyah, (al-Mahdī, n. d.: 451) and Imami School (Rouhani, 1994: 273-279; Helli, 2009: 410-411; Shahid I, 1994: 286; Rouhani, 1998: 229; al-Faqa'ani, (n. d.): 176; Khoyi, 1991: 204).

In Imami and Hanafi schools, this opinion goes so far that even if the word "donation" is used by the creditor, it is still release and not donation (e. g., Helli, 1995: 276-277; al-Khansarī, 1987: 161-164; *Al-Hanafi Al-Qadiri*, 1998: 483; Ibn 'Ābidīn, 1992: 684; Al-Bahūtī, 1999: 36-370). On the other hand, if the creditor only wished to give a donation, his will cannot be interpreted as release as he did not mention release. According to this group, donation also cannot be realized because in their opinion, the subject of donation must be a real property (Al-Bahūtī, 1998: 367-370). Consequently, there are doubts whether or not donation can be interpreted as release.

Anyway, the result of this analysis is that the perception of donation as release does not require the acceptance of the donation to fulfill the release; rather a release, which occurs with the creditor's unilateral

will, is enough for a creditor to realize that there is only a creditor's will (al-Sarakhsī, 1986: 83; al-Khansarī, 1987: 161-164; Helli, n. d.: 416-417; al-Mahdī, (n. d.): 433; al-Faqā'ani, n. d.: 176; Yazdi, 2003: 242-243; Shahid I, 1994: 286).

To justify this opinion, two important reasons are mentioned below:¹

First reason: The subject of donation is giving possession. In other words, in a contract of donation, the donee is owner of the donated thing. However, with the donation of debt to debtor, he is not the owner of the debt and he is no longer committed to pay the debt. The jurists of this viewpoint believe that the person's ownership of the property, which is his obligation, is canceled and ineffective (al-'Aynī, n. d.: 125; al-Sarakhsī, 1986: 84; Rouhani, 1994: 273-279; Ibn Qudāmah, n. d.: 257).² Also, the debt will be abolished from his obligation. This result is the same as the donation of the debt; because in release, debt is also lost without ownership (Baḥr al-'Ulūm, 1983: 50-52; al-Mahdī, n. d.: 243; Ibn Qudāmah, 1990: 137-139; Rouhani, 1994: 273-279; Al-'Aynī, n. d.: 125). Thus, this group of jurists attempts to consider the result of the donation (*hibah*) as the "release" from debt and see no difference between them. This is because practically both legal entities lead to the collapse of debt. Therefore, there will be no difference between these two legal acts. In addition, as we know, release is irreversible (Al-Soghdi, 1998: 518). In contrast with the donation of debt, the donation of corporeal property is reversible. This indicates the difference between release and donation clearly. One is irreversible and binding, and the other's fate is in the hands of the donor. However, according to Article 806 of the civil Code, "whenever the creditor forgives the debt of the debtor, he has no right to ask for it again". Hence, in this regard as well, there will be no difference between the release and donation. Now, it is an important question to ask, what is the difference between the donation of debt and the release of debt that the legal system requires both? Due to this doubt, in the Imami School and also the Hanafi school, some jurists consider the result of the donation of debt the same as the release of debt (Al-Najafi, 1949: 161-164; Khomeini, 1989: 56-57; Safi, 2000: 173 – 174). In the positive law, some professors also believe that "in our

opinion, acquisition from the creditor to the debtor which is given the title of donation of debt to debtor, which we see in Article 806 of the civil code, is nothing but fantasy. In the subsequent amendments to the Civil Code, Article 806 should be completely removed, and this historic difference should be left out" (Jafari Langroudi, 2009: 4).

Second reason: It's an axiom in Imami and Hanafi schools that the bill is the vital element to conclude a donation so that without a bill, the donation cannot be concluded (al-Samarqandī, 1994: 161; al-Qudūrī, 1998: 124; Helli, 2008: 410; Helli, n. d.: 416-417); as stated in Article 798 of the Civil Code "a donation does not take place except with the acceptance of the receiver and with his taking possession of it, whether the receiver himself takes over the donation or his representative does and receiving without the permission of the donor has no effect." Thus, due to the need for a gift to be received and considering that this is one of the constituent elements of the contract, it is necessary to understand how the gift can be received. With regards to the donation of debt, if we consider receiving as material possession, due to the credibility of the debt, naturally receiving it will not be possible.

3.1.2 The Correctness of the Donation of Debt

Against the first group in which some of Imami and Hanafi jurists consider the donation of debt as release, other jurists prefer to consider the donation of debt true, and place it in its well-known domain, called donation. Some of the Hanafi jurists (Ibn 'Ābidīn, 1995: 177; Group of authors, n. d.:163; al-Kasānī, 1989: 119), as well as some Shia jurists (such as Sheikh Tusi, Ibn Zohreh, Ibn Idris, quoting: 1969: 410-413; Yazdi, 2003: 242-243; Khazem, 1994: 70; Khomeini, 1989: 56-57; Mohammad Amin Zainuddin, 1993: 226-227; al-Najafi, 1949: 161-164) adhere to this opinion.

To justify³ this opinion, first we must prove the originality of the "donation of debt" against the "release of debt". Due to this, in this perspective, there is emphasis on the fact that, with the donation of debt, the ownership of debt is transferred to the donee, and after the donation happened, he becomes the creditor (Al-Mahdī, n. d.: 434-435). On the other hand, he is

also the debtor at the same time; the result of the concurrence of two titles (creditor and debtor) in one person is the passing of the ownership, and since a man does not become the owner of the debt which is his obligation, the extinguishing of debt occurs. However, this coercive result should not cause ignorance of the voluntary effect of the donation of debt. The direct and voluntary effect of donation (gift) is the possession of debt, but as a result of this action, the extinguishing of debt also occurs secondarily and coercively, while the direct effect of release is the extinguishing of debt. Thus, although both of them lead to the same result, the direct and initial effect of each one is different (Khomeini, 1989: 56-57; Muhyi al-Dīn al-Nawawī, n. d.: 436-437; Safi, 2000: 173-174; Muhammad Amīn Zayn al-Dīn, 1993: 226-227; al-Sarakhsi, 1996: 166-167; in Iran's law, Katouzian, 2001: 65).

In addition, there is a theoretical and practical difference between the release of debt and donation. For example, the release is a unilateral contract, and donation is a contract. Consequently, for the former to happen, a unilateral will of the creditor is sufficient, but for the latter to happen, in addition to the creditor's will, debtor's satisfaction is also necessary. In the Imami School, in justifying this difference (that with the donation of debt, the debtor becomes the owner) it becomes necessary for the debtor to be satisfied with possession of debt for the ownership to happen (Jaafari Langroudi, 2009: 11). This is because, in possession, a property enters the assets of the debtor, so his property is also seized. Meanwhile, in release, the creditor only seizes his own property: he waives his debt without transferring the debt ownership. Therefore, the debtor's assets are not seized; hence, there is no need for his satisfaction⁴ (Safi, 2000: 173-174; Helli, 2008: 410-413).

In the hypothesis of how many people have joint liability for paying a debt, if the creditor releases one of the officials, the released official will not have the right to return to others. However, if the creditor transfers his right to one of the debtors, the debtor, due to the occurrence of the passing of ownership, is rid of his debt, but, because of receiving the debt from the creditor, he becomes his deputy and can refer to other

authorities (Article 321 of the Civil Code, Dr. Katouzian, 1991: 353).

Some Hanafi Jurists, who consider a donation of debt to be correct, have the opinion that the donation has two types: possession and waiving. The donation of debt would be of waiving donation (Ibn Nujaym, 1726: 284). In addition, in the context of the contract of guarantee, if the one who is guaranteed to, is to donate (gift) the debt to the guarantor, from now on, he is the owner of the debt. On the other hand, due to being a debtor, passing of ownership will occur. This should be considered as payment (Article 712 of the Civil Code). Therefore, the guarantor can be referred to as the guaranteed (Article 719 of the Civil Code; and to see the opposite opinion see Jafari Langroudi, 2007: 313). But, when the release of the guarantor occurs, the debt will be void without a right transferred to the guarantor. Therefore, the guarantor will not have the right to be referred to as the main debtor; as stated in Article 718 of the Civil Code, "whenever the guaranteed releases the guarantor from debt, both the guarantor and principal debtor are forgiven" (See also: Article 719 of the Civil Code; for the analysis of these materials, see: Dr. Katouzian, 2003: 353).⁵

Also, the impossibility of referring in the donation of debt is analytic with respect to the features of the donation: after giving possession to the debtor, passing of the ownership happens and the debt is extinguished, so, as if the subject of donation had been wasted. As a result, due to the loss of the subject of donation, it will be irretrievable, as also the donation is irretrievable by losing the subject of donation in the donation of the corporeal property (Article 803 of the Civil Code). Hanafi and Imami jurists have the same point of view on this issue (Group of Authors, n. d.:167; al- Soghdi, 1998: 518; al- Sarakhsi, 1986: 83-86; Ibn 'Ābidīn, 1992: 687; al-Najafi, 1949: 161-164).

Now, assuming that the originality of the donation of debt has been proved, we need to see how the problem of receiving can be solved: receiving should not be considered only in its literal meaning of "catch". For example, in a contract of sale, the object of sale is given through material possession of it by the customer, but the situation is such that the customer cannot do any kind of possession; in the case

of donation of debt, it would be natural that the receiving has not been realized. As stated in Article 367 of the Civil Code "delivery consists of the object sold being placed at the disposal of the buyer so that he has absolute control of it and can benefit from it in any way he likes and the receiving is the customer's subscription to the object of sale." It is clear that a seizure is not important, but the customer's access to a variety of possessions is, so that the object of sale is dominant (Khomeini, 2001: 550; Sabiq al-Sheikh Seyyed, 1972: 68). So, "the possibility of possession and subscription" is more important than a material seizure (Al-Maydānī, n. d.: 171; Jafar Kashf al-Ghatha, 1813: 377; Ansari, 1865: 247; Baḥr al-ʿUlūm, 1983: 126; Khansarī, 1937: 352; Al-Kasānī, 1989: 120; Hosseini Marāghī, 1999: 262).

This approach can be confirmed in accordance with Article 369 of the Civil Code. According to this article, "the delivery takes place when the object sold is placed at the disposal of the buyer even if the latter has not actually taken physical possession of it." In this way, practical possession is not necessary, but the disposal of the object sold is the important criterion. On this basis, it can be concluded that the concept of delivery "has more of a spiritual and customary aspect, and the intention is that the object sold is so well placed at the disposal of the customer that the society perceives him in control of the property" (Katouzian, 1999: 166; for confirmation of the conventional meaning of receiving in jurisprudence: Sabiq al-Sheikh Seyyed, 1972: 68; al-Kasānī, 1989: 148; Hosseini Marāghī, 1999: 261). The tool of this control is sometimes a material receiving and sometimes a spiritual receiving. Naturally, there is no constant criterion of how to operate delivery, but the nature of the property can be an important criterion in this regard. As stated in Article 369 of the Civil Code, "delivery is operative in various ways according to the varying nature of the object sold. It must be done in a way that is accepted as valid according to common usage (Khomeini, 2001: 551).

In the case of donation of debt, the same rule applies. Due to the credibility of debt and the impossibility of receiving it materially, naturally, our criterion in receiving should be the moral control of the debt receiver, so that he can be considered in

control conventionally. For instance, Hanafi jurists have considered giving the house key as an example of receiving the house. The same opinion could be seen in Imami jurisprudence (Khomeini, 2001: 551). This meaning of receiving is also true in the donation of debt; if the donee, after the donation of debt, gets control of the donation subject. This does not extinguish the debt and the creditor's ability to reclaim it. It seems that according to this meaning, "receiving" credit assets can also be realized, when half the action of receiving occurs through the leaving of the subject to be received by the one who gave it (Sabiq Al-Sheikh Seyyed, 1972: 68) in a way that he abandons the property of the donation subject and gives it to the donee. This meaning applies to the donation of debt due to the impossibility of demand for debt by the creditor.

Additionally, one can take a step further than this and say that there is no need to receive in a donation of debt to debtor, as the donation subject, namely the debt, becomes the debtor's responsibility. This view is also evident in the works of Hanafi jurists (Group of authors, (n. d.): 163; al-Zaylaʿī, 1896: 91) and Imami jurists (Yazdi, 2003: 242-243; al-Najafi, 1949: 161-164). Therefore, there is no need for a reception.

3.2 Legal Review of the Subject

According to Article 795 of the Civil Code, "a gift (donation) is a contract by virtue of which a person gives another person free proprietary rights in a thing. The person who gives is called *"wahib"* (the donor); the other party is called *"muttahab"* (the donee), and the thing which is the subject of the gift is called *"ʿayn mawhubah"*. Regarding the use of the term "property", it has been said that any property, whether it's the debt or corporeal property, may be the subject of the contract of the donation (Dr. Katouzian, 2001, 66). In jurisprudence, however, it is well-known that donation is specifically the giving of the possession of debts. But some jurists do not see a problem with the view that all rights can be donatable (Mohammad Amīn Zayn al-Dīn, 1993: 226-222; al-Imam Ahmad al-Martaza, n. d.: 34-35).⁶

On the other hand, according to Article 806 of the Civil Code, "if a creditor agrees to surrender his

claim to the debtor, he has no right of revocation". The inclusion of this article in the chapter of donation and use of the term "surrender" can be considered to be the confirmation of the opinion that, according to the Civil Code, debt can also be the contract subject of a donation. It is difficult to interpret the word donation (gift) as release because in Civil Code there is a chapter called "release". Due to this chapter, the re-layout of release in the chapter of donation is meaningless and incompatible with the principles of interpretation. Particularly, we have seen that there is a difference between release and donation of debt that justifies the maintenance of both in the legal system. As for the problem of receiving, it should be recalled that if we consider receiving as the meaning of credit, the donation will also be receivable. In particular, it can even be said that the debt is in debtor's possession in any case. Due to this, we can use the criterion of Article 800. According to this article, "if the thing given is in the hands of the donee there is no need for him to take it over".

4. Donation of Debt to a Third Party

In the previous discussion, the possibility of donation of debt to the debtor himself was mentioned. There is a difference of opinion on the validity of this contract. Some believe it is void, and others believe it to be correct. According to the latter group, the effect of donation of debt to a third-party is that the third party is a donee and is the owner of the debt, and from now on, he can refer to the debtor as the creditor's deputy. In this context, two points of view will be presented.

4.1 The Jurisprudential Review of the Subject:

4.1.1 Inaccuracy of Donation of Debt to a Third Party

This opinion is seen among the Shafi'i jurists (al-Shirwānī and al-Ibādī, 1707: 305-306; al-Shirbīnī, 1997: 400; Muḥyi al-Dīn al-Nawawī, n. d.: 436-437); Hanafi (Ibn 'Ābidīn, 1995: 177); Hanbali (al-Bahūtī, 1998: 367-370); Ibn Qudāmah, n. d.: 257); Zaydi (al-Mahdi, n. d.: 434-435); and Shia Jurisprudents (Yazdi, 2003: 242-243; Ibn Tey al-Faghani, 1998: 176; Helli, 2008: 410-411; Shahid I, 1994: 286; Golpaygani, 1994: 132-134). Some Shia jurists also see a

drawback in it (Safi, 2000: 173-174). They exceptionally consider a donation of debt to debtor to be correct (Khazem, 1994: 70).

Their main reason is that receiving the subject is necessary for the realization of the donation. This is because debt is a creditable matter and receiving it by a third party is literally impossible (except for the donee) (Helli, 1st 8: 406; Shaheed Sani, 1994, 318-319; Yazdi, 2003: 242-243; Korki, 1990: 146; al-Shirbīnī, 1997: 400; al-Sheikh al-Tasi, 1991: 572-573; Helli, 1995: 276-277; Helli, 2008: 412).

4.1.2 Accuracy of Donation of Debt to a Third Party

Against the point of view mentioned in the preceding paragraphs, another group of jurists consider donating the debt to a person other than the debtor to be correct. This opinion is seen especially among the majority of Hanafi jurists (Ibn-al-Šihna, 1974: 119; al-Kasānī, 1989:119; al-Ḥaṣḥafī, 2002: 567; Ibn Nujaym, 1726: 284; Ibn 'Ābidīn, 1992: 687); Hanbali jurists (Abu al-Barakat al-Nasafī, 1885: 98-102); some of the Shafi'i jurists (al-Anṣārī, 1998: 446-447; al-Dimyāṭī Bakrī, 1998: 174); as well as some Shia jurists (Ibn Idris, 1990: 176, Yazdi, 2003: 242-243; Khomeini, 1989: 56-57).

To justify this opinion, Imami jurists cited a consensus as well as general reports (*akhbar*) and narrations (Tusi, 1991: 572-573). Additionally, since selling and debt exchange are correct, donating it should also be considered correct (Sheikh Tusi, 1991: 572-573; Helli, 2008: 410-411). But others object that in selling, receiving does not play a role in transferring ownership; while in donation, receiving is involved in the transfer of ownership (Ibn Qudāmah, 1990: 137-139).

Apart from this reason, others, in justifying the credibility of the donation of debt to a third-party, say that receiving debt in the donation of it can be realized by someone other than the debtor. However, due to the impossibility of a material receiving of debt until it is the debtor's responsibility, they have changed the subject of the receiving from the debt itself to the reference of the debt (Rouhani, 1998: 229). In their opinion, the debt itself does not need to be received,

but it is enough for the donee to receive it when the debt is collected, and the reference is identified in the outside world. This way of argumentation is especially apparent in writings of Shia jurists (Khoi, 1990: 204; Mohammad Amīn Zayn al-Dīn, 1993: 226-222; Khomeini, 1989: 56-57). In justifying this opinion, it is said that the collected debt is the same debt which has been the debtor's obligation (Rouhani, 1994: 273-279). But others have objected to this reason because if the debt is collected and after that it is received, the debt itself is not received, rather its reference is received. Debt reference is also something other than the debt itself, while in donation it is necessary to give the donation subject itself to the receiver (Helli, 2008: 410-411; Rouhani, 1994: 273-279).

In Hanafi jurisprudence, it has also been said that the donation of debt to someone other than the debtor is allowed on the condition that the creditor gives a proxy for receiving the debt. In this way, the donee has become the lawyer of the creditor by the creditor's permission and will receive the debt (Ibn Nujaym, 1726: 284; al-Soghdi, 1998: 518.), and also, from this moment, will be the owner of the debt (al-Hanafi al-Qadirī, 1998: 483). Among the Shia jurisprudents, the same argument can be seen (Yazdi, 2003: 242-243), but the truth is that ownership is created for the donee at the stage of debt collection; that is when the debt has become corporeal property. Thus, this assumption is regarding the donation of corporeal property rather than the donation of debt.

It seems that all efforts of the Shia jurists (regarding the adequacy of the receiving of debt being the reference rather than the debt itself) and the Hanafi jurists (the need to obtain permission through referring to the debtor to receive the debt) indicate that they also try to consider a donation of debt to a third party as correct, but they face difficulties in choosing the route. It would have been better for them to consider the action of "receiving" instead of the subject of receiving and trying to interpret it, to infer the correctness of the donation of debt.

4.2 Legal Review of the Subject

In the Iranian legal system, there is no indication of a prohibition of the donation of debt to a third party. Even from Article 38 on the law of insolvency,

adopted in 1934, it is possible to infer the validity of third-party transferring in general. The use of the term "property" in Article 795 of the Civil Code, and the criterion of Article 806 of the Civil Code, which is based on the possibility of donation of debt to the debtor, can verify this kind of donation, particularly if that donation contract is based on negligence. Moreover, the realization of the donation of debt to someone other than the debtor should not make anything precarious for the donee and donor (Ibn Qudāmah, n. d.: 257). Apart from this, as noted earlier, receiving means the possibility of control and domination (Imam Khomeini, 2001: 551). The possibility of referring to the debtor as the donee, after the donation of debt, and being the owner of debt (Shahid I, 1994: 286), mean to control, and in other words, to receive. (Rouhani, 1994: 273-279). Indeed, as the creditor has control over the debtor's obligation, and he replaces a third-party with himself: doesn't this suffice for the receiving to be realized? (Hosseini Marāghī, 1999: 265-266). Surely it does. Therefore, it seems more reasonable to accept the accuracy of the donation of debt to a third-party.

5. Conclusion

The findings of this study demonstrate that:

1. Debt is the financial right of a creditor; each right-holder can perform any act of possession he wishes to his right (Article 30 of the Civil Code). The question is whether the creditor can use the contract form of a donation to forgive his or her right? To answer this question, one should distinguish between two modes: sometimes a creditor will donate his debt to the debtor himself and sometimes to a third-party (except for debtor).
2. In the case of donation of debt to the debtor himself, it is worth saying that release is the most natural way that the creditor can forgive his right to the debtor. However, the question is whether the willingness of creditors to do so in this way, means that you cannot use other legal instruments to forgive your debt? For example, can't the creditor use the donation contract and forgive his debts in this way? In response to this

question, there is no single approach, neither in the Imami school nor in the Hanafi school. Considering that the donation contract involves corporeal property and there is a necessity to receive the property which is the subject of donation, some believe that we cannot use the donation format for this purpose because the creditability of receiving debt is impossible. But the truth is that the purpose of the receiving process is the possibility of possession and domination. In this sense, debt will also be receivable because after the donation of debt to the debtor the passing of ownership happened, and after that, the debt is extinguished. Also, as the creditor loses the possibility of claiming the debt, and the fate of the debt is in the hands of the debtor, control of the subject of donation has passed to the debtor and the act of receiving has been fulfilled.

3. In the case of the donation of debt to a third-party, well-known jurists of the Islamic schools of thought, except for the Hanafi school, believe that such a donation is not right. In justifying this opinion, the problem of receiving is also represented: in donation, receiving the subject is required, while receiving something that is under another person's obligation, i.e. debt, is logically impossible for a third party (donee) because of its creditability. Contrary to this view, the well-known Hanafi jurists and a group of Imami Jurists believe the donation of debt to a third-party to be allowed. But in justifying the manner of receiving the debt, Hanafi jurists believe that delegation of the power of receiving to a third-party is the only possible way. On the contrary, Imami jurists believe that, given the impossibility of a material receiving, the subject of receiving is not the debt itself, it is the reference of debt. But the truth is that the reference of debt is something other than the debt itself, while a donation must give the subject of the donation itself for receiving to occur. So, it seems that it is better to consider the meaning of the receiving instead of its subject: receive means the possibility of possession and control. The effect of giving debt to a third-party is that the third-party is a donee

and debt owner, and from now on, he can refer to the debtor as the creditor's deputy. The possibility of referring to the debtor means control of the donee over the property (the subject of donation) and, in other words, the fulfillment of the action of receiving. According to this interpretation, it seems that the donation of debt to a third party is also correct.

References

- al-Anṣārī, Zakariyā. 1998. *Fatḥ al-Wahhāb. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah*.
- al-ʿAynī, Badr al-Dīn. (n.d.) *ʿUmdah al-Qārī. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī*.
- al-Bahūtī. 1998. *Kasshāf al-Qināʾ. Dār al-Kitāb al-ʿIlmī*.
- al-Dimyāṭī Bakrī. 1998. *Ḥāshiyah Iʿānah al-Ṭālibīn. Dār al-Fikr*.
- al-Faqāʿani, Ibn Tay. (n.d.). *al-Durr al-Manozud. Imam al-Asr School*.
- al-Ḥaṭṭāb. 1996. *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl. Dār al-Kitāb al-ʿIlmī*.
- al-Ḥanaḥī al-Qādirī. 1998. *Takmilah al-Baḥr al-Rāʾiq. al-Maktabah al-ʿIlmiyyah*.
- al-Ḥaṣḥafī. 2002. *al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Aḥṣār. Maktab al-Dirāsāt Wa al-Buḥūth, Lebanon*.
- al-Kasānī. 1989. *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ Fī Tartīb al-Sharāʾiʿ Granule Library*.
- al-Khansārī. 1987. *Munyah al-Ṭālib Fī Sharḥ al-Makāsib. Islamic Society of Publishing*.
- al-Mahdī, Aḥmad bin Yaḥyā al-Murtaza. (n.d.). *Sharḥ al-Azhār. Library of Ghamzan*.
- al-Maydānī. (n.d.). *al-Bāb fī Sharḥ al-Kitāb. al-Maktabah al-ʿIlmiyyah*.
- al-Najafī. 1949. *Jawāhir al-Kalimāt Fī Sharḥ Taʾālim al-Islām. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī*.
- al-Quddūrī. 1998. *Mukhtasar al-Quddūrī. al-Maktabah al-ʿIlmiyyah*.
- al-Samarqandī, 1994. *Toḥfah al-Fuqahāʾ. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah*.
- al-Sarakhsī. 1986. *al-Mabsūt. Dār al-Maʾrifah Li al-Tibāʾah Wa al-Nashr Wa al-Tawzīʿ*.
- al-Sharwānī. 1707. *Hawashi al-Sharwānī. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī*.
- al-Shirbīnī. 1997. *Mughnī al-Muḥtāj Llā Maʾrifah Maʾānī Alfāz al-Minhāj. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī*.
- al-Soghdi, Hossain. 1998. *al-Notaf-o-fi al-Fatava. Dar al-Forghan*.
- al-Suyūṭī. 1997. *Jawāhir al-ʿUqūd Wa Muʾīn al-Qudāh Wa al-Muwaqqiʿīn Wa al-Shuhūd. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah*.
- Ameli, Zayn al-Dīn bin Ali ibn Ahmad (Shahid Sani). (n.d.). *Describing al-Lamaʾa. Najaf Community*.
- Ansari, Morteza. 1865. *Book of Al-Mekasb, v. 6, Bagheri*.
- Baḥr al-ʿUlūm. 1983. *Bulghah al-Faqīh. Sadiq Library Publications*.
- Sabiq Sheikh Sayed. 1972. *Fiqh al-Sunnah. Dār al-Kitāb al-ʿArabī*.
- Golpaygani. 1994. *Hidāyah al-ʿIbād. House of the Holy Quran*.
- Helli, Fakhr Al-Mohagheghin. (2008). *ʿIzah al-Fawāʾid Fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawāʾid. Qom: Ismaili Institute*.

- Helli, Fakhr Al-Mohagheghin. 1998. *Rules of Judgments*, v2, Islamic Publishing Institution.
- Helli, Fakhr Al-Mohagheghin, M. Ibn H. (n.d.). *Tazerat Al-Foghaha*, v.2, publications of the apostate library for the revival of the Jaafari monuments.
- Helli, Fakhr Al-Mohagheghin, M. Ibn H. 1995. *Various Shiites*, v 6, Islamic publishing institution.
- Hosseini Maraghi. 1999. *Jurisprudence Headings*, C2, Islamic Publishing Institution
- Ibn Edris, M. 1990. *Al-Sara' er al-Hawi li Tahrir al-Fatawi* v.3, Islamic Publishing Institution.
- Ibn-aš-Siḥna, Muhammad ibn Muhammad. 1974. *Lisan al-ahkam*. Cairo, Al-babi Al-halabi.
- Ibn Âbidîn, M. A. 1995. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, v. 3, Dâru 'l-fikr, Beirut.
- Ibn Âbidîn, M. A. 1992. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, v. 5, Dâru 'l-fikr, Beyrut.
- Ibn Âbidîn, M. A. 1992. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, v. 6, Dar Al-Fikr for printing, publishing and distribution.
- Ibn Najim, Zain o din ibn Ibrahim.1726. *Al- Bahr-o-Al-Raegh*. Islamic library.
- Ibn Qudameh, Abdullah. (n.d.). *Vocalist*, J6, Arabic Book.
- Jafari Langroudi, Dr Mohammad Jafar. 2006. *Terminology of Law*, Ganj Danesh, v 16.
- Jafari Langroudi, Dr. Mohammad Jafar. 2009. *Encyclopedia of Civil and Commercial Law*, Ganj Danesh, p 1.
- Jafari Langroudi, Dr. Mohammad Jafar. 2007. *guarantee of contract*, Ganj Danesh.
- Kashf al-Ghatha, Jafar. 1813. *Cover detector. Cover detection*, v2, the spread of Mahdavi.
- Katouzian, Dr. Naser. 1991. *Unilateral obligation*, Yalda.
- Katouzian, Dr. Naser. 1999. *Specific contracts*, I., Behneshr, v 7.
- Katouzian, Dr. Naser. 2001. *Specific contracts*, C 3, Ganj Danesh.
- Katouzian, Dr. Naser. 2002. *General Theory of Obligations*, Volume, v 6.
- Katouzian, Dr. Nasser. 2003. *Specific contracts*, Volume 4, Issue, p. 4.
- Katouzian, Dr. Nasser. 2006. *General rules of contracts*, Bahman, 7 th.
- Khansari. 1937. *of the Student (Research Report of the Nayani)*, v3, Islamic Publishing Institute.
- Khazem, Ali. 1994. *Introduction to the Jurisprudence of the Shi'a Muslims*, Dar al-Hadi for Printing, Publishing and Distribution, 1.
- Khoei. 1990. *Approach of Righteous*, v2, City of Science.
- Khomeini, Ruhollah. 1989. Edited by Al-Wasilah, J2, Scientific Book House.
- Khomeini, Ruhollah. 2001. *Al- Baea Book*, v 5, The Institute for the Setting up of Imam Khomeini Works,
- Khomeini, Ruhollah. 1999. Edited by Al-Wasilah, p 1, Qom, Al-Nasr al-Islami Institute.
- Korki, Ali ibn Hassin (second investigator). 1990. *Comprehensive Goals in explaining the rules of Hassan ibn Yusuf Allame Halli*, v.9, Al-Bayt Institution for Heritage Revival, 1.
- Ma'lami, Zine al-Din Ibn Ali ibn Ahmad (Shahid Sani). 1994. *Al-Afha routes*, v5, Islamic Knowledge Foundation.
- Mohaghegh Damad, M. 1987. *Jurisprudential rules*, v.4. Tehran: Publication center of Islamic sciences.
- Musavi Bojnourdi, Seyyed Mohammad Hassan, *Rules of Jurisprudence*, v.1 and 7, Hadi, p. 1, 1999.
- Nauzi, Mohebi ibn Din. (n.d.). *Kindergarten students*, v.4, scientific book house,
- Qomi, Abolqasem.1819. *Jame al-shattat Tehran*: Keyhan.
- Rouhani, Mohamed Sadiq. 1994. *Jurisprudenceof the Sadiq (p)*, v.20, Book House Institute.
- Rouhani, Muhammad. 1998. *Obvious of the Righteous*, v.2, The Library of the Millennium.
- Safi, Lutfullah. 2000. *Hidayat Al-Abbad*, v2, Al - Masoumah Institute.
- Shahid I, Shamseddin Mohammad ibn Maki. 1994. *Lessons*, V2, Islamic Society of Publishing, P.1.
- Shahidi, Dr. Mehdi. 1967. *Collapse of obligations*, p 8.
- Tosi, Abu Jaafar Mohammed bin Hassan, (Shaikh Taifah). 1933. *Mbsout in the jurisprudence of the Imam*, v. 6, Haidari.
- Tusi, Abu Jaafar Muhammad bin Hassan, (Shaikh Taifah). 1991. *Al-Khalaf*, v.3, Islamic Book of Propagation, 1.
- Yazdi. 2003. *Tight Assignment*, v.6, Islamic Publishing Institution, 1.
- Zine El-Din, Mohamed Amin. 1993. *The Word of Taqwa*, v.4, Mehr.

Endnotes

¹ "Debt is a commitment that is in the obligation of someone to someone benefit in terms of its assignment to a creditor is called debt, and as a relation with the debtor, it is called debt." Jafari Langroudi, 2006: 316.

² In addition to these two reasons, there are also some Qur'anic verses that refer to amnesty. It is also believed that for the realization of amnesty only the forgiver will be sufficient and there is no need to accept the opposite.

³ In addition, it is said that the debt of the two sides is related. By giving possession of debt from the creditor to debtor, these two sides are summarized in one, while logically this is not accepted.

⁴ One of the most important reasons of Imami jurists for justifying their beliefs is to prevent probability of gratify. They believe that accepting the nature of the release for donation of debt will cause that for acquittance of debtor. Hence, there will be no need for him to accept. However, this lack of need for debtor's satisfaction, will cause burden of gratify for debtor (Ibn al-Alaham, 1969: 410; Korki, 1990: 137-139). Due to this reason, this group of jurists prefer to keep the donation of debt in the form of a donation; thereby, acceptance of the donee is necessary for its fulfillment (Ibn Adras Heli, 1990: 176; Yazdi, 2003: 242-243; Khomeini, 1989: 56-57; Helli, 1998: 416-417; Mohammad Amin Zainuddin, 1993: 226 - 227). However, it seems that prevention of gratify is not a good reason for considering the donation as donation because the same concern also exists in release. It is true that the creditor seizes his own right, but this seizure is necessary, considering that it has involvement with a legal relationship that one of them is debtor (for opposition, Shahidi, 2007: 139). So why don't we need his satisfaction in release in order to prevent gratify? It is due to this reason that some jurists consider acceptance of the debtor necessary in release (Shahid I, 1994: 286); while some other jurists give him the right to reject (al-Sarakhsi, 1986: 83-86). Of course, some other jurists, do not consider this burden of gratify so

heavy to be conventionally unbearable (Rouhani, 1994: 273-279)

⁵ The fact is that the difference between giving possession and waiving might be logical in law, but in the perspective of ordinary people, it is not clear. If one can obligate to others by giving new right possession, why this cannot be done by removing other's debt?

⁶ In addition, it has been said that "in donation of debt to debtor, according to the general rule of contract, contracted debt should be clear and definite, which is not necessary about release and whenever the quality or quantifier of debt is unknown or doubtful, obligation of release of debtor will be correct (Shahidi, 1967: 133); others also believe the same (Dr. Langroudi, 2009: 11). But the truth is that the donation contract is based on negligence, leniency, and beneficence. In this type of contract, as our masters have said, (Katouzian, 2006: 185), a glimpse of science is enough (Article 216 of the Civil Code). Therefore, from science and ignorance point of view, there is not much difference between release and donation.

⁷ However, a word which is mentioned cannot suffice because exactly at the end of the same article, the donated property is referred to as the gifted.

The Impact of the Doctor's Purpose in Determining the Degree of Liability for the Result of his Action

Mohammad Mutleq Mohammad Assaf⁽¹⁾, Mohammad Salim Mustafa⁽²⁾

Abstract

This study examines the relationship between the medical liability and the intents (*maqāṣid*) of *Sharī'ah*. It shows how the degree of liability varies according to the presence of the elements of the general intent. Liability increases when all elements of the intent are present and reduces upon the absence of some of them. It may also be removed altogether in the case of a special legal intent as in a medical surgery, allowed by the Lawgiver, taking into account the intent of preserving a life. The study also explains the conditions for the legitimacy of medical action. It concludes that the doctor is not liable for the results of his action as long as he is committed to the conditions of legality, and does his work properly, but he, however is held accountable for the result of his act, if he is negligent, or he pretended to be a doctor or committed a grave error, or if he has an illegal intent different from the patient's treatment.

Keywords: Medical Liability, Treatment Intent, Medical Error, Medical Ethics, Compliance with Medical Guidelines.

أثر مقاصد الطبيب في تحديد درجات المسؤولية عن نتائج أفعاله

ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة علاقة المسؤولية الطبية بالمقاصد الشرعية، وتبين كيف أن درجات المسؤولية تتعدد تبعاً لتوافر عناصر القصد العام؛ فتكون المسؤولية مغلظة في حالة توافر جميع عناصر القصد، وتكون مخففة في حالة انتفاء بعض تلك العناصر، وقد ترتفع كلياً في حالة وجود القصد الشرعي الخاص، كما في أعمال الجراحة الطبية التي أباحها الشارع مراعاة لمقصد حفظ النفس. كما يبين البحث شروط مشروعية العمل الطبي، وتوصل إلى أن الطبيب لا يُسأل عن نتائج أفعاله ما دام ملتزماً بشروط المشروعية، وقائماً بعمله على الوجه الصحيح، ولكنه يُسأل عن نتيجة فعله إذا كان مقصراً، أو متطبياً جاهلاً، أو مرتكباً خطأ فاحشاً خارجاً عن قواعد الطب، أو إذا تخلف القصد الخاص، وهو علاج المريض، وأصبح الطبيب يقصد غرضاً غير مشروع.

كلمات مفتاحية: المسؤولية الطبية، قصد العلاج، خطأ الطبيب، أخلاقيات مهنة الطب، مراعاة الأصول الطبية.

⁽¹⁾ Assoc. Prof., Faculty of Da'wa and Fundamentals of Religion, Al-Quds University, Palestine. m.assaf@staff.alquds.edu

⁽²⁾ Assoc. Prof., Faculty of Quran and Islamic Studies, Al-Quds University, Palestine. mali@is.alquds.edu

Contents

1. Introduction	73
1.1 Research Problem	74
1.2 The Significance of the Study	74
1.3 Literature Review	74
1.4 Research Methodology	75
1.5 Research Outlines	75
2. Meaning of Intents "Maqāṣid"	75
3. The Types of Maqāṣid	75
4. The Position of Medical Work between General and Specific Intents	76
5. Specific Intent as a Reason for Removing Liability for Medical Results	76
6. Liability Resulting from Medical Errors When One of the Elements of General Intent is absent	79
7. Conclusion	80
References	81

1. Introduction

Praise be to Allah, Lord of All the Worlds, and may peace and blessings be upon our Prophet Muhammad and upon his Family and Companions.

This study shows that the degree of medical liability varies in *fiqh* (Islamic jurisprudence), depending on the presence of the elements of general intent or some of them. Hence, liability becomes big when all elements of the general intent are present, and these are: willfulness, knowledge, and disobedience, while the liability reduces in the absence of some of these elements, and may be fully disclaimed if there is a special intent permitted or obligated by the Lawgiver.

The study aims to explain the impact of the doctor's intent or error in determining the degree of liability for the result of his action. There are elements that reduce the degree of liability but do not disclaim it, and there are elements that disclaim it, eliminate the guilt, and make the action permissible or obligatory. Liability is mitigated upon the absence of an element of the general intent. The reason for the disclaimer is using a right that is given by the Lawgiver, or performing a duty that the Lawgiver commanded, if the special intent

is to achieve the interest for which the action was permitted.

1.1 Research Problem

If a surgical action is allowed by the Lawgiver for the intent of preserving a life, is the liability of the doctor, who made an incision on the patient's body, disclaimed because his specific intent was to treat the patient and try to save his life? And if the specific intent of causing this incision was not to achieve this intent, but rather for a prohibited reason, such as aborting a fetus resulted from illegal relationship, would the doctor bear full criminal liability in such case? What are the conditions for the legality of medical action? What is the degree of liability incurred by the doctor, if he fails to comply with one of these conditions? In order to answer these questions and other relevant ones, to clarify the provisions of medical liability and to verify them in accordance with the principles of Islamic *Sharī'ah*, the two researchers considered writing on this topic to serve both *Sharī'ah* and medical science.

1.2 The Significance of the Study

The study shows that a set of rules and conditions must be taken into account when conducting a medical action in order to ensure that the doctor does not deviate from the specific intent for which his action is permitted. Hence, the possession of a medical practice license, obtaining patient's or guardian's consent on a given medical action, the intent to treat, compliance with medical guidelines and avoiding breach of medical guidelines and ethics are all required.

The study also shows that the general rule in Islamic *fiqh* (jurisprudence) is that the doctor is not held liable for his medical action, as long as he adheres to the guidelines of legitimate medical practice, but if one guideline is failed, the doctor is then held accountable for the result of his action since the action is forbidden in the absence of one or more of these guidelines. The doctor is held liable for the result if he was negligent, or a quack "a fraudulent or ignorant pretender to medical skill", or had committed a medical error, or if he had a different intent than treating. If a doctor kills a person to relieve his pain or if he amputates an organ of a person's body to be exempted from service in the

army, or if he aborts a pregnant woman without a legal *fatwā* (legal opinion), then such actions entail criminal liability due to the violation of the principles of legality.

1.3 Literature Review

The two researchers found that there are many previous studies on medical errors, but they are scattered in the form of sub-ruling, and not researched based on *uṣūl al-fiqh* (the Principles of Islamic jurisprudence); so it was necessary to link the rulings to legal sources (*takhrīj al-furū' 'ala al-uṣūl*) and to link them to the intents of Islamic legislation (*maqāṣid al-Sharī'ah*) which are related to the intent of the person responsible for a specific action, or to his mistake in that action.

Among the studies related to the liability of doctors for medical errors:

1. A research titled "Doctors' Errors between *fiqh* 'Islamic jurisprudence' and Law," by Dr. Muḥammad Shalash is published in the *Journal of Al-Quds Open University for Research and Studies*, Palestine, (issue 9, February 2007: 315-362). However, this study did not address the relationship between medical liability and the legal intents. Rather, it was limited to explaining the jurisprudential ruling regarding medical errors that were mentioned in some legal texts.
2. A Master thesis titled *Medical Errors and their Impacts in Islamic Sharī'ah "Islamic Law,"* is written by Muṣṭafā Al-Kouni, An-Najah National University, Nablus, Palestine, 2009. This study did not link the medical error to the intents of Islamic legislation, but rather explained the concept of medical error and its jurisprudential implications without *Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl* (linking practical legal decisions to governing legal sources and *maqāṣid al-Sharī'ah*).
3. A research titled "Criminal Liability of Doctors for Errors: A Comparative Fiqhi Study," by Dr. Māzen Sabbāḥ and Prof. Nāel Yaḥyā is published in the *Journal of the Islamic University for Islamic Studies*, Gaza, Palestine, (vol. 20, no. 2, June 2012: 99-143). However, this study did not examine the elements of intent that must be fulfilled before criminal liability falls on the doctor, nor did it address *uṣūl al-fiqh* aspect related to the specific

intent permitted by the Lawgiver taking into consideration the five essential intents.

1.4 Research Methodology

The researchers used the descriptive approach in addition to the deductive and analytical approaches. The study adhered to the rules of documentation and the terms for publishing scientific researches.

1.5 Research Outlines

The research starts by explaining the meaning of intent (*maqṣad*) and its types: specific intent and general intent and explains the position of medical acts between general and specific intent. The researchers also address the specific intent as a reason for removing liability for medical results. Furthermore, the researchers discuss liability resulting from medical errors when one of the elements of general intent is absent. Finally, the research concludes with the research's most significant findings and recommendations.

2. Meaning of Intents "*Maqasid*"

Intents "*Maqāṣid*" linguistically is the plural of intent "*Maqṣad*", and the word "*Qaṣd*" means: doing something straightforwardly (Ibn Manẓūr, 1414 A. H., section of "*Qaṣada*", 3/345; Ibn Fāris, 1979, section of "*Qaṣada*", 5/95); and "*Qaṣd*" in something is the opposite of extravagance, i.e. rationality, fairness, and refraining from injustice (al-Fayūmī, 1403 A. H., section of "*Qaṣada*", 2/504; al-Zamakhsharī, 1998, section of "*Qaṣada*", 2/81).

As for the meaning of *Sharī'ah* intents "*Maqāṣid*" terminologically, al-Ghazālī referred to it in the context of talking about eliminating harms and bringing benefits, saying: "We mean by interest (*maṣlaḥah*): preservation of the intents of *Sharī'ah*, and the intents of *Sharī'ah* for the creation are five: preservation of religion, life, intellect, offspring, and wealth" (al-Ghazālī, 1413 A. H., 174).

Al-'Izz bin 'Abd al-Salām also explained the meaning of intents, saying: "Most of the intents of the Qur'an are related to enjoining of attaining interests and

their causes, and forbidding of attaining evils and their causes" (Al-'Izz bin 'Abd al-Salam, n. d., 1/8.).

Al-Shāṭibī referred to the meaning of intents of the Lawgiver, saying: "The Lawgiver intended by the legislation to establish the interests of the worldly life and the hereafter in a manner that does not disturb any system in whole or in part, whether these interests were among necessities, needs, or improvements." (Al-Shāṭibī, n. d., 2/29).

As for Ibn 'Āshūr, he defined intents as: "The meanings and insights observed by the Lawgiver in all or most cases of legislation, so that their observation is not limited to a specific type of *Sharī'ah* laws." (Ibn 'Āshūr, 2001, 251).

'Allāl al-Fāsī also defined it by saying: "What is meant by the intents of *Sharī'ah*: the aims of it, and the secrets that the Lawgiver has put in each of its rulings" (Al-Fāsī, 1993, 3).

Contemporary researchers have followed such an approach and defined intents with similar definitions. The researchers chose the definition of al-Raysuni: "The aims that the *Sharī'ah* has been established to achieve for the interest of the servants" (Al-Raysūnī, 1992, 7).

3. The Types of *Maqasid*

The intents that are considered have two sections: "The first refers to the intent of the Lawgiver, and the second refers to the intent of the legally competent person" (Al-Shāṭibī, n. d., 2/3); and the intents of the legally competent people always aim toward two things (Al-Ashqar, 1990, 109):

First, general intent, which is a strong willingness to perform the action, so it's an attribute of the heart that is bound by two things: knowledge and action; knowledge comes first because it's the origin, and action follows because it's a result and branch of it (Al-Qarāfī, 1404 A. H., 10; Al-Ghazālī, 1413 A. H., 4/558).

Second, specific intent, which aims to achieve a specific goal by the action, wherein the effect of knowledge and action extends to facts that are not in themselves from the substance of the action.

In the field of criminal sanctions, the jurists expressed the general intent of the perpetrator by the term "deliberate disobedience", which is the intent of the doer towards committing or refraining with his knowledge of the prohibition, so he deliberately commits a forbidden action or neglects an obligation knowing that the Lawgiver prohibits or obliges this action (Zaydān, 1413 A. H., 5/338).

The intent that entails criminal liability includes three elements: willfulness, knowledge, and disobedience, and the absence of any of these elements affects the criminal liability. For example, the existence of unintentionality negates the element of willfulness, and therefore affects criminal liability, so the act comes out of the circle of intentional crimes to the circle of unintentional acts. Likewise, the presence of ignorance negates the element of knowledge, and thus may affect criminal liability by mitigating punishment (Al-Ramlī, 1414 A. H., 7/249; Abū Zahrah, 1984, 143).

As for the concept of specific intent, it was used by jurists to remove the description of crime from the action and remove the liability of the doer when he performs a duty obligated by the Lawgiver or uses a right granted to him by the Lawgiver.

4. The Position of Medical Work between General and Specific Intent

The position of medical work between general and specific intents is demonstrated through the following points:

First, Islamic law permits medical work because the specific intent of it is saving the interest of the body, so the incision or cutting performed by the doctor on the patient's body is not considered forbidden, because the specific intent of it is healing the patient and relieving his pain (Ibn Farḥūn, 1958, 2/335; Al-Shirbīnī, 1994, 4/202). So the correct basis for removing the liability of the doctor is the specific intent, and this will be explained in the second section of this research.

Second, the factors of mitigating the liability of the doctor are considered in case of absence of one element of the general intent, such as cases of error, ignorance, and negligence that will be explained later in this research.

Third, full liability rests with the doctor upon the existence of all elements of deliberate disobedience, and this is achieved in cases of intentional abuse, which are rare cases, where intentional abuse occurs in the context of medical practices, either out of intentional crime, or out of perverse justifications, such as killing patients who have complicated medical conditions with the pretext of relieving them of pain and the like. This is considered intentional killing and aggression, and its punishment is *Qisās* (retributive justice), so the doctor shall be punished with the penalty of intentional crime and bear full criminal liability, if he kills a person to relieve his pain, cuts a person's organ in order for him to get an exemption from military service, or aborts a pregnant woman without a legal *fatwā*. The same is applicable for every case where the intent of treatment is missed and the elements of deliberate disobedience are completed, whereby the doctor is held liable according to his intent, and he is punished for his intentional crime (Al-Khurshī, 1968, 7/29; Al-Bahūtī, 1984, 5/520).

5. Specific Intent as a Reason for Removing Liability for Medical Results

The concept of specific intent is used to remove the description of crime from the action and remove the liability of the doer when there is no reason for criminalization, where the action becomes legitimate due to the existence of a specific intent that the Lawgiver permits or obligates, provided that the action is committed only in the existence of the specific intent that fulfills the interest for which the action was permitted. But if the specific intent is missed and the forbidden action is committed for another intent, then it is a crime (Ibn al-Qayyim, 1991, 3/135).

The cases of specific intent that makes the action legitimate and removes the liability of the doer are multiple, and they are either due to performing a duty or using a right granted by the Lawgiver to the doer, and among these cases is the right of treatment, which is work that conforms to the rules established in medical science, and the specific intent of it is healing the patient.

Learning medicine in Islamic society is a legal duty and a collective obligation (Ibn Al-Humām, 1997, 5/352; Al-Shirbīnī, 1994, 4/202), and this entails

permitting all necessary actions to perform the duty of treatment, and the lack of liability of the doctor for the results of his work, because "the duty does not adhere to the condition of healing" (Ibn Nujaym, 1419 A. H., 1/289), and the doctor's work is a commitment to provide care, not to achieve a goal.

Therefore, Islamic law permits medical practices because the specific intent of them is saving the body, healing the patient, and relieving his pain. So, the specific intent is the basis for removing the liability of the doctor (Ibn Farhūn, 1958, 2/335. Al-Shirbīnī, 1994, 4/202).

The medical profession relates to a necessary intent of Islamic legislation, which is the intent of preservation of life, as medical work aims for the preservation of the interest of the patient and achieving the intent of preserving people's lives and souls.

Since the medical profession often requires physical work on the body of patients, the specific intent is extremely important in legitimizing incision, cut, or other work performed by the doctor, as the Lawgiver knows that the medical or surgical work, even if it touches the body, the special intent of it is saving the patient's life, as it does not threaten his interest of saving his soul, but rather it preserves this interest (Al-Shāfi'ī, 1983, 6/185; Al-Mardāwī, 1957, 6/75), and as long as there is no assault on the patient's right, there is no reason for criminalization and the action is considered legitimate.

The rulings of the jurists, in their explanation of removing the liability for the results of medical action, have converged. The Hanafis see that liability is removed when the approval of the patient or his guardian meets with social necessity, whereupon the result of the medical action occurred in a permitted action, and at the same time the intent was to achieve the patient's interest and preserve people's lives and souls. This requires removing the liability of the doctor so that the fear of liability does not cause him not to undertake the required medical action, and this will lead to great harm in society (Al-Kasānī, 1986, 17/39).

The Malikis see that the reason for removing liability is the permission of the ruler as well as the patient. The ruler's permission allows the doctor to practice medicine, and the patient's permission permits

the doctor to do whatever he deems helpful for treatment. (Al-Ḥaṭṭāb, 1992, 6/321).

The reason for removing liability for the results of medical action for the Shafi'is and Hanbalis is that the doctor does his work with the patient's permission and intends to treat him and not to harm him. If these two conditions are met, the doctor's action is permissible, and his liability is negated, provided that the taken action was in accordance with what the people of medicine say (Al-Ramlī, 141A. H., 8/35; Ibn Qudāmāh, 1388 A. H., 12/58).

Ibn al-Qayyim stated that the skilled doctor, if he observes the rights of work and does not commit a violation, is not liable for the damage that results from his action which is permitted by the Lawgiver and agreed by the patient (Ibn al-Qayyim, 1415 A. H., 4/124). This means that liability for the results of the medical action is removed only when it is carried out within a range of rules and conditions that ensure that the doctor does not deviate from the specific intent for which his action is permitted (Al-Dasūqī, 1964, 4/355; Ibn Rushd, 1408 A. H., 2/418).

The following is a description of the most important conditions for removing liability for medical results:

1. General permission, which means permission of the ruler for the doctor to practice the medical profession, which is known today as medical license. The Islamic law requires the practitioner of the medical profession to be one who has skills, knowledge, and insight in his profession, and the origin of this is the saying of the Messenger of Allah (peace be upon him): *"Whoever practices medicine when he has not been known previously as a practitioner, he shall be liable [for any harm done]"* (Ibn Mājah, *hadith* no. 3466, and Al-Albānī said that it's a good *hadith*). So, the *hadith* confirms the liability of the physician who practices this profession without prior knowledge and know-how that qualifies him to practice this dangerous work perfectly.

The skilled doctor is the one who gives the profession its right and exerts his utmost effort and does not commit any negligence, remissness, or carelessness; and the opposite of it is the ignorant doctor, whom the *hadith* expressed by the word *"tatabbaba"* [practiced medicine with no prior

knowledge], because the form “*tafā‘ala*” indicates pretending of something and practicing it with difficulty and inconvenience while he is not among the people who have knowledge of it. So, “*‘ālim*” [scholar] differs from “*muta‘ālim*” [wiseacre] and “*ṭabīb*” [doctor] differs from “*mutaṭabbīb*” [fake doctor]. The *hadith* also indicates reliance on the custom in determining whether the doctor has knowledge and skills or not (Ibn Qudāmah, 1388 A. H., 8/117; Ibn al-Qayyim, 1415 A. H., 4/124), as it was mentioned in the *hadith* “when he has not been known previously as a practitioner”, which is known today as academic degree and practicing license.

The jurists have indicated the necessity of banning the ignorant doctor and included this ruling under the rule “Tolerating personal harm for preventing public harm” (Ibn Nujaym, 1419 A. H., 1/87). So, the ignorant doctor must tolerate the personal harm caused to him by banning him from practicing the profession in order to prevent the public harm that leads to killing of many people.

2. Personal permission, so that medical intervention be based on the permission of the patient or his guardian, with the exception of emergencies where there is no enough time to take permission, such as wars, disasters, accidents, and other serious situations that threaten the life of the patient and may lead to death or damage of one of his organs, as well as diseases that require urgent surgical intervention, such as appendicitis if it reaches the degree of fear of its rupture, in addition to situations required to be handled for the public interest, such as epidemic diseases that are feared to spread (Al-Shalash, 2007, 340).

3. Compliance with the behavioral and ethical principles of the medical relationship: This condition relates to the moral aspects of the medical relationship because the relationship between the doctor and the patient must be based on ethical principles that include honesty, loyalty, advice, covering private parts, keeping secrets, and other ethical rulings established by texts and evidence of *Sharī‘ah*, where liability shall result for any damage caused by violating them. The ultimate objective of the medical profession is cooperation for the interest of the patient, not rivalry, and if the doctor is confused, he should consult the one

who is better or more skilled than him, or refer the patient to another doctor (Al-Kawnī, 2009, 51).

4. Following the scientific and practical principles of the medical profession by performing medical work in accordance with the rules followed by the people working in the medical profession: Al-Shafi‘i indicated the necessity of following the principles of the medical profession, stating that liability is removed for the doctor who did what other doctors do which is beneficial for the patient according to the people who have knowledge in this field, while he who does what contradicts with the principles of the medical profession, shall be held responsible (Al-Shāfi‘ī, 1983, 6/172). It is not sufficient for the doctor to have knowledge of the principles of his profession from the theoretical scientific side only, rather he must be skilled in his work from the practical applied side and do everything he can without any negligence, carelessness, or violation of any of the principles of the profession theoretically or practically (Al-Ḥaṭṭāb, 1992, 8/539; Ibn Qudāmah, 1388, A. H. 8/117).

5. The intent to treat, as the specific intent of the medical action must be treating the patient and caring of his interest, and the doctor must not intend another intent because this indicates bad faith and entails liability. The general rule in Islamic jurisprudence is that the doctor is not liable for the results of his action which he practices on the patient as long as he adheres to the conditions of legality, otherwise, he will be held liable for them; because the work then becomes forbidden due to the absence of the reason for removing the liability, so practicing medical work in Islam has its goal which the *Sharī‘ah* has permitted, and therefore it is necessary to target whoever can achieve this goal, which is treating the patient and caring of his interest.

The concept of specific intent that the doctor or the surgeon aims from practicing his job is necessary to explain removing the criminal liability of him (Al-Khurshī, 1968, 7/29; Al-Nawawī, 1985, 9/146), since the concept of disobedience is absent due to the existence of a specific intent and therefore he is not liable for the results that he did not intend, because he did not intentionally commit a prohibited action, so his act is considered permissible as long as he adheres to the conditions of legality.

6. Liability Resulting from Medical Errors When One of the Elements of General Intent is Absent

The general intent in the crime is only achieved when all its elements, i. e. disobedience, willfulness, and knowledge are fulfilled. The intentional crime must involve that the legally competent person, intentionally, commits the prohibited action while knowing that he commits something prohibited. But if the crime lacks one of those elements, it becomes an unintended crime, as in cases of unintentionality as a defect of the element of willfulness, or ignorance as a defect of the element of knowledge, and then the degree of liability is mitigated according to the effect.

The error is “an action or saying made by a person unintentionally” (Al-Bukhārī, 1307 A. H., 4/1500), and the Islamic *Sharī'ah* made the liability of the committer of unintentional error mitigated because disobedience was not established in his heart but rather he committed it by mistake, so the unintentional error is a matter of negligence, lack of accuracy and caution, so the punishment of it depends on the amount of negligence and lack of accuracy that led to it.

The general rule is that the error is valid as an excuse for removing the rights of Allah Almighty, but it is not considered an excuse for removing the rights of the servants, so a person is not considered a perpetrator of a crime in terms of his relation with Allah Almighty as long as he did not intend it (Abū Zahrah, 1984, 148).

As for the rights of the people, the committer of an unintentional error is obliged to pay the value of what he has damaged (Al-Shāṭibī, 2/263), and he is obliged to pay the blood money in cases of unintentional killing or cutting off an organ of the body, because the blood money is a financial compensation for the harm that the victim or his heirs suffered from, and the committer of unintentional error is not punished with retribution because he is not a criminal in terms of intent, but the Lawgiver has obliged him to pay the blood money in order to induce people to be always careful and cautious, and to compensate the victim or his heirs.

The standard of unintentional error and its basis in the Islamic law is the absence of the element of willfulness, and this may be in the form of negligence,

carelessness, lack of caution or other forms of leaving out the confirmation and precaution.

As for the element of knowledge, it is negated either because of ignorance of the origin of the rule or the information or because of a mistake in diagnosing the case that the rule applies to, where the mind of the doer is occupied with a kind of perception that does not match the reality, so it is a kind of illusion that causes him to perceive something in a way that contradicts its reality (Al-Bukhārī, 1307 A. H., 4/1450; Abū Zahrah, 1984, 487).

The general rule is that it is not permissible to consider ignorance whenever a person is obliged to know this rule or information of which he is ignorant. But the error in which the element of knowledge is absent, is included in the concept of unintentional error, so there shall be pardon regarding the rights of Allah Almighty and compensation regarding the rights of the people.

Therefore, jurists considered the mistake as a type of unintentional error, and they called it error in performance or in view (Al-Zayla'ī, 1964, 6/101; Al-Nawawī, 1985, 9/123). Accordingly, the medical error can be divided into two types:

First, error in performance, such as slipping of the hand of the doctor during examination or surgery that leads to harming the patient, or making an incision or cut for treatment that leads to damage of the entire body (Abū Zahrah, 1984, p. 496). It should be noted that the ruling of this type of medical error is associated with the ruling of the errors of other professions, and it is not limited to the medical work. So, the medical error of this type is associated in ruling with the errors that may be committed by people of any other profession, such as the blacksmith from whom a piece of iron falls on someone else and harms him, or the driver who accidentally hits someone with his car and harms him; and the ruling of this type is the same of unintentional crimes where there shall be no guilt on the doer but he shall be obliged to compensate for what he has damaged.

Second, error in estimation, which is considered to be of the substance type of the medical action, as if the doctor estimates that treating the disease requires cutting of an organ, and then it turns out that the disease could have been treated with a medication other than

cutting, or if he misdiagnoses a disease or misprescribes a drug thinking that it will cure the patient, and then it turns out that the disease is not what he has diagnosed and the medicine is not what he has prescribed, which has led to delaying of the recovery and consequently damage of an organ.

In this type of error, the medical norms are arbitrated to determine whether the wrong estimate is an acceptable error for which the doctor shall not be held liable, or is it an outrageous error for which he shall be held liable. If it turns out that the error falls within the considered limits, because this diagnosis or treatment is mostly conjectural, the doctor shall not be held liable for his error in this type of estimation. But if it turns out that this error is unacceptable in the medical norms, such as misdiagnosing a disease and not doing a test which is required according to the norms of the profession, this is considered an outrageous error that is not acceptable by the principles of medical science, because it happened due to negligence that could have been avoided. So, if he does not make the effort required by knowledge and religion, then he shall bear a specific liability for this patient and a general liability for his action, and he must be banned if he continues neglecting and committing outrageous errors (Al-Dasūqī, 1964, 4/355; Ibn Rushd, 1408 A. H., 2/418).

The doctor in his profession is like how the jurist is in his judgment, if he exerts his utmost effort and then commits mistake in his estimation, he is not held liable. But if he neglects and does not exert his utmost effort, he is liable for the error that led to this result, and this is what the jurists call as an outrageous error that occurs due to negligence and could have been avoided.

Hence, the medical error, that entails liability, is the error that occurs as a result of doctor's violation of his duties and non-compliance with the technical rules and failure to provide adequate care in treating the patient. This error is not acceptable by the medical norms because it is considered a deviation from the professional medical practice and what it requires of vigilance and insight, and it is considered a negligence of the doctor in adhering to the patient's interest (Shalash, 2007, 330).

The effect resulting from medical error is the liability, and it's associated with violating the conditions of the legality of medical work, and if the

doctor violates one of them, he shall be liable for the harm he has inflicted to the patient (Al-Kasānī, 1986, 9/448; Al-Shāfi'ī, 1983, 6/172).

But if the doctor adheres to observing these conditions, and then his work results in harm inflicted to the patient, he is not held liable because healing is only in the hands of Allah Almighty, and the work of the doctor is a commitment to provide the utmost care.

7. Conclusion

The most significant results and recommendations can be summarized as follows:

1. The study shows the relationship between medical liability and legal intents (*maqāṣid al-Sharī'ah*), whereas the provisions of medical liability are closely related to the five essential intents: the protection of religion, life, wealth, progeny and intellect.
2. One of the conditions for the legality of the medical action is that the doctor's specific intent is treating the patient. For example, the doctor is not asked about the result of the surgery that the Lawgiver allowed in the intent of preservation of life; while the doctor is asked about the result of his action, if it is proven that he intended an intent that contradicts the five essential intents.
3. The Islamic *Sharī'ah* permits medical actions, because their particular intent is preservation of life, so the act of wounds or cuts practiced by the doctor on the patient's body is not considered forbidden, but it is permissible or even a must, because the particular intent of it is to heal the patient and relieve his pain.
4. The doctor bears full liability upon the presence of the element of willful intent to disobey. This happens in cases of intentional assault, which are rare cases, as in the case of doctor's killing of a person to end his pain, amputating an organ of a person so that the army exempt him from military service, or aborting a pregnant woman without a legal *fatwā*, and the same is applicable in every case where the intent of treatment is not the intent, and the elements of the intent of disobedience are present.

5. The doctor in his profession is like the jurist in his diligence. If he had exerted the maximum of effort but erred in his estimation, then he is not liable for the error. While if he neglects and does not exert the maximum effort, then he is liable for the mistake that led to this result.
6. The medical error standard and its basis in Islamic *Sharī'ah* is the absence of the intent element, and this may be in the form of negligence, recklessness, lack of caution or other forms of neglecting the verification and precaution.
7. The researchers recommend doctors and therapists to fear Allah Almighty in their medical actions, so that their commitment to the provisions of Islamic *Sharī'ah* is based on their religious belief and obedience to Allah SWT.

References

- Abū Zahra, Muḥammad. (1984). *al-Jarīmah Wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Dār al-Fikr al-'Arabī.
- al-Ashqar, 'Umar Sulayman. (1990). *Maqāṣid al-Mukallaḥīn*. Amman, Jordan, Dār al-Nafā'is.
- al-Bahūtī, Manṣūr. (1984). *Kashāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*. Beirut, World Book Publishing.
- al-Bukhārī, 'Abd al-'Azīz. (1307AH). *Kashf al-Asrār 'alā Uṣūl al-Bazdawī*, edited by: Ahmad RamezShahri, printed by: Hasan Rezawi.
- al-Dasūqī, Muḥammad. (1964). *Hashiyah al-Dasūqī 'alā al-Sharḥ al-Kabīr*, Beirut, Dar al Fikr 1st edition.
- al-Fāsī, 'Allāl. (1993). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Fayyūmī, Aḥmad. (1403AH). *al-Miṣbah al-Munīr fī Sharḥ al-Sharḥ al-Kabīr*. al-Maktabah al-Islāmiyah.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1413AH). *al-Mustaṣfā*. Ed: Moḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1413AH). *The Revival of the Religious Sciences*. Beirut, Dār al-Ma'rifah.
- al-Ḥaṭṭāb, Muḥammad. (1992). *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Beirut, Dār al-Fikr.
- al-Kasānī, 'Ala' al-Dīn. (1986). *Badāi' al-Ṣanāi' fī Tartīb al-Sharāi'*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Khurshī, Muḥammad. (1968). *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Beirut, Dār al-Fikr.
- al-Kounī, Muṣṭafā. (2009). *Medical Error, Its Concept and Effects in Islamic Law*. MA Thesis, al-Najah National University, Nablus, Palestine.
- al-Mardāwī, 'Ala' al-Dīn. (1957). *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājiḥ Min al-Khilāf 'alā Mazhab al-Imām Aḥmad*. Ed: Muḥammad al-Faqī. Cairo, Al-Sunna Al-Muhammadiyah Printing House.
- al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf. (1985). *Rawḍah al-Ṭālibīn Wa 'Umdah al-Muftīn*. al-Maktabah al-Islāmiyyah.
- al-Qarāfi, Aḥmad. (1404AH). *al-Ummiyah fī Idrāk al-Niyyah*. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ramlī, Muḥammad. (1414AH). *Nihāyah al-Muḥtāj Ilā Sharḥ al-Minhāj*. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Raysūnī, Aḥmad. (1992). *Nazariyah al-Maqāṣid*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad. (1983). *Kitāb al-Umm*. Beirut, Dār al-Fikr.
- al-Shāfi'ī, Ibrāhīm. (n.d.). *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Ed: 'Abdullah Darrāz. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Shirbīnī, al-Khaṭīb. (1994). *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma'rifah Ilā Ma'āni Alfāz al-Minhāj*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd. (1998). *Asās al-Balāghah*. Ed: Muḥammad Basil Oyoun al-Soud. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Zayla'ī, Uthmān. (1964). *Tabyīn al-Haqā'iq li Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Tāhir. (2001). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Ed: Muāammad al-Tāhir al-Misāwī. Amman, Jordan, Dār al-Nafā'is.
- Ibn Farḥūn, Ibrahim. (1958). *Tabṣirah al-Ḥukkām fī Uṣūl al-Uqūyah wa Manāhiḥ al-Aḥkām*. Egypt.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥussain. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Ed: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut, Dār al-Fikr.
- Ibn Humām, Kamāl al-Dīn. (1977). *Fath al-Qadīr*. Beirut, Dār al-Fikr.
- Ibn Mājah, Muḥammad. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah*. Ed: Muḥammad 'Abd al-Bāqī. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad. (1414AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut, Dār Ṣādir.
- Ibn Nuḡaym, Zayn al-Dīn. (1419AH). *al-Ashbāḥ wa al-Naẓā'ir*. Ed: Zakaryā Umeirāt. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qayyim, Muḥammad. (1415AH). *Zād al-Ma'ād*. Mu'asassah al-Risālah.
- Ibn Qayyim, Muḥammad. (1991). *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qudāmah, al-Maqdisi. (1388AH). *al-Mughnī*. Egypt, Cairo Public Library.
- Ibn Rushd, al-Ḥafīd. (1408AH). *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- 'Izz al-Dīn, Ibn 'Abd al-Salām. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Mazin, Sabbah, Nael Yahya. (2012). *Criminal Liability For Medical Error Is A Comparative Juristic Study*. Islamic University for Islamic Studies Magazine, Gaza, Palestine.
- Shalash, Muḥammad. (2007). *Akhṭā' al-Ajībā' Bayn al-Fiqh Wa al-Qānūn*. Al-Quds Open University Magazine.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. (1413AH). *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar'ah*. Beirut, Mu'asassah al-Risālah.

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

A Biannual Refereed Academic Journal

Volume 4

No 2

July 2020



Department of Fiqh & Usul al-Fiqh | Kulliyah of IRKHS | IIUM Press | eISSN 2600-8408

International Islamic University Malaysia | <http://journals.iium.edu.my/al-fiqh>