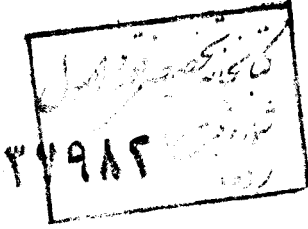


التأمين والشريعة الإسلامية

محمد مصباح الدين



التأمين والشريعة الإسلامية

مراجعة: مصباح كمال

ترجمة: تيسير التريكي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

مصلح الدين، محمد

التأمين والشرعية الإسلامية / محمد مصلح الدين؛ ترجمة تيسير التريكي؛ مراجعة مصباح كمال.

184 ص.

ببليوغرافية: ص 175 - 184.

1. التأمين. 2. الشرعية الإسلامية. أ. التريكي، تيسير (مترجم). ب. كمال، مصباح (مراجع). ج. العنوان.

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

العنوان الأصلي بالإنكليزية

Insurance and Islamic Law

© جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً للمنتدى

الطبعة الأولى، 2011

منتدى المعارف

المحتويات

7	تمهيد
9	تقديم
11	مقدمة

القسم الأول

التأمين

17	الفصل الأول: منشأ التأمين وطبيعته
33	الفصل الثاني: التكافل القبلي في الجزيرة العربية
45	الفصل الثالث: عقد التأمين الحديث
55	الفصل الرابع: تحليل عقد التأمين الحديث

القسم الثاني

الشريعة الإسلامية

79	الفصل الخامس: طبيعة الشريعة الإسلامية ومصادرها
91	الفصل السادس: الاتجاهات الحديثة والاجتهاد

105	 الفصل السابع: المعاملات في الشريعة الإسلامية
115	 الفصل الثامن: قاعدة الربا (الفائدة)

القسم الثالث

تقييم عقود التأمين الحديثة

135	 الفصل التاسع: الحجج المساندة لعقود التأمين والحجج المعارضة لها
151	 الفصل العاشر: وضعية عقد التأمين الحديث في الشريعة الإسلامية
165	 الفصل الحادي عشر: التأمين التبادلي

175	 المراجع
-----	---------------

تمهيد

يواجه العالم الإسلامي وضعاً مريباً، فبعض المؤسسات القانونية والاجتماعية والاقتصادية المهمة التي تطورت في الغرب خلال السنين الأربعمئة الماضية، والتي تتعارض في شكلها وهيكلها الحالي مع القيم والمبادئ التي جاء بها الإسلام، قد اخترقت المجتمع الإسلامي. وقد فرض مسار التاريخ تلك المؤسسات والمنظمات علينا، وبتنا، عن علم أو عن غير علم، ضحايا هذا الوضع. والعلماء⁽¹⁾ المسلمون آخذون بإدراك هذا التناقض أكثر فأكثر، وهم منهمكون في مهمة تخليص المجتمع الإسلامي منه. لكن لكي نحقق هذه الغاية، من الضروري إجراء دراسة موضوعية للمؤسسات المعاصرة وللشريعة الإسلامية، ثم البدء بمحاولات لتطوير مؤسسات بديلة يمكنها أن تلبي حاجتنا من دون الإخلال بالمبادئ الأساسية للإسلام.

يُعدّ التأمين أحد هذه المسائل، وقد اختار الدكتور محمد مصلح الدين هذا الموضوع لأطروحة الدكتوراه التي قام بإعدادها، وأجرى دراسة دقيقة موضوعية لهذه المسألة من منظور الشريعة الإسلامية. وجرى عرض نتائج دراسته وبحثه بشكل أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بكلية الحقوق بجامعة لندن. تم قبول الأطروحة ونال

(١) المقصود بـ «العلماء» علماء الشريعة الإسلامية.

الشهادة في حينه في العام 1966 . ونحن سعداء جداً برعاية هذه الرسالة ونأمل أن يتمكن طلاب القانون والتجارة والاقتصاد، من التفكير ملياً في بعض نواحي التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه . نحن ممتنون للدكتور مصلح الدين لتوفيره الفرصة للأكاديمية لتقديم هذا الكتاب إلى جمهور أوسع .

خورشيد أحمد

الأمين العام

أكاديمية البحوث الإسلامية

تقديم

يسرني أن أقدم هذا الكتاب المترجم للمهتمين بموضوع التأمين في الأقطار العربية. وباعتقادي أن الكتاب يعطي فكرة طيبة عن موضوع التأمين الإسلامي، وعن خلفيته التاريخية في مجتمعاتنا العربية القديمة؛ فالتكافل، أو التعاون، بين أفراد المجتمع لمواجهة آثار الخسائر الاقتصادية كان معروفاً في المجتمعات القبلية في عصر الجاهلية وقد أبقى الإسلام على بعض الأعراف الإيجابية وأدخلها إلى صلب الشريعة السمحة.

يقدم هذا الكتاب مقارنة واضحة بين التأمين التكافلي أو الصيغة الإسلامية من عقد التأمين، وبين التأمين التقليدي. كما يوضح الكتاب أيضاً وجوه الخلل والانحراف عن المبادئ الإسلامية في عقود التأمين التقليدية، وهو بذلك يجادل لصالح التأمين التكافلي أو التأمين الممثل لأحكام الشريعة الإسلامية.

إضافة إلى ذلك، فإن الكتاب يستعرض عدداً من الفتاوى الخاصة بموضوع التأمين من قبل عدد من أبرز الفقهاء المسلمين، وتتراوح هذه الفتاوى بين التحريم الكلي للتأمين التقليدي والتحريم الجزئي، علماً بأن هناك فتاوى تحلل التأمين التقليدي.

هذا الكتاب إضافة إلى كتاب التأمين التكافلي العام(*) الذي سبق لنا أن قدمنا، يعطيان فكرة طيبة للقارئ العربي عن موضوع التأمين التكافلي أو الإسلامي، وهما يسدّان فراغاً في المكتبة العربية، إذ لم يكن يوجد قبل صدورهما أية مراجع تعالج موضوع التأمين التكافلي.

ويهمني أن أوضح، وأنا أقدم هذا الكتاب، أنني لا أنحاز إلى التأمين التكافلي أو التأمين الإسلامي بالضرورة، ولكنني منحاز بكل قوة إلى حق الناس في المعرفة. لذلك آمل أن يساهم هذا الكتاب في إذكاء روح النقاش حول موضوع التأمين التكافلي أو الإسلامي مع مقارنته بالتأمين التقليدي.

إن هذا الكتاب والكتاب الآخر الذي أشرنا إليه آنفاً، يندرجان في مشروع أسعى إلى تنفيذه تحت عنوان سدّ الثغرة الموجودة في مكتبة التأمين العربية؛ فالمكتبة العربية تعاني شحاً في المصادر المتخصصة في موضوع التأمين التقليدي والتأمين التكافلي على حدٍ سواء. ونحن نأمل أن يمدنا الله بالعزم والقوة لمواصلة جهدنا في ترجمة عدد من الكتب المتخصصة والتي لا يوجد بشأن موضوعاتها أية مراجع باللغة العربية.

وختاماً، أطمع بأن يساهم جهدي المتواضع في تشجيع أصحاب الكفاءات في قطاع التأمين العربي على الكتابة والترجمة في المواضيع التي تهتم صناعة التأمين العربي. والله وليّ التوفيق.

المترجم

(*) صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر بعنوان: مهيمن إقبال، التأمين التكافلي العام: مقارنة تقنية لاستبعاد الغرر والميسر والربا، ترجمة تيسير التريكي ومصباح كمال (بيروت: الشبكة، 2009).

مقدمة

هذا عصر الإنجازات البشرية العظيمة. لقد أطلق التطور المذهل للعلوم الحديثة والتكنولوجيا قوى أحدثت، ولا تزال تحدث، تغييرات مدهشة في طرائقنا في التفكير والعمل، وفي حياتنا وعاداتنا. فقد حلَّ نظام جديد محل النظام القديم، وتحول المجتمع الزراعي إلى مجتمع صناعي حديث. ولا تزال عملية التصنيع تسير بخطى فائقة السرعة لدرجة أنه يمكن وصفها عن جدارة بأنها ثورة.

ومن المفارقة أنه في حين جلبت هذه الثورة معها فوائد مادية، فإنها زادت من فرص فقدان الحياة أو الممتلكات. لقد كان من نتائج الانتقال من الريف والكوخ إلى المدينة والمصنع، والتطور في قطاع النقل، بما في ذلك السفن البخارية، والسيارات والطائرات، أن ازداد استخدام الآلات، وهو ما أعقبه وقوع حوادث وبروز مخاطر والتعرض للإصابات. وللتخفيف من خطورة عواقب ذلك ومواجهة احتمالات الخسارة، أقحم التأمين لخدمة هذا الوضع إلى حدٍ أصبحت معه مؤسسة التأمين أساساً ضرورياً للحياة العصرية وباتت تأثيراتها ملموسة في جميع المجالات تقريباً.

يرغب المسلمون بشدة في تبني أية مؤسسات تزيد من تقدمهم على الجبهة الأمامية للعالم المعاصر، بشرط ألا يكون هناك شيء في طبيعة هذه المؤسسات لا يمكن التوفيق بينه وبين روح ديننا ومبادئ الشريعة الإسلامية.

وبناء على ذلك، من غير المفاجئ أن يكون السؤال الملح في مختلف أرجاء العالم الإسلامي اليوم (*) هو معرفة إن كان التأمين جائزاً في الإسلام أم لا؟ وهناك جدال ساخن يدور حول هذه المسألة، ويقف المجتمع الإسلامي منقسماً حول هذه القضية إلى ثلاث مجموعات؛ يقول البعض إن التأمين جائز أشكاله كافة، في حين يرفضه البعض جملة وتفصيلاً، وتبقى هناك فئة ثالثة تقبل ببعض أشكاله دون البعض الآخر. وما من شك في أن شدّ الحبال واقع بين المجموعتين الأوليين: بين الحداثيين والتقليديين الممثلين بالعلماء. وهذا ما دفعني إلى الشروع في محاولة عرض المفاهيم الأساسية للتأمين والمبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية.

وجدتُ في مقاربتني الموضوعية في التعاطي مع هذه المسألة تبايناً كبيراً بين التأمين في أشكاله الأولى والتأمين كما تطور بمرور الزمن؛ ففي بداية ظهور التأمين، كان مؤسسة تبادلية يهدف إلى التعويض عن الخسارة في حال وقوعها، لكنه أصبح في سياق تطوره أداة لتغطية احتمالات وقوع الخسارة، أي المخاطر التي تعتبر نظرية (مجردة) وغير محددة. ربما يرجع تاريخ التأمين إلى العصور الغابرة قبل آلاف من السنين من ولادة المسيح (عليه السلام)؛ فالمساعدة المتبادلة كانت هدفه الأساس، ولطالما اعتُبرت هذه النزعة القائمة على العون المتبادل، بناء على المبدأ الذهبي الذي يقول «لنتحمل أعباء الآخرين»، بمثابة فضيلة في حدّ ذاتها، ولذلك فهو مقبول في الإسلام. لكن مع مرور الوقت ومع هيمنة التجربة الرأسمالية، تطورت تلك المساعدة إلى عقد للتأمين، شخصي في طابعه، بحيث بات يتم التأمين على الأخطار أو فرص وقوع الخسائر بدلاً من تأمين الخسائر. وبموجب هذا العقد، يوافق المؤمن على تحمّل الأخطار مقابل الحصول على مبلغ من المال يسمى قسط التأمين. وهذا ليس سوى مضاربة، ويبدو أنه نشأ نتيجة عقود الاستقراض البحري من النوع الذي كان معروفاً في بلاد اليونان في القرن الرابع قبل المسيح (عليه السلام) (1).

(*) نرجو من القارئ أن يتذكر بأن الكاتب أنجز أطروحته عام 1966.

«Insurance.» in: *Collier's Encyclopedia*, 24 vols. ([New York]: Crowell-Collier Pub. Co., (1

1963), vol. 13, p. 61.

أُطلق على عقود القروض هذه اسم القروض البحرية (حيث كان يتم رهن السفينة كضمانة) والقروض التي تُمنح مقابل رهن البضائع (حيث كان يتم رهن شحنة السفينة كضمانة) . وبموجب هذه العقود، كان القرض يُلغى في حال خسارة الضمانة (أي السفينة) . وقد أُطلق على هذه العقود في روما القديمة اسم ترايكتيسيا بيكونيا (Traiecticia Pecunia)⁽²⁾ . ربما كانت هذه العقود بمثابة المحاولات الأولى لنقل عبء المخاطرة البحرية [أي السفينة أو الشحنة] إلى شخص آخر لديه الاستعداد لتحملها نظير حصوله على فائدة كبيرة بما يكفي لتغطية مخاطرة خسارة رأس المال فضلاً عن تغطية استخدام رأس المال نفسه . ولو نظرنا إلى قسط التأمين في العقد الحديث في هذا السياق، نجد أنه يناظر الفائدة الضخمة للقروض البحرية التي كانت سائدة لدى الإغريق القدماء كما سنبين في الفصل الثالث . وبالتالي، أصبح عقد التأمين الحديث اليوم، بعد تجريده من فضيلة التبادلية، فرعاً من المشاريع الرأسمالية .

وباعتباره علماً، فإن عقد التأمين الحديث يستند إلى مبادئ الاحتمالية وقانون الأعداد الكبيرة حيث يجري تحويل الأخطار إلى كلفة ثابتة . « وهذا يتم عبر ضم الأعداد الكبيرة للأخطار وتطبيق مبادئ الاحتمالية على كم البيانات ذات العلاقة بهذه الأخطار »⁽³⁾ . وبما أن الحساب الرياضي الدقيق أمرٌ مستحيل، يتم تحديد الأخطار بناءً على احتمال وقوع الخسارة بعد تقديرها اعتماداً على التجربة السابقة . وهذه العملية لا تُفضي إلى نتائج دقيقة ولكن تفضي إلى عدم اليقين بشأن تعويض (محل التأمين) عند تعرضه للخسارة .

لهذه الأسباب وأسباب أخرى سنأتي على ذكرها في الفصول التالية، يتضح أن عقد التأمين الحديث باطل وفقاً للشريعة الإسلامية التي وصفها جوزيف شاخت (Joseph Schacht) (1902-1966) بأنها « متشربة بالاعتبارات الدينية والأخلاقية :

(2) المصدر نفسه .

(3) Francis T. Allen, *General Principles of Insurance* (New York; London: Longmans, Green and Co., 1936), p. 10.

فكل عرف، أو معاملة، أو تعهّد يقاس وفقاً للمعايير الدينية والقواعد الأخلاقية، مثل تحريم الربا، وتحريم الجهالة، ومسألة التكافؤ بين طرفي العقد، ومسألة المثل».

ينقسم هذا العمل إلى ثلاثة أقسام. يعالج القسم الأول، موضوع التأمين، منشؤه وطبيعته وتطوره. ويعالج القسم الثاني، الشريعة الإسلامية، وبخاصة ما له علاقة بالمعاملات التجارية. ويقدم القسم الثالث، ملخصاً للحجج الداعمة للتأمين التكافلي، وتقييماً لعقد التأمين الحديث في ضوء الشريعة الإسلامية وحسنات التأمين التكافلي.

القسم الأول

التأمين

الفصل الأول

منشأ التأمين وطبيعته

أولاً: التعريف

إن عبارة التأمين تعني، بمعناها الحقيقي، حشد موارد المجتمع لتخفيف عبء الخسارة عن الفرد، مخافة أن تقضي عليه: «المفهوم الأبسط والأكثر عمومية للتأمين هو تدبير احتياطي تقوم به مجموعة من الأشخاص، كل منهم معرض لخطر تكبد خسارة ما، بسبب حادثة لا يمكن التكهّن بها، مفاده أنه في حال تكبد أي منهم خسارة، فسوف يتم توزيعها على المجموعة بأكملها»⁽¹⁾.

الهدف من التأمينات جميعها، بالتالي، هو اتخاذ تدابير احتياطية تحسباً للمخاطر التي تهدد بحياة الإنسان وتعاملاته⁽²⁾. في الواقع، إن خطر وقوع الخسارة هو الذي يجعل الناس يفكرون بجديّة في استحداث بعض وسائل السلامة لتجنّب وقوعها. وتختلف تلك الوسائل باختلاف درجة حدة الخسائر. ربما يمكن تجنّب الخسارة إذا كان

«Insurance,» in: *The Encyclopaedia Britannica*, 29 vols., 11th ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1910-1911), vol. 14, p. 656.

T. W. Morgan, ed., *Porter's Law of Insurance*, 8th ed. (London: Sweet and Maxwell, 1933), (٢)، p. 1.

في الإمكان التكهّن بوقوعها عبر اتخاذ تدابير وقائية، وقد يعتمد الفرد إلى أخذها على عاتقه في حال كانت الخسارة صغيرة. لكن الصعوبة تنشأ عندما يتعذر التكهّن بالخسارة وعندما تكون كبيرة بحيث لا يمكن منع وقوعها ولا تحمّلها من قبل الشخص المعرض لها. وبالتالي، فإن كلاً من عبارتي «منع الخسارة» أو «تحمّل الخسارة» ذات تطبيق محدود جداً⁽³⁾، ولا تشملان الخسائر التي تتميز بأنها ثقيلة ومدمرة ولا يمكن التكهّن بها. وفي حال وقوع مثل هذه الخسارة، فإنها ستقضي على الفرد بالكامل إذا لم يُقدم له المجتمع ككل المساعدة. والسبب هو أن مثل هذه الخسارة ستكون خفيفة الوطأة على المجتمع بأكمله، ولكنها ستقضي على الفرد بالكامل في حال نزلت به وحده⁽⁴⁾. هذه هي الخلفية النظرية للتأمين الذي استحدث من أجل مجابهة خسارة غير معلومة من حيث زمان وقوعها أو مقدارها⁽⁵⁾. ويبرز الآن سؤالٌ حول ما إذا كان التأمين في الواقع يغطي خطر الخسارة أم احتمال وقوع الخسارة.

يوجد قدرٌ كبير من الإرباك حول هذه النقطة؛ فقد تبنى المؤلفون الذين كتبوا عن التأمين كلتا وجهتي النظر؛ فالبعض يُعرّف التأمين بأنه وسيلة لمواجهة الخسارة⁽⁶⁾، في

Francis T. Allen, *General Principles of Insurance* (New York; London: Longmans, (3) Green and Co., 1936), p. 3.

«Insurance.» in: *Chambers's Encyclopaedia*, 15 vols., new ed. (London: G. Newnes, (4) [1959]), vol. 7, p. 617.

N. Barou, *Co-operative Insurance* (London: P. S. King and Son, Ltd., 1936), p. 11. (5)

(6) وهم الأشخاص الذين يصفون التأمين بأنه «تجمّع لتقاسم الخسائر» (Pooling of Losses).

انظر: A Review of Economic Theory (London: P. S. King, 1929), p. 424, and Edwin Cannan, Glenn G. Munn, *Encyclopedia of Banking and Finance* (New York: The Bankers Publishing Company, 1937), p. 385.

أو يصفونه بـ «تخفيف لوقوع الخسائر» (Distribution of Losses)، ص 4-5، أو «تخفيف لوقوع الخسائر» (Mitigation of Losses)، ص 1-2، في: W. F. Gephart, *Principles of Insurance* (New York: Macmillan Company, 1911).

وهناك من يصفه بـ «تعويض عن الخسائر» (Indemnifying of Losses)، في: Lionel D. Edie, *Economics: Principles and Problems* (New York; London: Thomas Y. Crowell Company, [1926]), p. 215.

أو «مجابهة الخسائر» (Meeting of Losses)، كما في: H. A. Silverman, *The Substance of Economics for the Student and the General Reader* (London: Sir I. Pitman and Sons, Ltd., 1933), p. 164.

حين يتمسك البعض الآخر بأنه ترتيب لمواجهة الخطر⁽⁷⁾. وفي ضوء أهمية الخسارة، يرى آدم سميث أن التأمين، بتوزيعه الخسارة، التي قد تقضي على الفرد اقتصادياً، على عدد كبير يخفف ويهون من وقعها على المجتمع بأسره⁽⁸⁾. وزاد فاغنر على ذلك بصياغة نظرية للخسارة تقول:

« تمثل عبارة التأمين، عند استخدامها بمعناها الاقتصادي، ترتيباً اقتصادياً يُزيل أو يقلل من تبعات الكوارث المستقبلية الناتجة عن الحوادث الفردية غير المتوقعة في ما يختص بإمكانيات الفرد المالية (Vermoegeen). يتعين أن تكون هذه الحوادث غير المتوقعة عرضية بالنسبة إلى الأفراد المتأثرين بها، ولذلك فهي، في كل حالة إفرادية تقع فيها، حوادث لا يمكن التكهّن بها. ويعمل التأمين عن طريق توزيع التبعات المدمّرة تلك على سلسلة (Reihe) من الحالات [من الأعيان المؤمنة] التي تواجه خطراً مشابهاً ولكنه لم يقع بعدُ فعلاً⁽⁹⁾ ».

وبناء على ذلك، نجد أن نظرية الخسارة تُشدد كثيراً على توزيع الخسائر بوصفه العنصر الأساسي في التأمين. إذ أن ما يوفره التأمين هو تعويض عن خسارة حقيقية، في حين أن ويليت (Willett) يرى أن أهمية التأمين تكمن في قدرته على تحويل الخطر غير المؤكد وغير المحدد إلى كلفة ثابتة عبر تجميع الأخطار⁽¹⁰⁾. ويقول إنه حتى وإن كان

(7) البعض الآخر يعرفه بأنه « تجميع للأخطار » (Consolidating Risks)، في: Charles Gide, *Principles of Political Economy* (London: [n. pb.], 1914), p. 745.

أو بـ « تشتيت للأخطار » (Diffusing Risks)، في: S. Howard, Patterson and Karl W.H. Scholz, *Economic Problems of Modern Life*, 2nd. ed., rev. and enl. (New York; London, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1931), p. 98.

أو بـ « توحيد للمخاطر » (Combining Risks)، في: Maurice Dobb, *Capitalist Enterprise and Social Progress, Studies in Economics and Political Science*; no. 81 (London: G. Routledge, 1925), pp. 53-164.

(8) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by Edwin Cannan (London: Methuen and Co., Ltd., 1950), vol. 2, p. 248.

Barou, *Co-operative Insurance*, p. 12. (9) انظر:

Allan H. Willett, *The Economic Theory of Risk and Insurance*, Huebner Foundation for Insurance Education. Studies (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1951), p. 5. (10)

الخطر مسألة ذاتية وغير قابلة للقياس، ففي الإمكان تحويله إلى خطر موضوعي وقياسه بالاستعانة بالمعرفة المكتسبة من التجارب أو الأحداث التي وقعت في الماضي. وعليه يمكن قياس الخطر في حال تجميع أعداد كبيرة من الأخطار أو الحوادث السابقة معاً وحساب المتوسط العام لها. وبعبارة أخرى، يصبح في الإمكان التكهن باحتمالية العديد من الظواهر إذا ما نُظر إليها ضمن مجموعات كبيرة بما فيه الكفاية. وبالتالي، يُقال إن الأعداد الكبيرة والاحتمالية هما الأساس لنظرية الخسارة. لكن ما مدى صحة هذه المقولة؟ وما هو حد الأعداد الكبيرة، وما هو مدى كبر حجم المجموعة اللازم للتكهن بانتظام الظواهر واحتمالياتها؟

« سيكون خطأ فادحاً الزعم بأنه كلما كان عدد الأخطار المرصودة أكبر، زادت دقة تطبيق هذا القانون، لأنه إذا تجاوز الرصد الكلي حداً معيناً، سيفقد عددٌ كبير من العناصر المميّزة هويته. وعلى سبيل المثال، لن تستفيد شركة تأمين بأمرىكا الشمالية تعمل على سبيل الحصر في تأمين الأمريكيين الشماليين، من إحصاءات الوفيات الخاصة بسكان المناطق الأخرى من العالم حيث لا يعود للفوارق أثر. وبالمثل، سيكون حماقة مطلقة وضع جميع أخطار الحريق أو المسؤوليات في الولايات المتحدة ضمن فئة وحيدة⁽¹¹⁾؛ فقانون الأعداد الكبيرة ليس أكثر من تطبيق مبدأ الاحتمالية الذي لا يمكن أن يكون دقيقاً في تقديره للأخطار حتى وفقاً لتصنيفها لأن الظروف التي تتجلى فيها الظواهر تتغير باستمرار. إضافة إلى ذلك، لا يمكن تطبيق التقديرات المستندة إلى التجربة السابقة على المستقبل بدقة، فهي ليست سوى عمليات تقريبية⁽¹²⁾ وليست عمليات دقيقة. في مثل هذه الظروف، سيكون العمل استناداً إلى نتائج مثل هذه الحسابات مجرد تخمين؛ فعلى اعتبار أن الأخطار نظرية (مجردة) بطبيعتها، لا يمكن تحديدها بحال إلا بعد تحققها على شكل خسارة. وبناء على ذلك، ربما يُوصف التأمين الحقيقي، بعبارة أدق، بأنه وسيلة لتغطية الخسائر التي تقع عبر توزيعها على طائفة أو مجموعة.

Alfred Manes, *Insurance: Facts and Problems* (New York; London: Harper and Brothers, (11) 1938), p. 60.

Barou, *Co-operative Insurance*, p. 29.

(12)

ثانياً : المنشأ

ترتبط فكرة التأمين ارتباطاً وثيقاً بالجماعة. وبعبارة أخرى، تأمين حياة الجماعة هو نقطة انطلاق التأمين، لكن لا يزال العالم يجهل متى بدأ التأمين وبين أي نوع من الجماعات تطور. وفي سياق أية عملية لتعقّب منشئه، ينبغي للمرء أن يغوص عميقاً في تاريخ الحضارة.

لم تكن حال الإنسان البدائي في المراحل الأولى للحضارة أفضل من حال إنسان متوحش يجوب الأرض بحثاً عن الطعام ويعيش اعتماداً على الصيد الذي تتخلله فترات جوع طويلة. ثم جاءت مرحلة استقرار فيها في السهول، واعتمد على الزراعة وعلى خزن الطعام تحسباً للحاجة إليه في ما بعد، لكنه بقي أبعد من أن يوصف بالإنسان المتحضر إلى أن بات مقيماً في « منطقة مزروعة بشكل مستمر وتخضع لحكم عام ولها مدينة أو قلعة مشتركة »⁽¹³⁾.

إن كلمة سيفيليزيشن (Civilization) : حضارة مشتقة من كلمة سيفيتاس : مدينة (civitas) اللاتينية، وبالتالي فإن الحياة المدنية شرط حتمي لظهور الإنسان المتحضر. يقول ابن خلدون، المؤرخ والفيلسوف الشهير، إن رغبة الإنسان في الحصول على الطعام هي التي ولدت فيه القوة الدافعة نحو الحضارة⁽¹⁴⁾ التي تشكل المرحلة الأسمى في التطور الاجتماعي؛ فالإنسان، وفقاً لوصف الفلاسفة، حيوان اجتماعي، وبناء على ذلك لا يستطيع العيش بمفرده مثل سائر الحيوانات الأخرى، ولكنه يحتاج إلى مساعدة طائفة من المخلوقات من أشباهه لكي يشبع رغباته. وهذه الخاصية أبرزت أشكالاً مختلفة من المصالح والعلاقات والمبادلات، مما أدى في النهاية إلى ولادة التنظيم الاجتماعي. وكما قال أفلاطون، ينمو المجتمع بسبب الحاجات الاجتماعية⁽¹⁵⁾.

H. G. Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind* (London: (13) Cassell, 1950), p. 159.

Abu Zaid Abdul Rahman bin Mohammad bin Khaldun, *The Muqaddimah; an Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series; 43, 3 vols. (London; New York: Pantheon Books, 1958), vol. 1, p. 89.

G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (London; New York: [H. Holt], 1951), p. 55. (15)

ينقسم تطور المجتمعات إلى ثلاث مراحل: الوحشية؛ البربرية؛ والحضارة، بناء على الطريقة التي يتبعها أفرادها في كسب لقمة عيشهم. في المرحلة الوحشية يعتمد الناس حصراً على جمع الطعام وعلى الصيد، وفي المرحلة البربرية يتدبر الناس، إضافة إلى ذلك، أمر إمداداتهم من الطعام بحرث الحقول وتربية الحيوانات. ويمثل المجتمع الحضاري مزيداً من التطوير للمجتمع البربري عندما يستهلك أفراد المتحضرين، الذين هم بعيداً عن كونهم جامعي غذاء، الفائض الذي أنتجه الآخرون في مقابل ما يقدمونه من خدمات متخصصة؛ في هذه المرحلة، لم تعد الجماعة الاجتماعية والإقليمية الأكثر أهمية جماعة قرابية، تقيم في مكان ثابت هو القرية، وإنما تقيم في مدينة⁽¹⁶⁾. وعلى الأرجح فإن الحياة الجماعية في عملية الحضارة هذه تبدأ من نقطة ما بين الوحشية والبربرية.

وفي ما يتعلق بتطور الحياة الجماعية، يمكن القول إن التجمعات البشرية في مراحلها الأولى ربما كانت شبيهة بتجمعات الحيوانات الاجتماعية، أي إنها رابطة قائمة على العون والدفاع المشترك، وهو ميل لدى الحيوانات الاجتماعية إلى العيش كجماعات تطورت تدريجياً لتصبح مجموعات أسرية⁽¹⁷⁾.

تحتل العائلة في التنظيم الاجتماعي مقام الأولوية، وعندما تتوسع تتحول فروعها إلى جماعة أو قبيلة تزعم أنها تتحدر من جد واحد. يقول رالف تيرنر، «تكاد تكون جميع الشعوب البدائية المعاصرة منظمة ضمن أنساب، أو مجموعات من القرابات تأخذ أحد هذين الشكلين: (1) العشيرة التي تتحدر أصول أبنائها عبر سلالة الإناث، أي الأمهات؛ أو (2) القبيلة والتي يتحدر أبنائها عبر سلالة الذكور، أي الآباء. وبما أنه يُعتقد على العموم أن أبناء هذه العشائر والقبائل يتحدرون من جد واحد، حيوان أو طائر في الأغلب، أي من طوطم، وبالتالي فإن قرابة الدم التي تجمع بين أفرادها خيالية وليست حقيقية»⁽¹⁸⁾.

«Civilization» in: *Chamber's Encyclopædia*, vol. 3, p. 601. (16)

Charles Morris, *Civilization, an Historical Review of Its Elements*, 2 vols. (Chicago, IL: S. (17)

C. Griggs and Company, 1890), vol. 1, pp. 126-127.

Ralph Turner, *The Great Cultural Traditions: The Foundations of Civilization*, 2 vols. (18)

(New York; London: McGraw-Hill, 1941), pp. 79-80.

ما من شك في أن النسب الذي يعتمد على قرابة الدم هو القوة اللاحمة التي توحد أفراد التجمعات الاجتماعية الأولى، والتي تأخذ في توسعها شكل جماعة طوطمية. وهذه هي جماعات الحضارة الأولى التي ينبغي لنا أن نبحث عن جذور التأمين فيها.

يرجع تاريخ الحضارة الأولى إلى آلاف السنين قبل ميلاد السيد المسيح، ويشير المؤرخون إلى مصر وإلى بلاد ما بين النهرين بأنهما أقدم مراكز الحضارة⁽¹⁹⁾ والبلاد الأكثر موثاقاة لأول استيطان دائم للإنسان لاحتوائهما على وديان النيل ودجلة والفرات الخصبة، حيث توقف الناس عن الترحال واستقرّوا فيهما عن غير قصد⁽²⁰⁾، ناسين كل ما يتعلق بحياتهم الجماعية القائمة على التنقل. وقد أحسن من قال إن في الأرض إغراءً كبيراً⁽²¹⁾ وبناء على ذلك، سرعان ما تتحول الجماعة الطوطمية إلى جماعة مستوطنة عندما تستقرّ في أرض معيّنة. أي إن الحياة الجماعية تتلاشى في التعقيدات الكثيرة للتنظيم الجديد. يقول سَمْنَر مَين (Sumner Maine) في ملاحظاته على (History of Ancient Institutions)، «ابتداءً باللحظة التي تستقرّ فيها قبيلة ما بشكل دائم في قطعة أرض أو إقليم معيّن، تحل الأرض والحقل محل القرابة كأساس لتنظيمها الاجتماعي»⁽²²⁾. واستناداً إلى دوركهيم (Durkheim)، «التنظيمان - الطوطمي والإقليمي - يعارض أحدهما الآخر نظراً لأن الواحد

Morris, Ibid., vol. 1, p. 21; W. G. de Burgh, *The Legacy of the Ancient World* (London: (19) Macdonald and Evans; New York: Macmillan Company, 1926), p. 11; James Henry Breasted, *A Brief History of Ancient Times* (London: [n. pb.], 1927), pp. 31 and 75; William Swinton, *Outlines of the World's History, Ancient Medieval, and Modern, with Special Relation to the History of Civilization and the Progress of Mankind* (New York; Chicago, IL: Ivison, Blakeman, Taylor and Company, 1875), p. 10; H. G. Wells, *A Short History of the World, Thinker's Library*; no. 6 (London: Watts and Co., 1949), p. 58, and V. Gordon Childe, *The Most Ancient East; the Oriental Prelude to European Prehistory* (London: [n. pb.], 1928), pp. 2-3.

Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*, pp. 160-161, (20) and A. J. Toynbee, *A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1951), pp. 68-74.

A. Moret and G. Davy, *From Tribe to Empire; Social Organization among Primitives and (21) in the Ancient East*, History of Civilization, Pre-History and Antiquity (London: K. Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd.; New York: A. A. Knopf, 1926), p. 55.

(22) المصدر نفسه، ص 58.

ينحسر أمام هيمنة الآخر، ونتيجة لذلك فهما يناظران مرحلتين متتاليتين من التطور الاجتماعي»⁽²³⁾.

ربما كان هذا الانتقال السريع من التنظيم الطوطمي إلى التنظيم الإقليمي سبب إخفاقنا في ملاحظة تنامي التأمين بين الناس في حضارات هذه المناطق الممعة في القدم، لأنه لا يبدو أنهم اكتسبوا الحس الجماعي الذي يعتبر صفة تقليدية لحياة الترحال الجماعية التي دامت رداً طويلاً من الزمن.

في سياق تعمقنا في دراسة الجماعات المتحركة في المراحل التاريخية المبكرة، حيث يُفترض أن التأمين ترسخ فيها، نصل إلى صحراء ممتدة بين مصر وبلاد ما بين النهرين، حيث نجد مجموعات سكانية متحركة متناثرة تعيش في الوقت نفسه مع سكان الوديان الخصبة الذين تحدثنا عنهم آنفاً؛ «ففي حين استقر هؤلاء السكان الرحّل في الوديان الخصبة، كان مجتمع الرحل من العرب يتشكل في الصحارى العربية»⁽²⁴⁾. وعلى النقيض من الرجال الواهين والضعفاء في تلك الوديان، كان العرب شجعاناً أشداء ومحاربين يتملّكهم ولع قوي بالمغامرات والنهب وهو ما يتجلّى في الغارات التي أدت، إضافة إلى جملة من العوامل الأخرى، إلى تحويلهم إلى جماعات. ولكي نعرف إن كانوا من صنف الجماعات التي اعتبرت شرطاً لظهور التأمين، نحن بحاجة إلى الاطلاع على مسح لسمات معالم الأرض في بلادهم، وطابعهم القبلي وعاداتهم.

تشكل الجزيرة العربية، التي يعيش فيها هؤلاء، صحراء شاسعة محاطة بالبحر من جوانب ثلاثة، وهي بذلك تشكل إسفيناً كبيراً لا يمكن اختراقه بين اثنين من أقدم بلدان الحضارة الإنسانية، بلاد ما بين النهرين ومصر⁽²⁵⁾. وبحكم انعزالها الجغرافي، جرت محاولات قليلة للتوغل نحو الداخل، بالرغم من أن الإمبراطوريات الكبيرة كانت تقع خلف حدودها⁽²⁶⁾. تبلغ مساحة الجزيرة العربية أكثر من مليونين ونصف كيلومتر مربع -

(23) المصدر نفسه، ص 57.

(24) Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*, p. 161.

(25) Djambatan, *A Concise History of Islam* (Amsterdam: Djambatan, 1957), p. 6.

(26) James Edgar Swain, *A History of World Civilization* (New York; London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1938), p. 222.

وهي مساحة تزيد على ثمانية أضعاف مساحة الجزر البريطانية وتوازي نصف مساحة الولايات المتحدة، وفي وسطها سهل واسع مرتفع تحيط به بالصحراء⁽²⁷⁾.

ينتمي العرب إلى العرق السامي وهم يزعمون بأنهم يتحدرون من سام، أحد أبناء نوح⁽²⁸⁾. وهم معاصرون للأقوام التي سكنت وديان النيل والفرات ودجلة الخصبة في الحضارات القديمة⁽²⁹⁾. يقطن الأراضي الداخلية في الجزيرة العربية قبائل بدوية تنتقل من مكان إلى آخر ومعها مواشيها الهزيلة بحثاً عن الكلأ والماء. إن الحياة الصعبة التي يعيشها البدوي وحاجته إلى إشباع حاجاته تجعله قوياً ونشطاً. وبما أن أي تجمع للسكان يعتبر أمراً مستحيلاً في الصحراء بسبب الافتقار إلى الموارد، وبما أن مواجهة أخطار حياة الترحال تفوق قدرة الفرد، أُجبر البدو على تجميع أنفسهم على شكل عائلات. ومع توسع هذه العائلات، تحولت إلى قبائل يوحدتها تماسك المولد ومجتمع المصالح⁽³⁰⁾.

أدت الغارات التي أشرنا إليها دوراً مهماً في حياة البدو: «الحياة المثالية للبدو تتلخص في سرقة الجمال وغالباً النساء والأطفال أيضاً من أية قبيلة، ويفضّل أن تكون قبيلة معادية، وإراقة أقل قدر ممكن من الدماء لكي لا تنشأ عداوات يؤججها الأخذ بالثأر. يمكن افتداء النساء والأطفال، ويجري تقسيم الغنائم بناء على قواعد ثابتة. ويحصل شيخ القبيلة، الذي يتعين عليه صون كرامة قبيلته وامتلاك الوسائل الكفيلة بذلك، على حصة كبيرة. ومن ناحية أخرى، يتحمل الخسارة كل الرجال في الطرف المنهوب ويتوقع من شيخ القبيلة المساهمة بذلك بسخاء». «وعندما يشن الرجال مثل هذه الغارات، ربما تكون العواقب مدمرة لأنه في حال لم تُدفع الديات أو لم يقبل الطرف المنهوب بها، فسوف تنشأ عداوة تُسفك بسببها الدماء وهو ما قد يتسبب في القضاء على القبيلة برمتها»⁽³¹⁾.

Richard Coke, *The Arab's Place in the Sun* (London: T. Butterworth, Ltd., [1929]), p. 21. (27)

J. Verschoyle, *The History of Ancient Civilization* (London: [n. pb.], 1889), p. 8, and Alfred (28)

Guillaume, *Islam, Belle Sauvage Library* (London: Cassell, [1963]), p. 2.

Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*, p. 161. (29)

André Servier, *Islam and the Psychology of the Musulman*, translated by A. S. Moss- (30)

Blundell; with a preface by Louis Bertrand (London: Chapman and Hall, 1924), p. 22.

M. J. de Goeje, «Arabia» in: *Encyclopaedia of Islam* (Leyden: E.J. Brill Ltd.; London: (31)

Luzac and Co., 1913-1934), vol. 1, p. 375.

يقدم الكلام السابق وصفاً حقيقياً لحياة التكوينات الاجتماعية عند العرب. والحياة القاسية في الصحراء، إضافة إلى الأوضاع الحربية الناشئة عن الغارات وعداوات الدم ساهمت في توحيد أفراد كل مجموعة إلى حدٍّ أن موقفها الفكري من الحياة أصبح كما لو كان صادراً عن عقل واحد⁽³²⁾. وهذا هو مستوى الوحدة الذي تبدأ الجماعة عنده بالتصرف كوحدة اجتماعية. وهذه الوحدة لا تعتبر أن الخسارة التي مُني بها أحد أفرادها خسارة لها فحسب، بل وتقوم بالخطوات اللازمة لتغطيتها بوسيلة ليست سوى التأمين.

يجد التأمين تعبيراً له في دفع الجماعة ديات القتلى بغرض التخفيف من العبء الواقع على كاهل العضو الفرد. وهذا يفترض عُرفاً أفرد له صاحب كتاب الهداية⁽³³⁾ فصلاً خاصاً بعنوان «المعاقل».

نتحول الآن إلى كتاب الهداية الذي أفرد فصلاً للمعاقل، وهي في العربية جمع مَعْقَلَة، وهي الدِّية. وهي عبارة مشتقة من كلمة عَقْل التي لها معانٍ كثيرة. ويبدو أن هذه الكلمة تُستخدم في الأصل في وصف ربط قوائم الجمل المثنية حتى تلتصقا بفخذه⁽³⁴⁾ واستُخدمت في وقت لاحق في الدية بوصفها قوة ملزمة للعاقلة (وهم الأشخاص الملزَمون بدفع الدية). ولكي نشرح هذه العبارة بمزيد من التفصيل، نعود إلى *(Encyclopaedia of Islam)*: «العاقلة هو اسم للقرابات الذكورية للرجل والمُلزَمة بمقتضى القانون الديني بدفع الغرامة (الدِّية) نيابة عنه عندما يتسبب عن غير عمد بوفاة مُسلم. يستند هذا القانون إلى سُنّة النبي (ﷺ)؛ ففي أحد الأيام، وقع شجارٌ بين امرأتين من قبيلة هُذَيْل، وكانت إحدهما حاملاً، فقُتلت بعد أن قذفتها المرأة الأخرى بحجر أصابها، ف قضى النبي (ﷺ) بناءً على العُرف القديم بأن تدفع العاقلة، أو كما جاء في رواية أخرى، العصبة (وهم الأقرباء من ناحية الأب) الغرامة لأقرباء المرأة القتيلة»⁽³⁵⁾.

«Social Psychology», in: *Chambers's Encyclopaedia*, vol. 12, p. 660

(32)

(33) برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية: شرح بداية المبتدى، 4 ج (لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1896-1902)، ج 4: كتاب المعاقل، ص 641-650.

(34) انظر: قاموس المنجد.

Th. W. Juynboll, «Akila», in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, pp. 239-240.

(35)

تعكس هذه الحادثة العرف الأصلي لدى العرب القدماء حيث كان يتوجب على القبيلة بأسرها دفع دية القتل. ويمكن وصف هذا التآزر الجماعي وروح التعاون بينهما جوهر التأمين⁽³⁶⁾.

ثالثاً: الطبيعة

يساعدنا تحليل هذا العرف القديم القائم على دفع دية القتل على أن نفهم على نحو أفضل طبيعة التأمين الذي كانت تزاوله الجماعات العربية. إن الغاية من التأمين، كما بيّنا سابقاً، هي اتخاذ تدابير للوقاية من الأخطار التي يكون أفراد المجموعة كافة عرضة لها بالتساوي؛ فبغرض التخلص من خطر مشترك، جرت العادة على أن تتحد المجموعة وترضى بالمساهمة على نحو مشترك بتحملّ الخسارة من أجل التخفيف من وقعها، إذا تحققت، على أي فرد فيها. الفكرة المضمرّة هنا تقتضي أن عبء الخسارة، الذي سيقضي على الفرد بالكامل، «سيكون عبئاً جزئياً بالنسبة إلى المجموعة ككل»⁽³⁷⁾. وبالتالي فالتأمين عبارة عن تغطية متبادلة⁽³⁸⁾ لخسارة عارضة تقدّمها مجموعة من الأشخاص المعرضين لخطر مشترك.

يتعين على المجموعة التي توحدّها أواصرّ الدم أن تهبّ إلى نجدة أعضائها متخذة شكل تضامن متبادل يؤدي إلى انتشار عادة المشاركة في تقاسم الخسائر. وهذا يتجلى في حياة جماعات العرب حيث كان جميع أفراد المعسكر المنهوب يتحملّون الخسائر الناجمة عن الغارة⁽³⁹⁾، ولكن في حال إزهاق الأرواح، كان لزاماً على أقرباء القتلى الأخذ بثأرهم وهو ما يأخذ شكل عداوة دم تؤدي إلى الفناء التام لكلا الطرفين. ومن أجل تجنّب إراقة الدماء والفناء، ظهر عُرفٌ يقضي بأن تدفع المجموعة بأكملها التعويض عن الوفاة، نيابة عن الفرد أو الأفراد المنتمين إليها الذين ارتكبوا الجناية. على هذه

«Insurance,» in: *Chambers's Encyclopaedia*, vol. 7, p. 617.

(36)

(37) المصدر نفسه.

Manes, *Insurance: Facts and Problems*, p. 16.

(38)

De Goeje, «Arabia,» vol. 1, p. 375.

(39)

الخلفية، يبرز دفع الديات كمثال على التأمين التبادلي وهو مؤسسة مشتركة اجتماعية في طابعها، ولكنها اقتصادية في نتائجها⁽⁴⁰⁾.

يشكل أعضاء المجموعة في التأمين التبادلي الطرف المؤمن والمؤمن له في الوقت نفسه⁽⁴¹⁾، وهذا الأمر لا يخلو من مزايا معينة. من ذلك أنه لا يُقصد منه جني أرباح، كما إنه لا يشكل مشروعاً رأسمالياً⁽⁴²⁾، ولا حتى مشروعاً يراد منه جمع ثروة على حساب الآخرين. إنه في الواقع مؤسسة اجتماعية تأسست للتخفيف من عبء الخسارة عن كاهل الفرد بتوزيعه على أفراد المجموعة.

يوجد اختلاف واضح بين مؤسسة تأمين تبادلي صارم وبين الأنواع الأخرى للتأمين؛ ففي التأمين التبادلي، لا يتم حساب الخسائر سلفاً، ولكن تُوزَع الخسائر بعد أن تقع فعلاً، في حين أنه في أشكال التأمين الأخرى، لا يجري توزيع الخسائر، وإنما يتم تأسيس صناديق لتغطية الخسائر⁽⁴³⁾ التي تم حسابها مسبقاً بناءً على الخبرات السابقة. وقد قامت شركات التأمين باختراع طريقة الحساب، وحول المكتتبون في العالم المعاصر الأخطار إلى كلفة ثابتة وحولوا الطابع الاجتماعي للتأمين إلى طابع فردي النزعة، أي إلى مؤسسة رأسمالية. وبناءً على ذلك، فَقَدَ التأمينُ في صيغته الجديدة خاصية التبادلية، لكنَّ مينز (Manes) يفترض أن الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين جماعة المؤمن لهم، وبين المؤمن لهم والمؤمنين، يؤكد أن جميع أشكال التأمين تبادلية⁽⁴⁴⁾. وتعريفه للتبادلية واسع جداً بحيث لا يتضمن الشركات المساهمة وجماعات المكتتبين فحسب، بل ويتضمن اتحادات تقديم القروض⁽⁴⁵⁾ التي هي أبعد ما يكون عن التبادلية. لكن كيف يمكن إثبات صحة مقولته بعد أن تم اختزال

Bruce D. Mudgett [et al.], *Modern Business; a Series of Texts Prepared as Part of the Modern Business Course and Service* (New York: Alexander Hamilton Institute, 1940), p. 1.

Morgan, ed., *Porter's Law of Insurance*, p. 74.

Barou, *Co-operative Insurance*, pp. 101-102.

(43) المصدر نفسه، ص 40.

Alfred Manes, *Versicherungswesen*, B.G. Teubners Handbücher für Handel und Gewerbe (Leipzig: B.G. Teubner, 1913), vol. 1, p. 58.

Barou, *Ibid.*, p.41.

التأمين، في شكله الجديد، إلى عقد، على أساس فردي، بين المؤمن له والمؤمن؟ فهذا العقد يقسم المتعاقدين إلى فريقين منفصلين ويُجزئ المؤمن لهم إلى وحدات منفصلة يتعامل كل منها على حدة وفقاً لمشيئته الحرة مع المؤمن الذي يتحمل الخسائر بطريقة تحزيرية [قائمة على المضاربة]، أو بالأحرى يتحمل أخطار المؤمن لهم. ولذلك، فإن ما يحصل هو تحويل [نقل] للخسائر [من طرف إلى طرف آخر] بدلاً من توزيعها. وبالتالي، ما هو الفارق بين توزيع الخسائر وتحويلها، ولا سيما في ما يتعلق بالجماعات العربية؟

الدافع لتوزيع الخسائر، وهي الخاصية المميزة للتأمين التبادلي، هو الشعور الإنساني ومبدأ تحمل أعباء الآخرين في حين أن نقل الخسائر هو من خصائص المغامرة التحزيرية [أي القائمة على المضاربة] المدفوعة بالرغبة في جني الأرباح⁽⁴⁶⁾.

لا تسمح مؤسسة التأمين التبادلي، بحزم، في أوساط الجماعات العربية، على الإطلاق بنقل الخسارة لأنه يتناقض مع أيديولوجية الحياة الجماعية. ولكي نتوسع في الشرح، ينبغي لنا التطرق إلى الفلسفة الاجتماعية للجماعة، التي يترابط أفرادها برباط اجتماعي شديد الإحكام لدرجة أنه تُفقد هم فرديتهم؛ فذهنيتهم، بقدر ما يتعلق بالأفراد المنتمين إلى المجموعة، تقوم على مبدأ «الكل للواحد والواحد للكل»⁽⁴⁷⁾ بحيث ينصهر الأفراد بالكامل في المجموعة التي تتحمل وحدها المسؤولية عن أعمالهم. «فهي التي تطالب بحقوقهم، وتثار لإصاباتهم، وتتحمل مسؤولية جرائمهم»⁽⁴⁸⁾. وبما أن الحال كذلك، تنتفي إمكانية تحويل الخسارة، وبخاصة عندما لا يوجد طرف آخر أو أشخاص من خارج المجموعة. إن تحويل الخسائر ممكن فقط في الشركات المساهمة وفي المؤسسات الأخرى حيث يكون للأفراد حصة في الملكية.

E. J. MacGillivray and Denis Browne, *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks Other than Marine*, 4th ed. (London: Sweet and Maxwell, 1953), para 1.

Turner, *The Great Cultural Traditions: The Foundations of Civilization*, pp. 80-80. (47)

David de Santillana, «Law and Society», in: Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., (48) *The Legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 284.

من هذا المنطلق، تنقسم مؤسسات التأمين إلى مجموعتين: مجموعة قائمة على التبادلية ومجموعة قائمة على الملكية⁽⁴⁹⁾. في الشركات المساهمة، يتعين على المؤمن له دفع مبلغ محدد من المال يسمى قسط التأمين، والذي تتحمل الشركة بموجبه الخسائر التي يمكن أن تنتج عن أخطار محددة في البوليصة، أي في المستند الدال على عقد التأمين. وبناءً على ذلك، لا يكون المؤمن له، أي حامل الوثيقة، عضواً في الشركة ولا مشاركاً في شؤونها. وبالاختصار، لا علاقة له بالشركة التي هي كيان يجني الأرباح من تأمين الآخرين⁽⁵⁰⁾. ومن ناحية أخرى، يقوم بإدارة المؤسسة التبادلية الصرفة والتحكم فيها الأعضاء وحدهم الذين هم قوام المشاركين فيها⁽⁵¹⁾. في هذه الحالة، ليس شرطاً المشاركة بالمال لأنها، أي المشاركة، ربما تكون التزاماً بالمساهمة في تحمل الخسائر التي يتكبدها الآخرون⁽⁵²⁾. أي إن دفع المال سلفاً ليس شرطاً مسبقاً في التأمين التبادلي⁽⁵³⁾.

يمكن اقتراح تصنيف آخر لمؤسسات التأمين على أساس طريقة الدفع، التي إما أن تأخذ شكل سداد مبلغ ثابت أو تأخذ شكل نظام جباية⁽⁵⁴⁾. إذا كان المبلغ ثابتاً، يتعين على المؤمن له سداد مبلغ محدد ولا يكون من حق الشركة مطالبتة بالمزيد، في حين يعتمد تحديد مبلغ المال الذي يتعين سداده بموجب نظام الجباية على الخسائر الفعلية، وفي حال عدم كفاية المبلغ المجبى لتغطية الخسائر ربما يصار إلى جباية مبلغ إضافي⁽⁵⁵⁾. وهنا ينهض السؤال: ماذا كانت طريقة سداد تكاليف الخسائر التي تبنتها الجماعات العربية؟

MacGillivray and Browne, *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks Other than Marine*, para. 1. (49)

(50) المصدر نفسه.

Barou, *Co-operative Insurance*, p. 39. (51)

Sidney Preston and Raoul P. Colinvaux, *The Law of Insurance*, 2nd ed. (London: Sweet and Maxwell, 1961), p. 114, and Morgan, ed., *Porter's Law of Insurance*, p. 74. (52)

Morgan, ed., *Ibid.*, p. 75. (53)

Barou, *Co-operative Insurance*, p. 37. (54)

Mudgett [et al.], *Modern Business; a Series of Texts Prepared as Part of the Modern Business Course and Service*, pp. 22-23. (55)

يبدو أنه لم تكن هناك قواعد وطيدة وسريعة تحكم سداد تكاليف الخسائر. وربما طبقت تلك الجماعاتُ القواعدَ نفسها التي طبّقتها في توزيع الغنائم على أفرادها، والتي أشارت إليها (Encyclopaedia of Islam): «... يجري تقسيم الغنائم بناءً على قواعد ثابتة. ويحصل شيخ القبيلة، الذي يتعين عليه صون كرامة قبيلته وامتلاك الوسائل الكفيلة بذلك، على حصة كبيرة. ومن ناحية أخرى، يتحمّل الخسارة كلّ الرجال في المعسكر المنهوب ويُتوقع من شيخ القبيلة المساهمة بذلك بسخاء⁽⁵⁶⁾. وفي هذا إشارة إلى أنه كان يجري تقاسم الخسائر بشكل جماعي وعلى أساس متساوٍ، بعد أن تقع فعلاً.

خاتمة

في الختام، ربما نقول بأن التأمين التبادلي، الذي كان رائجاً بين المجموعات العربية، كان عبارة عن اتحاد قام بتشكيله المؤمن لهم أنفسهم والذين تعهدوا بتقديم مساهمات، بالتساوي، لتغطية الخسائر التي تلحق بأي واحد منهم.

الفصل الثاني

التكافل القبلي في الجزيرة العربية

أولاً: المجتمع القبلي

«يُعرَّف المجتمع بأنه نظام من الأفعال البشرية المترابطة، والموزعة على منطقة محددة تحفظ هوية تقريبية لمكوناتها الأساسية على مرّ الزمن»⁽¹⁾. ويشكل كل فردٍ من هذه المكونات أو الأعضاء مركزاً لعدد كبير من العلاقات الاجتماعية «وتعتمد مثل هذه العلاقة عليه، وعلى صفاته، وعلى أفعاله، مثلما تؤثر على العضو أيضاً وتعُدّل صفاته وأفعاله. وهذه الوحدة المركّبة من هذه العلاقات تشكل بمجموعها حياة المجتمع»⁽²⁾.

يمرّ المجتمع أثناء تطوره بالعديد من المراحل، والناس في المجتمع الآخذ بالتطور يَعُون حقيقة أنفسهم، ويقف الفكر وراء أفعالهم، في حين أن الأفعال في المجتمع البدائي حصيلة «تكييف نفسي مادي موروث أو فطري يحمل حائزه على تصور أشياء من فئة معيّنة والانتباه إليها، وعلى المرور بإثارة عاطفية من نوع معيّن عقب تصور شيء

(1) «Society» in: *Chambers's Encyclopaedia*, 15 vols., new ed. (London: G. Newnes, [1959]), vol. 12, p. 670.

(2) Leonard T. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory*, Columbia University Lectures, Julius Beer Foundation, 1910-1911 (New York: Columbia University Press, 1911), p. 85.

معين، وعلى التصرف حياله بطريقة معينة⁽³⁾ - غريزة القطيع التي تعمل من خلال الأفعال من أجل المحافظة على الحياة - لكن مع مرور الوقت، تحظى هذه النشاطات الغريزية بدعم الفكر الناتج عن الخبرة المكتسبة في الوقت المناسب عن طريق المحاولة وال فشل، والألم والخسارة.

واستناداً إلى غيدينغز، تشكل النشاطات الاجتماعية مُركّب الفكر والفعل⁽⁴⁾ الذي يولّد الحياة في مجتمع هو، لولا هذا المركب، عبارة عن كيان جامد لا حياة فيه. والنظام البشري نفسه عبارة عن آلية من نوع معين جرى إقرارها لكي تعمل بتأثير حافز الفكر الذي هو بمثابة العنصر الأساس في التاريخ الحي للإنسان والمجتمع⁽⁵⁾. يقول سُوْمَنَر، «إذا جمعنا كل ما تعلمناه من الأنثروبولوجيا [علم طبائع البشر] والإثنوغرافيا [علم وصف الشعوب] بشأن الناس البدائيين والمجتمع البدائي، ندرك أن المهمة الأولى في الحياة هي العيش؛ فالناس يبدأون بالأفعال لا بالأفكار»⁽⁶⁾. وبالتالي، يتطور الفكر بالتدريج مع مسيرة الزمن بما يتفق وتجارب الحياة ويؤدي إلى التطور الاجتماعي. لكن يحدث في بعض الأحيان أن قوى فيزيائية أو البيئة الجغرافية، تعيق تطور الفكر. وعلى سبيل المثال، تحول العوائق الجبلية والصحراوية دون تطور بلد عبر عزله عن باقي أنحاء العالم وعن سيل الأفكار المستجدة فيه. وبالتالي تؤثر العزلة في التطور الثقافي للناس لا في طابعهم المادي فقط»⁽⁷⁾.

William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (London: Methuen and Co., (3) 1919), p. 29.

Franklin H. Giddings: *Studies in the Theory of Human Society* (New York: Macmillan (4) Company, 1922), pp. 262-263, and *The Principles of Sociology; an Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, 3rd ed. (New York: Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Ltd., 1896), p. 17.

Edward Cary Hayes, *Introduction to the Study of Sociology* (New York; London: D. (5) Appleton and Company, 1915), p. 311.

William Graham Sumner, *Folkways; a Study of the Sociological Importance of Usages, (6) Manners, Customs, Mores, and Morals* (Boston, MA: Ginn, 1907), p. 2.

F. Stuart Chapin, *An Introduction to the Study of Social Evolution; the Prehistoric Period (7)* (New York: Century Co., [1913]), p. 153.

هذه كانت حالة العرب الرحّل، حيث بقوا في حالة من الركود. ونتيجة لذلك، كان عليهم الاعتماد على الأعراف التي نمت في أوساطهم نتيجة للإعادة المتكررة لأفعال معينة من قِبَل أعداد كبيرة «تصرفت بطريقة منسجمة، أو وفقاً للطريقة ذاتها على الأقل عندما واجهتها الحاجة نفسها»⁽⁸⁾. وانتقلت هذه الأعراف إلى الذرية كشكل من أشكال التقاليد التي تميّزت بصفة القداسة في الحياة الاجتماعية للعرب الوثنيين. «لم تكن طقوسهم تُمارس بدافع من المشاعر الدينية، وإنما كأعراف تقليدية ورثوها عن أسلافهم»⁽⁹⁾. وكما يشير كولسون، «كانت القبيلة مُلزَمة بمجموعة من القواعد غير المدوّنة التي تطورت بموازاة النمو التاريخي للقبيلة نفسها كمظهر لروحها وطبعها. ولم يكن لدى شيخ القبيلة ولا أي مجلس تمثيلي سلطة تشريعية تخوّله التدخل في هذا النظام»⁽¹⁰⁾. وعلى حدّ تعبير شاخْت: «هيمن النظام القبلي العربي القديم على قانون العلاقات العائلية والميراث، وعلى مجمل القانون الجزائي، سواء في أوساط البدو أم في أوساط السكان المستقرين». وقد اقتضى هذا النظام ضمناً غياب الحماية القانونية للفرد الذي لا ينتمي إلى القبيلة، وغياب مفهوم متطور للعدالة الجنائية، وإدراج الجرائم تحت مسؤولية أولي الأمر، مما يعني مسؤولية الجماعة القبلية عن تصرفات أفرادها ومسؤوليتها بالتالي عن الأخذ بالثأر، وهي مسؤولية جاء دفع الدية ليخفف من تبعاتها»⁽¹¹⁾.

هذا هو النظام الذي اتبعه مجتمع تألف من مجموعات مختلفة، كل منها على خلاف مع المجموعات الأخرى. ونتيجة لذلك، نشأ عن ذلك النظام روح جماعية تُدعى العصبية التي تقتضي ضمناً «تعهداً غير محدود وغير مشروط بالولاء لأفراد العشيرة

Sumner, Ibid., p. 3.

(8)

I. Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, translated, rev. and enl. by Joseph de Somogyi (Hyderabad Deccan: [n. pb., n. d.]), p. 18.

(9)

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), p. 9, and Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Hutchinson's University Library, General History (London; New York: Hutchinson's University Library, 1958), p. 29.

(10)

J. Schacht, «Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence,» in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a foreword by Robert H. Jackson (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), p. 29.

(11)

ينظر على العموم وطنية من النوع الانفعالي أو الشوفي (12). وفي حين ينظر كل فرد في العشيرة أو القبيلة إلى قبيلته كوحدة تتمتع باكتفاء ذاتي وككيان عضوي كُلي، فإنه يعتبر كل كيان عدا عشيرته أو قبيلته بمثابة ضحيته المشروعة وهدفاً للسلب والقتل. وبالتالي، كان أفراد القبيلة، الموحدون أصلاً بسبب الأخطار التي تكتنف الحياة بالصحراء، ملتحمين معاً في وحدة وثيقة العرى، وكان ولاؤهم المطلق للمجموعة يحث كل واحد منهم على حماية مصالح الأفراد الآخرين وصونها، بحيث تطوّر مبدأ المعاملة بالمثل إلى تآزر تجلّي في المسؤولية الجماعية للمجموعة عن دفع الدية أو التعويض على الأعمال التي يرتكبها أي عضو فرد مخافة أن تحلّ كارثة به في حال اضطرّ إلى دفعها بمفرده.

ثانياً: دية القتل

المراد بالدية أو العَقْل تعويض يدفعه القاتل لجماعة القتل أو عائلته. في الواقع، القاتل هو الذي يتعين عليه دفع هذا التعويض، لكن الجماعة تتكفل بدفعه لأن القاتل واحد من أفرادها. ويقال إن المبلغ الذي كان يدفعه القاتل في الجاهلية عشرة من الإبل. وفدى عبد المطلب ابنه عبد الله بالتضحية بعشرين نوق، لكن توجب عليه تكرار التضحية بعشرين نوق عشر مرات، واعتبرت التضحية بمائة ناقة بعد ذلك المكافئ لحياة المرء، وهذا هو العدد الذي ذكره النبي محمد (ﷺ)؛ في رسالة مكتوبة بعث بها إلى عمرو ابن حزم. وحددت الرسالة نفسها التعويض على الجروح التي تصيب الرأس أو البطن بمقدار ثلث دية النفس الكاملة، وحددت التعويض على خسارة العين أو اليد أو القدم بنصف الدية الكاملة، وحددت التعويض عن كسر سنّ أو جرح يكشف عن عظم بخمسة من الإبل. «وحدد [الخليفة] عمر المكافئ من المال لمائة من الإبل بألف دينار أو اثني عشر ألف درهم - يدفع الدية الأولى الشعوب التي تتعامل بالذهب (شعبا مصر

Philip K. Hitti, *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1958), p. 27, and Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols. (Halle a. S.: M. Niemeyer, 1888-1890), vol. 1, p. 52. (12)

وسوريا)، وتدفع الدية الأخيرة الشعوب التي تتعامل بالفضة (شعب العراق)، ويجب دفع الدية في ثلاث سنين أو أربع⁽¹³⁾.

تكمن حسنات هذا العرف في حقيقة أنه حلّ محل أخذ الثأر بالدم. واستناداً إلى العرف البدائي، الدم جزاؤه الدم، ولم يكن يُعترف بالقصاص عدا الأخذ بالثأر⁽¹⁴⁾. وكانت المطالبة بالثأر «حملاً ثقيلاً على ضمير العرب الوثنيين»، فكان الثأر بالنسبة إليهم «أقرب إلى ضرورة حسية، تحرم وليّ القتل من النوم، وتسلبه شهيته وعافيته إذا لم يقيم بالوفاء بها»⁽¹⁵⁾. في الواقع، كان العطش للثأر شديداً بطبيعته لدرجة أنه لم يكن يوجد شيء أقل من الدم يمكن أن يرويه. كانت روح الانتقام، بكل ما فيها من قسوة، ناجمة عن الاعتقاد بأن روح المجني عليه لن ترقد بسلام وإنما تظهر فوق قبره على شكل بومة تصيح «اسقني من دم الجاني»⁽¹⁶⁾. ولذلك كان الثأر الفطري يُنزلُ بالجاني أو بأحد أفراد قبيلته. وكان ذلك بمثابة تسوية للمسألة في العادة، لكنه لم يكن أكثر من البداية في بعض الحالات لعمليات قتل منتظمة يشارك فيها جميع الأقارب من كلا الطرفين.

اندلعت حرب البسوس التي استمرت زهاء أربعين سنة إلى أن أدت إلى تدمير الفريقين، بسبب الثأر بالقتل. استفز كليب، زعيم قبيلة تغلب، بتكبره، صهره جساس فعمد الأخير إلى قتله. وبما أن عبء الأخذ بالثأر وقع على أقرب أقرباء كليب، (والذي

(13) محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح (لاهور: طبع حجر، 1906)، ج 5، ص 9-14؛ T. H. Weir, «Diya», in: *Encyclopaedia of Islam* (Leyden: E.J. Brill Ltd.; London: 1913-1934), vol. 1, pp. 980-981; Khalil Ibn Ish'aq al-Jundi, *Maliki Law; Being a Summary from the French Translations of the Mukhtas'ar of Sidi Khalil*, with notes and bibliography, by F. H. Ruxton (London: Luzac and Company, 1916), p. 316, and Abu Zakaria Yahya bin Sharaf Nawawi, *Minhaj et talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafi*, eng. tr. by E. C. C. Howard (London: W. Thacker and Co., 1914), pp. 413-420.

Hitti, *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present*, p. 26. (14)

Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, [1930]), p. 93. (15)

Charles James Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry*, و، المصدر نفسه، ص 94، Chiefly, Pre-islamic, with an Introduction and Notes (London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1885), p. 67. (16)

صدف أنه شقيقه)، فقد أقدم على سفك دم فتى من قبيلة جساس، واعتبر بأنه ينبغي أن يُقبل بإزهاق روح الفتى كمكافئٍ لكليب، لكن الجواب الوقح كان في أن الفتى لا يكافئ سوى شريط حذاء كليب⁽¹⁷⁾. وأخذت الأمور بعدئذٍ منعطفاً خطيراً وكانت النتيجة اندلاع حرب دموية.

ظهرت فكرة الدية من أجل تجنب هذه النتائج الفظيعة، وتم التوافق على تقديم الإبل كتعويض على إزهاق حياة المرء. وهذا ما أدى إلى الحد من احتدام الحروب وإلى إجراء مصالحات بين الأطراف المتحاربة عبر لأم الجراح التي ألحقها كل منهما بالآخر، وهو الأمر الذي احتل مكانة مهمة في الشعر الجاهلي. قال الشاعر بشامة:

بيض مفارقنا تغلى مراجلنا نأسوا بأموالنا آثار أيدينا⁽¹⁸⁾

ونقتبس أيضاً بعض المقتطفات من معلقة زهير⁽¹⁹⁾ لإظهار التعبير نفسه الذي استخدم في الإشارة إلى الدية. تحتل هذه المعلقة مكانة مرموقة بين «المعلقات السبع» القديمة التي تروي القصص القديمة، أنها القصائد التي فازت في المباريات الشعرية التي كانت تقام في سوق عكاظ وسميت بالمعلقات، لأنه يقال إنها كُتبت بحروف من الذهب وعُلقت في الكعبة المشرفة بمكة. في هذه المعلقة، يمدح الشاعر سخاء زعيم قبيلة ذبيان، الحارث بن عوف وحارم بن سنان، اللذين لم يسفكا دماً وإنما احتملا الديات لإطفاء نار حرب داحس والغبراء. قال الشاعر:

تُعَفَى الكُلُومُ بِالْمِئِينَ فَأَصْبَحَتْ يُنْجَمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمٍ⁽²⁰⁾

تشير عبارة الكُلُومُ بِالْمِئِينَ إلى الإبل التي كانت العملة المتداولة في الجاهلية. يتم اللجوء إلى هذه القاعدة عندما يُقدم فردٌ من أفراد إحدى القبائل على قتل فرد من قبيلة

Nicholson, Ibid., p. 58.

(17)

Lyall, Ibid., p. 18.

(18)

(19) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، 21 ج في 10 (بولاق، مصر: المطبعة

المصرية، 1285هـ/[1868 م؟])، ج 9، ص 146.

A. J. Arberry, *The Seven Odes; the First Chapter in Arabic Literature* (London: G. Allen (20) and Unwin; New York: Macmillan, [1957]), p. 115.

أخرى أو إصابته بجروح. وفي هذا الصدد، يقع واجب المطالبة بالثأر، بمساعدة القبيلة بالطبع، على أقرب أقارب المجني عليه. يقول وات (Watt)، «وعلى الرغم من أنه يفضل إنزال القصاص بالشخص المسؤول عن الوفاة أو الإصابة، ربما يصر إلى إنزالها بأي فرد من أفراد عشيرته أو قبيلته بدلاً منه. يتضح بالتالي أن المسؤولية عن كل من الجرم الأصلي وعن الأخذ بالثأر جماعية في نهاية المطاف» (21).

جرت العادة في الأصل لدى العرب القدامى بأن تتحمل القبيلة بأكملها دفع الدية (22). يقول أ. رحيم، «إن مبدأ إنزال القصاص بالشخص على جميع الجرائم كان الثأر القابل للتخفيف بدفع الدية أو التعويض عن الإصابة. وفي حال أدت الإصابة إلى الوفاة، كانت الخسارة تُعتبر بمثابة خسارة لقبيلة المغدور أو عائلته، وكان من حقها المطالبة بالانتصاف من قبيلة الجاني أو من عائلته» (23). وبالتالي يتم تسوية المسألة بدفع تعويض يصل إلى مائة بغير في حالة القتل. لكن ربما يتم التنازل عن القضية في حال أقسم زعماء قبيلة المتهم بأنه بريء، أو أنكر هو التهمة الموجهة إليه. وهذا هو الإجراء الذي كان يتم اتّباعه إذا كانت هناك علاقة ود بين قبيلة الجاني وقبيلة المجني عليه. وأوضح مثال على ذلك الحالة التي أوردها البخاري (24) في صحيحه والتي تعطي مثلاً واضحاً على هذه النقطة:

«كان رجل من بني هاشم استأجره رجل من قريش من فخذ أخرى، فانطلق معه في إبله، فمر رجل به من بني هاشم قد انقطعت عروة جوالقه فقال. أغثني بعقال أشد به عروة جوالقي لا تنفر الإبل. فأعطاه عقلاً فشده عروة جوالقه؛ فلما نزلوا عقلت الإبل إلا بغيراً واحداً، فقال الذي استأجره: ما شأن هذا البعير لم يُعقل من بين الإبل؟ قال:

(21) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), p. 262.

(22) W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, with additional notes by the author and by Ignaz Goldziher; edited by Stanley A. Cook, 2nd ed. (London: Adam and Charles Black, 1903), p. 64.

(23) Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools* (Lahore: Kausar Brothers, 1963), p. 6.

(24) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: مطبعة بولاق، 1876)، باب أيام الجاهلية، ج 4، ص 220.

ليس له عقل . قال : فأين عقله ؟ قال فحذفه بعضا كان فيها أجله ؛ فمر به رجل من أهل اليمن فقال : أتشهد الموسم ؟ قال : ما أشهد وربما شهدته . قال : هل أنت مبلغ عني رسالة مرة من الدهر ؟ قال : نعم . قال : فكنت إذا أنت شهدت الموسم فناد يا آل قريش ، فإذا أجابوك فناد يا آل بني هاشم ، فإن أجابوك فسل عن أبي طالب فأخبره أن فلاناً قتلني في عقل . ومات المستأجر . فلما قدم الذي استأجره أتاه أبو طالب فقال : ما فعل صاحبنا ؟ قال مرض فأحسنتم القيام عليه ، فوليت دفنه . قال قد كان أهلاً ذاك منك . فمكث حيناً ثم إن الرجل الذي أوصى إليه أن يبلغ عنه وافى الموسم فقال : يا آل قريش قالوا هذه قريش . قال يا آل بني هاشم . قالوا : هذه بنو هاشم . قال : أين أبو طالب ؟ قالوا هذا أبو طالب . قال : أمرني فلان أن أبلغك رسالة أن فلاناً قتله في عقل . فاتاه أبو طالب فقال له اختر منا إحدى ثلاث : إن شئت أن تؤدي مائة من الإبل فإنك قتلت صاحبنا ، وإن شئت حلف خمسون من قومك إنك لم تقتله ، فإن أبيت قتلناك به . لكن استناداً إلى الزبير بن بكر ، أحال الطرفان المسألة إلى الوليد بن المغيرة الذي قرر بأنه ينبغي لخمسين رجلاً من بني عامر - وهي عائلة الرجل المتهم - الحلف أمام الكعبة بأن خديش لم يقتل الرجل . حدث خديش أقاربه ، فقررروا الحلف بأنه لم يقتله . ثم جاءت امرأة من بني هاشم ، وكانت زوجة رجل من بني عامر وولدت له ابناً ، إلى أبي طالب وطلبت منه القبول بولدها كواحد من الخمسين والاستغناء عن حلفه اليمين . أذعن أبو طالب لطلبها . ثم جاء رجل من عائلة المتهم إلى أبي طالب وقال « أنت تريد خمسين رجلاً ليحلفوا بدلاً من أخذ مائة من الإبل ، وهذا يعني ناقتين مقابل كل يمين . خذ مني ناقتين ولا تُصبر على أن حلف اليمين في المكان الذي تُحلف فيه الأيمان » . قبل أبو طالب الناقتين وجاء ثمانية وأربعون رجلاً وحلفوا اليمين⁽²⁵⁾ .

يخدم هذا العُرف عدداً من الغايات المفيدة : (1) إنه يحافظ على التوازن القبلي ، وبالتالي يساعد ، بفضل قدرة كل قبيلة على الأخذ بالثأر ، على ثني أفراد القبائل الأخرى من اللجوء إلى العنف ؛ (2) يسهم في ضمان الأمن الاجتماعي بدرجة كبيرة ،

لأن القبيلة تفرض على نشاطات أفرادها رقابة شديدة بالنظر إلى مسؤوليتها الجماعية عن دفع الدية؛ (3) يخفف العبء عن الفرد في حال كان مسؤولاً عن دفع الدية؛ (4) يحوّل دون الأخذ بالثأر الذي سيتسبب، لولا دفع الدية، في الهلاك المبرم للقبائل المعنية، وفوق ذلك كله (5) يرمز إلى الحد الأقصى من الوحدة والتعاون بين أفراد كل قبيلة والذي لا يمكن وصفه بأقل من التكافل.

ثالثاً: إدراج هذا العرف في الشريعة الإسلامية

جعلت الحسنات التي تقدّم ذكرها من هذا العرف أسمى فضائل الجاهلية، ولذلك أقرّه الإسلام بما ينسجم وقول النبي (ﷺ) إن «فضائل الجاهلية يُعمل بها في الإسلام». وأكثر من ذلك فإن النبي (ﷺ) نفسه عمل بمقتضى هذا العرف في حالة المرأة التي تنتمي لقبيلة هُدَيل، التي تقدم الحديث عنها في الفصل السابق. واستمرّ العمل بهذا العرف في زمن الخليفة عمر الذي بدوره أمر بإنشاء دواوين المجاهدين في الأقاليم المختلفة، حيث قرر الخليفة بأن «الأشخاص الذين ترد أَسْمَاؤُهُمْ في تلك (الدواوين) يدينون لبعضهم بالمساعدة ويتعين عليهم دفع الدية (التعويض) عن القتل الخطأ الذي يرتكبه أحد أفراد جماعتهم»⁽²⁶⁾.

كانت تلك العملية تجري بحضور الصحابة، الذين لم يكن يعترض أي منهم عليها، في حين يُمكن الاستدلال بأنهم كانوا مُجمعين في رأيهم حول هذا الموضوع⁽²⁷⁾. في الواقع، إنه الاهتمام المشترك بالجاني الذي رُوِّج لمفهوم العقلة، ويشير مؤلف كتاب الهداية إلى ذلك أن هناك طائفة من الحرفيين يساعد بعضهم بعضاً، يكون في عداد عاقلتهم كل من ينتمي إلى الحرفة ذاتها⁽²⁸⁾.

Th. W. Juynboll, «Akila» in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 240.

(26)

(27) برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية: شرح بداية المبتدى، 4 ج (لاكنو،

الهند: [د. ن.]، 1896-1902)، ج 4: كتاب المعافل، ص 642.

(28) المصدر نفسه، وزين الدين إبراهيم بن نُجَيم، البحر الرائق، 8 ج (القاهرة: المطبعة العلمية،

1916)، ج 8، ص 400.

وبالتالي تشكلت الروابط وازدادت توسعاً لتعزيز تطبيق هذا العرف الذي كان يعني من الناحية العملية تنظيم تأمين تبادلي . إضافة إلى ذلك، توفر التسهيلات لكي يتسنى لأعضاء مثل هذه الروابط دفع الديات على شكل أقساط مُيسرة خلال مهلة تمتد ثلاث سنين . ويشير صاحب الهداية إلى أن المراد من هذا الضم « التَّخْفِيفُ وَيُضَمُّ الْأَقْرَبُ فَالْأَقْرَبُ عَلَى تَرْتِيبِ الْعَصَبَاتِ : الْإِخْوَةُ ثُمَّ بَنُوهُمْ ، ثُمَّ الْأَعْمَامُ ثُمَّ بَنُوهُمْ . وَأَمَّا الْآبَاءُ وَالْأَبْنَاؤُ فَقِلَّ يَدْخُلُونَ لِقَرَبِهِمْ ، وَقِلَّ لَا يَدْخُلُونَ لِأَنَّ الضَّمَّ لِنَفْيِ الْحَرَجِ حَتَّى لَا يُصِيبَ كُلُّ وَاحِدٍ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةٍ أَوْ أَرْبَعَةٍ دِرَاهِمٍ »⁽²⁹⁾ ، ولن يتسنى ذلك ما لم يكن عدد العصابات [الأعضاء المشاركين] كبيراً .

ومن أجل مزيد من التوضيح لأهمية هذا العرف في الإسلام، نُشير إلى الإحالات المتكررة إليه في الدستور(*) الذي سنّه النبي (ﷺ) لدولة المدينة حديثة النشأة والذي نورد بعضاً منه :

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ . الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى ، كُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو سَاعِدَةَ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى ، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى ، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو جُشَمٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى ، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو النَّجَّارِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى ، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو

(29) المرغيناني، المصدر نفسه، ج 4: كتاب المعاقل، ص 643، وعلاء الدين محمد بن علي الحصكفي، فتاوى الدر المختار شرح تنوير الأبصار (كلكتا، الهند: [د. ن.]، 1827)، ص 1023 .
(*) وهو ما يعرف بصحيفة المدينة (يثرب)، وأيضاً باسم المودعة والمعاهدة (الترجمان).

عَمَرُو بَنِ عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمُ الْأُولَى، وَكُلَّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو النَّبِيِّتِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمُ الْأُولَى، وَكُلَّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَبَنُو الْأَوْسِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمُ الْأُولَى، وَكُلَّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتْرَكُونَ مُفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطُوهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلِ.

وَأَنْ لَا يُحَالِفَ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنٌ دُونَهُ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةً ظُلْمٍ أَوْ إِثْمٍ أَوْ عُدْوَانٍ، أَوْ فُسَادٍ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا، وَلَوْ كَانَ وَلَدٌ أَحَدِهِمْ، وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافِرٍ، وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ، وَإِنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ دُونِ النَّاسِ وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأَسُوءَةَ غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ وَإِنْ سَلِمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةً لَا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدَلٍ بَيْنَهُمْ وَإِنْ كُلُّ غَازِيَةٍ غَزَتْ مَعَنَا يُعْقَبُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يُبَيِّئُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا نَالَ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدًى وَأَقْوَمِهِ وَإِنَّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِقُرَيْشٍ وَلَا نَفْسَهَا، وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ وَإِنَّهُ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتْلًا عَنْ بَيِّنَةٍ فَإِنَّهُ قَوْدٌ بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمَقْتُولِ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافَّةٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ إِلَّا قِيَامٌ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَقْرَبُ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَنْصُرَ مُحَدِّثًا وَلَا يُؤْوِيهِ وَأَنَّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ اللَّهِ وَغَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَإِنَّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى مُحَمَّدٍ (30).

(30) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شليبي، تراث الإسلام؛ 1، 4 ج في 2 قسم، ط 2 (القاهرة: البابي، 1955)، ج 1، ص 501-؛ A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Jubilee Series (London: Oxford University Press, 1955), p. 231; Watt, *Muhammad at Medina*, p. 221, and Reuben Levy, *The Social Structure of Islam, Being the Second Edition of the Sociology of Islam* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1957), p. 273.

إن ما تبقى من الصحيفة لا يعيننا هنا لأنه معنيّ بأحكام العلاقات مع اليهود. وهكذا يتبين أنه من خلال هذه الصحيفة تشكّل كيان سياسي في المدينة تحكمه حكومة واحدة. وجرى ضمّ المهاجرين كعشيرة واحدة، على اعتبار أنهم ينتمون في الواقع إلى قبيلة قريش، إلى تحالف يضم ثمانى عشائر من أهل المدينة من أجل توفير الدعم والدفاع المتبادل. وهكذا، بات يعامل الجميع كمجتمع واحد.

قام فلهوزن (Wellhausen) بالتثبت من صحة هذه الوثيقة، وهو يفترض بأنه لا بدّ وأنها كُتبت قبل معركة بدر⁽³¹⁾ التي وقعت في شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة (في شهر آذار/مارس 624 ميلادية)⁽³²⁾ بين النبي (ﷺ) وأهل مكة. وبناء على ذلك، يبدو أن التاريخ المحدد لهذه الوثيقة، وهو السنة الأولى من الهجرة، في كتاب (The Legacy of Islam) صحيحاً⁽³³⁾.

Watt, Ibid., p. 225.

(31)

Thomas Patrick Hughes, *A Dictionary of Islam; Being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies, and Customs, Together with the Technical and Theological Terms, of the Muhammadan Religion* (London: W. H. Allen, 1885), p. 30.

David de Santillana, «Law and Society», in: Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., (33) *The Legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 285.

الفصل الثالث

عقد التأمين الحديث

أولاً: التطور

يبدو أن أصول عقد التأمين الحديث، ترجع إلى القروض البحرية التي كانت سائدة في أيام الإغريق القدماء كما وصف ديموسثينيس (Demosthenes) الذي قال: « كان يتم تسليف المال لسفينة أو لشحنة، على أن يتم سداؤه مقابل فائدة مرتفعة في حال تكللت الرحلة بالنجاح، لكن لم يكن يتم سداؤه على الإطلاق في حال فُقدت السفينة، حيث كان معدل الفائدة مرتفعاً بما فيه الكفاية لكي يغطي المجازفة بخسارة رأس المال، فضلاً عن تغطية استخدامه»⁽¹⁾.

ولكي نلخص المسألة، نقول إن القروض البحرية كانت تُمنح في تلك الأيام للشاحنين لأنها ربما تخدم كتعويض في حال غرقت السفينة أو فُقدت الشحنة، مع تقاضي فوائد بمعدلات مرتفعة على القرض، أي قسط تأمين مرتفع، الغرض منه التعويض عن استخدام رأس المال وخطر خسارته كما أشرنا أعلاه. « برز عنصر التأمين

«Insurance,» in: *The Encyclopaedia Britannica*, 29 vols., 11th ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1910-1911), vol. 14, p. 657.

في القروض اليونانية في الشرط الذي يقول إنه إذا فُقد الضمان الذي جرى تسليف المال بناء عليه أو هلك، يُصار إلى شطب الدين. وعلى سبيل المثال، إذا كان المراد نقل شحنة من الحبوب من ميناء إلى ميناء آخر، يمكن صاحب الحبوب اقتراض قيمتها بمعدل يفوق المعدل الجاري للفائدة. عندئذٍ، في حال فُقدت الشحنة، يتعين على مقرض المال تحمّل عبء الخسارة، ولا يُلزم مالك الحبوب بسداد القرض»⁽²⁾.

دعنا نتفحص إذاً إن كان لعقد التأمين الحديث أية علاقة بالقروض البحرية التي كانت سائدة في أيام الإغريق القدماء؟ يُعرّف عقد التأمين بأنه «الإجراء الذي بموجبه يلزم المؤمن نفسه مقابل مكافأة، هي قسط التأمين، في عقد التأمين، أي البوليصة، بتعويض أو ضمان طرف آخر، المؤمن له، في حال الخسارة الناجمة عن وقوع حادث غير متوقع، أي إذا ما تحقق الخطر»⁽³⁾. غير أن دراسة معمّقة تظهر حقيقة أن العقد الحديث يحتفظ بالسمة المميزة للقرض البحري القديم نفسه، بحيث إن الفارق الوحيد هو أن المؤمن، أو المكتتب في العقد الحديث، يتعهد بدفع المبلغ بعد وقوع الخسارة، بدلاً من تقديم القرض مسبقاً، على شكل تعويض، في حال وقوع حادث محدد غير متوقع؛ ففي وسع المؤمن تجنب تقديم السلفة مسبقاً بالاعتماد على وضعه المالي القوي كصيرفي لأن «مهنة التأمين ومهنة الصيرفة تتقاسمان ميزة واحدة وهي أن كلتا المهنتين تعتمد على المنح المتبادل للسلفات وقبولها»⁽⁴⁾؛ فتعهد المؤمن بالدفع شكل من أشكال السلفة التجارية التي يقدمها المؤمن للمؤمن له مقابل حصول المؤمن على قسط التأمين أولاً.

وبالتالي، يقوم المؤمن بدفع التعويض مقابل القسط كما كان يُدفع التعويض على عهد الإغريق القدماء نظير معدل الفائدة المرتفع. ولذلك، يُمثّل قسط عقد التأمين الحديث معدل الفائدة المرتفع للقروض البحرية التي كانت تُمنح في الماضي.

«Insurance.» in: *Collier's Encyclopedia*, 24 vols. ([New York]: Crowell-Collier Pub. Co., (2) 1963), vol. 13, p. 61.

«Insurance.» in: *Encyclopedia Americana* (New York: Americana Corporation, 1957), vol. (3) 15, p. 181.

Alfred Manes, *Insurance: Facts and Problems* (New York; London: Harper and Brothers, (4) 1938), p. 53.

يجد هذا المفهوم دعماً له في كلمة « القسط » التي تُستخدم بمعنى الفائدة⁽⁵⁾. ويقول غيباور (Gebauer): « إن معدل الفائدة يتضمن إلى جانب العناصر الأخرى قسطاً للتأمين من أجل تقديم التعويض على القرض للمقرض في حال تكبد خسارة نتيجة لإفلاس المقرض⁽⁶⁾. ويعتقد ووكر (Walker) بأن معدل الفائدة المرتفع ليس إلا القسط المناظر لتأمين القرض⁽⁷⁾.

في ضوء ما تقدم، ربما يقال إن عقد التأمين الحديث مشابه في الأساس للقرض البحري القديم نفسه (وهو عقد ربوي بطبيعته).

ثانياً: الصيغة الحالية

«الهدف من جميع التأمينات هو اتخاذ تدابير احتياطية تحسباً للأخطار التي تحيط بحياة البشر وتعاملاتهم. والأشخاص الذين ينشدونها، أي التأمينات، يسعون إلى إبعاد الكوارث عنهم عبر تحميل [تحويل عبء] الخسائر المحتملة على أكتاف الآخرين الذين لديهم استعداد، مقابل عوض مالي، لتحمل الخطر؛ وفي حالة تأمين الحياة، يسعون إلى ضمان حصول من يعيلونهم على عوض مُعَيَّن في حالة وفاتهم، أو توفير مصدر للتمويل يمكن بواسطته إرضاء دائنيهم. كما إن الأشخاص الذين يمنحون التأمين يتحملون هذه الأخطار مقابل ثمن، وبناءً على حسابات تضمن لهم، في حال ضُبطت بالشكل المناسب، وبعد اتخاذ التدابير الاحتياطية تحسباً لجميع الحالات الطارئة، الحصول على أرباح مجزية⁽⁸⁾.

(5) القسط - فائدة أو منحة تُدفع لقاء اقتراض المال؛ الاقتباس من: Swift, «people were tempted to lend by feat premiums and large interest.» *The Encyclopaedia Dictionnaire* (London: [n. pb.], 1909).

(6) N. Barou, *Co-operative Insurance* (London: P. S. King and Son, Ltd., 1936), p. 25.

(7) F. A. Walker, *Political Economy* (New York; London: H. Holt and Company, 1887), pp. 225-226.

(8) Sidney Preston and Raoul P. Colinvaux, *The Law of Insurance*, 2nd ed. (London: Sweet and Maxwell, 1961), p. 31, and T. W. Morgan, ed., *Porter's Law of Insurance*, 8th ed. (London: Sweet and Maxwell, 1933), p. 1.

يُوصف التأمين بأنه عقد يقوم على المصادفة [عقد احتمالي] ⁽⁹⁾، وهو في نظر بولوك (Pollock) وعدٌ مشروط ⁽¹⁰⁾ لأنه يعتمد على حادث غير مؤكد. «وطالما أن ذلك يعني عقداً ينطوي على مخاطرة أو مضاربة، فإن صفة «احتمالي» تنطبق عليه تماماً بما أنه عقد قائم على مخاطر متبادلة بالتأكيد حيث تجري المخاطرة بالقسط مقابل احتمال الخسارة» ⁽¹¹⁾.

إن القانون العام للعقود يسري على عقود التأمين، وهذه العقود ليست استثناءً للقاعدة التي ترد في قانون العرف والعادات ^(*)، بأن أي عقد شفهي مقابل عوض ذو قيمة يكون صحيحاً ⁽¹²⁾.

البوليصة، وثيقة التأمين، هي المستند الرسمي الذي يتجسد فيها عقد التأمين. وتنص الفقرة الثانية من قانون تأمين الحياة لعام 1774 ^(**)، على أن التأمين يتم بواسطة بوليصة رسمية؛ وبناء على الفقرة 100 من قانون الدمغة لعام 1891، فإن المؤمن عرضة لعقوبة مقدارها 20 جنيهاً إسترلينياً في حال فشلوا في إصدار بوليصة موهورة في غضون شهر بعد حصولهم على قسط التأمين، لكن ذلك لا يؤثر في صحة البوليصة ولا في قابليتها للتنفيذ من قبل الطرف المؤمن له في العقد ⁽¹³⁾.

على غرار جميع العقود الأخرى، ينبغي عقد التأمين على إيجاب وقبول ⁽¹⁴⁾. وعادة ما يتم العرض عن طريق اقتراح أو طلب تأمين (باستثناء التأمينات المنجزة في

M. P. Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, 2nd ed. (9) (London: Sweet and Maxwell, Limited, 1939), p. 1.

P. H. Winfield, ed., *Pollock on Contracts* (London: Stevens and Sons, Limited, 1950), p. 222. (10)

Morgan, ed., *Porter's Law of Insurance*, p. 14. (11)

(*) (Common Law) هو قانون العرف والعادات، ويترجم أيضاً «قانون عام» وهو الذي نعتمه في هذا الكتاب. ويتميز هذا القانون عن القوانين المدونة الموضوعة عن طريق التشريع بكونه يقوم على الأعراف والعادات والسوابق والأحكام والقرارات القضائية (المترجمان).

Preston and Colinvaux, *The Law of Insurance*, p. 14. (12)

(**) قانون إنكليزي. معظم القوانين التي يذكرها المؤلف هي قوانين إنكليزية (المترجمان).

(13) المصدر نفسه، ص 14-15، و. Joseph Chitty, *Chitty on Contracts*, Common Law Library; nos. 1-2, 2 vols., 22nd ed. (London: Sweet and Maxwell, 1961), vol. 2, p. 345.

Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, p. 54. (14)

سوق لويديز (Lloyd's) ، يبين تفاصيل الأخطار التي يرغب مقدّم الطلب من المؤمنّين التعهد بها ريثما يتم القبول وقبل إصدار البوليصة. وعادة ما يمنح المؤمنون مقدّم الطلب، قبل إصدار البوليصة، شهادة مؤقتة تسمى إشعار تغطية⁽¹⁵⁾. ويصار إلى إصدار البوليصة في حال قبل العرض بحيث تتضمن بنود العقد المبرم بين الفريقين.

إن التأمين الذي تصدره لويديز يتم دائماً عبر وسيط تأمين [من قبلها]، وبدلاً من استمارة طلب التأمين، يقوم الوسيط بإعداد قسيمة تأمين يذكر فيها تفاصيل ما يراد التأمين عليه. ويقوم الوسيط بتقديم هذه القسيمة إلى المكتبتين الذين يقبلون بالعرض عبر التوقيع بالأحرف الأولى لأسمائهم على القسيمة، ثم يقوم وسيط التأمين بإعداد البوليصة وتقديمها إلى المكتبتين من أجل إبرامها⁽¹⁶⁾. إن اشتراط تسليم البوليصة ليس أكثر من إجراء شكلي لأنه يمكن الاستدلال على التسليم [نفاذ عقد التأمين] من إبرام [التوقيع على] بوليصة التأمين. وربما يصار إلى تجديد البوليصة، إذا كانت تتضمن بنداً بهذا الخصوص، عبر تقديم قسط تأمين آخر والقبول به من جانب المؤمنّين. وفي حال فشل المؤمن له في تجديد البوليصة بحلول التاريخ المحدد للتجديد، عبر دفع قسط تأمين آخر، لا يعود من حقه القيام بذلك إلا بعد موافقة المؤمنّين⁽¹⁷⁾.

1 - قسط التأمين

قسط التأمين هو البدل الذي يُدفع مقابل الحصول على تأمين أو الثمن الذي يحصل عليه المؤمن لقاء تحمّله المسؤولية عن الخطر. ولا ينبغي دفع القسط سلفاً، لكن اعتاد المؤمنون على اشتراط عدم بدء سريان مفعول العقد إلا بعد دفع قسط التأمين. في حالة التأمين التبادلي، قد يتمثل قسط التأمين بمسؤولية العضو المشاركة في تحمل الخسائر التي يتكبدها الأعضاء الآخرون في الجمعية التبادلية، لأن العضو في هذه الجمعية يحمل صفتي المؤمن والمؤمن له؛ فهو كفيل بوصفه مؤمناً له بالمشاركة بتحمل

Chitty, Ibid., vol. 2, p. 345.

(15)

Picard, Ibid., p. 54.

(16)

(17) المصدر نفسه، ج 2، ص 348.

الخسائر التي يتكبدها الأعضاء الآخرون، وبوصفه مؤمناً فإنه يحصل كقسط تأمين على حق استرداد قيمة خسارته إن، ومتى، ما تحققت⁽¹⁸⁾. وعادة ما يأخذ قسط التأمين شكل دفعة مالية ويعرف بأنه « ثمن مدفوع بما يتناسب والخطر »، لكن تحديد مدى ملائمة هذا المبلغ يعود إلى المؤمن حصراً. ويتم قياسه دائماً وفقاً لتقدير المؤمن للخطر بالاعتماد على متوسط الخسائر التي تكبدها في تجاربه السابقة في تأمين أخطار مشابهة، فضلاً عن بدل يغطي المصاريف المكتبية، والنفقات الأخرى والربح⁽¹⁹⁾.

إذا نصّ العقد على وجوب دفع أقساط التأمين في تاريخ محدد، يتعين سداد تلك الأقساط بناء على ذلك وإلا تصبح البوليصة قابلة للإبطال وفقاً لمشيغة المؤمن. وعندما يتم تمديد التأمين لفترة زمنية يستحقّ خلالها دفع أكثر من قسط واحد، يتم منح عدد محدد من الأيام كفترة سماح تتجاوز تاريخ استحقاق دفع أقساط التأمين. وهنا يبرز سؤال عما إذا كان المؤمنون مسؤولين عن التعويض عن الخسائر التي تقع أثناء فترة السماح هذه. والجواب يعتمد على الشروط المحددة في البوليصة⁽²⁰⁾.

بناء على القانون العام، لا يمكن استرداد قسط التأمين متى ما تحمّل المؤمن الخطر بموجب بوليصة صالحة وقابلة للتنفيذ؛ « فتحمّل الخطر يكون كلياً متى ما تم تحمّله [المؤمن]، ولا يعود بالإمكان تقسيم القسط [استرداده كقسط مرجع] حتى في حال التنازل عن البوليصة بعد ذلك(*) ». فأقساط التأمين مستثناة صراحة من أحكام قانون التقسيم لعام 1870⁽²¹⁾.

(18) المصدر نفسه، ص 62.

Preston and Colinvaux, *The Law of Insurance*, p. 114.

(19)

Picard, *Ibid.*, p. 75.

(20)

(*) مسألة إرجاع قسط التأمين أو جزء منه تخضع لشروط وثيقة التأمين، والعرض المقدم هنا ينقصه التفصيل ويتحمل المحاجة، ويمكن الرجوع بشأن المسألة إلى كتب الحقوقيين عن عقود التأمين. انظر على سبيل المثال: Malcolm A. Clarke, *The Law of Insurance Contracts*, Lloyd's Commercial Law Library, 2nd ed. (London; New York: Lloyd's of London Press 1994), pp. 312-316.

القانون الذي يشير إليه المؤلف هو Apportionment Act 1870 والفقرة 6 منه تنص على: « كل ما ورد في هذا القانون لا يجعل من المبالغ السنوية المدفوعة في وثائق التأمين، أي كانت صفتها، قابلة للتقسيم ».

Preston and Colinvaux, *The Law of Insurance*, p. 122.

(21)

«إن مبدأ الإبطال غير قابل للتطبيق في العادة في عقود التأمين. إذ إن القاعدة القانونية تقضي بأنه متى ما تم دفع القسط وتحمل المؤمن الخطر، ينبغي عدم تقسيم القسط أو إعادته بعد ذلك، حتى وإن زال موضوع الخطر نهائياً قبل أن تنقضي فترة غطاء التأمين»⁽²²⁾.

2 - التعويض

كما أشرنا سابقاً، يُفسَّر عقد التأمين في العادة بأنه عقد معاوضة. ومن مبادئ التأمين أنه ينبغي للمؤمن له عدم استرداد ما يفوق خسارته، لكن يمكن تعديل ذلك بالبنود الصريحة في البوليصة⁽²³⁾. وبالتالي، لا يوجد شيء يمنع الفريقين من الاتفاق في البوليصة على قيمة شيء مؤمن عليه. وفي هذه الحالة، سيكون من حق المؤمن له استرداد الخسارة بناء على القيمة المتفق عليها⁽²⁴⁾.

يتميز التأمين على الحياة والتأمين ضد الحوادث [الشخصية] بطبيعة مختلفة من حيث التزام المؤمن بالتعويض في حال وقوع حادثة بصرف النظر عن مقدار الخسارة، ولذلك فهو ليس من قبيل تأمينات المعاوضة⁽²⁵⁾. وبما أن بوليصة التأمين على الحياة ليست عقد معاوضة، فإن الدائن الذي يؤمن على حياة المدين لضمان تسديد الدين، قد يسترد مبلغ التأمين بموجب البوليصة سواء تم سداد الدين أم لا، علماً بأن قانون تأمين الحياة لعام 1774، لا يحول دون الوصول إلى هذه النتيجة لأنه يُعنى فقط بمصلحة المؤمن له وقت استصدار البوليصة. وبالمثل، لا تُعتبر بوليصة التأمين ضد الحوادث [الشخصية] عقد معاوضة لكنها، من ناحية أخرى، عقد لدفع مقدار محدد من المال كل أسبوع في حال التعرُّض للإصابة، ودفع مبلغ محدد آخر في حالة الوفاة. ولذلك، ربما يسترد

G. C. Chesire and C. H. S. Fifoot, *The Law of Contract*, 6th ed. (London: Butterworths, (22) 1964), p. 497.

Chitty, *Chitty on Contracts*, vol. 2, pp. 373-374.

(23)

(24) المصدر نفسه، ص 374.

(25) المصدر نفسه، ج 2، ص 375.

شخص تعرض للإصابة، نتيجة لإهمال طرف ثالث، وعن جميع الأضرار المترتبة على ذلك الإهمال من طرف ثالث، ويحصل أيضاً على المبلغ كاملاً بموجب مثل هذه البوليصه⁽²⁶⁾.

3- مقياس العوض

هو ما يمكن المطالبة به كتعويض من دون تقييد عن الضرر بموجب بوليصة المعاوضة ما لم تكن البوليصة قيمية وعندها يكون مقياس التعويض القيمة المتفق عليها، ولكن لا يزيد مبلغ التعويض، بأي حال، عن المبلغ المؤمن عليه. ولا يتقرر مقدار التعويض في حالة البوليصة غير القيمية اعتماداً على كلفة الأموال المؤمنة وإنما بناء على قيمتها وقت تاريخ وقوع الخسارة وفي مكان وقوعها، مع استبعاد أي تعويض عن خسارة الأرباح المتوقعة (*) أو غيرها من الخسائر التبعية⁽²⁷⁾.

4- الشروط والاشتراطات

يحتوي أكثر البوالص على عدد معين من البنود المتعلقة بشروط إصدارها، وتقرير اعتبار أن أيّاً من هذه الشروط يرقى إلى مرتبة شروط سابقة لقيام حق المؤمن له في التعويض مسألة تحددها صياغة العقد⁽²⁸⁾. وكما في سائر العقود الأخرى، فإن الإخلال بأحد الشروط الواردة في البوليصة يعطي الفريق المتضرر عُذراً بعدم الالتزام بالجزء المتوجب عليه من الاتفاق، أو يعطيه حق المطالبة بالأضرار نتيجة الإخلال؛ وله خيار فسخ العقد أو إقراره. وفي حال أقر المؤمن البوليصة على الرغم من إخلال المؤمن له بأحد

(26) المصدر نفسه.

(*) وثيقة التأمين القياسية على الأموال، الممتلكات المادية، لا تغطي خسارة الأرباح إذ إن مثل هذه الخسارة موضوع لوثيقة تأمين متخصصة تعرف باسم وثيقة خسارة الأرباح (وتعرف أيضاً باسم وثيقة توقف الأعمال) غالباً ما تلحق بوثيقة تأمين الممتلكات (المترجمان).

Preston and Colinaux, *The Law of Insurance*, p. 124.

(27)

Chitty, *Ibid.*, vol. 2, p. 368.

(28)

شروطها، فسوف يعتبر ذلك بأنه تنازلٌ عن الاعتراض على الإخلال بالشرط وبالتالي عليه [المؤمن]، أن يتحمل المسؤولية في حال حدوث خسارة. ومن ناحية أخرى، إذا اختار المؤمن فسخ العقد، فسوف يكون لديه عذر وجيه لأي عمل يقوم به بناء على ذلك⁽²⁹⁾.

يُستخدم الاشتراط في قانون التأمين بمعنى خاص يتطابق مع الشرط الوارد في أي عقد آخر. لكن لكي نوضح الفرق بين الشرط (Condition) والاشتراط (Warranty)، نقتبس فقرة من سوتون (Sutton) وشانون (Shannon) تتعلق بالعقود:

«الشرط عبارة عن بند في العقد يتعلق بشكل مباشر بأصل العقد، أو بعبارة أخرى، إنه ضروري جداً بالنسبة إلى طبيعة العقد بحيث إذا كانت الظروف، أو أصبحت هذه الظروف، غير منسجمة مع الشرط، يمكن الفريق الذي لم يقصّر أن يتعامل مع جميع الواجبات القابلة للتنفيذ بموجب العقد كما لو كان معفيًا منها. والاشتراط عبارة عن بند في العقد يكون بمثابة فقرة مُكمّلة للغاية الأساسية من العقد، بمعنى أنه ليس ضرورياً جداً لدرجة التسبب في الإغفاء من العقد في حال كانت الظروف أو أصبحت غير منسجمة معه»⁽³⁰⁾. وبناء على ذلك، فإن الاستخدام العادي لعبارة الاشتراط يشير إلى وعد، مكمل للعقد الأساسي، لا يُخوّل الفريق المظلوم في حال الإخلال به سوى بالمطالبة بالتعويض عن الأضرار بحيث يبقى، بالرغم من ذلك، مُلزماً بتنفيذ الجزء المتوجب عليه في العقد الأساسي⁽³¹⁾.

5- مبدأ المصلحة التأمينية

المصلحة التأمينية هي المصلحة التي يشترط القانون وجودها لتمكين الشخص من استصدار تأمين صالح. ولا يوجد في القانون العام إنكلترا شيء يحظر التأمين في حال

Preston and Colinvax, Ibid., p. 98.

(29)

K. W. Wedderburn, ed., *Sutton and Shannon on Contracts*, 5th ed. (London: Butterworth, 1956), p. 273.

(30)

Preston and Colinvax, Ibid., p. 102.

(31)

لم يكن يوجد مصلحة، لكن يقول بيكارد، « يوجد ثلاثة تشريعات نافذة تغطي هذه النقطة وهي :

قانون التأمين البحري لعام 1906؛

قانون تأمين الحياة لعام 1774 (والذي يعرف بقانون المقامرة)؛

قانون المقامرة لعام 1845»⁽³²⁾.

6 - مبدأ حسن النية (منتهى حسن النية)

تعتمد عقود التأمين جميعها على حسن النية، حيث يُعتبر الكشف عن الحقائق الجوهرية أمراً ضرورياً. غير أن مجرد عدم الكشف عن الحقيقة، جوهرية كانت أم خلاف ذلك، لا يرقى في العادة إلى حدّ تشويه الحقائق⁽³³⁾، لكن يوجد أشكال معينة من العقود التي توجب الكشف عن الحقائق، وعقود التأمين تنتمي إلى هذه الفئة. «إن المؤمن له ملزم في جميع عقود التأمين بالكشف التام عن الحقائق الجوهرية كافة التي تقع ضمن دائرة معرفته. ويصبح العقد قابلاً للإبطال من قبل المؤمن في حال تم إخفاء حقيقة مادية معلومة لدى المؤمن له. والسبب هو أنها [الحقائق المادية] مسألة تخضع بشكل عام للتكهن؛ فالشخص الذي يرغب في الحصول على التأمين يملك وسائل المعرفة ذات الصلة بالخطر، في حين أن المؤمن لا يملك الوسائل أو الوسائل ذاتها. ولذلك، ينبغي للمؤمن له الكشف عما يعرفه لكي يقف الطرفان على قدم المساواة عند إبرام الصفقة. والحقائق المادية التي يتعين على المؤمن له الكشف عنها تشمل مختلف الظروف التي ستؤثر في قرار المؤمن الحضيف تثبت قسط التأمين أو تحديد ما إذا كان سيقبل بتحمل الخطر. كما يتعين على المؤمن له الكشف عن كل ما هو جوهري، لا عن الحقائق التي يرى أنها جوهرية فقط، ويرجع أمر البت في ما إذا كانت حقيقة ما بعينها جوهرية إلى هيئة المحلفين»⁽³⁴⁾.

Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, p. 7.

(32)

Chitty, *Chitty on Contracts*, vol. 1, p. 141.

(33)

Wedderburn, ed., *Sutton and Shannon on Contracts*, p. 179.

(34)

الفصل الرابع

تحليل عقد التأمين الحديث

أولاً: مبدأ المعاوضة ومضامينه

سنشير في معرض تحليل عقد التأمين الحديث، إلى فصولنا السابقة التي ناقشنا فيها طبيعته الربوية والطابع غير المحدد سلفاً للملازم للخطر. وسنركز الآن على دراسة مدى إمكانية وصف العقد المذكور بأنه عقد معاوضة وفي ما إذا نجح مبدأ المصلحة التأمينية في منعه من التحول إلى مراهنه.

يُفهم من عبارة التعويض أن في استطاعة المؤمن له استرداد مبلغ من المؤمن لا يتجاوز المقدار الفعلي لخسارته المالية، لكن «الحال لا تسير على هذا النحو دائماً»⁽¹⁾ من الناحية الفعلية. والقاعدة العامة تفيد بأن جميع عقود التأمين عبارة عن عقود معاوضة في ما عدا عقود:

1 - التأمين على الحياة.

2 - الحوادث الشخصية والتأمين ضد المرض.

Halsbury's Statutes of England, 2nd ed. (London: Butterworth, 1949), vol. 13, p. 17.

(1)

يقول بيكارد، «في ما عدا هذين الاستثناءين، لا يجيز القانونُ صياغة عقود التأمين بشكل يخالف عقود المعاوضة»، أي «إنه يحق للمؤمن له الحصول على تعويض لكن لا شيء أكثر من التعويض، فلا يمكنه استرداد مبلغ من المؤمن يفوق مقدار خسارته»⁽²⁾. لكن إلى أي مدى يظل هذا الكلام صحيحاً؟ أليس العُرف السائد الذي يقول إن المؤمن له يسترد في الوثائق القيمة مبلغاً يفوق مقدار خسارته؟ يقول سميث «لكن عقود التأمين على الحياة، كما سنرى من الآن فصاعداً، ليست عقود معاوضة؛ إنها عقود تنصّ على دفع مبلغ معيّن في حال وقوع حادثة معينة. وحتى عقود التأمين البحري ليست عقود معاوضة تامة (صرفة) دائماً؛ فقد يسترد المؤمن له مبلغاً ربما يزيد أو ينقص عن المبلغ الذي سيعوّضه حقاً عن خسارته. وهكذا، وبموجب وثيقة تأمين قيمة، أي عندما يتم الاتفاق على قيمة الشيء المؤمن عليه بين الفريقين، يسترد المؤمن له، في حالة الخسارة الكلية لموضوع التأمين المؤمن عليه، إن كان موضوع التأمين مؤمناً عليه بالكامل، يسترد المبلغ المتفق عليه. وهذه القيمة المستردة قد تكون أكبر من القيمة الحقيقية للشيء الهالك. أو قد تكون قيمة الشيء الهالك أكبر من القيمة المتفق عليها وعندها لا يسترد المؤمن له غير المبلغ الذي من أجله أبرم عقد التأمين ودفع قسط التأمين عنه»⁽³⁾.

يقول إيمانويل «الواضح أن المؤمن له ربما يسترد في الواقع بموجب وثيقة قيمة مبلغاً يفوق خسارته الفعلية، وبهذا المعنى تُخترق القاعدة التي تقول إن التأمين هو عقد معاوضة»⁽⁴⁾. ربما يتفق الأفرقاء سلفاً في جميع عقود التأمين على تقييم قيمة موضوع التأمين وبالتالي إلغاء الهدف من مبدأ العوض. في مثل هذه الحالات، «لا تعود [البوليصة] عقد معاوضة مثالياً، ولكنها معاوضة بناء على المعنى التقليدي للصفقة»⁽⁵⁾.

M. P. Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, 2nd ed. (2) (London: Sweet and Maxwell, Limited, 1939), p. 40.

John William Smith, *A Compendium of Mercantile Law*, edited by H. C. Gutteridge, 13th (3) ed. (London: Stevens and Sons, 1931), pp. 406-407.

M. R. Emanuel, *Insurance Law, Theory and Practice* (London: Virtue and Co., Ltd., 1931), p. 41. (4)

Sidney Preston and Raoul P. Colinvaux, *The Law of Insurance*, 2nd ed. (London: Sweet and Maxwell, 1961), p. 6. (5)

وهو ما يدعم رأي القاضي باترسون الذي يقول إن «بوليصة التأمين ليست عقد معاوضة تاماً»⁽⁶⁾. وبناء على ذلك، ربما يكسب المؤمن له في «الوثائق القيمة» وربما يخسر عندما لا تكون الوثائق قيمة: «غالباً ما يسترد المؤمن له في الوثائق «القيمة» (أي الوثائق التي تحدد القيمة المتفق عليها لموضوع التأمين) ما يفوق خسارته الفعلية، في حين ربما يسترد ما هو أقل منها في الوثائق «غير القيمة» الخاصة بالسلع»⁽⁷⁾.

بناء على ما تقدم، يتضح أن عقد التأمين ليس عقد معاوضة كما يفترض منه أن يكون. ومن ناحية أخرى، إنه «عقد يوافق فيه أحد الفريقين (يسمى 'المؤمن'، أو 'المكتتب' في التأمين البحري) (*)، في مقابل مبلغ مالي (يسمى قسط التأمين) على أن يدفع للفريق الآخر (الذي يسمى 'المؤمن له' أو 'المستأمن') مبلغاً من المال في حال وقوع حدث محدد»⁽⁸⁾.

علينا أن نشير إلى أن طبيعة الحدث المحدد [في العقد] غير مؤكدة⁽⁹⁾، وأن وقوعه يجلب مكسباً مالياً للمؤمن له على شكل تعويض (ربما يفوق خسارته الفعلية)، في حين أن عدم وقوعه يُكسب المؤمن القسط. وبالتالي يمكن أن يقال، في سياق التعريف وما يترتب على «الحدث المحدد»، إن عقد التأمين عبارة عن «اتفاق يعدُّ بموجبه كل من الفريقين بدفع مال أو ما يكافئه إلى الفريق الآخر بناء على حدث غير مؤكد»، وهذا هو تعريف المراهنة بالتمام⁽¹⁰⁾.

يجري التأكيد دائماً على أن المشرع أدخل مبدأ المصلحة التأمينية في التأمين لمنع إمكانية إجراء مراهانات تحت غطاء عقود التأمين. دعونا إذاً نتفحص المصلحة التأمينية لنرى إن كانت تفي بالغرض الذي من أجله جرى سنّ هذا المبدأ التشريعي.

Irving V. Manning, 6 C. B. 391.

(6)

Halsbury's Statutes of England, vol. 13, p. 17.

(7)

(*) عبارة «المكتتب» لم تعد محصورة بالتأمين البحري، فهو الشخص (أو هي إذ أن هناك سيدات يعملن كمكاتبات لدى شركات التأمين) الذي يقوم بالاكتتاب بالخطر باسم شركة التأمين أو النقابة الاكتتابية (في سوق لويدز) التي يعمل لديها (المترجمان).

(8) المصدر نفسه، ج 13، ص 1.

(9) المصدر نفسه.

«Wager» in: The Oxford English Dictionary, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1933).

(10)

ثانياً: المصلحة التأمينية وطابعها المخادع

« لا يوجد في القانون العام بإنكلترا شيء يحظر التأمين في حال لم يكن يوجد مصلحة [تأمينية] »⁽¹¹⁾. ونشير إلى أن المقامرة والمراهنة لم يحظرهما القانون الإنكليزي قبل أن يتدخل المشرع؛ فالمراهنة لم تكن غير قانونية بالمطلق وكان في المقدور [في حالة النزاع] وضعها موضع التنفيذ في المحكمة. وهذا شجع على « شكل مضر من أشكال المقامرة »⁽¹²⁾ وحمل المشرع على التدخل. وبناء على ذلك، « حظر قانون التأمين البحري لعام 1745، إصدار وثائق تأمين على السفن البريطانية أو على أية سلع أو بضائع أو أشياء محملة أو يراد تحميلها » على هذه السفن « بمصلحة تأمينية أو بدون مصلحة أو بدون وجود برهان إضافي على المصلحة التأمينية عدا الوثيقة(*) »، أو كشكل من أشكال المراهنة أو بدون فائدة إنقاذ تعود على المؤمن⁽¹³⁾. وبالتالي تم حظر شرط الوثيقة [البوليصة] هي إثبات للمصلحة التأمينية في التأمين البحري، وأي بند آخر مشابه يتم

Williams V. Baltic (1924) 2 K.B. 282, 288.

(11)

Preston and Colinvaux, *The Law of Insurance*, p. 36.

(12)

Policy Proof of Interest (PPI).

(*) وهو ما يعرف باللغة الإنكليزية :

ويرد في معجم مصطلحات التأمين الشرح التالي عنه: « يجب أن يكون للمؤمن له مصلحة تأمينية في محل التأمين عند وقوع الحادث، وهو ملزم بإثبات هذه المصلحة إذا ما طلب منه ذلك عند تقديمه لمطالبه بموجب الوثيقة. وهناك بعض المصالح التأمينية المعينة التي يصعب تعريفها أو تقدير قيمتها على الرغم من وجودها. وكمثال على المصلحة التي يصعب تعريفها، هو التأمين على « زيادة القيمة » المتوقعة للبضاعة التي فقدت وهي في طريقها إلى جهة الوصول؛ ففي هذه الحالة يصعب تعريف أو تحديد المصلحة التأمينية لأن من الصعوبة بمكان تقديم الدليل على أن قيمة البضاعة كانت ستزداد عند وصولها إلى جهة الوصول في المقام الأول. وكمثال على المصلحة التأمينية التي يصعب تقدير قيمتها، وجود تأمين على أجرة الشحن عند تعرض السفينة لحادث غرق وهي في طريقها إلى جهة الوصول. ففي هذه الحالة يستطيع صاحب السفينة إقناع المؤمن أن سفينته كانت تشغل لنقل البضائع، إلا أنه من الصعوبة تقدير قيمة أجرة الشحن التي كان من المتوقع أن تجنيها السفينة، وبالتالي لا يستطيع صاحب السفينة تقديم الدليل لإثبات قيمة الخسارة التي لحقت به نتيجة لغرق سفينته. وفي هذه الحالات يستحسن استعمال وثيقة تأمين تعتبر بحد ذاتها دليلاً كافياً على وجود المصلحة التأمينية. وتعتبر وثيقة إثبات المصلحة التأمينية بمقتضى أحكام قانون التأمين البحري الإنكليزي لسنة 1906 عقد مقامرة أو مراهنة، وبالتالي لا يمكن تنفيذها لدى المحاكم » (الترجمان). انظر: Tayseer H. Treky, ed., *A Dictionary of Insurance*

Terms: English-Arabic (London: Witherby and Co. Ltd., 1985), p. 276.

Preston and Colinvaux, *Ibid.*, p. 36.

(13)

إدراجه بحيث لا يعود المؤمن له ملزماً بإثبات مصلحته في حال المطالبة بالتعويض، لكن ذلك لا يزال ممكناً في المقامرة على الأرواح وعلى الحوادث الأخرى التي لا يشملها الحظر.

تم إقرار قانون تأمين الحياة لعام 1774، وبالتالي «حظر إصدار أي بوليصة» على حياة أي شخص أو أي حدث آخر عندما لا يكون للشخص المستفيد أو الذي أُصدرت لحسابه البوليصة أية مصلحة أو عندما تأخذ البوليصة شكلاً من أشكال المقامرة أو المراهنة. «واشترط إضافة إلى ذلك وجوب إدراج اسم الشخص في البوليصة والذي من أجل استخدامه أو من أجل مصلحته أو لحسابه أُصدرت البوليصة». ويبدو أنه كان يوجد بعض التخوف من أن القيود المفروضة على التأمينات التي «أجراها أي شخص عن حسن نية» على «السفن، والسلع والبضائع» ستعيق تجارة البلاد، وبالتالي تم استبعاد هذه التأمينات صراحة من مجال القانون⁽¹⁴⁾.

وبالاختصار، ينص قانون العام 1774، على أنه ينبغي عدم إصدار أي تأمين على أي حادثة «حيث لا يكون للمؤمن له مصلحة تأمينية فيها [أي مصلحة في موضوع التأمين المعرض للخسارة نتيجة الحادثة]»، و«ألا يحصل المؤمن له على مبلغ من المال يفوق مقدار قيمة المصلحة». «جرى تفسير هذه العبارات في ما يتعلق بوثيقة التأمين على الحياة بما يعني أنها تستوجب إثبات وجود مصلحة وقت إبرام العقد فقط وتقيّد مقدار المال المستردّ بمقدار تلك المصلحة بدون أي إشارة إلى المصلحة ولا إلى مقدار المصلحة وقت وقوع الخسارة»⁽¹⁵⁾.

لذلك، يبدو أنه سواء أكانت المجازفة تتعلق بحياة أو بحريق أو بحادثة أو بأية مجازفة أخرى يسري عليها القانون، تتحقق مطالب القانون إذا كان للمؤمن له مصلحة وقت إبرام العقد بمقدار المبلغ المطلوب. «ولا يبدو أن المصلحة التي تُكتسب بعد ذلك، ولو قبل وقوع الخسارة، تلبي الشرط المقيّد الواضح الذي ينصّ على أنه ينبغي عدم إبرام

(14) المصدر نفسه، ص 37.

(15) E. J. MacGillivray and Denis Browne, eds., *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks Other than Marine*, 4th ed. (London: Sweet and Maxwell, 1953), para. 434.

عقد ما لم يكن للمؤمن له مصلحة فيه»⁽¹⁶⁾. وهناك خروج واضح على هذه القاعدة في قانون التأمين البحري لعام 1906 الذي يشترط إثبات وجود المصلحة وقت وقوع الخسارة فقط.

سبقَ قانونَ التأمين البحري لعام 1906، القانونُ البحري لعام 1788 الذي نصَّ على أنه «من غير الجائز قانوناً لأي شخص أو مجموعة أشخاص إصدار أو إبرام، أو التسبب في إصدار أو إبرام، أية وثيقة أو وثائق تأمين على أي سفينة أو مجموعة سفن، أو مركب أو مجموعة مراكب، أو على أية سلع أو بضائع أو أمتعة أو ممتلكات من أي نوع كانت، من دون أن يتم أولاً الإدراج في الوثيقة أو الوثائق أو العمل على إدراج اسم أو أسماء أو مرقم [ختم] أو التوقيع المؤلف لشخص واحد أو أكثر ممن لهم مصلحة في مثل هذا التأمين؛ أو من دون ذلك وبدلاً منه الإدراج في الوثيقة أو وثائق التأمين اسم أو أسماء أو مرقم أو التوقيع المؤلف للشاحن أو لشاحني البضائع أو الأمتعة، أو مستلم أو مستلمي البضائع أو السلع أو الأمتعة أو الممتلكات التي يراد تأمينها؛ أو اسم أو أسماء أو مرقم أو التوقيع المؤلف للشخص أو للأشخاص المقيمين في بريطانيا العظمى، الذين يتسلمون التعليمات أو الأمر للتأمين وإبرام وثيقة أو وثائق التأمين، أو الشخص أو الأشخاص الذين يصدرون الأمر أو التعليمات للوكيل أو الوكلاء الذين يتم توظيفهم على الفور للمفاوضة أو لإبرام وثيقة أو وثائق التأمين»⁽¹⁷⁾. أي إن القانون يشترط فقط إدراج اسم الشخص صاحب المصلحة في الوثيقة.

تجدر الإشارة إلى أن سريان قانون التأمين البحري لعام 1745، كان يقتصر على السفن البريطانية، وبناءً على ذلك لم يكن يسري على «المراكب الأجنبية أو البضائع المنقولة على متنها، ولا على مراكب القرصنة البريطانية [المفوضة من قبل الحكومة لمهاجمة سفن العدو]، ولا على البضائع المنقولة من الممتلكات الإسبانية والبرتغالية

(16) المصدر نفسه.

(17) المصدر نفسه، الفقرة 429.

بأوروبا أو بأمريكا. وفي الحالات التي لم يكن القانون فيها سارياً، كانت الوثيقة تعتبر صالحة بموجب القانون العام في حال أُبرمت بصرف النظر عن المصلحة⁽¹⁸⁾. ولا يبدو أن هذه الثغرة سُدَّتْ بقانون التأمين البحري لعام 1788، كما لا يبدو أن هذا القانون يمتدّ ليشمل الاستثناءات الواردة في قانون تأمين الحياة لعام 1774، التي أُقرَّت لمصلحة التأمينات التي أُصدرت عن حسن نية للسفن، أو السلع أو البضائع والتي كانت نتيجتها أن المراهنات استمرّت تحت عباءة التأمين. وربما بهدف السيطرة على الوضع ووضع حدّ للمراهنات بشكل عام، تم سنّ قانون المقامرة لعام 1845، وقانون التأمين البحري لعام 1906، الذي تقدمت الإشارة إليه آنفاً، في وقت لاحق.

دعنا نرى مدى نجاح هذه الجهود في منع المراهنة من خلال التأمين. وبما أن التشريع معقد، نجد لزماً أن نتعاطى مع كل مرسوم على حدة.

1 - قانون التأمين على الحياة لعام 1774 (الذي يُعرف بقانون المقامرة)⁽¹⁹⁾

يحتوي القانون على أربعة مقاطع فقط:

أ - بدءاً من إقرار هذا القانون فصاعداً، ينبغي عدم إجراء تأمين من قبل أي شخص أو أشخاص، أو مجموعات منظمة أو شركة، على حياة أي شخص أو حيوات أشخاص، أو أي حادثة أو حوادث مهما كان نوعها، عندما لا يكون للشخص أو للأشخاص الذين يستخدمون الوثيقة أو الوثائق أو ينتفعون بها أو للشخص الذي أُصدرت الوثيقة أو الوثائق من أجله، أية مصلحة أو عندما تأخذ شكلاً من أشكال المقامرة أو المراهنة؛ وأن كل تأمين يتم على وجه يتناقض مع النية والمعنى الحقيقي الذي تقدم يُعتبر لاغياً وباطلاً بالرغم من جميع النيات والغايات وعلى أي وجه كانت.

ب - من غير الجائز قانوناً إصدار وثيقة أو وثائق تأمين على حياة شخص أو حيوات أشخاص، أو على أي حادثة أو حوادث، من دون أن يتم أولاً إدراج أو التسبب بإدراج

(18) المصدر نفسه.

(19) المصدر نفسه، الفقرة 2017.

في الوثيقة أو في الوثائق اسم الشخص أو أسماء الأشخاص المهتمين، أو الذي يستخدم أو يستفيد أو الذي من أجله أُصدرت الوثيقة أو وُقِعَ عليها.

ج - في الحالات كافة التي يكون للمؤمن له مصلحة في حياة أو حيوات، أو حادثة أو حوادث، ينبغي للمبلغ المسترد أو المسترجع من المؤمن أو المؤمنين ألا يكون أكبر من مقدار قيمة مصلحة المؤمن له في الحياة أو الحيوات، أو في الحادثة أو الحوادث الأخرى.

د - يُشترط دائماً ألا يمتد أي شيء مذكور في القانون أو يُفسَّر بأنه يمتد للتأمينات التي أبرمها أي شخص أو أشخاص عن حسن نية على سفن، أو سلع أو بضائع، لكن ينبغي لكل تأمين من هذا النوع أن يكون صالحاً وفاعلاً من الناحية القانونية كما لو أنه لم يتم إصدار هذا القانون.

يشير المقطعان الأول والثاني، إلى أن القانون لا يشترط أن يكون للمؤمن له مصلحة وحسب، بل ويشترط إدراج اسم الشخص في الوثيقة التي من أجل مصلحته جرى إصدارها؛ في حين يبدو أن المقطع الثالث يسري على تأمين آخر إلى جانب تأمين الحياة بشرط عدم استرداد مبلغ يفوق مقدار أو قيمة مصلحة المؤمن له. وتُستثنى التأمينات على «السفن، أو السلع أو البضائع» بموجب المقطع الرابع الذي يقول إن «القانون يسري على تأمين الحريق بالنسبة إلى المنازل، ولكنه لا يسري، على سبيل المثال، على تأمين البضائع ضد الحريق أو السرقة»⁽²⁰⁾. ويقول ماك غيليفاري (MacGillivray): «هذا القانون يغطي جميع التأمينات عدا التأمينات على السفن، أو السلع أو البضائع، أي عدا التأمينات البحرية والتأمينات على المنقولات. وبصرف النظر عن الغاية من التشريع، تم تفسير استثناء التأمينات على السلع أو البضائع على أنه يمتد ليشمل التأمينات على المنقولات كافة سواء ضد المخاطر البحرية أم البرية، ولذلك فإن إقرار هذا القانون أبقى التأمينات على المنقولات ضد المخاطر البرية خاضعة للقانون العام فقط، وبناء على ذلك، فهي غير مقيدة بأي حظر على تعاملات المراهنة أو أي نص بشأن إدراج اسم

الشخص أو أسماء الأشخاص ذوي المصلحة. وتعتبر الأموال التي تأخذ شكلاً يمكن إحراقه «بضائع» وفقاً للمعنى الذي يشير إليه القانون، والبوليصة التي تؤمن ضدّ خسارة هذه الأموال بالسرقة واقتحام المنازل لا يشملها القانون»⁽²¹⁾.

«عندما يكون موضوع التأمين الرئيس مادة منقولة، يقع عقد التأمين برمته خارج نطاق هذا القانون، ولذلك [جاء في قضية أمام المحاكم] بشأن وثيقة تأمين على السيارات أن القانون لا يسري حتى على التأمين ضدّ خطر المسؤولية تجاه الطرف الثالث والذي كان ثانوياً بالنسبة إلى تأمين السيارة»⁽²²⁾.

يشير هاوسمان (Houseman) إلى أن «قانون تأمين الحياة لعام 1774، لم يسعَ إلى تعريف المصلحة التأمينية، ولم يكن في إمكانه فعل ذلك، وذلك نظراً إلى الظروف شديدة الاختلاف الناشئة عن الحضارة الحديثة. وأي محاولة للتعريف بالكاد يمكن أن تغطّي جميع الحالات التي ربما يتم استصدار تأمينات صالحة فيها»⁽²³⁾.

يقال في بعض الأحيان إنه يتعين أن تكون المصلحة التأمينية مصلحةً مادية لأن الفائدة التي توفرها البوليصة هي دُفعة مالية. غير أن أكثر التأمينات على الحياة يبرمها أشخاص على حياتهم «حيث تكون المصلحة التأمينية أكبر من المصلحة المالية وغير قابلة للتقييم المادي»⁽²⁴⁾. وما يثير الدهشة لذلك أن التأمين يمضي قدماً حتى عندما لا يكون تقييم موضوع التأمين ممكناً. «وهكذا فالأرباح التي ربما يكون من الصعوبة بمكان حسابها يتم التأمين عليها بواسطة وثائق قيمية. والتعهدات القانونية، مثل تعهدات الزوجة تجاه زوجها، ربما توفر مصلحة تأمينية في حياة الشريك بالرغم من أنه لا يمكن وصفها بدقة بأنها مصلحة «مالية». كما لا يمكن وصف المصلحة غير المحدودة لإنسان في حياته بأنها مصلحة مالية. وهنا أيضاً، يقال بأنه ليس من الضروري اشتراط أن تنجم الخسارة المالية

MacGillivray and Browne, eds., Ibid., para. 431.

(21)

(22) المصدر نفسه، الفقرة 432.

David Houseman, *The Law of Life Assurance*, with a foreword by H. M. Trouncer, 2nd ed. (23)

(London: Butterworth and Co.; Toronto: Butterworth and Co., 1937), p. 15.

(24) المصدر نفسه، ص 15.

عن حادثة مؤمن ضدها، بل يكفي أن تقع الخسارة نتيجة لتلك الحادثة. وبالاختصار، توفر الخسارة المالية اختباراً غير مقنع للتأكد من وجود مصلحة تأمينية»⁽²⁵⁾.

يضاف إلى ذلك أن القانون يشترط ألا يكون المبلغ المسترد بموجب البوليصة أكبر من مقدار أو قيمة مصلحة المؤمن له، «لكن قوة هذا الشرط ضعفت بدرجة كبيرة عندما باتت مقولة إن بوليصة الحياة ليست عقد معاوضة قانوناً راسخاً»⁽²⁶⁾.

يوجد لدى الإنسان مصلحة غير محدودة في حياته الخاصة وفي حياة زوجته، كما يوجد لدى المرأة مصلحة في حياتها وفي حياة زوجها. وفي الحالات الأخرى أيضاً، لا تميل المحاكم إلى الحد من المقدار الذي يمكن استرداده بما يكافئ العوض؛ ففي حالة استصدار بوليصة من قبل دائن مثلاً، ربما لا يسترد خسارته بموجب البوليصة فحسب، بل ومن منفذي وصية المدين أيضاً، ويعتقد البعض بأن مبلغ التأمين في مثل هذه البوليصة يمتد ليشمل الدين، فضلاً عن الأقساط المتوجبة على البوليصة وعلى الفائدة على مدى فترة تساوي العمر المحتمل للإنسان⁽²⁷⁾. واستناداً إلى ما قاله بيكار (Picard) بشأن الأرباح المتأتية عن الوفاة، «برغم أن الاعتقاد كان ذات يوم مناقضاً لما عليه الحال، لم يعد مهماً اليوم سداد الدين قبل الوفاة؛ ففي حال وُجدت المصلحة وقت إصدار البوليصة، يكون التأمين صالحاً ويمكن الدائن في حال الوفاة استرداد مبلغ التأمين بموجب البوليصة من المؤمنين، وهكذا يجني أرباحاً من الوفاة»⁽²⁸⁾.

هذه هي الحالات التي لا يعود للمصلحة التأمينية وجود فيها، لكن يظل في استطاع المرء استرداد مبلغ يفوق المبلغ المستحق.

ففي دعوى دالبي ضد شركة الهند ولندن للتأمين على الحياة (Dalby v. India and London Life Assurance Co) جاء أن شركة أنكور للتأمين على الحياة (Anchor Life Office) أصدرت بوليصة بقيمة 3000 جنيه إسترليني وقامت بإعادة تأمين مبلغ 1000

Preston and Colinvax, *The Law of Insurance*, p. 41.

(25)

Houseman, *Ibid.*, p. 16.

(26)

(27) المصدر نفسه.

Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, p. 22.

(28)

جنيه إسترليني مع شركة الهند ولندن للتأمين على الحياة. جرى التنازل عن البوليصة الرئيسية، لكن شركة أنكور أبقت على إعادة التأمين. عارضت شركة الهند ولندن، التي اكتتبت بإعادة التأمين، الدعوى استناداً إلى انعدام المصلحة التأمينية. حكمت المحكمة بأن قانون تأمين الحياة لعام 1774، اشترط توافر المصلحة وقت إبرام العقد فقط وأن البوليصة صالحة⁽²⁹⁾.

الأمر الأكثر تشويقاً هو المصلحة التأمينية في حياة الخطيب والخطيبة. يقول ماك غيليفاري، «بما أن الدعوى تنطوي على نكث بالوعد بالزواج بناء على طلب واحد من طرفي الخطوبة، يكون لدى كل منهما مصلحة مالية في حياة الآخر وهي مصلحة كافية من حيث المبدأ لإجراء تأمين على الحياة بمبلغ معقول يأخذ بعين الاعتبار التوقعات المالية للطرف الذي جرى التأمين على حياته»⁽³⁰⁾.

القاعدة الراسخة في أمريكا في ما يختص بالمصلحة التأمينية «تفيد بأنه إذا كانت هناك حالة إغالة بحكم الأمر الواقع، يكون لدى المَعول مصلحة تأمينية في حياة الشخص الذي يُعيله حتى وإن لم يكن يتمتع بحق قانوني للمطالبة بإعالتة»⁽³¹⁾. والأمر الغريب حقاً هو أن «هناك قرارات فحواها أن للمرأة التي تعاشر رجلاً يُعيلها وليس زوجاً لها مصلحة تأمينية في حياته»⁽³²⁾.

يقول هاوسمان، «لا يفرض قانون تأمين الحياة لعام 1774، أي عقوبة، حتى عندما يتجاهل الأشخاص بمحض إرادتهم شروطه، والقيام بذلك لا يعتبر عملاً إجرامياً، إلا في الحالة التي وصفها قانون الأطفال لعام 1908، في حالة إصدار وثائق تأمين على حيوات الأطفال، والذين تتم رعايتهم مقابل بدل مالي. يمكن اعتبار غياب المصلحة التأمينية دفاعاً تستطيع شركة التأمين على الحياة الاحتجاج به في رفض الدعوى، لكن في حال

Dalby V. India and London Life Assurance Co. (1854), 15 C.B.5.

(29)

MacGillivray and Browne, eds., MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks

Other than Marine, para. 494.

(31) المصدر نفسه، الفقرة 495.

(32) المصدر نفسه.

اختارت التنازل عن ذلك الدفاع، ففي وسعها ذلك، وفي تلك الحالة، يصار إلى تحديد حقوق الملكية في البوليصه كما لو لم يكن القانون أعلاه موجوداً»⁽³³⁾.

لتلخيص ما سبق، يبدو أن القانون، بالرغم من صرامته، فشل في محاولته إبعاد المراهنة عن التأمين. فإذا كانت البوليصه صالحة وقت إبرامها، «فلا يمكن إبطالها بعد ذلك بسبب توجيهها لشخص ليس لديه مصلحة، ولكنه يأخذها من قبيل المضاربة فقط»⁽³⁴⁾ وبهذه الطريقة يكسب شخص، لا مصلحة لديه في حياة شخص آخر، مصلحة قوية بموجب العقد في وفاته. وهذا يُحيد اعتراض القانون الذي يهدف إلى منع المراهنة تحت غطاء التأمين. يقول بولوك (Pollock)، «لا يوجد شيء يمنع شخصاً من التأمين على حياته مائة مرة، يدفع في كل مرة قسطاً واحداً فقط، بشرط أن يكون تأميناً بحسن نية على حياته، وبغرض منفعة في كل مرة، ولا يوجد ما يمنعه من التعامل بهذه الوثائق عبر توجيهها لشخص آخر، ولا شيء يمنع من فعل ذلك حتى ولو كان عازماً لحظة استصدار الوثائق على التعامل معها بهذه الطريقة؛ فلا يوجد قانون يمنع من ذلك، ولا يقع هذا الفعل ضمن العبث بالقانون أو الإساءة إليه»⁽³⁵⁾.

دعنا الآن نتعمق أكثر لنرى إن كان قانون المقامرة يسدّ الثغرات التي يتضمنها عقد التأمين.

2- مرسوم المقامرة لعام 1845

(المقطع 18) إن جميع العقود أو الاتفاقات، سواء أكانت شفوية أم مكتوبة، عن طريق المقامرة أم المراهنة، ستكون لاغية وباطلة؛ وأنه ينبغي عدم رفع دعوى أو التمسك بها أمام أي محكمة قانونية أو محكمة عدالة(*) لاسترداد أي مبلغ من المال أو شيء قيم يُزعم بأنه ينبغي الفوز به

Houseman, *The Law of Life Assurance*, p. 20.

(33)

MacGillivray and Browne, eds., *Ibid.*, para. 502.

(34)

McFarlane V. Royal London Friendly Society (1886), 2 T.L.R. 755.

(35)

(*) محكمة تنظر في الدعاوى المرفوعة أمامها اعتماداً على قواعد ومبادئ العدالة والإنصاف وليس

القانون (المترجمان).

عن طريق المراهنة، أو إيداعه في يد أي شخص لتحمل حدث أقيمت عليه المراهنة: بشرط عدم اعتبار هذا التشريع سارياً على أي اكتتاب أو مساهمة، أو اتفاق على الاكتتاب أو المساهمة، من أجل الفوز بأي غنيمة أو جائزة أو مبلغ من المال يُمنح للفائز أو للفائزين في أي لعبة أو رياضة أو تسلية أو نشاط في إطار القانون⁽³⁶⁾.

كما أشرنا سابقاً، لا يمتدّ قانون تأمين الحياة لعام 1774، ليشمل جميع التأمينات على «السفن، أو السلع أو البضائع»؛ فالتأمين على السفن مشمول بقانون التأمين البحري لعام 1906. لكن يبدو أنه لا يوجد نصّ قانوني يشترط صراحة وجود مصلحة للمؤمن له في ما يختص بالتأمين على السلع أو البضائع التي لا تشكل جزءاً من مغامرة بحرية⁽³⁷⁾. ويقال إن قانون المقامرة يبطل كل التأمينات التي هي مراهنات من حيث الجوهر. لكن يبقى أن نعرف النواحي التي تشكل «مقامرة» وما إذا كان هذا القانون يسري على عقود التأمين أصلاً.

نبدأ بالإشارة إلى أنه لا يوجد نصّ قانوني يعرف «المقامرة» علماً بأن جميع ألعاب المقامرة تعتبر قانونية في نظر القانون العام. يقول إتش. أ. ستريت (H. A. Street)، «إن كثيراً من الالتباس الذي وقع فيه هذا الفرع من القانون هو نتيجة لعدم وجود تعريف قانوني. وصمّت القانون حيال هذه المسألة حمل المحاكم واجب تعريف العبارات والجمل بغرض تحديد ما إذا كانت الحقائق المثبتة تقع ضمن إطار تلك التعريفات، وبالتالي فإن هذا القسم الأول من تحقيقنا ربما يوجب مراجعة جزء كبير من قانون السوابق والأحكام القضائية ذات الصلة بالموضوع بأكمله»⁽³⁸⁾. وفي معرض التعاطي مع وثائق المراهنة، يقول ستريت، «من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، التمييز بين بوليصة التأمين، من حيث الظاهر، والمراهنة؛ فحينما يكون العقد ليس عقد معاوضة، تكون المخاطرة المتبادلة القائمة على الربح والخسارة جلية. وعندما يكون العقد عقد معاوضة فإن تطبيق قانون العام

MacGillivray and Browne, eds., Ibid., para. 1988.

(36)

Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, p. 29.

(37)

Howard A. Street, *The Law of Gaming* (London: Sweet and Maxwell, 1937), p. 1.

(38)

1845، إذا كان ذا صلة يمكن التملص منه فقط عند الشك في أن التعويض على الخسارة لا يعادل مكسباً. ومن الأمور الثابتة في عقد المعاوضة التمييز بين أربعة أشياء: (1) أن المبلغ الذي يدفعه المؤمن عبارة عن تعويض، لكن يمكن لرجل خسر أملاكه أن يعتبر هذا المبلغ بمثابة مكسب. أما وأن التعويض هو استعادة ربح فهذه مسألة لا ريب فيها. (2) أن الحدث أمر ينطوي على إحداث ضرر، لكن إذا راهن رجل على أن حدثاً مشؤوماً أو نازلة ستحل به ويعانيها كما كان يتوقع، يبقى العقد رهاناً. (3) أن خسارة القسط لا تتأثر بالنتيجة، لكن ذلك يصح في حالات القسائم أيضاً. (4) أن المؤمن لا يفوزون بالقسط، لكن هذا الأمر موضع شك. ونشير إلى أن كل بوليصة تأمين تأخذ شكل مراهنه يتم تجديدها على العموم سنة بعد أخرى».

«غير أن مسألة ما إذا كان في الإمكان التمييز بين البوليصة والمراهنه مسألة أكاديمية، لأنها تتجاوز مسألة قابليتها للتنفيذ كعقد لا كمرهنة بناء على قانون العام 1845. وهذه القابلية للتنفيذ تعتمد في نهاية المطاف على القانون العام الذي يعتبر جميع العقود صالحة، بما في ذلك عقود التأمين، والتي أبرمت من أجل الحصول على مقابل مالي. والقيد الوحيد كان، ولا يزال، في وجوب امتثال مثل هذه العقود لمبادئ القانون العام، وهذه الفئة الخاصة من العقد مستثناة من قانون المقامرة بنصوص قانونية خاصة بالتأمين، والتي بإصرارها على المبادئ المتقدمة، شرعت، أو حافظت، من الناحية العملية على مشروعية العقود التي تتوافق مع ما ذكر»⁽³⁹⁾.

واستناداً إلى ماك غيليفاري، «هذا العمل يُبطل جميع العقود التي هي في جوهرها مراهنات جرى الاتفاق عليها من دون وجود مصلحة من أي نوع في موضوع التأمين عدا المصلحة التي يوجدها المراهن (بالرغم من أنه لا يحظرها أو يعتبرها غير قانونية). ولذلك، من الواضح أن وثائق التأمين تقع ضمن نطاق القانون في حال أبرمت من دون توافر مصلحة أو اهتمام بموضوع التأمين. لكن من المشكوك فيه تحديد ما إذا كان قانون المقامرة يشترط وجود مصلحة تأمينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الوجه

(39) المصدر نفسه، ص 120-121.

الذي يوجبه قانونا العامين 1745 و 1774 ؛ فالقانون يتعلق بالمقامرة والمراهنة فقط، ولا يوجد فيه ما يشير إلى التأمينات ولا إلى المصلحة التأمينية. من الواضح بناءً على رأي المرجعيات القانونية أن توقع فائدة مستقبلية لا يُوجد مصلحة تأمينية ضمن مفاهيم قوانين التأمين. لكن إذا كان احتمال تحقق الفائدة المتوقعة أقوى من عدم وقوعه، فلن يكون عقد التأمين ضد خسارتها عقداً من نوع المقامرة أو المراهنة. وهناك من يقترح بأن غياب المصلحة التأمينية بالمعنى الحرفي للكلمة لا يُوجد في حد ذاته عنصر مقامرة بحيث يبطل العقد بموجب قانون المقامرة»⁽⁴⁰⁾.

يتضح مما تقدم، أن عقد التأمين يُفلس من قبضة قانون المقامرة. كما إنه لا قانون المقامرة ولا قوانين التأمين تعتبر العقود التي تُبرم كشكل من أشكال المقامرة أو المراهنة بأنها غير قانونية، ولكنها تعتبرها باطلة فحسب. وبناءً على ذلك، لا يمكن معاقبة الأشخاص الذين ارتكبوا جريمة المراهنة. لكن الطابع المضلل للمصلحة التأمينية أكثر بروزاً ووضوحاً في قانون التأمين البحري لعام 1906.

3- قانون التأمين البحري لعام 1906⁽⁴¹⁾

يشتمل هذا القانون على عدد كبير من المقاطع التي تبلغ في مجموعها 94 مقطعاً، لكننا سنورد هنا المقاطع التي لها صلة بالمصلحة التأمينية:

• المقطع 4

(1) كل عقد من عقود التأمين البحري يأخذ شكل المقامرة أو المراهنة يعتبر باطلاً.

(2) يعتبر عقد التأمين البحري بأنه عقد مقامرة أو مراهنة:

(أ) في حال لم يكن يوجد لدى المؤمن له مصلحة تأمينية كما هي معرفة في هذا القانون، وتم إبرام العقد بدون توقع ظهور مثل هذه المصلحة، أو

MacGillivray and Browne, eds., *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks* (40) *Other than Marine*, para. 442.

Emanuel, *Insurance Law, Theory and Practice*, pp. 397-415.

(41)

(ب) في حال أُبرمت البوليصة «بمصلحة أو بدون مصلحة» أو «بدون برهان إضافي على وجود مصلحة عدا البوليصة نفسها» أو «بدون فائدة إنقاذ تعود للمؤمن» أو خضعت لأي شرط مشابه، بشرط أنه إذا لم يكن هناك إمكانية إنقاذ، يمكن استصدار بوليصة بدون فائدة إنقاذ لصالح المؤمن.

• المقطع 5

(1) طبقاً لأحكام القانون، فإن كل شخص لديه مصلحة تأمينية إذا ما كان لديه مصلحة بمغامرة بحرية.

(2) وعلى وجه الخصوص يكون للشخص مصلحة في مغامرة بحرية عندما يكون له علاقة قائمة وفقاً للقانون أو قواعد العدل بالمغامرة أو بأي أموال قابلة للتأمين ومعرضة للخطر ضمن المغامرة، وكنتيجة لها ربما يستفيد من الوصول الآمن أو الوصول في أجل المحدد للأموال القابلة للتأمين، أو ربما يتضرر بما يلحقها من خسارة أو ضرر، أو احتجازها، أو قيام مسؤوليته بشأنها.

• المقطع 6

(1) يتعين أن يكون لدى المؤمن له مصلحة في موضوع التأمين وقت وقوع الخسارة بالرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون لديه مصلحة عند استصدار التأمين: وعندما يتم تأمين موضوع التأمين على أساس أنه «هالك أو غير هالك»، ربما يجوز للمؤمن له استرداد خسارته مع أنه قد لا تتوافر لديه مصلحة إلا بعد وقوع الخسارة، ما لم يكن المؤمن له على علم بالخسارة، بخلاف المؤمن، وقت استصدار عقد التأمين.

(2) إذا لم تكن للمؤمن له مصلحة وقت وقوع الخسارة، لا يمكنه اكتساب مصلحة من جراء فعل أو اختيار بعد أن أصبح على دراية بالخسارة.

• المقطع 7

(1) تعتبر المصلحة القابلة للإبطال صالحة للتأمين، كما المصلحة الطارئة.

(2) وعلى الخصوص، عندما يقوم الشاري بالتأمين على بضاعته، يكون لديه مصلحة تأمينية، بالرغم من أنه ربما يكون قد رفض البضاعة، باختياره، أو تعامل معها على مسؤولية البائع، لأن البائع تأخر في تسليمها أو لأي سبب آخر.

• المقطع 8

المصلحة الجزئية من أي نوع كانت، صالحة للتأمين.

• المقطع 9

(1) يوجد لدى المؤمن بموجب عقد تأمين بحري مصلحة تأمينية في الخطر الذي يتحمله، وله الحق في إعادة التأمين عليه.

(2) لا يوجد حق ولا مصلحة للمؤمن له الأصلي (في عقد إعادة التأمين)، ما لم تشترط البوليصة خلاف ذلك، في إعادة التأمين تلك.

• المقطع 10

يوجد لدى مقرض المال لضمان سفينة أو لرهن بضاعة مصلحة تأمينية في القرض.

• المقطع 11

يوجد لدى ربان السفينة أو أي فرد من أفراد طاقمها مصلحة تأمينية في ما يتعلق بأجوره.

• المقطع 12

في حالة أجرة الشحن المدفوعة سلفاً، يكون لدى الشخص الذي يدفع هذه الأجرة مصلحة تأمينية طالما أن تلك الأجرة غير قابلة للاسترداد في حالة الخسارة.

• المقطع 13

يوجد لدى المؤمن له مصلحة تأمينية في تكاليف أي تأمين يقوم بإجرائه.

• المقطع 14

(1) عندما يكون موضوع التأمين مرهوناً، يوجد لدى الراهن مصلحة تأمينية في القيمة الكاملة فيه، ويوجد لدى المرتهن (الذي يوجد عنده الشيء المرهون) مصلحة تأمينية في أي مبلغ مستحق الدفع أو سيصبح مستحق الدفع بموجب الرهن.

(2) يمكن المرتهن، أو الذي يشحن بضاعة، أو أي شخص آخر لديه مصلحة تأمينية في موضوع التأمين، أن يؤمن لصالح ومصلحة أشخاص آخرين لديهم مصلحة، إضافة إلى التأمين من أجل مصلحته الخاصة.

(3) يوجد لدى صاحب الملكية الصالحة للتأمين مصلحة تأمينية في القيمة الكاملة فيها، بالرغم من أن شخصاً ثالثاً ربما يكون قد وافق على تعويضه أو تحمّل مسؤولية تعويضه، في حال وقوع خسارة.

• المقطع 15

عندما يُحوّل المؤمن له أو يتخلّى عن مصلحته في موضوع التأمين، فهو لا ينقل بذلك حقوقه المترتبة بموجب عقد التأمين إلى المتنازل له، ما لم يكن هناك اتفاق صريح أو ضمني مع المتنازل له بهذا الخصوص. لكن البنود في هذا المقطع لا تؤثر في انتقال المصلحة الذي يتم بموجب القانون.

حلّ هذا القانون محل كل من قانون العام 1745 وقانون العام 1788⁽⁴²⁾. وهو ينصّ على أن كل عقد تأمين بحري من قبيل المقامرة أو المراهنة باطل، وأن عقود التأمين البحري التي أبرمت من دون وجود مصلحة ومن دون توقّع اكتساب المصلحة في موضوع التأمين، إضافة إلى مختلف البوالص المبرمة على أساس أنها الإثبات على وجود المصلحة التأمينية تعتبر عقود مقامرة أو مراهنة. « لكن القانون لا يحظر إبرام مثل هذه العقود، ولذلك فهو لا يعتبرها غير قانونية وبالتالي فهو لا يعتبرها باطلة »⁽⁴³⁾.

إن تعريف المصلحة التأمينية المبين في المقطع 5 من القانون ليس شاملاً. يقول ماك غيليفاري، « لا يسعى قانون التأمين البحري لعام 1906، إلى صياغة أي تعريف شامل للمصلحة التأمينية، وسيكون من المستحيل عملياً القيام بذلك بما أن الأخطار الصالحة للتأمين في غاية التنوع بحكم طبيعتها، ويتعين تطبيق اعتبارات مختلفة على حالات الأخطار المختلفة »⁽⁴⁴⁾.

بموجب هذا القانون، نستنتج أن توقّع اكتساب حق يرقى إلى مرتبة المصلحة التأمينية. « ويتعين أن تكون هذه المصلحة موجودة وقت وقوع الخسارة، لكن يمكن اكتسابها خلال مدة البوليصة. وإذا كانت البضاعة مؤمناً عليها على أساس هالكة أو غير هالكة، ربما يتم اكتساب مصلحة فيها بعد وقوع الخسارة فعلاً، ما لم يكن المؤمن له، وقت استصدار التأمين، على علم بأمر الخسارة والمؤمن لا يعرف. ومن ناحية أخرى، « تعتبر المصالح القابلة للإبطال والمصالح الطارئة صالحة للتأمين، وكذلك الحال مع المصلحة الجزئية من أي نوع كانت »⁽⁴⁵⁾.

استناداً إلى المقطع 7، يمكن أن يكون الحق كافياً لإيجاد مصلحة تأمينية بالرغم من « أنها متوقفة على وقوع حدث في وقت ما في المستقبل، أو أن فرصة امتلاكها

(42) Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, p. 8.

(43) MacGillivray and Browne, eds., *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks Other than Marine*, para. 430.

(44) المصدر نفسه، الفقرة 443.

(45) T. M. Stevens, *Stevens' Elements of Mercantile Law*, with a rev. chapter on the Companies act, 1948, by John Montgomerie, 11th ed. (London: Butterworth and Co., 1950), p. 389.

مستبعدة للغاية»⁽⁴⁶⁾. ومع ذلك، تبقى المصلحة صالحة للتأمين بالرغم من أنها معرضة للإبطال كما هو محدد بالقانون بموجب البند 1 من المقطع السابق. وبناء على ذلك، يفيد المقطع 8، أن المصلحة الجزئية من أي نوع كانت صالحة للتأمين أيضاً. «وكذلك الحال أيضاً، فإن المصلحة بما يساوي كامل مبلغ الخطر المؤمن عليه ليست مطلوبة بموجب قانون المقامرة؛ فالشخص الذي لديه مصلحة محدودة في ملكية ولكن ينتابه بعض القلق على سلامتها [سلامة الملكية] بأكملها يستطيع التأمين بمبلغ ربما يصل إلى قيمتها الكاملة»⁽⁴⁷⁾. وما يثير الدهشة هو أنه حتى تَغْيُر المصلحة لا يؤثر في صحة العقد: «إذا أُبرم التأمين على ملكية وليس على مصلحة معينة فيها، وإذا لم يكن يوجد شرط يشير إلى العكس، فإن حقيقة تَغْيُر طبيعة مصلحة المؤمن له أثناء المخاطرة لا تؤثر في صحة العقد. فإذا رهن مالكُ ملكه (*) وأمن عليه، وفي ما بعد بيع المالك بموجب أمر تنفيذ [قضائي] لاسترداد الرهن [تسديد الدين] وكان المالك وقت وقوع الخسارة في حيازته كمستأجر لدى المرتهن، حق له الحصول على المبلغ المؤمن به بموجب البوليصه بالرغم من التغير الذي طرأ على طبيعة مصلحته»⁽⁴⁸⁾.

الأمر الآخر المثير للدهشة هو أنه عندما نستعرض حالات يتم التنازل فيها عن بوليصة تأمين بحري، يعتبر التنازل صالحاً حتى بالرغم من أنه لم يكن لدى المتنازل مصلحة في موضوع التأمين وقت وقوع الخسارة⁽⁴⁹⁾. وبالتالي فإن المصلحة التأمينية مجرد أداة بيد أولئك الذين يريدون التفلّت من قبضة القانون، حيث إن إمكانية التنازل عن الوثائق سلاح فعال في تحديّ النصوص القانونية والاستمرار في المراهنة تحت غطاء التأمين. وعلى حد تعبير اللورد مانسفيلد (Mansfield)، «التأمين عقد مبني على

MacGillivray and Browne, eds., Ibid., para. 447.

(46)

(47) المصدر نفسه، الفقرة 442.

(*) نص الفقرة الإنكليزية مكثف أثر في وضوحه وقد ورد كما يلي:

«where an owner, who had mortgaged his premises, insured them, and subsequently his equity of redemption having been sold under an execution he was at the time of the loss in possession of the premises as tenant to the mortgagee, it was held that he was entitled to the amount insured by the policy notwithstanding the change in the nature of his interest».

(48) المصدر نفسه، الفقرة 462.

Halsbury's Statutes of England, vol. 13, p. 20.

(49)

المراهنة»⁽⁵⁰⁾، وبناء على ذلك، «من الصعب في الأغلب التمييز من حيث الأساس بين عقد يراد منه التأمين وبين مراهنة عادية»⁽⁵¹⁾.

وأخيراً، نعرض بعض النصوص المقتطفة من تقرير بارمور (Parmoor) (العام 1920) لكشف الممارسات غير القانونية التي يقوم بها المكتتبون وشركات التأمين، والأرباح التي يجنونها من إصدار وثائق غير قانونية.

«إن توقف ممارسة إصدار وثائق غير قانونية بشكل كامل أمر مشكوك فيه، ومهما كان الأمر، فإن اللجنة مقتنعة باستمرار تسديد الأقساط في العديد من الحالات عن وثائق غير قانونية تم إصدارها قبل العام 1909، لمصلحة الشركات ووكلائها، ولكن بضمانة مشكوك فيها لحملة هذه الوثائق. وما من شك في أن إقناع العميل كان عاملاً مهماً في العديد من الحالات في إصدار الوثيقة»⁽⁵²⁾.

لاحظ ضخامة المكاسب غير القانونية:

«بموجب نظام التأمين الصناعي [تأمين على الحياة] كما هو ممارس، ينقضي في غضون فترة قصيرة من الزمن أمد سريان أكثر الوثائق التي أُصدرت؛ ففي حالة شركة (Refuge Assurance Co.) على سبيل المثال (التي لم تكن حالة استثنائية في هذا الخصوص)، وُجد أنه في غضون عشر سنين (بين عامي 1909 و1918)، انقضى أمد سريان 6,426,313 وثيقة، في حين أُصدر 9,322,336 وثيقة»⁽⁵³⁾.

وبين العضو في البرلمان في العام 1934، السيد جانر (Janner)، عدد الوثائق التي انتهى سريان مفعولها فيقول:

«خلال السنين الأربع عشرة الماضية، انتهى سريان مفعول نحو من مائة مليون وثيقة وخسر مالكوها أكثر من مائة مليون جنيه إسترليني. وبلغ دخل الشركات المعنية 772,468,183 جنيهًا إسترلينيًا: بلغ حجم المصاريف الإدارية وأرباح المساهمين

Lord Mansfield in *Carter V. Boehm* (1765), 1 Sm. L.C. (13th ed.), 546, 549. (50)

Stevens, *Stevens' Elements of Mercantile Law*, p. 375. (51)

N. Barou, *Co-operative Insurance* (London: P. S. King and Son, Ltd., 1936), pp. 53-54. (52)

(53) المصدر نفسه، ص 56.

314,981,599 جنيهًا إسترلينياً. لكن حملة الوثائق حصلوا على 271,599,864 جنيهًا إسترلينياً فقط وازدادت دخل الفوائد إلى 215,000,000 جنيه إسترليني. وبذلك تكون أرباح حملة الأسهم قد زادت بأكثر من الضعف خلال هذه الفترة»⁽⁵⁴⁾.

«وُصف هذا الضرب من ضروب الاستغلال الذي تقوم به شركات التأمين «بالنصب المنظم». وما عليك إلا أن تقرأ الأرقام المربعة للوثائق التي انتهى سريان مفعولها في الولايات المتحدة»:

«من بين 23,500,000 وثيقة جرى اكتتابها في العام 1929، تم التنازل عن 2,441,000 وثيقة وانقضى مفعول 6,523,000 وثيقة، ما يجعل إجمالي عدد الوثائق التي تم التنازل عنها والوثائق التي انقضى مفعولها 8,964,000 في غضون عام واحد. ومن المعلوم أنه يتم دفع عمولات ضخمة للوكلاء المنتجين للوثائق وأن الضغط المتواصل من أجل زيادة حجم الأعمال هو المسؤول عن 50 في المئة على الأقل من الوثائق التي يجري إصدارها لأشخاص لم يفكروا للحظة بتكالييفها ولا بقدراتهم الخاصة على سدادها. ويُقدَّر بأن الشركات التي رفعت تقاريرها إلى مراقب شركات التأمين بولاية نيويورك جَنَّتْ من الوثائق المتنازل عنها والوثائق التي انقضى مفعولها أرباحاً فاقت 64 مليون دولار في العام 1929 فقط. وهذا الرقم لا يمثل أكثر من نصف المبالغ التي دُفعت لحملة الوثائق لأن العمولة التي تُدفع للوكيل لا تقل عن 50 في المئة عادة. ولذلك يمكن الافتراض بأن حملة الوثائق خسروا أكثر من مئة مليون دولار في ذلك البند فقط»⁽⁵⁵⁾.

يتم تقاضي أقساط التأمين بمعدلات مرتفعة من دون عوائد أو عقبات، ويقوم بالتهاّمها المكتتبون والشركات التي تزعم أنها تحملت المخاطر. وبالكاد هناك ضرورة تستدعي إضافة أي تعليقات، بما أن الحقائق تتكلم عن نفسها.

(54) المصدر نفسه، ص 57.

(55) المصدر نفسه، ص 60.

القسم الثاني

الشريعة الإسلامية

الفصل الخامس

طبيعة الشريعة الإسلامية ومصادرها

أولاً: ملاحظة عامة

عالجنا عقد التأمين الحديث بإسهاب في الفصول السابقة، وبينّا أشكاله ومزاياه وفقاً للقانون الإنكليزي. والغرض من هذا الفصل هو دراسة طبيعة الشريعة الإسلامية ومصادرها بشيء من التفصيل، لكي يتسنى لنا وضع الأساس الضروري لدراسة وضعية عقد التأمين من منظور الشريعة. لكن حريّ بنا أن نبدأ بإعطاء لمحة موجزة عن الأفكار العامة للقانون في العالم المعاصر لكي يتبين لنا إن كانت الشريعة الإسلامية تختلف عنه بوجه من الوجوه.

هناك تضارب في الرأي حيال تعريف القانون بشكل عام؛ فالخبراء القانونيون يتعاطون معه من زوايا مختلفة. وعلى سبيل المثال، ترى المدرسة الغائية (Teleological) أن «القانون هو نتاج العقل البشري وهو على علاقة وثيقة بمفهوم الغاية»⁽¹⁾، وبالتالي يبرز السؤال التالي: ما هي الغاية الأسمى للقانون؟ يرى أغلب الفلاسفة أن العدالة هي

(1) G. W. Paton, *A Text-book of Jurisprudence*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1951), p. 3.

الغاية الأسمى . ويميّزون بين العدالة الطبيعية والعدالة التقليدية التي تفضي إلى خلاف كبير ومناقشة ميتافيزيقية كبيرة . ويدافع كيلزن (Kelsen)، في سعيه إلى تحرير القانون من هذا الضباب الميتافيزيقي، عن فكرة فصل الفقه القانوني عن العلوم الطبيعية التي تعالج العلة والمعلول . وهو يرى أن علم القانون عبارة عن دراسة لطبيعة القواعد (Norms) التي أرساها القانون . وبالتالي فإن الأخلاق والفلسفة الاجتماعية أبعد ما تكون عن القانون؛ في حين يشدد باوند (Pound) على سوسيولوجيا القانون بما أنه على ارتباط وثيق بحاجات البشرية؛ ويرى سافيني (Savigny) من المدرسة التاريخية أن مصدر القانون هو العرف (Custom) المغروس في عقول الناس؛ في حين ترى المدرسة الأوستينية(*) أن القانون هو سيطرة الغالب وأنه يتعين التمييز بين فقه القانون، الذي لا علاقة له بصلاح القانون أو فساد، وبين التشريع الذي يستند إلى مبدأ المنفعة، أي توفير النفع الأعظم للسواد الأعظم من الناس . وهذا من المبادئ المقبولة في العالم المعاصر ووجهة نظر تجد صدًى في مذهب المنفعة لبنثام (Bentham) الذي يمثل « ردة فعل على الطابع الميتافيزيقي والمجرد للفلسفة السياسية والقانونية التي هيمنت في القرن الثامن عشر »⁽²⁾ .

يمكن وصف عمل بنثام، بأنه هجوم عنيف على مفهوم القانون الطبيعي، وجوهر فلسفته هو أن « الطبيعة وضعت الإنسان تحت سيطرة اللذة والألم . ونحن ندين لهما بكل أفكارنا، ونحن ننسب إليهما جميع أحكامنا وجميع أحكام حياتنا . وكل من يدعي أنه في منأى عن هذا الخضوع، لا يعرف شيئاً عن ما يتحدث عنه . إن هدفه الوحيد هو السعي وراء اللذة وتجنب الألم - يجدر بهذه المشاعر الأبدية التي لا يمكن مقاومتها أن تكون موضوع الدراسة الأهم لأستاذ الأخلاق والمشرع - إن مذهب المنفعة يُخضع كل شيء لهذين الدافعين »⁽³⁾ .

(*) نسبة إلى الفقيه الإنكليزي جون أوستن (1790 - 1859) (المترجمان) .

Wolfgang Friedmann, *Legal Theory*, 3rd ed. (London: Stevens, 1953), p. 211. (2)

Jeremy Bentham, *The Theory of Legislation*, edited with an introduction and notes by C. K. (3)

Ogden (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd.; New York, Harcourt, Brace and Company, 1931).

يُفسّر الخير والشرّ، بناء على ما تقدم، بدلالة اللذة والألم. وهذا التقييم الحسيّ للحياة لا يتفق مع أيديولوجية الإسلام التي هي عبارة عن مزيج متجانس من عناصر دنيوية وروحية تهدف إلى نيل رضوان الله. وبالتالي تُصنّف أعمال البشر بموجب الشريعة الإسلامية إلى فئات معيّنة تشير إلى ما ينبغي عمله وما ينبغي تركه من أجل النجاة يوم الحساب؛ فالشريعة عبارة عن مدونة سلوك مثالية. « يرى المسلم أنه يوجد خصلة أخلاقية بالتأكيد في كل عمل إنساني، تتميز بالقبح من ناحية، أو بالحسن من ناحية أخرى. لكن هذه الخصلة الأخلاقية ليست أمراً يمكن تصوّره بالعقل البشري. وبدلاً من ذلك، يعتمد الإنسان اعتماداً كاملاً في هذه المسألة على الوحي الإلهي. وبالتالي، فإن أعمال البشر جميعها تدرج، وفقاً لتصنيف يحظى بقبول واسع، ضمن خمس فئات: أعمال واجبة، أعمال مستحبّة، أعمال جائزة شرعاً، أعمال مُنكرة، وأعمال حرّمها الله تعالى. والفئة الوسطى فقط (أي فئة الأعمال الجائزة) هي التي توفر من الناحية النظرية مجالاً للتشريع البشري»⁽⁴⁾.

الشريعة الإسلامية لا تعترف بحريّة التشريع، لأن ذلك لن يكون منسجماً مع الرقابة الأخلاقية على أعمال البشر، وعلى أعمال المجتمع في نهاية المطاف. « ولذلك، فإن القانون لا ينبثق عن المجتمع، ولا ينتج من صياغته، بعكس ما هو الحال في النظم الغربية. والسبب هو أن الفكر الإنساني لن يستطيع من دون مساعدة، أن يتبين قيم ومعايير السلوك الصحيحة. ويمكن الحصول على هذه المعرفة بالرجوع إلى الوحي الإلهي فقط، والأعمال تُصنّف بأنها صالحة أو سيئة لأن الله، ولا أحد سواه، وصفها كذلك. وبالنسبة إلى المفهوم الإسلامي، فإن القانون سابق للمجتمع وهو الذي يصوغه؛ وفي الحالة المثالية، يجب أن تمتثل تركيبة الدولة والمجتمع لأوامر هذا القانون الصالحة للأبد»⁽⁵⁾.

J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (London: Stevens and Sons Ltd., (4) 1959), p. 3.

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), p. 85.

لكي يتم بسط النظام في المجتمع، كلّفت الشريعة الإسلامية الإنسان بمسؤولية مزدوجة، يرجع شقّها الأول إلى الله ويرجع شقّها الثاني إلى المجتمع والذي « ينتج عنه قانون الواجبات »⁽⁶⁾ بدلاً من قانون الحقوق، وهو يشتمل على واجبات أخلاقية تُلزم الفرد، ولا يوجد سلطة على وجه الأرض يمكن أن تعفيه منها، والتي سيلقى عقاباً عصيانها في الحياة الآخرة»⁽⁷⁾. والخوف من العقاب في الحياة الآخرة هو الذي أثبت نجاعته في الردع من الوقوع في الشرّ، على نحو أكثر فاعلية من التشريع الجزائي الأشد قسوة، بشرط أن يكون الإيمان حقيقياً بالطبع لا مجرد أمر شكلي. قال الله تعالى ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾⁽⁸⁾، والتاريخ مليء بسير الرجال الذين عاشوا أنقى وأطهر وأنبل حياة لأنهم كانوا يخشون الله وسوء الحساب يوم القيامة. قال الله تعالى، ﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حقّ تقاته﴾⁽⁹⁾. وقال أيضاً ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾⁽¹⁰⁾، والإشارة إلى التقوى تتكرر مرات كثيرة في القرآن الكريم.

إن اعتماد المجتمع في ازدهاره على الاستقامة النابعة من الخوف من الله، أي التقوى، أكبر بكثير من اعتماده على القوانين الصارمة. ولذلك، فإن الشريعة مدوّنة سلوكيات أخلاقية، والتقوى هي المعيار الذي يجري الحكم على أعمال البشر بناء عليه. قال الله تعالى ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾⁽¹¹⁾.

يكفي الاعتقاد بأن الله يعلم ما تُخفي الصدور كما في قوله تعالى ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾⁽¹²⁾، و﴿ما يكون من

(6) C. Snouck Hurgronje, *Selected Works*, edited in English and in French by G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 52.

(7) انظر مقدمة جاكسون في: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a foreword by Robert H. Jackson (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), p. vii.

(8) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 2.

(9) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية 102.

(10) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية 200.

(11) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية 13.

(12) المصدر نفسه، «سورة ق»، الآية 16.

نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا»⁽¹³⁾، «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله»⁽¹⁴⁾ لكي يزرع الخوف في قلب المسلم الذي يخشى الله، وهو ما يساعده على الإحجام عن التفكير في الشر، ناهيك بفعله.

على العكس من القوانين العلمانية في العالم المعاصر والتي مرجعها العقل، وبالتالي فهي عرضة للخطأ باعتبار أنها تعتمد في وجودها على أهواء الرأي العام التي تتغير مع كل تغير يحدث في المجتمع، نجد أن قوانين الإسلام السماوية «تُستمد من مصدرها الرئيس وهو إرادة الله كما أوحى بها إلى النبي محمد (ﷺ)». وهي تفترض وجود مجتمع واحد هو مجتمع المؤمنين بالرغم من أنهم قد ينتمون إلى قبائل مختلفة في أماكن متباعدة ومنفصلاً بعضها عن البعض. إن الدين، وليس القومية أو الطبيعة الجغرافية، هو القوة اللازمة المناسبة. والدولة في حد ذاتها خاضعة للقرآن الكريم، ما يجعل مجال التشريعات الإضافية محدوداً جداً، ولا يترك حيزاً للنقد أو المخالفة. ويُنظر إلى هذا العالم على أنه مدخل إلى عالم آخر وأفضل للمؤمنين، والقرآن يبين قواعد السلوك التي تحكم التعامل مع الآخرين ومع المجتمع من أجل ضمان انتقال آمن. ومن غير الجائز فصل السلطات السياسية أو القضائية عن تعاليم النبي (ﷺ) التي ترسي قواعد السلوك الخاصة بالدين، والحياة المحلية والاجتماعية والسياسية»⁽¹⁵⁾.

ثانياً: ميزات الشريعة الإسلامية

تكمن خصوصية هذا القانون، في أنه يهدف إلى إصلاح المجتمع بواسطة الإقناع لا بواسطة القهر، ولذلك فهو يفرض عقوبات في الحالات الشديدة فحسب، من أجل منع الجرائم ذات الطبيعة المشينة، ويبني بالتالي مجتمعاً منظماً. ولهذا السبب فُرضت عقوبات لتكون عبرةً للغير على جريمة القتل، والأذى البدني، والزنا، والسرقة، وقطع

(13) المصدر نفسه، «سورة المجادلة»، الآية 7.

(14) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 284.

(15) انظر مقدمة جاكسون في: Khadduri and Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, pp. vi and vii.

الطريق، والاتهام الكاذب بارتكاب الزنا أو تشويه سمعة العفيف أو العفيفة، وشرب الخمر؛ في حين أرجئ جزاء التعامل بالربا والمقامرة وما شابه ذلك إلى يوم القيامة لأن تبعات هذه الأعمال تقع على المعاملات لا على إرساء السلم والنظام. وبما أن الإصلاح بالاعتماد على الإقناع والنصيحة هو الهدف الأساسي للإسلام، فهو يفسح المجال للصبر وإدخال المرء تعديلات على حياته. إن للشريعة الإسلامية هدفاً ذا شقين، الأول، هو الفائدة الروحية، أما الثاني، فهو صلاح المجتمع. ولذلك فإن سياساتها قائمة على التشجيع على الطاعة عبر الوعد بالثواب، والتنفير من المعصية عبر فرض العقوبات. ربما تُفرض العقوبات في الدنيا أو في الآخرة، أو في الحياتين معاً، لكن المرء لا يحصل على الثواب إلا في الحياة الآخرة⁽¹⁶⁾.

«إن القانون، في النظرية الإسلامية الكلاسيكية، هو إرادة الله الموحى بها، ونظام إلهي مقدّر سابق لوجود الدولة الإسلامية وليس متأخراً عنه، ويسيطر على المجتمع الإسلامي وليس خاضعاً لسيطرته»⁽¹⁷⁾. واستناداً إلى شاخت (Schacht)، «القانون الإسلامي المقدس عبارة عن مجموعة شاملة من الواجبات الدينية، والوحدة الكاملة لأوامر الله التي تنظم حياة كل مسلم بنواحيها كافة وتضم على قدم المساواة الأوامر التي تحكم العبادة والشعائر، إضافة إلى القواعد السياسية والقانونية (بالمعنى الضيق للكلمة)»⁽¹⁸⁾.

تجسد الشريعة في المفهوم الإسلامي إرادة الله الحاكم ومُنزل القوانين والذي يستحق عبادة الإنسان. قال تعالى ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾⁽¹⁹⁾، وقال تعالى ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽²⁰⁾.

Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools* (Lahore: Kausar Brothers, 1963), pp. 58-59.

Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 1. (17)

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 1. (18)

(19) القرآن الكريم، «سورة الحديد»، الآية 5.

(20) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية 189.

وبما أن الله ليس القادر على كل شيء فحسب، بل هو العالم بكل شيء، فهو يحاسبُ على أعمال البشر بناءً على نيّاتهم⁽²¹⁾. وهذه ميزة مهمة من ميزات الشريعة يُطلب من المؤمن الالتزام بها «بإخلاص ونية حسنة»⁽²²⁾.

تأخذ الشريعة طابع واجب ديني ينبغي للمؤمن الامتثال له. «يبقى القانون الإلهي قانوناً إلهياً حتى وإن لم يطبّقه أحد»⁽²³⁾. والمؤمنون محكومون بهذا القانون، حتى وإن كانوا يقيمون خارج أرض الإسلام، لأن القانون نزل لكي يتقيد به المؤمنون كأفراد أينما كانوا. «وهذا القانون يأخذ بعين الاعتبار في المقام الأول المصالح المشتركة للمجتمع ومعاييره الأخلاقية. والمصالح الشخصية للأفراد المؤمنين تحظى بالحماية طالما أنها تنسجم مع المصالح المشتركة في الإسلام. وليس بالأمر النادر أن يتم التضحية بمصالح الفرد في سبيل حماية المصالح المشتركة للمجتمع»⁽²⁴⁾.

يُعتبر تقييم جميع صنائع البشر ومعاملاتهم بناءً على القواعد السلوكية للقانون الخاصة بالخير والشر، الميزة المحورية للشريعة الإسلامية التي تضمن هذه الوحدة⁽²⁵⁾.

بذل الشافعي قصارى جهده للمحافظة على هذه الميزة في الشريعة الإسلامية، وانتصر بقوة للقرآن والسنة وهما في نظره المبدآن⁽²⁶⁾ والمصدران القدسيان للتشريع⁽²⁷⁾، ويظل الإجماع والقياس، مكملين لهما.

(21) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: مطبعة بولاق، 1876)، ج 1، ص 2، و A. J. Wensinck, «Niya», in: *Encyclopaedia of Islam* (Leyden: E.J. Brill Ltd.; London: Luzac and Co., 1913-1934), vol. 3, p. 930.

(22) Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1960), p. 27.

(23) Vesey Fitzgerald, «Nature and Sources of the Shari'a», in: Khadduri and Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, p. 85.

(24) Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 26.

(25) Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 200.

(26) المصدر نفسه، ص 60.

(27) Muhammad Ibn Idris Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, translated with an introduction, notes, and appendices by Majid Khadduri (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1961]), p. 36.

وضع الشافعي بوصفه مؤسس علم أصول الفقه، مجموعة قواعد للمحافظة على صفاء روح الشريعة الإسلامية التي تهدف أساساً إلى السيطرة على المجتمع لا أن تكون خاضعة لسيطرته. وهو يرى «أن الوحي الإلهي، كما عبّر عنه القرآن، وسنة النبي (ﷺ) يسمحان بالتعامل مع جميع القضايا محتملة الوقوع» (28).

وبناء على ما تقدم، فنحن نميل في سياق معالجتنا لموضوع التأمين إلى البحث عن أدلة في مذهبه الفقهي الذي هو في نظر شاخت «نظام منسجم بشكل رائع تفوق على مذاهب المدارس القديمة. إنه إنجاز لعقل فردي عبقرى، وهو في الوقت نفسه الحصيلة القانونية لعملية بدأت عندما جرى الاستنباط من سنة النبي (ﷺ) لأول مرة كحجج في القانون» (29). وعلى حدّ تعبير كولسون (Coulson)، «إنها نظرية قانونية عبّرت، بمنطق لا يمكن دحضه، عن الطموحات الفطرية للفقه الإسلامي» (30).

ثالثاً: الفقه ودور الإمام الشافعي فيه

اشتهر الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت سنة 204 هجرية والموافقة لسنة 820 ميلادية) بتوازن اجتهاداته والاعتدال في آرائه. كان تلميذاً للإمام مالك بن أنس، واسمه محفوظ بوصفه أول من وضع علم أصول الفقه في كتابه الرائع الرسالة؛ فقد رفع الفكر القانوني التقني «إلى درجة من الكفاءة والإتقان لم يصل إليها أحد من قبل وبالكاد وُجد نظيره، ولم يتمكن أحد من التفوق عليه ممن جاؤوا من بعده» (31).

تكمن عظمته في التوازن المذهل لمذهبه بين الآراء المتطرفة للمدارس القديمة وأصحاب النزعة التقليدية. «إنه يحاول السير في طريق وسط بين الميّلين المتناقضين: فالبعض لا يولي للنصوص اهتماماً كافياً، والبعض الآخر يتطلع إلى أساس تقليدي

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, (28) [1953]), p. 136.

(29) المصدر نفسه، ص 137.

Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 61.

(30)

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 1.

(31)

شامل لمذهبه، لدرجة أن هذا البعض قبل بروايات منقولة عن رواة يجدر عدم القبول برواياتهم»⁽³²⁾. ومبدؤه هو القبول بالروايات الثابتة فقط التي يرجع سندها إلى النبي (ﷺ)⁽³³⁾ فهو يرى أن صحة الحديث، أو ضعفه، تكمن في إسناد الحديث، أو سلسلة الرواة الذين نقلوه⁽³⁴⁾.

المبدأ المهيمن في مذهب الشافعي هو الامتناع عن الاستخدام المطلق للرأي الشخصي والتشديد على الرجوع إلى أقوال النبي (ﷺ) بوصفه مُشرعاً⁽³⁵⁾. قال الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾⁽³⁶⁾، وقال تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽³⁷⁾، وقال تعالى ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁽³⁸⁾. بما أن الروايات المنقولة عن النبي (ﷺ) وحي من الله، قال تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾⁽³⁹⁾، فهي مفسرة لآيات القرآن الكريم وكذلك مكملة له، وهذه «هي المساهمة الأسمى للشافعي في الفقه الإسلامي»⁽⁴⁰⁾.

شدد الشافعي على أن سنة النبي (ﷺ) تأتي في المقام الثاني بعد القرآن الكريم. وجادل أن «ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لانساخت للكتاب وهكذا سنة رسول الله (ﷺ) لا ينسخها إلا سنة لرسول الله»⁽⁴¹⁾.

يمكن فهم نظريته في قبول الروايات على الوجه الأمثل بالرجوع إلى كتابه الرسالة: «كل رواية منقولة عن أشخاص عدول وصولاً إلى النبي (ﷺ)، ولا يجوز

(32) المصدر نفسه، ص 36.

(33) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم في فروع الفقه، 7 ج في 4 (بولا: المطبعة الكبرى الأميرية، 1321-1325هـ/ [1903-1907 م ؟])، ج 1، ص 51-55.

Schacht, Ibid., p. 36.

(34)

Coulson, A History of Islamic Law, p. 56.

(35)

(36) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية 59.

(37) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآية 7.

(38) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية 80.

(39) المصدر نفسه، «سورة النجم»، الآيتان 3-4.

Coulson, A History of Islamic Law, p. 56.

(40)

Shafii, Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala, pp. 29-30.

(41)

ردّها إلاّ بحديث يعارضها ثابتٌ عن النبي (ﷺ). وفي هذه الحالة، يكون الحديث الثاني ناسخاً للحديث الأول، ويُعمل بالحديث الثاني. وإذا لم يوجد ما يشير إلى النسخ، يُعمل بأصحّ الحديثين. وإذا كانا متساويين في الصحة، يُعتمد الحديث الأكثر توافقاً مع القرآن والأجزاء المتبقية التي لا جدال فيها من سنة النبي (ﷺ). ولا اعتبار للروايات المنقولة عن أشخاص آخرين في مواجهة الرواية المنقولة عن النبي (ﷺ)، سواء أكانت موافقة لها أم متناقضة معها، لأنهم لو اطلعوا على الرواية المنقولة عن النبي (ﷺ) لكانوا عملوا بها» (42).

يتجلّى التوقير الذي يكنّه لسنة النبي (ﷺ) في أنه يعتبر جميع الروايات مُلزمة، وأنه عندما تكون هناك روايتان متعارضتان فإنه يلجأ إلى الجمع بينهما ولا يرى فيهما تعارضاً إذا كان يوجد طريق للأخذ بهما معاً. وفي حال تعذّر الجمع بين الروائتين، يلجأ إلى اختيار أقرب الروائتين إلى القرآن وإلى السنة الثابتة عن النبي (ﷺ) (43).

وفي معرض الحديث عن القرآن، يشير الإمام الشافعي إلى أنه أساس المعرفة الفقهية وأن فيه تبياناً لجميع القضايا، الروحية منها والزمنية، والتي ينبغي للمؤمن الالتزام بها. وهو يقسّم التشريع القرآني إلى مجموعة متنوعة من الفئات. «هناك قواعد عامة يتضح معناها من السياق، وهناك قواعد تشير كلماتها إلى معنى ضمني. ويضيف أن هناك قواعد عامة يمكن السنة فقط شرح فحواها على العموم أو على الخصوص» (44). ولهذا الاستنباط أهمية قصوى في تفسير الآيات القرآنية.

ناقشنا آراء الشافعي في ما يتعلق بسنة النبي (ﷺ). وفي ما يتعلق بالإجماع، نجد أنه لا يُعرّفه بأنه اتفاق بعض الفقهاء في مدينة أو بلدة، على نقطة معينة، ولكنه يُعطيه معنى أكثر شمولية بحيث يتضمن اتفاق الفقهاء بأسرهم (45) وهذا بهدف المحافظة على التوافق في القانون. لكن بالنظر إلى صعوبة التوصل إلى مثل هذا الاتفاق، عارض

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 12.

(42)

(43) المصدر نفسه، ص 13-14.

Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, p. 35.

(44)

(45) الشافعي، كتاب الأم في فروع الفقه، ص 65.

علماء آخرون رأيَ الشافعي في هذا الخصوص، في حين اقترح الغزالي حلاً وسطاً عبر حصر إجماع الأمة بأسرها على الأساسيات، تاركاً المسائل الفرعية إلى اتفاق العلماء⁽⁴⁶⁾.

وفي ما يتعلق بالقياس، يقتصر الشافعي في استعماله له على المسائل التفصيلية⁽⁴⁷⁾. ويعارض الشافعي في استنباط القواعد استخدام التعليل الشخصي الذي لا صلة له بنصوص القرآن ولا بسنة النبي (ﷺ)⁽⁴⁸⁾. وهو لا يجيز تقديم التعليل العقلي على النصوص الشرعية. لكن في المسائل التي لا يتوافر عنها نص في القرآن أو السنة، أو لم تكن محل إجماع، يمكن استنباط قاعدة باستخدام القياس بناء على أحكام ثابتة في هذه المصادر الثلاثة⁽⁴⁹⁾. وبالتالي فهو يجيز التعليل الشخصي من خلال القياس فقط⁽⁵⁰⁾. «إن القبول النهائي بالقياس في المجموعة 'الكلاسيكية' للأصول الأربعة هو نتيجة تسوية تتماشى مع الخطوط التي رسمها الشافعي بين الاستخدام القديم وغير المقيّد للرأي (أو الاستحسان)، وبين رفض أي محاجة بشرية للقوانين الدينية»⁽⁵¹⁾. وقد نتج من هذا التطور الذي تكلمنا عنه صياغة النظرية الكلاسيكية بناء على المبادئ أو الأصول الأربعة، وهي «القرآن، وسنة النبي (ﷺ) الثابتة في الروايات الصحيحة، وإجماع العلماء المسلمين والقياس»⁽⁵²⁾.

وبناءً على ما تقدم، يتبين أن الاستدلال الفقهي يتبع الوحي كما جاء في القرآن وسنة النبي (ﷺ). أي إن الكتاب والسنة هما المصدران الرئيسيان ولا يمكن التغاضي عن أهميتهما وأحكامهما في حل المسائل القانونية.

(46) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 2 ج في 1 (القاهرة: المكتبة التجارية، 1937)، ج 1، ص 115-121.

Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, p. 39.

(47)

Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (London: George Routledge and Sons, 1903), p. 106.

Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, pp. 137-138.

Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, p. 39.

(50)

Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 60.

(51)

(52) المصدر نفسه.

كانت فترة العباسيين (بين عامي 750 و1258 ميلادية)⁽⁵³⁾ مناسبة لتطور الفكر القانوني، وهو ما أفسح المجال أمام بروز عدد من المدارس الفقهية كان أبرزها مذهب الإمام أبي حنيفة، والإمام مالك بن أنس، والإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل. غير أن هذه الحركة اتخذت مساراً تراجعياً في نهاية تلك الفترة⁽⁵⁴⁾. ونتيجة لذلك، توصل الفقهاء السنّة إلى اتفاق بعد سقوط بغداد في منتصف القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر الميلادي) بأن المذاهب الأربعة، المشار إليها أعلاه، كافية⁽⁵⁵⁾، وهو ما كان بمثابة إشارة إلى إغلاق باب الاجتهاد وإلى بدء التقليد، أي اتباع الاجتهاد من دون التقصي عن مصادره⁽⁵⁶⁾.

وبناء على ذلك، استمرّ العمل بالتقليد على مدى فترة طويلة من الزمن إلى أن برزت حركة إصلاحية جديدة في القرن التاسع عشر كانت بمثابة انفصال عن هذا التقليد القديم. والوضع السائد حالياً هو حالة من الجدال العنيف بين أولئك الذين يؤثرون التمسك بالتقليد القديم، وبين الحداثيين الذين يؤكدون الحاجة إلى إصلاحات جديدة.

(53) Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties; Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* (Paris: P. Geuthner, 1925), pp. 12-13.

(54) Subhi Rajab Mahmasani, *Falsafat al tashri fi al-Islam; the Philosophy of Jurisprudence in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1961), p. 93.

(55) المصدر نفسه.

(56) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السيكي، *جمع الجوامع*، شرحه جلال الدين المحلي ووضع حاشيته عبد الرحمن البناني، 2 ج (بولاق : [المطبعة الكبرى الأميرية]، 1880)، ج 2، ص 322.

الفصل السادس

الاتجاهات الحديثة والاجتهاد

أولاً: مسح عام

يمكننا أن نتبّع تاريخ الاجتهاد الجديد وصولاً إلى أحمد بن تيمية (1400 للميلاد)، وهو عالم حنبلي وأحد أكثر المؤلفين والمبشرين بالإسلام الذين لا يعرفون الكلل، وقد اعترض على الإذعان المطلق للتقليد. وعلى حدّ تعبير إقبال، «وَجَدْتُ رُوحَ تعاليم ابن تيمية تعبيراً كاملاً في حركة القوى الكامنة الهائلة التي برزت في القرن الثامن عشر، من رمال نجد، والتي وصفها ماكدونالد (Macdonald) بأنها «أنقى بقعة في العالم المتدهور للإسلام». إنها في الواقع نبضة الحياة الأولى في الإسلام المعاصر. وبإلهام من هذه الحركة الذي يمكن تتبعه بشكل مباشر أو غير مباشر تقريباً، انبثقت جميع الحركات الكبيرة الحديثة في آسيا وفي أفريقيا المسلمة، مثل الحركة السنوسية، والحركة الوحدوية الإسلامية، والحركة البابية، والتي هي ليست سوى انعكاس فارسي لبروتستانية الجزيرة العربية»⁽¹⁾.

(1) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934), p. 145.

أحدث جمال الدين الأفغاني، المؤيد لفكرة الوحدة الإسلامية والمدافع عن الإصلاح المستمر والشامل في الإسلام والذي أمضى ثماني سنين من عمره (من العام 1871 حتى العام 1879) في مصر، أثراً عميقاً في أحد تلامذته المصريين ويدعى محمد عبده. شغل محمد عبده منصب المفتي الأكبر لمصر واقتفى أثر معلّمه الكبير وأصبح مؤسس الحداثة في مصر. وبالتالي، تطوّر نبض الإصلاح ولكنه لم يشكّل انفصلاً مطلقاً عن الماضي. وبعد وفاته، جنح أتباعه نحو التطرّف⁽²⁾. وقد وقعت الحركة مباشرة تحت التأثير العلماني القادم من الغرب وعلومه واقتصاده وأدبياته.

بدأ الحداثيون بالدعوة إلى أن الإسلام ليس مطلوباً منه أن يبقى نظاماً متحجراً، والاكتفاء بالنظر إليه فقط كعائق لتطور الفكر، وأنه بات ضرورياً وضع القيود اللاهوتية على آفاق المعرفة جانباً. في هذه المرحلة، تم الشروع في جهد لحلحلة قبضة المفهوم التقليدي والدعوة إلى الاحتكام للعقل والعقلانية. واكتسبت هذه الحركة مزيداً من الزخم، وبدأ الزعم بأن الشريعة الإسلامية، بوصفها وحياً في الأساس، غير قادرة على التطور والتكيف مع الظروف المعاصرة وأنها قانون الكنيسة الإسلامية، وأنه ما لم يتم فصلها عن الدولة، أسوة بما فعل الغرب، سيستحيل إحراز تقدم بحال من الأحوال⁽³⁾. ويتخذ الحداثيون الآن موقف الدعوة إلى الليبرالية في الإسلام وإعادة التفسير العقلاني للقرآن. وهم يرون أن سنة النبي (ﷺ) قد عفا عليها الزمن وهم يعيرونها قليلاً من الاهتمام في حال تعارضت مع آرائهم⁽⁴⁾. والشيء الذي يطالبون به هو مادي من حيث الجوهر وليس روحياً.

يقف العالم الإسلامي اليوم منقسماً بين معسكري هذين الاتجاهين المتمايزين والمتعارضين، بحيث يضم المعسكر الأول المسلمين التقليديين، بينما يضم المعسكر الثاني الحداثيين. «لا تزال الشريعة بالنسبة إلى المسلم التقي، كما كانت دائماً،

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Haskell Lectures in Comparative Religion Delivered (2) at the University of Chicago in 1945 (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1947]), p. 34.

M. L. Zagday, «Modern Trends in Islamic Law», *Current Legal Problems*, vol. 1 (1948), p. 210. (3)

Gibb, *Ibid.*, p. 73.

(4)

مصدراً مقدساً. وهو يرى أنه لا يمكن صياغة مدونة سلوك أو حتى مقياس للقيم بالاحتكام إلى العقل البشري فقط، ولكن يتعين أن يُعتمد في ذلك كله، بدافع الضرورة، على الوحي الإلهي. وبناء على ذلك، يعتبر العمل جيداً فقط لأن الله أمر به، أو سيئاً لأن الله حرّمه. ولذلك، تغطّي الشريعة ميداناً أوسع بكثير مما يغطيه أي نظام قضائي معاصر، وهي تنظّم كل ناحية ومفردة في حياة الإنسان - تعامله مع الله، ومع الدولة، ومع المخلوقين من أقرانه، ومع عائلته، ومع نفسه. وهناك جزء محدود فقط (وهو جزء مائع بعض الشيء) من هذا النظام الشاسع والشامل قامت المحاكم القضائية في يوم من الأيام بتنفيذه. وفي ما يتعلق بالقسم الباقي، فإن الجزاء عليه مؤخّر حتى يوم القيامة»⁽⁵⁾.

يشدد المسلم التقيّ على أن تاريخ الإسلام وطبيعة الشريعة الإسلامية يختلفان بدرجة كبيرة عن المفهوم المسيحي؛ فنظرية «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله» لا تتوافق مع المفاهيم الأساسية للإسلام إذ لا يوجد في الإسلام فصل بين القانون والدين، أو بين القانون والأخلاق، أو بين القانون وما يسمى «بالكنيسة»⁽⁶⁾. وهذه القيمة الأخلاقية هي التي تميّز الشريعة الإسلامية عن القوانين الغربية.

تمثّل الشريعة الإسلامية معرفة الحقوق والواجبات التي يتمكن الإنسان بواسطتها من التمسك بالسلوك الصحيح في هذه الحياة والاستعداد لليوم الآخر. «وبعكس القانون الذي ورثته الكنيسة المسيحية عن روما، تشتمل الشريعة الإسلامية بالتالي على العلاقات بجميع أشكالها، سواء العلاقة مع الله أو العلاقة مع الناس، بما في ذلك قضايا مثل أداء الفروض الدينية وتقديم الصدقات، فضلاً عن المؤسسات الأهلية والمدنية والاقتصادية والسياسية. وهي بحكم منشئها وطبيعتها وغايتها على ارتباط وثيق بالأخلاق الدينية»⁽⁷⁾. وهي تُصنّفُ الأفعال، ضمن وظائفها الأساسية، بدلالة المعيار

J. N. D. Anderson, «The Sharia Today», *Journal of Comparative Legislation*, vol. 31, 3rd (5) Ser. (1949), p. 18.

Zagday, «Modern Trends in Islamic Law», p. 212.

Gibb, *Modern Trends in Islam*, p. 87.

(6)

(7)

المطلق للخير والشرّ واللذين لا يجري تحديدهما على أساس المنطق، لأن الله وحده الذي يعرف ما هو خير مطلق وما هو شرّ مطلق⁽⁸⁾. «إنها تنزل بطريقة خارقة للعادة ولغاية غير عادية؛ فالقانون الإلهي (jus divinum) يُعتبر القانون المثالي والأبدي والعاقل، وهو مصمّم لكل زمان ويتميز بتطبيقه الشامل على الناس كافة. إن الحياة المثالية هي الحياة التي يعيشها المرء في انسجام مطلق مع هذا القانون»⁽⁹⁾. وحقيقة أن هذا القانون إلهي وأنه يعتمد على الأهمية الروحية للحياة تصبّ في صالح الشريعة بالتأكيد. «إنه الإعراض عن هذا القانون الأسمى الذي جلب البؤس والشقاء الذي يفوق الوصف إلى الأرض الحاملة لندوب الحروب»⁽¹⁰⁾.

وفي ضوء هذه المناقشة، تثار الأسئلة التالية: كيف يمكن أن يخضع القانون الإلهي، الأبدي والمثالي، للمنطق البشري البعيد عن المثالية والمعرض للوقوع في الخطأ؟ وبحكم أنه أبدي، هل سيتغيّر مع تغيّر المجتمع؟ وإذا كان يتغير، ألن ينزل إلى مرتبة القانون الذي صنعه الإنسان؟ ولماذا ينبغي له أن يتغيّر أصلاً بما أنه يملك القدرة للتكيف مع الحاجات المتنامية للمجتمع؟ قبل أن نجيب عن هذه الأسئلة، دعنا نفكر في معنى الاجتهاد وأفقّه والموقف المعارض للتقليد.

ثانياً: معنى الاجتهاد وأفقّه

إن كلمة الاجتهاد في معناها الحرفي تعني «الكفاح» أو بذل الجهد في استنباط أحكام القانون من مصادره. وفي المصطلح الفقهي، تعني استخدام المُقنّن أو الفقيه جميع ملكاته في التمعّن في مصادر التشريع (أي القرآن الكريم، والسنة النبوية والإجماع) بهدف استنباط ما يعتبر بموجب جميع القرائن أنه القانون (أي استنباط دليل ليس مُعبّراً عنه بعبارات صريحة في النصوص ولم يتم التوصل إلى إجماع

(8) المصدر نفسه، ص 88.

(9) Muhammad Ibn Idris Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, translated with an introduction, notes, and appendices by Majid Khadduri (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1961]), p. 44. Zagday, «Modern Trends in Islamic Law», p. 213.

(10)

بشأنه»⁽¹¹⁾. كان الاجتهاد قبل الشافعي يُستخدم «على شكل استعمال للفطنة والرأي الشخصي، لكن العبارة ضاقت في زمن الشافعي وباتت تعني فطنة العالم. وقيدَ الشافعي الاجتهاد باستخدام القياس، فمنع من اتباع الآراء الشخصية ما لم تعتمد على سابقة»⁽¹²⁾. واستمرت الحال على تعريف الاجتهاد بأنه قياس، حتى بعد الإمام الشافعي، أي طريقة الاستدلال العقلي للوصول إلى حكم بناءً على سابقة اجتهادية فيها علة مشتركة أو سبب فعال.

إن استخدام الاجتهاد محصور بالمسائل الفرعية⁽¹³⁾، فلا يمكن تقديمه على نص شرعي، ولا يمكن إسناده إلى سابقة خاصة أو استثنائية⁽¹⁴⁾. وفي المقابل، يتعين أن يكون متوافقاً على نحو صارم مع الغاية من القانون وروحه، وإلا كان عرضة للابتعاد عن الأسس الشرعية. أي إن الإطار المسوّغ للاجتهاد محدود. «تراوحت الوظيفة (المعروفة بالاجتهاد) بين الاستخدام واسع النطاق للحكم الخاص (الرأي)، والتطبيق التناظري الصارم للمصادر الرئيسية على الحقائق الجديدة (القياس) بالرغم من أنه مع مرور الوقت، أضحى الأول أكثر حصراً من الثاني الذي بات من المعترف به أنه المصدر الرسمي للقانون. وفي حال تم التوصل إلى اتفاق عام، تعتبر القاعدة الناتجة قاعدة راسخة بموجب مبدأ استحالة اجتماع الأمة الإسلامية، أو طائفة فقهاؤها بالأخص، على خطأ، وأصبح هذا الاتفاق (الإجماع) مقبولاً كمصدر صالح للقانون الذي بدوره يمكن التوسع فيه عن طريق القياس»⁽¹⁵⁾.

(11) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع، شرحه جلال الدين المحلي ووضع حاشيته عبد الرحمن البناني، ج 2 (بولاق: [المطبعة الكبرى الأميرية]، 1880)، ج 2، ص 310، Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, and Shafi and Hanbali Schools* (Lahore: Kausar Brothers, 1963), p. 16.

(12) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم في فروع الفقه، ج 7 في 4 (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1321-1325 هـ/ [1903-1907 م؟])، ج 1، ص 66-69، و Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, p. 31.

(13) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (القاهرة: د. ن. د. ت. د.)، ج 1، ص 30، والسبكي، المصدر نفسه، ج 2، ص 310.

(14) Shafii, *Ibid.*, p. 39.

(15) Anderson, «The Sharia Today», p. 18.

يبدو أن القيود فُرضت على الاجتهاد لأنه حُكم خاص، أي أنه ظَنٌّ، والقرآن يقول ﴿وإن الظن لا يُغني عن الحق شيئاً﴾⁽¹⁶⁾، ويقول أيضاً ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾⁽¹⁷⁾. لكن ذلك لا يعني أنه تم حظر حق الاجتهاد، بل ومن غير الجائز أن يكون كذلك والقرآن يقول ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلنا﴾⁽¹⁸⁾، وإلا كان سيتم قطع طرق الاستنباط في المسائل القانونية إلى الأبد. يقول إقبال «أنا أدرك بأن علماء الإسلام يقطعون باعتماد المدارس المشهورة للقانون الحمدي، بالرغم من أنهم لم يجدوا إمكانية لإنكار احتمالية وجود اجتهاد راسخ الأركان من الناحية النظرية. وقد حاولت أن أشرح الأسباب التي قَرَرْتُ، في نظري، هذا الموقف الذي اتخذته العلماء، لكن بما أن الأمور قد تغيرت وأن العالم الإسلامي يواجه اليوم ويتأثر بقوى جديدة أطلقها التطور غير العادي للفكر الإنساني في الاتجاهات كافة، فأنا لا أرى سبباً للتمسك بهذا الموقف بعد الآن؛ فهل سبق أن ادعى مؤسسو مدارسنا الفقهية بنهائية تعليقاتهم وتفسيراتهم؟ أبداً. إن ادعاء الجيل الحالي من الليبراليين المسلمين بضرورة إعادة تفسير المبادئ القانونية الأساسية، في ضوء تجربتهم الخاصة والظروف المتغيرة للحياة العصرية، مبرر تماماً من وجهة نظري»⁽¹⁹⁾.

ربما يمكن المطالبة بحق الاجتهاد، لكن لا يوجد مبرر للمضي في ذلك إلى حدود التطرف من دون أي قيود ومن دون اعتبار حتى للمصادر الأساسية للتشريع. إن الإسلام لا يعترض على فكرة الإصلاح، لكنه يضع شرطاً واحداً له وهو ألا يؤدي هذا الإصلاح إلى تخريب روحه. فالنظام الذي يرسيه ليس جامداً وإنما ظاهرة اجتماعية متغيرة وذات نظرة دينامية حيال الحياة⁽²⁰⁾. وهو يدعو الإنسان إلى استخدام ملكاته الفكرية وإلى شحذ قوى الطبيعة، لأنه وكما جاء في القرآن الكريم، ﴿وسخر لكم ما في السموات وما

(16) القرآن الكريم، «سورة النجم»، الآية 28.

(17) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية 59.

(18) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت»، الآية 69.

(19) Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 159-160.

(20) المصدر نفسه، ص 139.

في الأرض جميعاً منه»⁽²¹⁾. وبالتالي إن الإسلام لا ينفر من التقدم المادي ، ولكنه يشدد فقط على حقيقة أنه ينبغي ألاّ ينفصل عن الجانب الروحاني . وفي هذا المجال ، ينبغي ألاّ يساء فهم عبارة الروحانية هنا فهي ليست شيئاً يعيق التقدم ، وإنما يحضّر الإنسان بأن يتصرف بشكل صحيح وألاّ يصرف النظر عن الحياة الأبدية في الدار الأخرى التي يتعين عليه الاستعداد لها . وهذا يخدم في تنقية المجتمع من الشرور وفي إقامته على أساس أكثر أمناً للبشرية .

الاستقامة إذاً هي المعنى الحقيقي للإسلام وهي روحه⁽²²⁾ . إنها تمثل انسجام الحياة مع مقتضيات القانون الإلهي الذي وَحَدَهُ ، وليس العقلانية ، يستطيع أن يُقرر ما هو خيرٌ مطلق وما هو شرٌّ مطلق . قال الله تعالى ﴿ وَعسى أن تُكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم وَعسى أن تُحِبُّوا شيئاً وهو شرٌّ لكم ﴾⁽²³⁾ . وكما قال تعالى في وصف القرآن الكريم ﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه ﴾⁽²⁴⁾ وبناء على ذلك ، فإن الابتعاد عن المصادر الأساسية للقانون الإلهي سيكون مضرّاً بالمجتمع ككل .

إن تجاهل المصادر الرئيسية لم يكن ، ولا يمكن بالطبع أن يكون ، في نية القادة الأوائل لهذه الحركة على اعتبار أنهم عارضوا الحكم بقطعية مذهبهم والتقليد الأعمى من قبل أتباعهم⁽²⁵⁾ . وابن تيمية لم يُعدّ أبداً خطة لتقويض أسس الشريعة ، ولا محمد عبده فكّر في مثل هذا الأمر . وهو لم يكن يؤمن بالانفصال الكامل عن الماضي . الشيء الذي صاغه كان أساساً لإعادة تفسير الإسلام من دون الفصل بينه وبين ماضيه التاريخي⁽²⁶⁾ ، غير أن هذه الحركة تجاوزت أثناء مسيرة تقدمها تلك الحدود وانحرفت

(21) القرآن الكريم ، «سورة الجاثية» ، الآية 13 .

(22) Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam; a History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, University Paperbacks; UP107 (London: Methuen, 1965), p. 138.

(23) القرآن الكريم ، «سورة البقرة» ، الآية 216 .

(24) المصدر نفسه ، «سورة البقرة» ، الآية 2 .

(25) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 72, and Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt; a Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, American University at Cairo, Oriental Studies (London: Oxford University Press, H. Milford, 1933), pp. 127-133.

(26) H. A. R. Gibb, ed., *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World* (London: V. Gollancz, 1932), p. 69.

عن الروح الحقيقية للقرآن والإسلام، كان من نتيجته الضمير الشقي لإسلام يبحث عن الخلاص.

ينبغي تذكر أن القانون الإلهي يرمي إلى توحيد المجتمع⁽²⁷⁾ وإلى تنظيمه وفقاً لمعايير الأخلاقية الخاصة. وبالتالي فهو يحافظ على الانسجام بين مختلف الأشخاص الذين يشكلون العالم الإسلامي. وفي حال ترك القانون فريسة الاستخدام المطلق للرأي الاعتباري؛ فالنتيجة المحتومة هي بروز تنوع في نظام قانوني⁽²⁸⁾ مبني بما يناسب الظروف المحلية وحاجات الدول المختلفة، وهو ما سيكون بمثابة توجيه ضربة قاضية إلى التأثير الموحد للشريعة الإسلامية والتي ستكون عاقبتها تشتت وحدة المجتمع. وبناء على ذلك، سيكون ذلك بمثابة إضرار بالغاية المطلوبة من الإصلاح إذا كان سيؤدي إلى القضاء على روح الشريعة الإسلامية التي كانت تهيمن بمفردها على المجتمع والتي حافظت حقاً على وحدة النسيج الاجتماعي للإسلام وأمنه على مرّ العصور.

يصح أن يقال إن حقيقة المنشأ الروحي للقانون متلازمة مع رسوخه؛ فالقانون الإلهي لا يتغير بالتأكيد، وإن يكن قابلاً للتكيف لأنه ينصّ على مبادئ عامة رحية الآفاق تسمح بالتأويلات وتطبيق هذه التأويلات بما يلبي الحاجات المتنامية للمجتمع. وعلى سبيل المثال، نلاحظ أن كلمة «تجارة» كلمة عامة في الآية القرآنية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽²⁹⁾. ربما تفسّر في ضوء معناها، وسياق أحاديث النبي (ﷺ)، بحيث تشمل المعاملات التجارية المتنوعة في العالم المعاصر، وفي حال كان هناك معاملات لم يجز التقصي بشأنها، فهناك قاعدة الضرورات التي توجب التحري عنها. وبالتالي هل يمكن تبرير القول إن القانون غير قادر على التعامل مع الوضع المتغير لأنه بكل بساطة

W. Montgomery Watt: *Islam and the Integration of Society*, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Paul, 1961), p. 59, and *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), p. 143, and Alfred Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, trans. by S. Khuda Bukhsh, 2 vols. ([Calcutta]: University of Calcutta, 1905), p. 146.

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), p. 5.

(29) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 275.

ثابت وأبدي؟ أليس من الجائز أن تكون مبادئ القانون الأبدي واسعة وقادرة على التكيف؟ أليس من الجائز القول إن اتساع هذه المبادئ يفسح المجال أمام تعدد الحاجات؟

ما من شك في أن القانون يملك القدرة على مراعاة الحاجات المتغيرة للمجتمع وأن تفسير الوحي الإلهي متاح للمسلمين. ربما يُستخدم حق الاجتهاد، في ما يختص بالمسائل التي لا يوجد نص واضح فيها، من قبل كل مسلم مؤهل لاستخدامه⁽³⁰⁾؛ فمن بين القواعد التي تتضمنها المجلة، يعالج البند 14 وسيلة الاجتهاد. واستناداً إلى هذا البند، «عندما يوجد نص، لا يعود هناك مجال للتأويل». ولكي نوضح هذه القاعدة، نعود إلى الآية الكريمة السابقة ﴿وأحلّ الله البيع وحرم الربا﴾، فنجد أن ظاهر الآية يتحدث عن مشروعية التعامل وعدم مشروعية التعامل في نوعين من المعاملات ونصّ الآية يميز بين الربا والتجارة⁽³¹⁾. لكن الآية مجملة في ما يتعلق بمعنى الربا الذي يحتاج إلى تفسير.

بالنسبة إلى موضوع التفسير، يشدد الشاطبي على النقطة التي تقول بأنه ينبغي للمجتهد أن يملك الفهم الكامل لمقاصد وغاية الشريعة أو من منحنا الشريعة [الله]⁽³²⁾ كما فعل الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في تفسيره الآية الكريمة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله﴾⁽³³⁾. تتحدث هذه الآية عن توزيع الصدقات، وتشير عبارة ﴿والمؤلفة قلوبهم﴾ إلى طائفة من المتذبذبين الذين أُدرجوا في عداد مستحقّي الصدقات من أجل استمالتهم إلى الإسلام لما لهم من نفوذ ومكانة عالية في قبائلهم. وهذا هو السبب الرئيسي الذي من أجله رفض الخليفة عمر (رضي الله عنه) إعطاءهم الصدقات بعد أن أصبح الإسلام عزيزاً حيث قال «إن الرسول كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل وإن الله

(30) Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography* (Lahore: Premier Book House, 1961), p. 113.

(31) Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, p. 99.

(32) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 4، ص 106.

(33) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية 60.

قد أعز الإسلام»⁽³⁴⁾. أي إنه إذا زال السبب، توقف العمل بالنص. والمثال الآخر نجده في تعليق عقوبة السرقة في زمن المجاعة. فقد ورد حد السرقة في الآية الكريمة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾⁽³⁵⁾، لكن الخليفة عمر (رضي الله عنه) علّق تنفيذ هذا الحد في عام المجاعة (الرمادة) بداعي الضرورة ولأن ذلك ربما يسدّ رمقهم⁽³⁶⁾. واستناداً إلى الإمام الشافعي، فإن المعنى الضمني في النص وسياقه وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم) هي الوسائل الأساسية لتفسير الآيات القرآنية والتعرّف على الحكمة والقصد من التشريع⁽³⁷⁾.

وفي ما يتعلق بمواصفات المجتهد، يقول مؤلف جمع الجوامع «المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل: أي ذو ملكة يدرك بها المعلوم، وقيل العقل نفس العلم، وقيل ضروريه فقيه النفس وإن أنكر القياس، وثالثها إلا الجلي، العارف بالدليل العقلي والتكليف به، ذو الدرجة الوسطى لغةً وعربيةً وأصلاً وبلاغةً ومتعلّق الأحكام من كتاب وسنة وإن لم يحفظ المتن... هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع... والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف وحال الرواة...»⁽³⁸⁾.

نظراً إلى صعوبة العثور على مجتهد يملك الصفات السابقة، اقترح إقبال⁽³⁹⁾ تطبيق مبدأ الإجماع كما عبّر عنه الغزالي - إجماع الأمة على الأساسيات، وترك المسائل التفصيلية «لاتفاق العلماء»⁽⁴⁰⁾. أي أنه يمكن للنص مجازاة الأوضاع المستجدة، في حال جرى تفسيره بشكل صحيح، لأن الشريعة الإسلامية ليست جامدة بعكس

(34) Subhi Rajab Mahmasani, *Falsafat al tashri fi al-Islam; the Philosophy of Jurisprudence in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1961), p. 111.

(35) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية 38.

Mahmasani, Ibid., p. 112.

(36) Shafii, *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*, p. 35.

(37) (38) السبكي، جمع الجوامع، ج 2، ص 312 - 314، و- Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, pp. 169-170.

Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 144.

(39) (40) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 2 في 1 (القاهرة: المكتبة

التجارية، 1937)، ج 1، ص 115 - 121.

الاعتقاد السائد عموماً. لكنها مرنة من ناحية أخرى، بما يكفي لإيضاح الأحكام في الحالات كافة⁽⁴¹⁾ كما قال الشافعي وكما جاء في القرآن: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾⁽⁴²⁾، و﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽⁴³⁾، و﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾⁽⁴⁴⁾، و﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾⁽⁴⁵⁾. وبالتالي، تغطي المبادئ العامة التي بينها الكتاب وقاعدة الضرورة مختلف أوجه الحياة البشرية.

ثالثاً: قاعدة الضرورات

حقاً قال الغزالي إن كل ما جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه⁽⁴⁶⁾، وصاغ الفقهاء بناء على ذلك العبارة المأثورة التي تقول «الضرورات تبيح المحظورات». وفي الشريعة الإسلامية ما يكفي من المراجعة للتنبيه إلى مناسبات معينة توجب التخفيف من الحرَج من أجل التيسير على الأشخاص الذين يعانون من ضيق. قال الله تعالى ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽⁴⁷⁾، وقال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁽⁴⁸⁾، وقال أيضاً ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾⁽⁴⁹⁾، وهذا المبدأ يعززه حديث النبي (ﷺ) «إن الدين يسر. أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»⁽⁵⁰⁾.

(41) Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, (41) [1953]), p. 136.

(42) القرآن الكريم، «سورة النحل»، الآية 89.

(43) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية 38.

(44) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية 59.

(45) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية 10.

(46) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1936)، ص 59.

(47) القرآن الكريم، «سورة الحج»، الآية 78.

(48) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 185.

(49) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 173.

(50) بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 25 ج في

12 (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1348هـ/1930م)، ج 1، ص 234 - 235.

ربما من أجل هذا السبب تعامل فيتزجيرالد (Fitzgerald) مع قاعدة الضرورات كمصدر للتشريع⁽⁵¹⁾. «الضرورات لا تعرف قانوناً» مفهوم شائع يمكن تطبيقه في حالات الضرورة. قال تعالى في إجازة أداء الصلاة على صهوة الجياد، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾⁽⁵²⁾؛ وصوم شهر رمضان واجب، لكن يجوز قضاؤه إذا كان المسلم مسافراً امتثالاً لقوله تعالى ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾⁽⁵³⁾. وفي إباحة تناول المسلم الجائع ما نهى الله عن أكله، قال تعالى ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁵⁴⁾. وهذه حالات «تجعل الضرورة فيها المحرم جائزاً»⁽⁵⁵⁾.

يوجد عدد لا يُحصى من الأمثلة التي يجيز فيها القانون التخفيف مراعاةً لحالات الشدة كما هو واضح في القوانين العثمانية. وعلى سبيل المثال، يُسمح بسداد الدين على أقساط إذا كان المدين يعيش في ضائقة: قال الله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾⁽⁵⁶⁾. وبطريقة مشابهة، تمدد فترة الأجرة إلى حين الوصول إلى الشاطئ في حال تم استئجار قارب لمدة معينة وانتهت هذه المدة فيما القارب لا يزال في عرض البحر⁽⁵⁷⁾. والمثال الأبرز من بين سائر الأمثلة هو البيع بالوفاء أو المبيع القابل للاسترداد «والذي ظهر إلى حيّز الوجود للتعامل مع الحاجات الماسة للأشخاص المثقلين بالديون في بُخارى. كان البيع بالوفاء تطوراً هائلاً بالتأكيد في مجال الرهن لأنه سمح للمدين بالاحتفاظ بما يملك مع تقديم ضمانه مناسبة للدائن عبر نقل صك الملكية ولأنه أتاح

(51) Vesey Fitzgerald, «Nature and Sources of the Shari'a», in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a foreword by Robert H. Jackson (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), p. 102.

(52) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 239.

(53) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 185.

(54) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية 115.

(55) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي: وقد تضمن أيضاً بيان مذهب الإمام مالك وأبي حنيفة والمزني، 2 ج في 1 (القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، 1317هـ/1899م)، ج 2، ص 216، والمجلة (إستانبول) (1880)، المادة 21.

(56) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 280.

(57) المجلة، المادة 480.

وسيلة للالتفاف على القانون الذي يحظر الربا»⁽⁵⁸⁾. وهذه الطريقة شرحتها المجلة بالقول «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة. ومن هذا القبيل تجويز بيع الوفاء فإنه لما كثرت الديون على أهالي بخارى مسّت الحاجة إلى ذلك فصار مرعياً»⁽⁵⁹⁾.

ربما يصار إلى اللجوء إلى قاعدة الضرورات في حالات الطوارئ. وهذا يبين أنها ليست رخصة جائزة في جميع الأوقات، ولكنها تخضع لقيود معينة كما هو منصوص عليه في القرآن. قال الله تعالى ﴿فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾. لاحظ العبارة التالية ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ والتي فسرها الطبري بالقول إن من «اضطرّ إلى أكل ما حرّم الله أو ما أهلّ لغير الله به، غير باغٍ في أكله إياه تلذّذاً، لا لضرورة حالة من الجوع، ولا عاد في أكله بتجاوزه ما حدّه الله وأباحه له من أكله، وذلك أن يأكل منه ما يدفع عنه الخوف على نفسه بترك أكله من الهلاك لم يتجاوز ذلك إلى أكثر منه، فلا حرج عليه في أكله ما أكل من ذلك»⁽⁶⁰⁾. وكنتيجة طبيعية لذلك يقول الرازي⁽⁶¹⁾ إن العقوبة التي نصّت عليها هذه الآية تُرفع عندما تنتفي الضرورة.

تُقدّر الضرورة، بموجب المادة 22 من المجلة، بقدرها وكذلك القيد الزمني، «بصرف النظر عن الإباحة التي اقتضاها عذر معين، فإنها تُرفع مع زوال ذلك العذر»⁽⁶²⁾. وهذا ينسجم تماماً مع مبدأي العدل والإنصاف.

بصراحة، يُعتمد في مسألة تحديد مدى الضرورة ووقتها، في الحالات الفردية، على ضمير المرء وخوفه من خالقه، وهما المقياسان المعتمدان في الحكم على أعمال

Fitzgerald, «Nature and Sources of the Shari'a», p. 102.

(58)

(59) المجلة، المادة 32.

(60) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، 15 ج (القاهرة: دار المعارف، [1374 - 1378هـ/1954 - 1958م])، ج 3، ص 324.

(61) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير (بولاق: المطبعة الأميرية، 1872)، ج 2، ص 131.

(62) المجلة، المادة 23.

البشر، لكن في المسائل التي تتعلق بمصالح المجتمع، ربما يتم الحكم على هذه العوامل وفقاً للطريقة التي اقترحها الغزالي، أي إجماع الأمة على الأساسيات وإلى إجماع العلماء على الفرعيات.

باختصار، يتضمن القانون الإلهي في معانيه، كما هو معبر عنه بالقرآن والسنة النبوية، الحلول لمشكلات الحياة كافة. وربما يُستشهد بالملكة العربية السعودية بأنها مثال حيّ على بلد يعمل، في ظل الشريعة الإسلامية، على مواكبة القرن العشرين. وهذا القانون، الأخلاقي بطبيعته، يمكن فهمه وتقديره في مقابل خلفيته الدينية فقط، وهذا هو السبب الذي حمل عبد الله بن المقفّع (ت سنة 144 هجرية)، وهو أديب وكاتب الدولة، إلى رفع كتاب إلى الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور شدد فيه على الحاجة إلى التثقيف الديني وقال «من واجب الحكومة تدريس القرآن، والتبحر في السنة من أجل اعتماد معايير الصدق والنزاهة، واستثناء الأشخاص غير المسؤولين. يجدر بالخليفة أن يُدخل في بطانته قضاة شرعيين ربما يخدمون كنموذج يحتذى به الناس، ويجدر بهؤلاء القضاة أن يكونوا معلّمين في كل بلدة لمنع انتشار البدع (السياسية)»⁽⁶³⁾.

الفصل السابع

المعاملات في الشريعة الإسلامية

أولاً: الإنصاف في التعاملات

« الشريعة الإسلامية قانون منهجي، أي إنها تمثل مجموعة من المذاهب المنسجمة، ومؤسساتها العديدة مترابطة جيداً مع بعضها البعض. وعلى سبيل المثال، فإن الجزء الأعظم من قانون العقود والواجبات يُفسَّر بالاعتماد على القياس على عقود البيع. كما إن الشريعة بمجملها متشربة بالاعتبارات الدينية والأخلاقية؛ فكل مؤسسة أو معاملة أو واجب، يقاس وفقاً للقواعد الدينية والأخلاقية، مثل تحريم الفائدة الربوية، وتحريم الجهالة، ومراعاة المساواة بين الأطراف، ومراعاة الاعتدال أو المثل⁽¹⁾. وهناك تدابير تُتخذ لضمان الإنصاف في المعاملات ولتفادي الإثراء غير المبرر على حساب الآخرين: المعايير الأخلاقية للخير والشر، والصواب والخطأ، والتي تُصنَّف أعمال البشر إلى فئات معينة بناء عليها، وتنعكس هذه في المعاملات في صيغة معاملات (1) « صحيحة، إذا كنت أصولها وأوصافها توافق القانون. (2) مكروهة، إذا كانت أصولها وصفاتها تتوافق مع القانون، لكن شيئاً محظوراً يرتبط بها. (3) فاسدة، إذا كانت أصولها توافق القانون

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 201. (1)

بخلاف أوصافها. (4) باطلة، أي غير صحيحة ولاغية»⁽²⁾. ونشير إلى أن بعض المذاهب لا يميز بين الفاسد والباطل؛ فالشافعية على سبيل المثال يحكمون على المعاملة بأنها إما أن تكون صالحة أو تكون باطلة، ويستخدمون عبارة «فاسدة» كمرادف لكلمة «باطلة»⁽³⁾.

ثانياً: المعاملات أو العقود

يعتبر العقد بوجه عام أداة فاعلة في حيابة الملكية ونقل الملكية، وهو يعبر عن توليفة من إيجاب وقبول، ويُعرف بأنه واجب والتزام من الطرفين المتعاقدين في أمر معين⁽⁴⁾. إنه باختصار مصدرٌ لواجب يتعين الوفاء به مصداقاً للآية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽⁵⁾، والآية ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾⁽⁶⁾.

الكلمة العربية التي تقابل (Contract) هي عقد أو ربط لأنه يؤسس علاقات قانونية بين الأطراف المشاركة فيه. وهو ينشأ عن إيجاب وقبول في مجلس العقد نفسه. ولكن في حال جرى التقدم بالإيجاب عن طريق وسيط أو خطاب، يُعتمد في تحديد مجلس العقد لأغراض القبول على مكان وزمان وصول الخطاب إلى الشخص المقصود من الإيجاب. ويتعين القبول بشروط الإيجاب وإلا فلن ينشأ عن ذلك عقد⁽⁷⁾. وبالتالي فإن المستلزمات الضرورية للعقد الصحيح هي: (1) الأهلية القانونية للأشخاص المتعاقدين؛ (2) صلاح محل العقد؛ (3) الرضا.

تسمى لياقة الشخص لسريان القانون على أفعاله الأهلية القانونية. وهي تنقسم إلى قسمين، (أ) أهلية امتلاك الحقوق والواجبات، و(ب) أهلية ممارسة الحقوق والقيام

(2) المصدر نفسه، ص 121.

Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools* (Lahore: Kausar Brothers, 1963), p. 199.

(4) المجلة (استانبول) (1880)، المادتان 103-104.

(5) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية 1.

(6) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية 34.

Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, p. 284.

بالواجبات⁽⁸⁾. بالنسبة إلى القسم الأول، تبدأ الأهلية بعامة بتاريخ الميلاد، لكنها تصل إلى حد الكمال في القسم الثاني فقط عندما يبلغ الشخص سن الرشد، ويكون عاقلاً حراً مسلماً لا يعاني مرضاً مميتاً ولا الإفلاس⁽⁹⁾. «و يتم الحكم على النضج بواسطة المؤشرات الجسمانية وعبر تصريح الفتى المعني، أو إذا تعذر ذلك فبلوغ عمره خمس عشرة سنة قمرية»⁽¹⁰⁾.

تتطلب صلاحية محل العقد (1) أن يكون الوفاء به ممكناً. وعلى سبيل المثال، يعتبر بيع سفينة غرقت ولا يمكن انتشالها أو بيع حيوان لا يمكن الإمساك به وتسليمه باطلاً⁽¹¹⁾. وبالمثل، لا يمكن قانونياً بيع السمك وهو في البحر أو الطير وهو في السماء قبل اصطياده⁽¹²⁾، لأن النبي (ﷺ) قال « لا تبتاعوا الثمار حتى يبدو صلاحها »⁽¹³⁾. وهذا الأمر عام في تطبيقه ولا يقتصر على البيع⁽¹⁴⁾. (2) يتعين أن يكون محدداً ومعلومًا بالنسبة إلى الطرفين المتعاقدين⁽¹⁵⁾. (3) يتعين أن يكون موجوداً (باستثناء بيع السلم الذي سنناقشه في موضع لاحق). (4) يتعين أن يكون جائزاً قانوناً، لأن هناك أشياء معينة محرمة في الإسلام مثل لحم الخنزير، والخمر، والربا ولا يمكن أن تكون محلاً للعقد.

الرضا هو جوهر العقد لأنه يمثل توليفة الإيجاب والقبول، ويتعين أن يكون العقد خالياً من الخطأ، ومن تزيف البيانات، والتزوير والإكراه، وهي العناصر التي تجعل العقد

(8) المصدر نفسه، ص 217.

(9) المصدر نفسه، ص 218.

(10)

Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 124.

(11) المجلة، المادتان 198 و 209.

يرد في المادة رقم 198 في المجلة: « يلزم أن يكون المبيع مقدور التسليم ». ويرد في المادة رقم 209: « بيع ما هو غير مقدور التسليم باطل كبيع سفينة غرقت لا يمكن إخراجها من البحر أو حيوان ناد لا يمكن مسكه وتسليمه » (المترجمان).

(12) صحيح رجب الحمصاني، النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، ج 2 في 1 (بيروت: مكتبة الكشاف، 1948)، ج 2، ص 6.

(13) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (بولاقي: المطبعة الأميرية، 1873)، كتاب البيوع، ج 1، ص 443.

(14) الحمصاني، المصدر نفسه، ج 2، ص 69.

(15) المجلة، المادتان 200 و 238، ص 449 - 451.

باطلاً⁽¹⁶⁾. وفي الواقع، فإن الرضا من دون معرفة موضوع العقد لا يكون كاملاً في حد ذاته، ولذلك يتم توفير خيارات معينة للمشتري للتخلي عن الصفقة حتى بعد إبرامها. « وهذه تسمى خيارات العيب والرؤية، بمعنى أنه إذا لم ير المشتري الشيء وقت الشراء، أو أنه رآه ولكن العيب ظهر لاحقاً، ففي وسعه إلغاء الصفقة »⁽¹⁷⁾.

ثالثاً: الشروط

عند دراسة موضوع الشروط، ينبغي للمرء أن يأخذ بعين الاعتبار طبيعة العقد نفسه؛ فلا بد من أن يكون الشرط متوافقاً مع العقد؛ فعلى سبيل المثال، يتعين أن يكون انتقال الهبة أو الوقف مطلقاً وغير مشروط بالمرّة، وإذا كان المراد أن يبدأ سريانه في تاريخ لاحق، تصبح المعاملة فاسدة⁽¹⁸⁾. كما إن الشروط التي تعطي ميزة لأي من الطرفين تجعل العقد باطلاً لأنها تفضي إلى نزاعات غالباً؛ « فإذا قال شخص لآخر بعثك عبي هذا مقابل ألف درهم بشرط أن تعطيني عبدك »، كان البيع باطلاً بسبب اشتراط الهبة في العقد. « كما إن اشتراط تقديم المشتري هبة للبائع، أو منحه شيئاً على شكل صدقة أو بيعه أو إقراضه شيئاً يبطل العقد »⁽¹⁹⁾. وإذا كان موضوع العقد إنساناً، أي عبداً، فإن اشتراط أي أمر في صالحه يبطل العقد أيضاً. وعلى سبيل المثال، يكون العقد باطلاً إذا باع الشخص عبده تحت شرط ألا يبيع الشاري هذا العبد مجدداً⁽²⁰⁾.

(16) Sobhi Mahmassani, «Transactions in the Shari'a», in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a foreword by Robert H. Jackson (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), p. 193.

(17) Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, p. 286.

(18) المصدر نفسه، ص 287.

(19) *The Moohumudan Law of Sale, according to the Huneefee Code: From the Futawa Alumgeeree, a Digest of the Whole Law, Prepared by Command of the Emperor Aurungzebe Alumgeer*, selected and translated, from the original Arabic, with an introd. and explanatory notes, by Neil B. E. Baillie (London: Smith, Elder, 1850), p. 198.

(20) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، 30 ج في 15 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906 - 1913)، باب البيوع، ج 13، ص 15.

وبناء على ما تقدّم، تُصنّف الشروط بأنها البنود التي تقتضيها طبيعة المعاملة (شروط يقتضيها العقد). ولا يمكن الشروط التي ينطبق عليها هذا الوصف بالطبع إفساد العقد مثل الشرط الذي ينصّ على تسليم البائع الشيء المباع، أو سداد المشتري الثمن⁽²¹⁾. وهناك شروط أخرى، حتى وإن لم تكن تقتضيها طبيعة العقد، لكنها على اتصال وثيق به (الشروط الملائمة) مثل الشرط الذي ينصّ على أن يقدم المشتري ضماناً أو تعهداً بسداد الثمن⁽²²⁾؛ فالشروط من هذا القبيل لا تفسد العقد أيضاً. لكن يبقى هناك شروط درجت العادة على تضمينها في العقد، ولذلك يجري إقرارها؛ فبيع رداء مثلاً بناء على شرط إصلاح البائع لها بيع صحيح⁽²³⁾. لكن شرطاً ينصّ على عدم السماح لمن اشترى قطعة من القماش ببيعها أو التصديق بها يُعتبر حشواً، وبالتالي يُهمل مع الحكم بصلاحية العقد⁽²⁴⁾.

رابعاً: تصنيف العقود

يمكن تصنيف العقود بناء على السمات التي تميّزها إلى أربع فئات:

- 1 - «تحويل الملكية: (أ) من أجل مبادلتها، أي بيعها. (ب) من دون مبادلتها، أي منحها كهبة، أي تحويل الملكية من دون مقابل. (ج) تخصيصها لغرض معيّن، أي وقفها. (د) إدراجها في الميراث، أي الوصية.
- 2 - تحويل حق الانتفاع: (أ) مقابل ملكية، أي الإجارة، التي تتضمن إجارة الأشياء المنقولة وغير المنقولة بقصد تأجيرها، والتعاقد على تقديم الخدمات، مثل نقل البضائع، والعناية بالممتلكات، والاشتغال بالبضائع وأداء الخدمات المنزلية والمهنية. (ب) ألا تكون في مقابل ملكية، مثل العارية والوديعة.

(21) The Moohummudan Law of Sale, according to the Huneeffeea Code: From the Futawa Alumgeeree, a Digest of the Whole Law, Prepared by Command of the Emperor Aurungzebe Alumgeer, p. 196.

(22) المصدر نفسه.

(23) Rahim, The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools, p. 288.

(24) السرخسي، المبسوط، باب البيوع، ج 13، ص 15.

3- العقود: (أ) لتأمين تنفيذ واجب، أي تعهد أو ضمان. (ب) لأغراض التمثيل، أي الوكالة أو الشراكة.

4- تحويل الخدمات الزوجية، أي الزواج⁽²⁵⁾.

يعتبر عقد البيع أكثر هذه المعاملات أهمية. وعلى حدّ تعبير شاخت، فإنه «يشكّل جوهر الواجبات في الشريعة الإسلامية، وقد تطورت فئاته بجميع تفصيلاتها المتعلقة بهذا العقد، وغيره من العقود التبادلية. وعلى الرغم من أنها تعتبر أعرافاً قانونية بحدّ ذاتها، فهي تُفسّر بناءً على نموذج البيع، حتى إنها تُعرّف أحياناً بأنها من أنواع البيع»⁽²⁶⁾. وهذا العقد يُعرّف بأنه مبادلة للملكية (مال)⁽²⁷⁾.

انطلاقاً من هذا التعريف، يتضح أن الأشياء المقصودة بالبيع هي تلك الأشياء التي ينطبق عليها وصف المال أو الملكية فقط^(*). واستناداً إلى الشريعة الإسلامية، يوجد للملكية ثلاث سمات: «(1) يتعين أن تكون ذات قيمة. (2) يتعين أن تكون ذات فائدة مشروعة. (3) يتعين أن تكون قيد الحيازة. وأضاف فقهاء الأحناف سمة رابعة للملكية، وهي القدرة على الاحتفاظ بها [ادخارها]»⁽²⁸⁾. ونشير إلى أن الأشياء ذات الاستخدام الشائع مثل ضوء النهار أو الهواء لا يمكن اعتبارها بأنها ملكية⁽²⁹⁾. واستناداً إلى المجلة فإن «المال ما يميل إليه طبع الإنسان ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة منقولاً كان أو غير منقول»⁽³⁰⁾. وبالتالي تُستثنى الخدمات ولكنها تُعتبر ملكية عند الشافعي وابن حنبل

Rahim, Ibid., p. 288.

(25)

Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 151.

(26)

(27) محمود بن عبيد الله الحبوبى، الكفاية (لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1879 - 1881)، ج 3، ص 2.

(*) يستخدم المؤلف تعبير مال (Mal) ثم يضيف إليه أو (Property). ويرد في المجلة، المادة رقم 125، أن «الملك ما ملكه الإنسان سواء كان أعياناً أو منافع». ويرد في الشرح أن «الأعيان كالعروض والعقار والحيوان والمنافع كالسكنى وإنما جعل المنافع من قبيل الملك ولم يجعلها مالا لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوجه الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة (رد محتار) أي أن المنافع أعراض فائتة لا يمكن ادخارها» (المترجمان).

(28)

Mahmassani, «Transactions in the Shari'a», p. 179.

(29) المصدر نفسه.

(30) المجلة، المادة 126.

لأنها تحتفظ بقيمة نقدية⁽³¹⁾. ومن ناحية أخرى، تُفسّر كلمة مال بوجه عام بأنها ملك، ولكن الفقهاء يستخدمونها بمعنى أكثر حصراً فهي تسري فقط على الأشياء المادية والملموسة. «و» ربما يكون المنتج المستقبلي أو المنفعات مثلاً خاضعة للملكية، ولكنها لا تسمى مالاً⁽³²⁾.

تُستخدم كلمة ملكية بمعنى أوسع وتنقسم إلى نوعين: (1) الملكية المنقولة، أي الأشياء التي يمكن نقلها من مكان إلى آخر. (2) الملكية غير المنقولة والتي لا يمكن نقلها، مثل الأرض. إن التوسع في تصنيف الملكية المنقولة عظيم الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا؛ فالملكية المنقولة تنقسم إلى أشياء يمكن قياسها ووزنها وإحصاؤها، أي إنها تباع بالجملة مثل الفاكهة. غير أن أهمية أكبر تعلق على تقسيمها إلى قيمة مثلية وقيمة متباينة. وبناء على ذلك، يقال إن بنداً ينتمي إلى طائفة المثليات إذا كان يوجد شبه له في السوق. «إذا كانت هذه البنود تباع في العادة بناء على الوزن أو القياس، فإنها تسمى متشابهات في الوزن أو القياس، مثل الذهب والفضة والحبوب والزيت وما شابه. وإذا كانت تباع بالجملة فهي تسمى متشابهات بالجملة»⁽³³⁾. وبالعكس، هناك أشياء مثل الأرض والمنازل والحيوانات والأثاث والثياب وما شابه لا تباع في العادة بالوزن ولا بالقياس، وتسمى متباينات⁽³⁴⁾.

لا يتوقف تقسيم الملكية عند هذا الحد ولكن يستمر على اعتبار أن التقسيم إلى مثليات ومتباينات يرتبط بتقسيم الملكية إلى عين، بمعنى أن الملكية محددة، وإلى دين، بمعنى أنه لا يمكن استرداد الملكية على العموم، بشكلها المحدد. وبالتالي فإن الذهب والفضة على شكل مسكوكات نقدية أو خلافه والحبوب والزيت وما شابه، تعتبر ديناً أو ملكية غير محددة. في الواقع، المقصود بالدين التعهد، ويمكن شرح سبب استخدام المثليات بهذا المعنى بمثال على رجل أقرض رجلاً آخر مئة قطعة نقدية ذهبية مثلاً، لكنه لا

Mahmassani, Ibid., p. 180.

(31)

Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, p. 263.

(33) المصدر نفسه، ص 268.

(34) المصدر نفسه.

يستطيع طلب سداد هذا المبلغ بالعملة النقدية نفسها. وبما أن المثليات متوافرة في السوق، فهو ملزم بالسداد فقط⁽³⁵⁾. ناقشنا جميع هذه الفئات بالتفصيل لأنه لا غنى عن معرفتها من أجل فهم الربا (أو الفوائد) الذي هو العمود الفقري للشكل الحديث للتأمين.

تبرز مسألة الربا عندما يجري بيع المثليات، ولذلك ينبغي أخذ موضع البيع بعين الاعتبار. وفي هذا الصدد، تنقسم البيوع إلى أربعة أنواع: (1) البيع، أي مبادلة مادة محددة مقابل ثمن. (2) المقايضة، أي مبادلة مادة محددة بمادة أخرى محددة. (3) السلم أي مبادلة قيمة نقدية بمادة محددة. (4) الصرف، أي مبادلة قيمة نقدية بقيمة نقدية⁽³⁶⁾. ومن بين هذه الأنواع الأربعة، نلاحظ أن النوعين الأولين يتميزان بالبساطة والشيوع، ولذلك لا حاجة إلى التفصيل فيهما، في حين ينبغي التعامل مع النوعين المتبقين، أي السلم والصرف، كل على حدة وبخاصة الصرف لأنه على ارتباط وثيق بموضوع التأمين.

يعرف السلم بأنه دفع المال مقدماً نظير الحصول على بضائع يصار إلى تسليمها لاحقاً. وكما سبق أن لاحظنا، لا يمكن إبرام صفقة بيع ما لم يكن موضوع البيع موجوداً وقت إبرام الصفقة. لكن هذا النوع من البيوع يشكل استثناءً للقاعدة بشرط أن يكون موضوع البيع محدداً وتاريخ التسليم ثابتاً⁽³⁷⁾. وغالباً ما يكون موضوع هذا البيع من طائفة المنقولات، لكن لا يجوز أن يكون ذهباً أو فضة⁽³⁸⁾ لأنهما يعتبران قيمتين نقديتين قريبتين من موضوع الربا. وبناء على ذلك، يغطي بيع السلم جميع الأشياء التي يمكن وصفها على نحو محدد في ما يخص الكمية والنوعية والصناعة⁽³⁹⁾. ويرى الأحناف أن الحيوانات ليست مشمولة بهذا العقد لأنه لا يمكن وصفها بشكل دقيق، في حين يتبنى الشافعية وجهة نظر مخالفة تماماً⁽⁴⁰⁾. ونشير إلى أنه من شروط هذا العقد

(35) المصدر نفسه، ص 267 - 269.

(36) المصدر نفسه، ص 290.

(37) المصدر نفسه، ص 292.

Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 153.

(38)

Rahim, *Ibid.*, p. 292.

(39)

(40) المصدر نفسه.

دفع المال سلفاً من غير أن يملك الطرفان حق فسخ العقد . لكن يسمح بخيار إبطاله إذا بدا عيب في موضوع العقد⁽⁴¹⁾ . وتستند مشروعية هذا العقد، إلى عُرف كان سائداً قبل بعثة النبي (ﷺ)، كما إن ضرورات التجارة تبرره أيضاً⁽⁴²⁾ . وهذا النوع من البيوع يختلف كثيراً عن بيع الصرف .

يُعرف الصرف بأنه مبادلة قيمة نقدية بقيمة نقدية . وإذا كانت المادة تنتمي إلى طائفة القيمة النقدية، أي في حال كان يجري بيع الذهب أو الفضة مقابل مادة من النوع نفسه، « ينص القانون على أنه يتعين أن يتم التسليم بشكل متبادل ويتعين أن يكون موضوعا الصفقة متساويين في الوزن . وفي هذا الصدد، لا يهم إن كان يجري بيع الذهب أو الفضة على شكل قطع نقدية أو أدوات زينة أو خلاف ذلك⁽⁴³⁾، فهي تعامل دائماً بوصفها قيمة نقدية بسبب خاصية هاتين المادتين⁽⁴⁴⁾ . وهذان الشرطان لا يقتصران على بيع الذهب والفضة، وإنما يسريان على الصفقات الأخرى أيضاً . حيث يجري مبادلة المثليات في الوزن أو القياس كما سنناقش لاحقاً . وهذا في الواقع قاعدة الربا التي يُقصد تطبيقها في أنواع معينة من صفقات البيع ومبدؤها يسري على القروض، لأن القرض في الشريعة الإسلامية بيع مثليات، بما أن « الشيء الذي يجري إقراضه وسداده من النوع نفسه »⁽⁴⁵⁾ .

يكتسي القانون الخاص بالربا أهمية فائقة لأنه يقع في صلب العديد من القيود المفروضة على حرية التعاقد، وبالتالي يتعين استيعاب معنى هذه القاعدة ومداها بشكل كامل .

(41) المصدر نفسه .

(42) المصدر نفسه، ص 293 .

(43) المصدر نفسه .

(44) المصدر نفسه .

(45) المصدر نفسه، ص 294، و *The Moohummudan Law of Sale, according to the Huneefee* Code: From the *Futawa Alumgeeree, a Digest of the Whole Law, Prepared by Command of the Emperor Aurungzebe Alumgeer*, p. 50 (introduction).

الفصل الثامن

قاعدة الربا (الفائدة)

أولاً: المدلول

يُحظر على المسلم في مختلف تعاملاته أن يحقق الشراء لنفسه بطريقة غير مبررة. جاء في القرآن ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم﴾⁽¹⁾. هناك مواضع عديدة في القرآن تبين تحريم الإثراء غير المبرر. والإسلام يجيز التجارة ويحرّم الربا الذي يُعرّف بأنه «اشتراط ميزة نقدية من دون مقابل نقدي مساوٍ لها لمصلحة أحد الطرفين المتعاقدين في تبادل قيمتين نقديتين»⁽²⁾. والآن دعنا ننظر إلى الأوامر الخاصة بهذا الشأن والتي وردت في القرآن:

1 - ﴿فَبُظْلِمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدُّهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا. وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية 29.

(2) برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية: شرح بداية المبتدى، 4 ج (لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1896 - 1902)، كتاب البيوع، ج 3، ص 61؛ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، الميسوط، 30 ج في 15 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906-1913)، كتاب البيوع، ج 12، ص 109، و Jo-seph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 145.

(3) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآيتان 160 - 161.

(تجدر الإشارة إلى أن الربا حُرِّمَ على اليهود حتى قبل ظهور الإسلام، وهو واحد من الشرور التي جلبت عليهم ألواناً من الشقاء لا تُحصى لدرجة أنهم حُرِّموا من الأشياء القانونية).

2- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (4).

(في هذه الآية إشارة إلى ربا الجاهلية أو الربا في الأيام التي سبقت ظهور الإسلام والذي سنناقشه في موضوع لاحق. ينبغي التنبيه إلى عبارة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ على الخصوص لأنها بمثابة شرط سابق لتحقيق النجاح. والخوف من الله أو التقوى، كما سبق أن أشرنا، هو المعيار الحقيقي والمقياس الوحيد للحكم على أعمال البشر).

3- ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (5).

(إنها الطبيعة الشريرة للربا التي تجعله محرماً؛ فالتجارة هنا مميزة عن الربا من أجل دفع الحجاج المقبولة في الظاهر للعرب الوثنيين (6).

4- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (7).

(كانت ثقيف قد صالحت النبي (ﷺ) على أن ما لهم من ربا على الناس وما كان للناس عليهم من ربا فهو موضوع، فلما كان الفتح استعمل عتّاب بن أسيد على مكة وكان بنو عمرو بن عمير بن عوف يأخذون الربا من بني المغيرة وكان بنو المغيرة يربون لهم في الجاهلية فجاء الإسلام ولهم عليهم مال كثير فأتاهم بنو عمرو يطلبون

(4) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية 130.

(5) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 275.

(6) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، 15 ج (القاهرة: دار المعارف، [1374 - 1378 هـ/1954 - 1958 م])، ج 6، ص 13.

(7) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآيتان 278 - 279.

رباهم فأبى بنو المغيرة أن يعطوهم في الإسلام ورفعوا ذلك إلى عتاب بن أسيد فكتب عتاب إلى رسول الله (ﷺ) فنزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾. ﴿فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾⁽⁸⁾. قال ابن عباس هذه آخر آية نزلت على النبي (ﷺ)⁽⁹⁾.

لاحظ اللهجة في هذه الآيات وكيف أن حدتها تتزايد شيئاً فشيئاً، وهذا هو مغزى الوحي الإلهي الذي يؤكد ما قيل سابقاً. إن الشر المنسوب إلى الربا شديد الخطورة لدرجة أن الذين يفعلونه يصبحون أعداء الله وأعداء رسوله (ﷺ). وبناء على ذلك، يتعين على المؤمن، من أجل أن يمتنع منه، أن يتعرف بشكل كامل على معنى الربا ومضامينه.

لكي نتعرف على المعنى، وما ينطوي عليه، ينبغي الرجوع إلى النص نفسه، وإلى سياقه وإلى سنة النبي (ﷺ)؛ فلو عدنا إلى اللغة، نجد أن «الإرباء الزيادة على الشيء يقال منه: أربى فلان على فلان إذا زاد عليه يربي إرباء والزيادة هي الربا»⁽¹⁰⁾. وقد استخدمت العبارة بهذا المعنى في الآية الكريمة ﴿وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾⁽¹¹⁾، والآية ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت﴾⁽¹²⁾. لكن من الناحية الفقهاء، تُستخدم العبارة في الإشارة إلى الفائض الذي كان يتقاضاه العرب الوثنيون فوق أصل المال⁽¹³⁾.

وهو يسمى بالتالي ربا الجاهلية كما ورد على لسان النبي (ﷺ)، أي الربا أو الفائدة التي كانت تؤخذ قبل ظهور الإسلام. ويكمن ربا الجاهلية في التضعيف، وهو

(8) الطبري، المصدر نفسه، ج 6، ص 22 - 23.

(9) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: مطبعة بولاق، 1876)، كتاب البيوع، ج 3، ص 11.

(10) الطبري، المصدر نفسه، ج 6، ص 7.

(11) القرآن الكريم، «سورة الحج»، الآية 5.

(12) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية 39.

(13) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير (بولاق: المطبعة الأميرية، 1872)، ج 2،

أن يقوم الشخص ببيع شيء معين وتحديد موعد للسداد، فإذا حل الأجل يقول البائع للمشتري: تقضييني أو تزيدني⁽¹⁴⁾؟ كما جرت العادة آنذاك على أنه إذا استحق يوم سداد الدين ولم يستطع المدين سداده يقوم الدائن بتمديد أجل السداد مقابل مبلغ إضافي⁽¹⁵⁾. وفي بعض الأحيان، كان يجري مضاعفة مبلغ الدين وعُمر الحيوان؛ فعلى سبيل المثال، إذا استدان المدين ناقة عمرها سنة صار السداد في السنة التي تليها بنفقة عمرها سنتان وهكذا⁽¹⁶⁾. واستناداً إلى الرازي، كانت العادة السائدة في الجاهلية تقديم القرض إلى الشخص نظير مدة زمنية محددة ومقابل مبلغ محدد يلتزم بسداده كل شهر إلى حين سداد الفائدة. وكانت القاعدة تطبق في النهاية غداة انتهاء المهلة المحددة في حال عجز المدين عن السداد حيث كان يتم زيادة المهلة مع زيادة الفائدة. وهذا النوع من الربا يُعرف بـ «ربا النسيئة».

توسعت السنة النبوية في التحريم، بحيث بات يشمل الزيادة أو الفضل الذي يتم تقاضيه في مقابل المثليات من النوع نفسه. والحكمة في ذلك هي منع تقاضي الربا بالأموال العينية أيضاً؛ في حين يسمى ربا الدين ربا النسيئة، يُطلق على ربا النقد «ربا الفضل»⁽¹⁷⁾، وهو يحتاج إلى مزيد من التوضيح من خلال الأحاديث المروية عن النبي (ﷺ).

1 - عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله (ﷺ) «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبرُّ بالبرِّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»⁽¹⁸⁾.

(14) الطبري، المصدر نفسه، ج 6، ص 8.

(15) المصدر نفسه، ص 12-13.

(16) المصدر نفسه، ج 7، ص 205.

(17) الرازي، المصدر نفسه، ج 2، ص 529.

(18) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (بإصدار: المطبعة الأميرية، 1873)، كتاب البيوع، ج 1، ص 466؛ أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، ج 6 (القاهرة: المطبعة الميمنية، 1313هـ/1895م)، ج 2، باب الربا، ص 239-240، ومحمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح (لاهور: طبع حجر، 1906)، باب الربا، ج 5، ص 41-46.

2 - عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله (ﷺ) قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء» (19).

3 - عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن رسول الله (ﷺ) قال «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائباً بناجز» (20).

4 - عن جابر قال «لعن رسول الله (ﷺ) أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء» (21).

5 - عن أبي سعيد الخدري وعن أبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله (ﷺ) استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال رسول الله (ﷺ) (أكل تمر خيبر هكذا). قال لا والله يا رسول الله إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله (ﷺ) لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً (22).

6 - عن عقبة ابن عبد الغافر قال: سمعت أبا سعيد يقول جاء بلال بتمر برني (*) فقال له رسول الله (ﷺ) من أين هذا؟ فقال بلال تمر كان عندنا رديء فبعت منه

(19) مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، كتاب البيوع، ج 1، ص 466.

(20) المصدر نفسه، كتاب البيوع، ج 1، ص 464؛ البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، ج 3، ص 29، ابن حنبل، المصدر نفسه، باب الربا، ج 2، ص 239.

(21) مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، كتاب البيوع، ج 1، ص 469؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (بولاقي: [د. ن.]، 1875)، أبواب البيوع، ج 1، ص 227؛ ابن حنبل، المصدر نفسه، باب الربا، ج 2، ص 238؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي، ج 2 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952-1954)، كتاب البيوع، المجلد 2، ص 764، و Al-fred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1924), p. 101.

(22) البخاري، المصدر نفسه، كتاب البيوع، ج 3، ص 32، ومسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، كتاب البيوع، ج 1، ص 467 - 468.

(*) جاء في لسان العرب أن البرني: ضرب من التمر أصفر مدور، وهو أجود التمر، وأحدثه برنية (المترجمان).

صاعين بصاع لمطعم النبي (ﷺ) فقال رسول الله عند ذلك (إنه عين الربا لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتري به) (23).

القواعد المبدئية التي تُستنبط من هذه الأحاديث النبوية، هي أنه إذا كان شيء مثلي يباع مقابل مثلي آخر من الصنف نفسه، مثل الفضة بالفضة، يتعين دائماً أن يكونا متساويين في الكمية وأن يتبادل طرفا البيع التسليم حالاً. لكن في حال اختلفت الأصناف، مثل بيع قمح مقابل شعير، لا يُشترط عندئذ المساواة في الكمية لكن يتعين أن يكون تسليم القمح والشعير حالاً (24).

اتفق الفقهاء على أن الربا محرّم، ولكن تضاربت آراؤهم بشأن اتساع هذا التحريم مثل أن يكون مقتصرًا على المثليات التي وردت في الأحاديث السابقة أو يتسع ليشمل المثليات جميع التي تنطبق عليها الأوصاف نفسها. ذهب بعض الفقهاء إلى القول إن التحريم يقتصر على الأصناف الستة المذكورة فقط، في حين تمسك آخرون بأنه يسري على جميع السلع الأخرى التي لها الخصائص نفسها. كما إن الفقهاء الذين اتفقوا على توسيع نطاق التحريم بحيث يشمل أصنافاً عدا الأصناف الستة المذكورة، اختلفوا حول السبب الرئيس أو العلة من هذا التحريم. «يرى الشافعية والحنابلة أن قواعد الربا تسري على مقايضة المواد الغذائية على جميع أنواعها، في حين يرى المالكية أنها تسري على المواد الغذائية التي يمكن تخزينها وادّخارها فقط. ويرى الحنفية أن القواعد تسري على جميع السلع المنقولة التي تباع في العادة بالوزن أو القياس» (25).

(23) مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، كتاب البيوع، ج 1، ص 468.

The Moohummudan Law of Sale, according to the Huneefee Code: From the Futawa Alumgeeree, a Digest of the Whole Law, Prepared by Command of the Emperor Aurungzebe Alumgeer, selected and translated, from the original Arabic, with an introd. and explanatory notes, by Neil B. E. Baillie (London: Smith, Elder, 1850), p. vliii; Abdur Rahim, The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools (Lahore: Kausar Brothers, 1963), p. 295, and Schacht, An Introduction to Islamic Law, pp. 145-146.

(25) الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 529، و Islamic N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), p. 79.

يرجع التباين في الآراء أساساً إلى حقيقة أن الأحاديث النبوية لم تصرّح بسرّيان قواعد الربا على غير الأصناف الستة، ولهذا السبب روي عن الخليفة عمر (رضي الله عنه) أنه قال «رحل رسول الله (ﷺ) عن الدنيا ولم تتوضح لنا مسائل الربا». لا يمكن تفسير ما نُقل عن لسان الخليفة بحال من الأحوال بأنه حصر نطاق تحريم الربا ضمن إطار الأصناف الستة التي ذكرها النبي (ﷺ)؛ فلا يمكن خليفة المسلمين أن يخالف ما صرّحت به السنّة، ولكنه يأمر المؤمنين بالالتزام الدقيق بقواعد الربا هذه، والامتناع من الوقوع في الأشياء التي تشاكلها إذ قال «إِنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرَّبِّ وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قُبِضَ وَكَمْ يُفَسِّرُهَا لَنَا فَدَعُوا الرَّبَّ وَالرَّيْبَةَ»⁽²⁶⁾. وهذا القول ينسجم تماماً مع حديث رسول الله (ﷺ) «دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ»⁽²⁷⁾. إن درجة الاحتياط في مثل هذه الظروف أشدّ وبخاصة بسبب الطبيعة الفظيعة للربا ونهي رسول الله (ﷺ) القاطع عنه.

بيّنا معنى الربا وطبيعته المهلكة، وتحريمه أمر لا يمكن التشكيك فيه كما جاء في الآية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾؛ فعندما يكون النص واضحاً إلى هذه الدرجة، لا يعود هناك حاجة إلى مزيد من التوضيح⁽²⁸⁾. لكن الرازي يعرض بعض الأسباب التي تبين العلة من تحريم الربا:

1 - الربا يقتضي أخذ مال الإنسان من غير عوض، لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئةً فيحصل له زيادة درهم من غير عوض، ومال الإنسان متعلق بحاجته وله حرمة عظيمة، قال (ﷺ): «حرمة مال الإنسان كحرمة دمه»، فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرماً. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضاً عن الدرهم الزائد، وذلك لأن رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحاً فلما تركه في يد المديون

(26) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، باب الربا، ج 2، ص 239، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، ج 2، ص 764.

(27) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، ج 3، ص 4، وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي (لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1876)، كتاب البيوع، ص 337.

(28) المجلة (استانبول) (1880)، المادة 14.

وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضاً عن انتفاعه بماله . قلنا: إن هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل، وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن، فتفويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر .

2 - حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس من الاشتغال بالمكاسب، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئة خفّ عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق، ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنتظم إلا بالتجارة والحرف والصناعات والعمارات .

3 - من أسباب تحريم عقد الربا، أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض، ولطابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله، ولو حلل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين، فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والإحسان .

4 - الغالب أن المقرض يكون غنياً، والمستقرض يكون فقيراً، فالقول بتجويز عقد الربا تمكين، للغني من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالاً زائداً، وذلك غير جائز برحمة الرحيم . ونتيجة لذلك، يزداد الغني غنى ويصبح الفقير أشدّ فقراً .

5 - إن حرمة الربا قد ثبتت بالنص، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق، فوجب القطع بحرمة عقد الربا، وإن كنا لا نعلم الوجه فيه⁽²⁹⁾ .

لو تتبعنا التاريخ، يتبين أن إقراض المال بفائدة لم يكن محلّ إدانة قبل الإسلام فحسب، بل وأدانته الديانة اليهودية والنصرانية أيضاً⁽³⁰⁾ . ولا يمكن التحريم هذا أن يكون بلا سبب، إذ إن فيه الشرور . ومن الواضح أنه كذلك، فهو يجيز للمقرض أن

(29) الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 531 .

T. P. McLaughlin, «The Teachings of the Canonists on Usury XII, XIII and XIV Cen- (30) turies,» *Mediaeval Studies*, vols. 1-2 (1939-1940), p. 95, and B. Nelson, *The Idea of Usury, from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, History of Ideas Series; 3 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), pp. xv-xviii.

يشدد الخناق على الفقير، ويعيش على امتصاص دماء جموع الناس. والربا يكدّس المال في أيدي قليلة ويعيق حرية التداول، ما يجعل الاقتصاد عليلًا. وهو يقوّي الرأسمالية التي تقسّم البشرية إلى فئات تعمل كل منها على افتراس الفئات الأخرى، وهو ما يؤدي إلى صراع الطبقات. كما إن هناك شروراً متجسدة في الربا لا يوجد لها مكان في قوانين أفلاطون⁽³¹⁾ وهو محل شجب قاطع من أشخاص ليس أقلهم شأنًا أرسطو، بوصفه طريقة شاذة لجني المكاسب⁽³²⁾. وحتى في العالم المعاصر، نجد أثر ارتدادات طبيعته الشريرة في التضخم، والانكماش، وفي الدورة التجارية⁽³³⁾ بالطبع والتي تضرّ بالاقتصاد وتجلب معها التعاسة.

ثانياً: الاعتراضات

الربا محرّم في الإسلام، لكنّ البعض يفرّقون بين الديون المنتجة والديون غير المنتجة ويصرون على أن التحريم لا ينصرف إلى الديون المنتجة على اعتبار أنه لا يوجد إثراء غير مبرّر من ورائها؛ فالمدّين يستفيد من هذا الدين ويمكنه سداد فوائده بسهولة من العوائد التي يحققها من استخدامه المال الذي حصل عليه. لكن يبدو أن هؤلاء تجاهلوا حقيقة أن المدّين لا يحقق أرباحاً دائمة من استثماراته في حين بالكاد يخوض الدائن أي مخاطرة وينتزع «رطل اللحم»^(*) بلا رحمة من المدّين، وهو عمل غير إنساني. إضافة إلى ذلك، لا يوجد ضمانّة بأن المدّين سيستخدم المال المقترض في عمل منتج فقط؛ فمن المحتمل أن يبدّد هذا المال في إشباع رغباته غير المشروعة. أي إن الدين ليس مُنتجاً دائماً.

(31) Plato, *The Laws of Plato*, translated into English by A. E. Taylor (London: Dent and Sons Ltd., [1934]), book V, p. 125.

(32) Aristotle, *The Politics of Aristotle*, translated, with an introduction, notes and appendixes, by Ernest Barker (Oxford: Clarendon Press, 1946), book I, chap. 10, p. 35.

(33) J. L. Hanson, *Economic Aspects of Industry and Commerce*, 2nd ed. (London: Macdonald and Evans, 1962), pp. 332-333.

(*) التعبير مستلّ من مسرحية وليم شكسبير تاجر البندقية (1596) إذ يطلب شايлок من الدائن، رطلاً من لحم أنطونيو سداداً للقرض الذي قدمه لأنطونيو (المترجمان).

وهناك من يشدد على أنه ينبغي اعتبار الفائدة، كما لاحظ آدم سميث (Adam Smith) وريكاردو (Ricardo)، بمثابة تعويض يدفعه المقرض إلى المقرض لتعويضه عن خسارته الناجمة عن حرمانه من استعمال ماله، أو اعتبارها على الأقل مكافأة على التضحية التي قام بها المقرض بادخاره ذلك المال. لكنها حجة لا تقوم بها قائمة لأن الاستثمار ليس مربحاً بالضرورة ولأن المقرض ربما يُمنى بخسارة أيضاً. وفي ما يتعلق بمكافأة المقرض على تضحيته، تجاهل اللورد كينز⁽³⁴⁾ (Lord Keynes) هذه المقولة معتبراً إياها متهافة لأن الفائدة لا يمكن أن تكون مكافأة على الادخار؛ ففي مستطاع المرء أن يدّخر من دون الإقراض بفائدة ويمكنه جني فائدة من مال لم يدّخره وإنما ورثه.

وهناك حجة تثار أيضاً وهي أن الفائدة التجارية لا يمكن وضعها ضمن دائرة التحريم لأنها نتاج العالم المعاصر ولم تكن رائجة في الماضي. ربما يشار في سياق معارضة وجهة النظر هذه، إلى أن الفائدة التجارية ليست سوى فائدة يجري تقاضيتها على القروض التي تُمنح لغايات إنتاجية سبق أن عالجنّا أمرها. وكتوضيح آخر، نشير إلى الحياة التجارية بمكة المكرمة التي أضحت «مركزاً مصرفياً يمكن دفع الأموال فيه إلى أصقاع بعيدة متعددة، ودار مُقاصّة للتجارة الدولية»⁽³⁵⁾ «وأن حال العرب اليوم هي حالهم في الماضي، فهم في أهم موقع جغرافي استراتيجي يقع على أحد أكبر شرايين التجارة العالمية»⁽³⁶⁾. يقول لامينز (Lammens)، «من شأن دراسة معمقة للأدب الغني رائع التصوير للسيرة والحديث النبوي، أن تولّد انطباعات بوجود حياة نشطة ورياضة في «هذا الوادي غير ذي زرع» بمكة، كما وصفها القرآن الكريم⁽³⁷⁾. ويبدو الوضع كما لو أننا سمعنا همهمة فقير بشري، أو وجدنا أنفسنا

J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (London: Macmillan, 1960), p. 165 sqq. (34)

De Lacy O'Leary, *Arabia before Muhammad*, Trübner's Oriental Series (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.; New York: E.P. Dutton and Co., 1927), p. 182. (35)

Philip K. Hitti, *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1958), p. 6. (36)

(37) ﴿ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرو﴾ [القرآن الكريم، «سورة إبراهيم»، الآية 37].

بجوار بورصة أسهم حديثة. هناك النشاط المحموم الدائم نفسه، وحمى المال نفسها، والتكهّنات المسعورة نفسها، وكذلك الوراثة نفسها للثروات السريعة والكوارث الفجائية. أصبحت مكة جنة سماسرة الأسهم، والوسطاء، والصرفاء الذين كانوا يقرضون أموالهم بفوائد ربوية والتي كانت كذلك في عين الأشخاص الذين لم يأخذوا في الحسبان المخاطر الهائلة التي تكتنف رأس المال في ذلك المكان وفي ذلك الزمان.

في سجلّ تصريف الأموال، يتكهن الناس بأسعار صرف العملة: فهم يقامرون بالاعتماد على صعود العملات الأجنبية وهبوطها، وعلى شحنات القوافل، وعلى وصولها وكذلك على تأخرها. وتدقّ النقود البيزنطية والفارسية واليمينية، وتعقيدات النظم النقدية القديمة والمعرفة الضرورية للتلاعب بالعملات، أتاح الفرصة للقيام بعدد لا حصر له من العمليات والمعاملات الأكثر ربحية»⁽³⁸⁾.

إزاء التعليق الذي تقدم آنفاً، هل يمكن القطع بأن الفائدة التجارية لم تكن رائجة عند بزوغ فجر الإسلام؟ أو هل يمكن المجادلة مجدداً أن العرب، بالرغم من أنهم كانوا تجاراً، تحمّلوا الديون لغايات غير إنتاجية فقط؟ كانت الغاية الإنتاجية والفائدة التجارية معروفتين وكان الربا محرماً لأنه يرقى في نظر الشريعة الإسلامية إلى مصافّ الإثراء غير المبرّر، ولأنه يلحق الضرر بالمدين كما سبق أن شرحنا. والعبارة القانونية الماثورة تقول «لا تضرّ أحداً ولا يضرّ بك أحد»⁽³⁹⁾. وينبغي ألا ننسى أن الشريعة الإسلامية لا تفرّق بين الديون المنتجة والديون غير المنتجة، كما إنها لا تميّز بين الفائدة التجارية والفائدة غير التجارية. فالزيادة على أصل المال، أيّاً كان نوعها، تعتبر محرّمة. والنبى (ﷺ) يقول «كلّ قرض جرّ منفعة فهو ربا»⁽⁴⁰⁾، وهذا

H. Lammens, *Islam: Beliefs and Institutions*, translated from the French by E. Denison (38)

Ross (London: Methuen and Co., Ltd, 1927), p. 15.

(39) المجلة، المادة 19.

(40) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين، رد المختار على الدر المختار (القاهرة: دار الطباعة

المصرية 1272هـ/1856م)، كتاب البيوع، ج 4، ص 174.

المبدأ الذي أرساه الحديث النبوي أجمع عليه صحابة رسول الله (ﷺ) والفقهاء على حدّ سواء⁽⁴¹⁾.

يبقى أن هناك آخرين يجادلون أن التحريم يسري على الفائدة المركّبة لا على الفائدة البسيطة. وهم يستدلّون على ذلك بالآية الكريمة ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا الرّبا أضعافاً مضاعفة﴾. ونحن نحيلهم ببساطة إلى الآية ﴿فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾⁽⁴²⁾ التي نزلت بعد الآية التي استدّلوا بها ونسختها. أي أنه لا يُسمح للمقرض سوى استرجاع رأس ماله، وهذا الدليل تدعمه خطبة الوداع التي ألقاها النبي (ﷺ) في حجة الوداع. حيث قال «إن كل ربا موضوع ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون. قضى الله أنه لا ربا وإن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله»⁽⁴³⁾. لاحظ العبارة ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾ التي أوّل ما وردت في القرآن الكريم في الآية 279 من سورة البقرة، والتي كررها هنا للإشارة إلى أنه لا يجوز الاستبداد بالمدين عبر إرغامه على دفع مبلغ يزيد على رأس المال كما لا يجوز أن يتكبد الدائن خسارة في رأس ماله⁽⁴⁴⁾. وبالتالي لا يمكن إثارة مسألة اعتماداً على التفريق بين الفائدة البسيطة والفائدة المركّبة. ولا بأس بالتذكير بأن معنى كلمة الربا هو «الزيادة» أو «الفائض» وهو يسري حتى على أقلّ زيادة ممكنة، أيّاً كان نوعها، فوق أصل الدين، وبالتالي لا يوجد إمكانية لتجوز الربا على أساس كونه ضئيل المقدار أو بسيطاً. إضافة إلى ذلك، ألن يكون من السخف أن يقول المرء، بالرغم من أن القانون يرمي إلى استئصال شرّ الربا، أصله وفرعه، «دعنا نبقى على الربا لأنه بسيط؟». يقول غيليوم (Guillaume) «إن شمولية الاستنكار النبوي للرّبا لا تدع أي مجال للقيام بهذا العمل، ولو بطريقة غير مباشرة»⁽⁴⁵⁾.

(41) إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1962)، ج 1، ص 349.

(42) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 279.

(43) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها مصطفى السقا وإبراهيم الإيباري وعبد الحفيظ شلبي، تراث الإسلام؛ 1، 4 ج في 2 قسم، ط 2 (القاهرة: البابي، 1955)، ج 2، ص 603.

(44) الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 6، ص 28.

(45) Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, p. 101.

ثالثاً: المعاملات الربوية في دار الحرب (أراضي غير المسلمين)

الربا، كما بيّنا آنفاً، محرّم بجميع أشكاله في أرض الإسلام، لكن يبقى أن نعرف إن كان التحريم نفسه ينطبق على المعاملات الربوية بين المسلمين وغير المسلمين في بلاد غير إسلامية. وفي هذا السياق، يروي مكحول عن النبي (ﷺ) أنه قال «لَا رِبَا بَيْنَ أَهْلِ الْحَرْبِ»⁽⁴⁶⁾. قبل أن نواصل مناقشة مضمون هذا الحديث، دعنا ندرس صحته في ضوء روايته. سيتبين لنا بالحكم بناء على السند، أن الحديث مُرسل - الحديث المرسل هو الذي يرويه التابعي عن الرسول (ﷺ) من غير أن يشير إلى اسم الصحابي الذي سمع منه الحديث -⁽⁴⁷⁾. وبالتالي فإن سند الحديث غير متصل بالنبي (ﷺ)، بمعنى أن سلسلة رواة الحديث مقطوعة. كما إنه يعارض صريح القرآن والأحاديث الصحيحة الأخرى التي تحرم الربا. من أجل هذه الأسباب، لا يقبله الفقهاء أمثال أبي يوسف، والإمام الشافعي، والإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل⁽⁴⁸⁾، في حين يقبله أبو حنيفة كما يتبين في حكمه: إذا دخل المسلم المستأمن في دار الحرب، فإن له أخذ ماله من برضاهم، وكو بربا⁽⁴⁹⁾. وهذا الحكم ذكره الإمام محمد في كتاب السير، وبناء عليه أفتى الكاشاني أن عقد الربا وما شاكله من عقود، عقد صحيح، بالرغم من أنه باطل في الشريعة الإسلامية، إذا أبرمه مسلم أو ذمي مع «حربي» في دار الحرب⁽⁵⁰⁾.

يتضمن الحديث المتقدم كلمة حربي، وهي مشتقة من كلمة حرب. وبناء على ذلك، فإن الحربي هو كل من ليس مسلماً ويقوم في بلد أو في مجتمع في حالة حرب مع المسلمين. والحرب كما هو معلوم، تجعل العديد من الأمور المحرمة جائزاً. وعلى سبيل

(46) المرغيناني، الهداية: شرح بداية المبتدى، كتاب البيوع، ج 3، ص 87، وابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، باب الربا، ج 4، ص 188.

(47) Th. W. Juynboll, «Hadith» in: *Encyclopaedia of Islam* (Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Luzac and Co., 1913-1934), vol. 2, p. 192.

(48) ابن عابدين، المصدر نفسه، باب الربا، ج 4، ص 188.

(49) المصدر نفسه.

(50) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاشاني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 3 في 3 (القاهرة:

مطبعة شركة المطبوعات العلمية، 1327-1328هـ/[1909-1910م])، كتاب السير، ج 7، ص 132.

المثال، إذا انتصر المسلمون على غير المسلمين في الحرب وأخذوا ممتلكاتهم، فإن ذلك جائز لهم. وبالعكس، يصبح غير المسلمين أصحاب أملاك المسلمين التي انتزعوها منهم في الحرب ونقلوها معهم إلى بلادهم⁽⁵¹⁾. ويبدو أن أبا حنيفة يطبق مبدأ الربا على التعاملات الربوية التي تحدث في دار الحرب بناء على الافتراض بأنه يوجد حالة حرب دائمة بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية. لو نظرنا إلى المسألة من منظور الجهاد⁽⁵²⁾، أو الواجب الذي يقع على عاتق المسلم بنشر الإسلام، ينقسم العالم إلى كتلتين، دار الإسلام أو أرض السلام التي يملكها المسلمون، ودار الحرب أو أرض الحرب التي يملكها غير المسلمين، وأنه من المفترض أن حالة الحرب قائمة بين هاتين الكتلتين⁽⁵³⁾. لكن الوضع تغير بحكم المعاهدات، واستناداً إلى ماكدونالد (Mac-donald)، أصبحت هذه النظرية الآن مستحيلة التطبيق عملياً⁽⁵⁴⁾.

يبقى أن نعرف إن كانت فتوى أبي حنيفة تنطبق على التعاملات الربوية بين الحربي والمسلم في بلد غير إسلامي لا يوجد بينه وبين بلد المسلم معاهدة وهو في حالة حرب معه. استناداً إلى القانون الدولي، ينجم عن اندلاع الحرب قطع العلاقات الدبلوماسية على الفور بين المتحاربين⁽⁵⁵⁾ والقاعدة العامة التي تخص الأفراد في هذا الصدد هي أن شعوب الدول المتحاربة تكسب صفة العدو⁽⁵⁶⁾ وبالتالي يبدو أنه لا يوجد إمكانية لدخول مسلم بلاد غير المسلمين ويحظى بالأمان فيها. أي إن الفتوى ربما تنطبق

(51) المرغيناني، الهداية: شرح بداية المبتدى، كتاب السير، ج 2، ص 558، وكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير: شرح الهداية، بتصحيح محمد أعظم حسين الخيرآبادي (لكهنو: نولكشور، 1292هـ/[1875م])، ج 2، ص 736-737.

(52) D. B. Macdonald, «Djihad,» in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 1042, and Majid Khadduri, «International Law,» in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a foreword by Robert H. Jackson (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), pp. 350-354.

(53) D. B. Macdonald, «Dar al-Harb,» in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 917, and Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1960), p. 52.

Macdonald, «Dar al-Harb,» vol. 1, p. 917. (54)

L. Oppenheim, *International Law: A Treatise*, edited by H. Lauterpacht, 7th ed. ([London]: Longmans, [1948-1952]), vol. 2: *Disputes, War and Neutrality*, p. 301. (55)

(56) المصدر نفسه، ص 270.

على المعاملات الربوية أثناء الحرب في بلد غير إسلامي، بين حربيّ ومسلم دخل ذلك البلد بعد منحه الأمان من قبل هذا البلد غير الإسلامي قبل اندلاع الحرب، وسُمح له بالبقاء فيها حتى بعد إعلان الحرب. ومن المثير للإشارة إلى أنه «أثناء الحرب العالمية الأولى، سمحت جميع الدول المتحاربة لرعايا الدول الأعداء من المقيمين على أراضيها بالبقاء، بل إنها أرغمتهم في بعض الأحيان، أو أرغمت بعضاً منهم على البقاء»⁽⁵⁷⁾.

ينبغي تذكر أن الحرب ليست الوسيلة الوحيدة للتعامل مع غير المؤمنين، لأن المسلمين مكلفون بإظهار اللطف والتعامل بإنصاف مع محبيّ السلام. قال الله تعالى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾⁽⁵⁸⁾. يُظهر موقف الإسلام التسامح أنه يوجد طرق سلمية أيضاً مثل التحكيم والتفاوض وإبرام المعاهدات، لتنظيم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين⁽⁵⁹⁾.

تؤدي المعاهدات على الخصوص دوراً مهماً في إحلال السلام والأمن ولذلك كان هناك الكثير من التشديد على مراعاة حرمتها. من ذلك الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽⁶⁰⁾ والآية ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾⁽⁶¹⁾، والآية ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾⁽⁶²⁾، والآية ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾⁽⁶³⁾.

هذا أمر الله الذي يحثّ المسلمين على الوفاء بعهودهم والالتزام بواجباتهم المنصوص عليها في المعاهدات. وتفسير الآية الأخيرة هو أنه إذا التزم المشركون بعهودهم ولم يخونوا أماناتهم، فإن المسلمين مأمورون بالوفاء بعهودهم معهم إلى أن تنقضي مدة

(57) المصدر نفسه، ص 307.

(58) القرآن الكريم، «سورة الممتحنة»، الآية 8.

(59) Khadduri, «International Law», p. 351.

(60)

(60) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية 1.

(61) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية 34.

(62) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون»، الآيتان 1 و8.

(63) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية 4.

العهد، وهذه تعتبر قاعدة عامة. كما إن المفسرين فسّروا قول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾، بأنه تبرير وتحذير في آن بأن الوفاء بالعهود دأب الصالحين وأن التزام المرء بالوعد الذي قطعه عمل يدلّ على الورع ويلقى القبول عند الله. وقد تكرر هذا المعنى في السورة نفسها بعد بضع آيات في قوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾⁽⁶⁴⁾. وهذه تعتبر قاعدة عامة أيضاً⁽⁶⁵⁾.

تدعم السنة النبوية هذا المعنى كما هو واضح في قول النبي (ﷺ) «المسلمون عند شروطهم»⁽⁶⁶⁾ ولا يجب خرق العهود⁽⁶⁷⁾. وهذا كله يثبت أن القول المأثور «الاتفاقات واجبة الوفاء» قابل للتطبيق بالكامل في الشريعة كما في قانون الدول.

العالم المعاصر عبارة عن عائلة من الدول التي تجمع بينها علاقات تنظمها، كما إن هناك منظمة الأمم المتحدة التي تتوسع دائرة اختصاصاتها باستمرار وتضم في عضويتها دولاً إسلامية. إن الغاية الأساسية لهذه المنظمة إحلال السلام في هذا العالم الذي مرّفته الحروب. والبند الأول من ميثاق المنظمة يبين الغاية منها. الهدف الرئيسي هو المحافظة على السلام والأمن العالمي. كما إن المنظمة كرّست نفسها لتطوير علاقات ودية بين الدول بناء على مبدأ التساوي في الحقوق وحق تقرير المصير للشعوب، والتوصل إلى تعاون دولي على حل المشكلات الدولية ذات الطابع الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الإنساني، والعمل كمرکز للتنسيق بين أعمال الدول من أجل بلوغ هذه الغايات المشتركة.

في ما يلي بعض مبادئ الأمم المتحدة، كما هو مبين في البند رقم 2 من ميثاقها: تستند الأمم المتحدة إلى المساواة بين أعضائها في السيادة، والنزاعات يتم تسويتها

(64) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية 7.

(65) J. N. D. Anderson and N. J. Coulson, «The Moslem Ruler and Contractual Obligations,» (65) New York University Law Review, vol. 33, no. 7 (November 1958), p. 924.

(66) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 188.

(67) الترمذي، سنن الترمذي، ج 1، ص 299، وسليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، صحيح

سنن أبي داود (القاهرة: [د. ن.، 1863]، ج 1، ص 275.

بالوسائل السلمية، ويتعهد الأعضاء بعدم استخدام القوة أو التهديد باستعمالها، ما يمثل انتهاكاً لغايات الأمم المتحدة، ويتعين على كل عضو أن يساعد المنظمة في أي عمل تقوم به بموجب الميثاق، ويُطلب من الدول غير الأعضاء في الأمم المتحدة العمل بما ينسجم وهذه المبادئ طالما أن ذلك ضروري للمحافظة على السلم والأمن الدوليين. كما ينصّ البند رقم 2، على أن المنظمة لن تتدخل في المسائل التي تقع ضمن الولاية القانونية المحلية لأية دولة باستثناء وضع التدابير موضع التنفيذ⁽⁶⁸⁾.

إلى جانب ما تقدم، هناك معاهدات ومواثيق أخرى يراد منها أن تكون معاهدات سلام بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية، وظاهر هذه المعاهدات يشير إلى عدم سريان مبدأ الحرب، وإلى عدم جواز المعاملات الربوية معها.

والآن، دعنا نتحول إلى وجهة النظر الشائعة التي تقول إن الربا جائز في الدول غير الإسلامية لأن الإسلام لا يعترف بها. ينبغي أن نشير إلى أن هذه المسألة برمتها تتعلق باختصاص القضائي؛ فالولاية القضائية للدولة الإسلامية تقع ضمن أراضيها⁽⁶⁹⁾ ولا يمكنها بالتالي مقاضاة مسلم يقوم بأعمال محرمة على أرض أجنبية⁽⁷⁰⁾. لكن ذلك لا يعني أنه سيعفى من المسؤولية أمام الله الذي يعمّ حكمه كل العالم. وينبغي للمسلمين التنبيه إلى أن الشريعة الإسلامية ذات طابع شخصي، وأنها بالتالي تسري عليهم حيثما وجدوا. «الشريعة الإسلامية تلزم الأفراد لا الجماعات الإقليمية، وبناء على ذلك، يتعين على المؤمن الالتزام بالقانون حتى وإن كان يعيش في بلد غير إسلامي»⁽⁷¹⁾.

Walter H.C. Laves [and] Charles A. Thomson, *Unesco: Purpose, Progress, Prospects* (68) (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1957), p. 436; David Mitrany [et al.], *The United Nations Charter; the Text and a Commentary* (London: National Peace Council, [1945]), pp. 34-35, and Andrew Martin and John B. S. Edwards, *The Changing Charter; a Study in the Reform of the United Nations* (London: Sylvan Press, [1955]), p. 94.

Khadduri, «International Law», p. 360. (69)

(70) الكاشاني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، كتاب السير، ج 7، ص 131.

Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 147. (71)

القسم الثالث

تقييم عقود التأمين الحديثة

الفصل التاسع

الحجج المساندة لعقود التأمين والحجج المعارضة لها

أولاً: الاعتراضات

يعارض الفقهاء عقد التأمين الحديث لأسباب عدة، في حين يتمسك الذين يدافعون عن الحداثة في الإسلام بالقول إن هذا العقد جائز في الشريعة الإسلامية. أما اعتراضات العلماء، بوجه عام، فهي:

- 1 - إنه عقد مراهنه.
- 2 - إنه مجرد مقامرة.
- 3 - إنه عقد ذو طبيعـة غير يقينية.
- 4 - تأمين الحياة محاولة لتجاوز إرادة الله.
- 5 - قسط التأمين في تأمين الحياة غير محدد، بحيث أن المؤمن له لا يعرف كم عدد الأقساط التي سيتوجب عليه دفعها إلى أن يموت.

6 - تستثمر شركات التأمين المبالغ التي تتقاضاها من الأقساط التي يدفعها المؤمن لهم في سندات مالية تتقاضى عليها فوائد، وأنه في حالة تأمين الحياة، يحقّ للمؤمن له حين وفاته الحصول على مبلغ أكبر بكثير من حجم الأقساط التي دفعها وهو ما يرقى إلى مصافّ الربا.

7 - تعتمد صناعة التأمين بمجملها على الربا الذي هو محرّم في الإسلام. وبناء على ما تقدّم، شنّ العلماء حرباً لا هوادة فيها على التأمين، وجادلوا بأن عقد التأمين على طرف نقيض مع المعايير الأخلاقية التي أرسّتها الشريعة الإسلامية، وهو خطر، وغير عادل، وغير مؤكّد.

ثانياً: الإجابة

يزعم الحداثيون في معرض ردّهم على هذه الاعتراضات أن:

1 - التأمين لا هو مقامرة ولا هو مراهنة لأنه يستند إلى التبادلية والتعاون، في حين أن المقامرة لعبة تعتمد على الحظ، وبالتالي فهي مضرة بالمجتمع، في حين أن التأمين نعمة على البشر لأنه يحميهم من الأخطار التي تحيق بحياتهم وممتلكاتهم ويوفر مزايا للتجارة والصناعة.

2 - إن عدم اليقين في المعاملات محظور في الإسلام لأنه يفضي إلى نزاعات. يتضح من قول النبي (ﷺ) أن عقود البيع محرّمة إذا كان البائع غير قادر على تسليم الشيء الذي تم التعاقد عليه للمشتري بسبب الطبيعة غير المحددة لهذا الشيء. وعلى سبيل المثال، لا يمكن تسليم طائر في السماء أو سمكة في البحر ما لم يتم الصيد، وهذا الصيد غير مؤكّد أيضاً. وبما أن بعضاً من الشك أمر لا مفرّ منه في المعاملات التي تجري في عالمنا المعاصر، ربما يمكن الاستنتاج بأن أحاديث النبي (ﷺ) تتحدث عن الحالات التي يوجد فيها درجة عالية من عدم اليقين مثل القمار. وفي ضوء ذلك، فإن التأمين أبعد ما يكون عن عدم اليقين، وبخاصة عندما يصحبه تعويض محدد. والتعويض الحقيقي للتأمين هو في الواقع ضمانة يشعر بها المؤمن له في مقابل ما يدفعه من الأقساط. أليس التأمين بالتالي نعمة؟

إن عقد التأمين عبارة عن عقد معاوضة أو كفالة وفقاً للشريعة الإسلامية، والفقهاء يقرّون بصحة مثل هذه العقود، سواء أكان حجم الملكية معلوماً أم غير مؤكد⁽¹⁾. وأوضح مثال على ذلك في قول شخص لآخر «أنا كفيل بالدين الذي يدين به شخص معيّن لك»، «أنا كفيل بهذا البيع أيّاً تكن الشكاوى بشأن موضوعه بعد ذلك»⁽²⁾. كما إنه يمكن تعليق الكفالة بشرط؛ ففي حال قال شخص لشخص آخر «إذا بعت بضاعتك لفلان وفلان، فأنا كفيل بدفع ثمنها»، كان ذلك جائزاً⁽³⁾. وبالتالي، لا يمكن أن يكون عدم اليقين محلّ اعتراض في عقد التأمين.

ربما يقال أيضاً إن ضمانّة الأمان التي يوفرها التأمين في العقد ليست ذات طبيعة ملموسة لكي تكون موضوع عقد انسجماً مع ما تتطلبه الشريعة الإسلامية. ويمكن العثور على رد على ذلك في عقد استئجار الحراسة الذي تقرّه الشريعة الإسلامية علماً بأن التأمين هو موضوعه.

3 - تأمين الحياة ليس محاولة لتجاوز إرادة الله أو تحديّها لأنه لا يضمن عدم تكرار وقوع الحادث، ولكنه من ناحية أخرى يعوّض المؤمن له عن عواقب وقوع حدث أو مخاطرة معينة. إنه حركة تعاونية ترمي إلى التقليل من الخسارة الناجمة عن حدث معيّن مصداقاً لقوله تعالى ﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾⁽⁴⁾. وما من شك في أن الموت مصيبة، كما جاء في القرآن⁽⁵⁾، ولذلك، يمكن اتخاذ تدابير للتخفيف من فداحة نتائجه من خلال المساعدة والعون المتبادل.

(1) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (القاهرة: دار الطباعة المصرية 1272هـ/1856م)، كتاب الكفالة، ج 4، ص 263.

(2) Ali Ibn Abi Bakr Marghinani, *The Hedaya, or Guide; a Commentary on the Mussulman Laws*, tr. C. Hamilton, 2nd ed. (London: W.H. Allen and Co., 1870), p. 321.

(3) المصدر نفسه، ص 321.

(4) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية 2.

(5) ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قربي ولا نكتب شهادة الله إننا إذا لمن الآثمين﴾ [المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية 106].

4 - إن الاعتراض المبني على الغموض الذي يكتنف تأمين الحياة من حيث إن المؤمن له لا يعرف مقدار الأقساط التي يدفعها إلى أن يموت لا أساس له. تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء الحنفيون يميزون بين الغموض الذي يفضي إلى مضاعفات تجعل العقد غير قابل للتنفيذ، وبين الغموض الذي لا يؤثر في تنفيذه. وبغرض إيضاح هذه النقطة، ذكروا كمثال أن التسوية لجميع الالتزامات تعتبر صحيحة لأنها لا تؤدي إلى سوء فهم في حين أن التسوية تعتبر غير صحيحة إن كانت تنحصر ببعض الالتزامات فقط. وبالمثل، لا تؤثر الأقساط غير المحددة في تأمين الحياة في صحة العقد، كما إنها ليست مجحفة في حق أي من الطرفين لأن مقدار كل قسط يصبح معلوماً عند دفعه وكذلك المقدار الكلي للأقساط جميعها عندما يتم دفعها.

5 - أما الاعتراض الذي يشبه تأمين الحياة بالربا فهو غير ذي أثر لأنه يُسمح للمؤمن له بعدم القبول بأكثر مما دفع. ولا يمكن أن يكون هناك اعتراض على المعاملات الأخرى التي تقوم بها شركات التأمين وعلى استثمارها نظير الحصول على فوائد لأنه ينبغي للمرء أن يتعامل مع التأمين وفقاً لصيغته القانونية.

هذه باختصار ردود الحداثيين الذين يشيرون، إضافة إلى ما تقدم، إلى عقد الموالاة في الإسلام بأنه مشابه لتأمين المسؤولية. ومن المفيد التذكير أنه يمكن لشخص ما أن يؤمن نفسه ليس فقط ضد خطر الموت، والإصابة الشخصية، والضرر الذي قد يلحق بالملكية فحسب، وإنما خطر المسؤولية تجاه طرف ثالث⁽⁶⁾، وعقد الموالاة قائم للاستجابة لمثل هذه المسؤولية. إنه عقد يُبرم عندما يقول غريب لا يُعرف أصله لشخص آخر، «أَنْتَ مَوْلَايَ تَرْتِنِي إِذَا مِتُّ وَتَعْقِلُ عَنِّي إِذَا جَنَيْتُ»⁽⁷⁾. ولدى القبول بهذا العرض، يصبح كلا الطرفين ملزماً به. وبالتالي فإن تأمين المسؤولية جائز في الإسلام. وليس هذا فحسب، بل يوجد مثال آخر في البيع بالوفاء، وهو نموذج جديد للعقود ظهر في

Sidney Preston and Raoul P. Colinvaux, *The Law of Insurance*, 2nd ed. (London: Sweet and Maxwell, 1961), p. 329. (6)

(7) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، كتاب الولاء، ج 5، ص 78، وناظم الشيخ [وآخرون]، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، 6 ج (كلكتا: [د. ن.]، 1828 - 1835)، ج 5، ص 48.

الإسلام عندما دعت الحاجة إليه، وبالتالي يمكن إقرار عقد التأمين أيضاً بناءً على حكم الضرورة. وأخيراً وليس آخراً، نشير إلى المثال الذي وضعه الخليفة عمر (رضي الله عنه) الذي انحرف عن نص القرآن من أجل الصالح العام وبدافع الضرورة في إلغاء زكاة «المؤلفة قلوبهم» وتعليقه حد السرقة في عام المجاعة (الرمادة).

ثالثاً: وجهات نظر أخرى

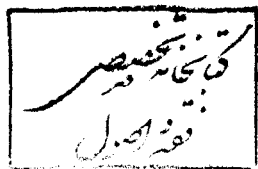
يتبين مما تقدم، أن هناك تضارباً في الآراء بين مدرستين فكريتين. لكن ابن عابدين، صاحب كتاب رد المحتار، عالج هذه المسألة بطريقة مختلفة؛ فتحت عنوان «المُسْتَأْمَن» أو الشخص الذي يحظى بالحماية، والذي هو عنوان فصل في كتابه، يقول إن التجار الأجانب يدخلون دار الإسلام تحت الأمان، أي المحافظة على سلامتهم والسماح لهم بممارسة تجارتهم بأمان. وبالرغم أنهم مستأمنون، لا يمكن المسلم أن يتعامل معهم على الوجه الذي يحلو له، كما لا يمكنه إبرام أي عقد معهم إذا كان لا يجوز إبرامه مع مسلم، ولا يمكنه مطالبتهم بشيء محرّم في الإسلام. ويضيف أيضاً بأن التجار المسلمين عندما يستأجرون سفينة من حربي، أي من مواطن تابع لدولة غير مسلمة، فإنهم يدفعون له أجر الشحن ويدفعون أيضاً مبلغاً معيناً إلى حربي آخر (هو المؤمن) نظير أن يدفع لهم بالمقابل تعويضاً عن الضرر الذي قد يلحق بالبضائع المحملة على السفينة، في حال وقع ضرر. يوجد وكيل هذا المؤمن في بلدهم (أي في بلد مسلم) بوصفه شخصاً محمياً وظيفته استلام مبلغ التأمين ودفع التعويض في حال وقوع ضرر. وهذا النوع من المعاملات غير جائز في الإسلام لأنه يتم في بلد مسلم والشريعة الإسلامية تحظره، كما إنه لا يُسمح لمسلم بأن يأخذ من شخص محمي ما ليس مسؤولاً عن دفعه وفقاً للشريعة الإسلامية.

يجادل بعد ذلك بأن المثال على وكيل يتقاضى أجراً ويتحمل المسؤولية عن خسارة شيء مودّع لديه لا ينطبق على المؤمن لأن البضائع المؤمنة ليست في حوزته وإنما في حوزة مالك السفينة. وحتى لو كان المؤمن هو مالك السفينة أو وكيلاً مدفوع الأجر، فهو لن يكون مسؤولاً عن توفير الحماية من الوفاة والغرق وما شابه ذلك. وهو يرى أن المؤمن ليس مسؤولاً عن التعويض عن الخسارة ما لم تثبت إدانته بالغش. ومن أجل

إيضاح هذه المسألة، يورد مثلاً على شخص يقول لشخص آخر «اسلك هذا الطريق في سفرك وأنت آمن». في هذه الحالة لا يمكن تحميل المؤمن المسؤولية إذا فقدت ملكية المؤمن له. لكنه يقول إن الحالة ستكون مختلفة لو أن المؤمن تعهد بدفع ثمن الخسارة على الرغم من معرفته بأن طريق الرحلة محفوف بالمخاطر لأن الغش سيكون عندها من جانبه. ويتوصل في النهاية إلى الرأي الذي يقول إنه في حال تم إبرام عقد تأمين بين شريك غير مسلم في تجارة مع مسلم مقيم في بلد مسلم من ناحية، وبين شركة تأمين تزاوّل التجارة في بلد غير مسلم، فإنه في حال أرسل إلى الشريك المسلم أي مبلغ تم الانتفاع به بموجب بوليصة التأمين فإنه يجوز له أخذه. وهذا لأن العقد دخل موضع التنفيذ في بلد غير مسلم والشخص الذي يدفع مبلغ البوليصة إنما يدفع بمحض إرادته ومن دون غش، وبالتالي لا اعتراض على تمرير ذلك المبلغ إلى المسلم. لكن الحالة تصبح معكوسة إذا سري العقد في بلد مسلم حتى وإن دُفع المال في دار الحرب⁽⁸⁾.

أعرب الشيخ محمد بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية، عن وجهات نظر متقاربة عندما طُلب منه، على عهد العثمانيين، الإفصاح عن رأيه في هذا الموضوع. الرسالة التي تضمّنت ردّه طبعتها مطبعة النيل بمصر ونشرت في العام 1324 هجرية (1906 ميلادية). واستناداً إلى المفتي، الكفالة على الملكية جائزة في واحدة من طريقتين: إما في حالة الكفالة أو في حالة لحاق ضرر بالملكية. لكن شروط الكفالة لا تسري على عقد التأمين لأن الضرر الذي لحق بملكية المؤمن له لم تتسبب به شركة التأمين. ولا يوجد حجة تدعم تحمل المسؤولية في حال ضياع الأموال المؤمنة وبخاصة أن أسباب المسؤولية غائبة في الشريعة الإسلامية. ثم يلجأ إلى الحجج التي أوردها ابن عابدين، ويقول إن عقد التأمين باطل لأن شركة التأمين أو المؤمن الأجنبي يتعهد بما ليس مفروضاً عليه وفقاً للشريعة الإسلامية. وفي الخاتمة يشير إلى أنه في حال دفع المؤمن التعويض في دار الحرب وليس في دار الإسلام، يجوز للمسلم أخذ المال، لأن أخذ مال الحربي في دار الحرب بموافقة وبدون غش ليس عملاً مخالفاً للقانون، لكنه يعتبر مخالفاً للقانون في حالات غير الحالة التي بين أيدينا.

(8) ابن عابدين، المصدر نفسه، باب المستأمن، ج 3، ص 249 - 250.



يوجد فقهاء بارزون آخرون أعربوا، في سياق الردّ عن أسئلة متعلقة بالتأمين وبسوق الأوراق المالية طرحتها الأهرام المصرية في نشرتها الاقتصادية (مجلة الأهرام الاقتصادي) في عددها 132 الصادر في 15 شباط / فبراير 1961، عن وجهات النظر التالية⁽⁹⁾ :

1- الشيخ محمد المدني، عميد كلية [الشريعة]، جامعة الأزهر

ينبغي عدم ترك المسائل المتصلة بتأمين الحياة، وسوق الأوراق المالية والمعاملات مع المصارف لكي يفتي فيها أفراد. ومن ناحية أخرى، ينبغي دعوة الخبراء والمفكرين من بين العلماء والخبراء الاقتصاديين لدراسة هذه المسائل بعمق والتوصل إلى رأي مُجمَع عليه. وهذه هي الطريقة الوحيدة للطعن في الإجماع، أي إجماع العلماء على عدم مشروعية هذه المعاملات. وبخلاف ذلك، سيبقى الناس منقسمين إلى فئة ترى أنها غير جائزة، بناء على أقوال معروفة جيداً، وفئة ترى أنها جائزة، بناء على الرغبة في سلوك المسار السهل والمنتج.

2- الشيخ محمد أبو زهرة

يجوز تأمين السيارات من أجل إصلاحها بالرغم من أن هذا الصنيع ربما يكون غير جائز في حدّ ذاته. لكن تأمين الحياة ضرب من ضروب المقامرة لأنه لا يوجد مبرر لدى الشخص، بدفعه جزءاً من مبلغ كلي فحسب، يخوّله الحصول على المبلغ الكلي في حال وفاته، وأخذ ما دفعه مع ربح في حال عاش طوال مدة التأمين. وهذا هو عين الربا.

3- الشيخ أحمد الشرباصي، الرائد العام لجمعية الشبان المسلمين

نظام التأمين غير جائز إذا كان يستند إلى الربا، وما من شك في وجود عناصر شك وفوضى في التأمين والتي غالباً ما ينتج منها خسارة للفرد ومكسب كبير لشركات التأمين. وفي حال كان من المستحيل التخلص من نظام الفائدة هذا فوراً، ربما يكون من الجائز التعامل معه بحكم الضرورة وأن يتم ذلك في الوقت الحاضر مع سعيينا إلى التخلص منه.

(9) مصطفى أحمد الزرقا، عقد التأمين (السوكرة) وموقف الشريعة الإسلامية منه: وهو محاضرة أقيمت في مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي الذي أقيم في دمشق في 1 - 6 من نيسان 1961 (دمشق: جامعة دمشق، 1962)، ص 18-24.

4- محمد يوسف موسى (*)

التأمين بمختلف صورته، مثال على التعاون والمساعدة في المجتمع. إن تأمين الحياة مفيد للمؤمن له كما هو مفيد لشركة التأمين، وبناء على ذلك لا يوجد فيه ضرر وفقاً للشريعة الإسلامية إذا كان خالياً من الفائدة، أي إذا أخذ المؤمن له المبلغ الذي دفعه فقط من دون زيادة في حال عاش طوال فترة التأمين، مع حصول ورثته على التعويض في حال وفاته. وهذا عمل جائز في الشريعة الإسلامية.

ينبغي الإشارة على الخصوص إلى وجهات نظر أحمد طه السنوسي الذي ناقش مطوّلاً عقد الموالاة، المشار إليه أعلاه، في نشرة الأزهر لعام 1373 هجرية، حيث بين شبهة بتأمين المسؤولية ووصف بالتفصيل نقاط التشابه بين العقدین، ورأى أنه مفيد للمؤمن له وللمؤمن على حدّ سواء⁽¹⁰⁾. ويمكن الإشارة إلى مصطفى أحمد الزرق [1904-1999] (***) من دمشق بأنه واحد ممن يتمسكون بجواز التأمين، بصوره كافة في الإسلام⁽¹¹⁾.

شكّلت ندوة العلماء في لوكناو في الهند، لجنة لحل المشكلات التي تنبع من الحضارة الحديثة؛ فلطالما خضع التأمين، بحكم أنه يشكل مشكلة ملحة اليوم، لفحص دقيق من قبلهم. وقبل أن يتوصلوا إلى قرار بهذا الشأن، أرسلوا استبياناً خاصاً بالمسألة إلى العلماء البارزين في شبه القارة الهندية وباكستان. في ما يلي ملخص لوجهات النظر التي أعرب عنها العلماء:

5- المفتي مهدي حسن، ديوباند، ساهرانپور بالهند

- أ- التأمين ما هو إلا ربا بالنظر إلى غياب المساواة بين الطرفين حيث المساواة واجبة.
- ب- إنه ضرب من ضروب المقامرة أيضاً لأن حيازة المال [الملك] تظل رهينة لما ينجم عن الخطر من نتيجة.

(*) محمد يوسف موسى، فقيه وفيلسوف ومصلح مجدد (1899 - 1963) (الترجمان).

(10) المصدر نفسه، ص 23 - 24.

(**) أورد رأيه في كتابه عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، ونظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه: دراسة لجوانب التأمين القانونية، ط 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994) (الترجمان).

(11) الزرقا، عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، ص 27 - 32.

ج - إنه يساعد على ارتكاب الإثم، لأن شركات التأمين، وإن كانت تملكها دولة، فهي مؤسسات تتعامل بالربا. ويتعين معرفة إن كان قسط التأمين المدفوع لمثل هذه الشركات قرضاً أو وديعة أو شراكة في عمل تجاري. فإذا كان قرضاً فإن الربح المتأتي عنه يرقى إلى مصاف الربا. وبناء على ذلك فهو غير جائز في الإسلام. وإذا كان وديعة، فلا يوجد عذر في أية زيادة أو فائض عليها لأنه يتعين ردّ الوديعة بالوزن والكمية نفسها في حال خسارتها. ومن الطبيعي أن هذا العمل ليس شراكة لأن شركة التأمين لا تنظر إلى المؤمن له على أنه شريكها بما أنه لا يوجد مثل هذا الاتفاق بين الطرفين.

د - جدّ في تأمين الحياة عنصر الرشوة أيضاً، لأن التعويض المنصوص عليه فيه شيء لا يمكن تمينه. وغنيّ عن البيان أن الربا والقمار والرشى من المحرمات في الإسلام. هـ - يضاف إلى ما تقدم، أن سقوط الحق في مقدار المال المدفوع كقرض أو كوديعة أو شراكة يتناقض مع عقد القرض، والوديعة، والشراكة. وهناك فارق كبير بين مقدار المال المودع لدى مصرف أو مركز بريد، وبين المال المدفوع لشركة التأمين؛ ففي حين أن المصرف لا يصادر المبلغ المدفوع، نجد أن شركة التأمين تصادره في حال لم يتم دفع الأقساط المتبقية. ولهذه الأسباب، أرى أن التأمين غير جائز.

و - هناك نوعان من التأمين، الإلزامي والطوعي. يُسمح بالتأمين إذا كان إلزامياً، مثل التأمين المفروض على شركات النفط، والطائرات والسفن والسيارات وما شابه. والأمر هنا أشبه بالصورة الفوتوغرافية التي يحتاج إليها من ينوي السفر لأداء فريضة الحج. لكن في حال كان التأمين طوعياً، تنطبق عليه المحرمات المذكورة أعلاه كافة. ولا يليق بالمسلم أن يثق بأن التأمين يوفر الإعالة لورثته أو أنه يجلب الرخاء له والتعليم لأطفاله، في حين أن الله وعد بمنح كل ذلك لنا، وهو ربّ العالمين. وليس بالأمر غير الشائع أن يؤمن الناس على أملاكهم وعلى أرواحهم ثم يضرّموا بها النار أو يقدموا على الانتحار طمعاً في المكسب. وبالتالي تُرفع في حقهم دعاوى قضائية ويفلسون في نهاية المطاف.

وفي نهاية رده، يناقش قاعدة الضرورات التي لا تعرف قانوناً ويقول بأنه ربما يصار إلى تجويز التأمين في ظل غياب سلطة القانون، حيث يصبح السلب والنهب حدثاً يومياً وحيث تكون الحياة والأموال معرضة للخطر.

6 - سيد عروج أحمد قادري، محرر زندغي، في رامبور بالهند

التأمين مزيج من الربا والقمار والغرر (ما كان له ظاهر يغري المشتري وباطن مجهول). كما إنه يتعارض مع أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية. وبصرف النظر عما تدفعه شركات التأمين لحملة وثائق التأمين تحت اسم مكافأة أو ربح، فهو ليس سوى الربا المنهي عنه في القرآن. كما إن اشتراط دفع شركة التأمين المبلغ المتفق عليه بين الطرفين، في حال توفي الشخص أو ضاعت الملكية، قبل سداد الأقساط كافة، يقع ضمن تعريف المقامرة. ومن خلال عرض التعويض كطعم، تكسب شركات التأمين الأقساط وتدخل في تعاملات تتقاضى عليها فوائد وتتولى دور المصارف. لكن على العكس من المصارف، تقوم هذه الشركات بمصادرة تلك الأقساط المدفوعة في حال عجز حملة وثائق التأمين عن دفع الأقساط المتبقية.

ينبغي ألا ننسى أن الربا والقمار محرمان قطعياً، وأنه لا فرق بين أين يكون مكان العقد دار الحرب أم دار الإسلام. والكتاب والسنة واضحان في هذا الأمر. وآراء أبي حنيفة والإمام محمد ضعيفة جداً في هذه المسألة، في حين أن الصواب حليف آراء الإمام أبي يوسف والفقهاء الآخرين.

كما إنه لا يمكن أن يعتبر عمل تجاري غير قانوني في الأساس، قانونياً، في حال قامت به الدولة؛ فعدم مشروعية التأمين لا ترجع إلى الربا فحسب، بل إلى عناصر غير شرعية متنوعة أخرى. ومن شأن قسم منفصل خاص بالتأمين في مصرف لا يتعامل بالربا أن يحل المشكلات الاقتصادية التي يواجهها المسلمون. وربما يخدم نظام العاقلة (أي الأشخاص الذين يتوجب عليهم دفع دية القتل) كنموذج لهذا الغرض.

7- المفتي محمد علي، جامع العلوم (معهد إسلامي)، كاونبور، بالهند

التأمين لا يخلو من قمار وربما. وكلاهما محرّم في الإسلام بنصوص واضحة في القرآن وليس نتيجة لاجتهاد. وإذا كان يُسمَح في ظروف خاصة بالتعاطي بالربا في دار الحرب، فذلك لا يعني أنها قاعدة عامة بما أن الفقهاء البارزين في الهند يفتون بحرمة حتى في دار الحرب.

8- مظفر حسين مظاهري، مظهر العلوم (معهد إسلامي)، شرانبور بالهند

يعتمد التأمين على الربا والقمار؛ فقسط التأمين عبارة عن قرض واستناداً إلى حديث النبي (ﷺ)، كل قرض جرّ منفعة فهو ربا. وفي ما يتعلق بجواز التعاطي بالربا في دار الحرب، يُستحسن الامتناع عنه لأن أكثر العلماء أجمعوا على القول بعدم جوازه.

9- عبّيد الله رحمانى مباركبور، الهند

إن المال المكتسب نتيجة للتأمين هو ربا. وهو عقد جائز في الظروف التي تكون فيها الحياة والأموال مهددة. وبناء على ذلك، فإن تأمين الحياة وتأمين الملكية وتأمين المسؤولية، تتميز كلها بالطبيعة المحرّمة نفسها مثل الربا والقمار، والمخاطرة حاضرة بالمثل فيها. وهناك عنصر محرّم إضافي في التأمين وهو أن التعويض الذي يحق للمرء الحصول عليه عند وفاته لا يتم توزيعه على ورثته وإنما يأخذه الشخص المسمّى في البوليصة. وهذا أمر يتعارض مع أحكام الموارث في الإسلام. وفي ما يختص بالربا، لا يوجد فرق بين دار الحرب ودار الإسلام وهو عمل محرّم أيّاً يكن مكان العقد. وصناعة التأمين لن تصبح جائزة إذا أشرفت عليها الدولة.

10- المفتي محمد يحيى قاسمى، بهار وأوريسا، بالهند

آراؤه تقتصر على الهند التي هي دار حرب في نظره. ونشير إلى أن المعنى الحرفي لعبارة دار الحرب هو أرض الحرب، وبالتالي فهو يطبّق أحكام الحرب على البلاد غير

الإسلامية. وبعد مناقشة مطوّلة خلّص إلى أن ملكية الكافر (الحربي) جائزة للمسلم في حال أخذها منه (أي من الحربي) برضاه ومن دون غش.

11- محمد ظافر الدين، دار العلوم (معهد إسلامي)، ديوباند بالهند

بعد دراسة حسنات هذه المسألة وسيئاتها، توصل إلى الاستنتاج أن المبلغ الذي تدفعه شركة التأمين للمؤمن له تحت اسم مكافأة هو عين الربا؛ فبما أن قسط التأمين عبارة عن قرض يجري تقديمه إلى شركة التأمين، من غير الجائز أن يعود هذا القرض بأي أرباح، لأن الفائض أو الزيادة التي لا تقابلها قيمة مناظرة هي ربا في معاملة يتم فيها تبادل المال (الملكية).

الربا محرّم بالاستناد إلى نصّ واضح في القرآن، وبناء على ذلك لا محلّ للاجتهاد فيه. وجميع أشكال التأمين الثلاثة (تأمين الحياة، الممتلكات، والمسؤولية) تندرج تحت التحريم نفسه. وليس مردّ ذلك الربا فحسب، بل لأن هذه العقود تشتمل على مقامرة وبالتالي لا مجال إلى القول بجوازها. وبما أن الأرباح المتأتية من التأمين هي أموال ربوية، لا يمكن توظيفها في الأعمال الخيرية. وفي ما يتعلق بمسألة جواز التعاطي بالربا في دار الحرب، فقد اختلف العلماء في ذلك. وقد حكم أبو حنيفة بجوازه في حين أفتى أبو يوسف والإمام مالك والإمام الشافعي بعدم الجواز.

12- عبد السلام ندوي، جامعة نغار، نيودلهي، الهند

في ضوء أعمال الشغب الطائفية الشائعة جداً في الهند، يعتقد أنه من المستحسن التأمين على الحياة وعلى الممتلكات؛ فهذا سيُعفي المسلمين من تكبّد خسائر مالية. وهو يرى أن التأمين لا يستهدف الربا لأنه أصبح أمراً متعارفاً عليه بشكل أو بآخر في النظام المالي المعاصر. وبناء على ذلك، يمكن المرء الحصول عليه وإنفاقه في الأعمال الخيرية لكن لا يجوز له أن ينفق منه على نفسه.

13- المفتي محمد الشافعي، دار العلوم (معهد إسلامي) كراتشي بباكستان

المكافأة التي تمنحها شركة التأمين ليست سوى ربا لا يمكن السماح به في الإسلام لأن تحرّيمه مقطوع به بنصّ الكتاب. كما إن تعليق دفع التعويض على وقوع حدث غير

مؤكد يجعل عقد التأمين ضرباً من ضروب القمار. والشرط المنصوص عليه في عقد التأمين، والذي يقول إن الأقساط التي سبق دفعها سوف تُصَادَر في حال فشل المؤمن له في دفع ما بقي من أقساط يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

إن إيداع مبلغ من المال لدى شركة تأمين بنية ادخاره عمل يمكن الإفتاء بجوازه، بالرغم من إدانته، في حال لم يتم دفع الفائدة. إن ما تقدمه شركة التأمين لا يمكن اعتباره منحة أو تبرعاً لأن الشركة لا تتعاطف مع الفقراء، بل هي منظمة تعتمد على التكهنات ولا يمكن مقارنتها بمؤسسة تعاونية. كما إنه لا يمكن اعتبار عقد التأمين عقد موالاة، فعقود الموالاة خاصة بمن اعتنقوا الإسلام ولم يخلفوا ورثة مسلمين. وبناء على ذلك، يكون العقد باطلاً في حال كان يوجد لدى من اعتنق الإسلام وريث مسلم. وبالتالي لا يوجد أساس للمقارنة بينه وبين عقد التأمين.

الربا محرّم بشدّة وسيبقى كذلك حتى في حال كانت الدولة تُشرف على معاملات التأمين. لكن سيكون مسموحاً به القبول بمبلغ تدفعه الدولة بموجب قوانينها بنية استعماله في سداد الضرائب التي تفرضها الدولة بغير وجه حق. وهذا يخضع لشرط ينصّ على وجوب عدم تجاوز المبلغ المقبول مقدار ما يُدفع كضرائب تعتبر غير جائزة في الإسلام. ولا يجوز الاستفادة من أي مبلغ تم الحصول عليه عن طريق الفائدة أو القمار، وبالتالي يمكن أن يُنفق في وجوه البرّ.

وهو يقترح كبديل للتأمين، (1) استثمار الأموال التي تُدفع لقاء بوليصة التأمين، على أساس المضاربة (حيث يتقاسم المقرض المسؤولية نفسها في الربح والخسارة)، في المشاريع التجارية. وبدلاً من الفائدة غير المحددة، يمكن توزيع الأرباح على الوجه المعمول به عادة في المشاريع التجارية. ومن أجل تفادي الخسارة، ينبغي إخضاع هذه المشاريع للرقابة كما في الشركات المحدودة؛ (2) لكي ندير صناعة التأمين ضمن أطر تعاونية، يتم إلزام حملة الوثائق، بموافقتهم، بالمساهمة في جزء مهم من أرباحهم، مثل ثلث الأرباح أو ربعها، في صندوق توفير على شكل وقف، والذي سيصار إلى استعماله، بموجب قواعد خاصة، في إغاثة ضحايا الحوادث؛ (3) في حال وقوع حوادث،

ينبغي توفير المساعدات للأشخاص الملزمين بهذه العقود فقط والذين يُعتبرون حملة أسهم الشركة. وهذه الاحتياطات لا تتعارض مع الوقف كما يتجلى في وقف الأولاد؛ (4) إعطاء المبلغ الأصلي إضافة إلى الأرباح لكل واحد من حملة الأسهم والذي سيعتبر هذه الأموال ملكه في حين يبقى صندوق التوفير وقفاً. وسيكون من حق الواقف (أي الشخص الذي يسهم في الوقف) الاستفادة من الوقف في حال وقوع حادث؛ فليس بالأمر غير الجائز أن يستفيد المرء من وقفه، فلا يحظر على واقف مستشفى أن يستفيد منها؛ (5) ينبغي وضع قواعد لتوفير المساعدة في حال وقوع الحوادث التي تعتبر شائعة مع توفير مبالغ مالية ثابتة لمساعدة الناجين. وفي حالة الحوادث غير الشائعة، مثل الوفاة الناجمة عن مرض، عادة ما يتم تحديد العمر المتوقع للرجل موفور الصحة في العادة عند الستين مع توفير بعض المساعدة لمن يُتوفى قبل بلوغ هذه السن. ومن أجل تفحص الحالة الصحية العادية، ينبغي اعتماد الطريقة نفسها التي يشيع استخدامها في شركات التأمين. وربما يصار إلى تحديد السن المتوقعة للرجل السقيم بناء على المقياس الشائع؛ (6) ينبغي عدم مصادرة الأقساط التي دُفعت في حال امتنع الشخص من دفع الأقساط المتبقية. ولا بأس بوضع قواعد من أجل هذا الغرض تنص على أنه في حال أراد شخص سبق أن أصبح أحد المساهمين في الشركة أن يستعيد حصته، ينبغي ألا يحصل عليها إلا بعد انقضاء خمس سنين أو سبع أو عشر. كما ينبغي الإشارة إلى أنه لن يحصل على ربح ما لم يكن قد دفع نصف المبلغ المنصوص عليه. وعندما يتم دفع نصف ذلك المبلغ، ينبغي تحديد حصة من الأرباح مثل آنة (وحدة نقد تساوي 1/16 من الروبية) أو آنتين من كل روبية كمبلغ يجب دفعه. وربما يتم اتخاذ قرارات خاصة بهذه القضايا استناداً إلى حنكة اللجنة المشرفة.

ويضيف، بأنه إذا اعتمدت أعمال مصرفية بناء على مبدأ المضاربة، فلن تتركز الثروة في أيدي حفنة صغيرة وسيستفيد المجتمع بأسره من الأرباح التي تدرها المشاريع التجارية. ولا يلزم هذا الاقتراح سوى إرادة لتنفيذ هذه الخطة بموجب الشريعة الإسلامية، وسيكون من الممكن في غضون بضع سنين إدارة مصارف وشركات تأمين غير ربوية أيضاً.

14- محمد هارون بلوشستاني، دار العلوم الإسلامية (معهد إسلامي)، تاندو ألّهيار، باكستان

يبدو أن التعويض الذي تقدمه شركة التأمين يساوي قيمة الممتلكات الهالكة، لكنه يحدّد في الحقيقة بالاعتماد على القسط المدفوع للشركة شهرياً أو سنوياً. إن الهدف الذي تسعى إليه الشركة هو الفوز بالقسط والذي هو في شكله الخارجي مقامرة على اعتبار أن الملكية معلّقة لحين ظهور نتيجة الخطر، وهو في الواقع ربا بسبب انعدام التكافؤ بين الطرفين في عقد يكون التكافؤ فيه شرطاً إلزامياً. والقمار والربا محرمان شرعاً. وبناء عليه، التأمين غير جائز. كما إن التأمين على الحياة أو التأمين على جزء من الجسم رشوة، لأنه تعويض عن شيء لا يمكن تقييمه. لكن في حال أصدرت الدولة وثائق التأمين من خلال خزانة، فلن يعترض أحد على صلاحيتها لأنها خزانة عامة، وهو ما يشبه تعامل المرء مع نفسه. وبالتالي لا تعود المسألة مسألة ربا. وإذا كانت الملكية مشتركة، لا تكون المسألة مسألة ربا. وعلى سبيل المثال تعتبر مقايضة درهم واحد بدرهمين بين طرفي شراكة ومن أموال هذه الشراكة عملية صحيحة كما هو مبين في بدائع الصنائع.

تثار هنا أيضاً مسألة إن كان في مقدور مستأمن مسلم (وهو الشخص الذي يدخل بلداً غير مسلم بموجب عهد أمان) الدخول في عقد تأمين مع الشركات. وهناك خلاف بين الفقهاء حول هذه المسألة؛ فالإمام أبو حنيفة والإمام محمد، يفتيان بصحة العقد مع مراعاة بعض الشروط؛ في حين يرى الإمام أبو يوسف أنه باطل. وهذه في الحقيقة حالة ربا بين مسلم وحربي، في حين يفتي أشرف علي ثنوي بما أفتى به أبو يوسف. والأشخاص الذين أفتوه بصحة العقد يقولون (1) يتعين إبرام عقد الربا أو التأمين في دار الحرب. (2) يتعين أن يكون الطرف المتعاقد حربياً (غير مسلم)، وينبغي ألا يكون طرفا العقد مسلمين. (3) ينبغي أن تتوافر للمسلم فرص أكبر للربح.

15- والي حسن، مدرسة الإسلام العربية، كراتشي، باكستان

بعد مناقشة مستفيضة لمسألة التأمين، توصّل إلى الاستنتاج نفسه وهو أن التأمين قائم على الربا والمقامرة، وأنه غير جائز بالتالي في الإسلام.

16- قرار اللجنة التي قامت بتشكيلها ندوة العلماء في لوكناو بالهند

درست اللجنة في جلساتها التي عقدتها يومي 15 - 16 من كانون الأول / ديسمبر 1965، الإجابات التي أشرنا إليها وقررت ما يلي :

إن مسألة التأمين بمنظور الشريعة الإسلامية تتعلق بالمعاملات التجارية. وبما أنه يوجد طرفان دائماً في أي تعامل تجاري، فهو يقع ضمن فئتين، (1) أن يكون طرفا العقد مسلمين. وفي هذه الحالة، ينبغي التقيد المطلق بطبيعة المعاملات التجارية وفقاً للشريعة الإسلامية، (2) أن يكون أحد طرفي العقد مسلماً والطرف الآخر غير مسلم.

تتميز الفئة الثانية بناحيتين: إما أن يملك المسلم القدرة على تحديد طبيعة المعاملة، وإما أنه لا يملكها. في الحالة الأولى، تسري القاعدة نفسها على المعاملات التجارية من الفئة الأولى، في حين يمكن في الحالة الأخيرة وضع ترتيبات تمكن المسلم، وفقاً لرأي الفقهاء المسلمين، من المشاركة في مثل هذه المعاملات وفقاً لشروط معينة. تتبع مشكلة التأمين، في نظر اللجنة، من الحالة الأخيرة.

ترى اللجنة أن التأمين بصورة كافية، لا يخلو من الربا والقمار المحرمين شرعاً. وفي حين أنه يتوجب على المسلم الالتزام بمبادئ الإسلام، لا يمكن اللجنة أن تتجاهل الواجبات التي نصّت عليها الشريعة الإسلامية المعنية بصون حياة الإنسان وملكيته. وأخذاً بعين الاعتبار أهمية صناعة التأمين التي ترسّخت في حياة البشر، والصعوبات التي تكتنف مزاوله الأعمال التجارية من دونه وبخاصة الحاجة إلى حماية الأرواح والملكيات، يبدو أن الشريعة الإسلامية تجيز التأمين في حالة الطوارئ.

* ملاحظة: تسري الحالات الطارئة على خطر تكبد خسارة لا يمكن تحملها نتيجة لفقدان المرء حياته، وخسارته أملاكه ومن تلزمه نفقتهم. والقرار الذي يحدد إن كانت الحالة طارئة أم لا يعتمد على حكم الشخص المعرض للخطر، والذي ينبغي التوصل إليه بعد التشاور مع العلماء مع مراعاة الكاملة لمسؤوليته الخاصة أمام الله⁽¹²⁾.

(12) تكرم محمد إسحاق، منظم اللجنة، عليّ بأن أرسل لي نسخاً عن الرسائل التي عبر فيها العلماء عن آرائهم، ومن خلال هذه الرسالة المؤرخة بتاريخ 23 كانون الأول / ديسمبر 1965، نقل إليّ قرار اللجنة المذكور أعلاه. انظر صحيفة: Dawat (Delhi), 4/3/1966، التي نُشر فيها هذا القرار.

الفصل العاشر

وضعية عقد التأمين الحديث في الشريعة الإسلامية

أولاً: معيار الحكم

إن المفاهيم الأساسية للشريعة الإسلامية في ما يختصّ بالمعاملات التجارية أخلاقية بطبيعتها؛ فالإثراء غير المبرّر والغرر (ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول) محرّمان، والعبارات الغامضة والتأخر في التسليم مرفوضان. وبالاختصار، كل العوامل التي تفضي إلى نزاعات منهي عنها. وانعدام اليقين في التعهدات التي يلتزم بها بين طرفي العقد يعتبر من قبيل الغرر⁽¹⁾. « بناء على التحريم المنصوص عليه في القرآن للعبة المخاطرة (الميسر)، تقتضي الشريعة الإسلامية وجوب ألا يكون هناك أي شك في التعهدات التي يلتزم بها طرفا العقد؛ فموضوع العقد يجب أن يكون محدداً (أي معلوم وعكسه مجهول). وهذا شرط صارم في الأشياء التي يمكن وزنها أو قياسها والتي يشملها تحریم الربا؛ فلا يُسمح بكمية غير محددة (جُزأف)، حتى ولو كان ثمن وحدة الوزن أو القياس محدداً. ولهذا السبب، يحرم بيع التمور التي لم

(1) إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1962)، ج 1، ص 308.

تنضج بعد ولو كان سيصار إلى تسليمها بعد نضوجها لأنه لا يُعرف إن كانت ستنضج أصلاً»⁽²⁾.

يبرز الإثراء غير المبرر والغرر من بين سائر الأسباب الأخرى التي تؤدي إلى بطلان العقود. والواضح أن عقد التأمين لا يمكن أن يكون صحيحاً في الشريعة الإسلامية ما لم يكن خالياً من هذين السببين. هنا، يزعم الحداثيون أن عقد المعاوضة يحتاط في الواقع للخسارة الحقيقية التي يتكبدها المؤمن له إضافة إلى أنه لا يوجد إثراء غير مبرر في جانب أي من الطرفين. فإذا كان ما يدعونه صحيحاً، ينبغي ألا يكون عقد التأمين محلّ اعتراض. ولذلك، يتعين علينا دراسة ما إذا كان عقد التأمين ينسجم، في شكله الظاهر على الأقل، مع عقد المعاوضة الذي يسمى كفالة.

الكفالة في الشريعة الإسلامية على نوعين: كفالة الشخص التي تناظر كفالة النفس، وكفالة الملكية التي تناظر كفالة المال (الكفيل بنفس أو بدين أو عين)⁽³⁾. والذي يعنينا هو النوع الثاني. إن كلمة كفالة مشتقة من الكفل وهو الضم⁽⁴⁾. وهي تعني في لغة القانون ضمّ ذمة إلى ذمة في حق المطالبة⁽⁵⁾. ترجع هذه التسمية إلى كون الكفالة تقتضي ضمّ شخص مسؤوليته إلى مسؤولية شخص آخر عند المطالبة بأمر معين⁽⁶⁾. وخاصية هذا العقد هي أنه «يمكن لأي من الدائن أو المتعهد له مطالبة المدين الأصلي أو الكفيل بأداء التعهد، بحيث إن مطالبة أحدهما لا تؤثر في حقه في مطالبة الشخص الآخر في حال لم يتم أداء الوفاء بالتعهد. وبالتالي إذا كان الاتفاق يقوم على إعفاء المدين الأصلي من تعهده، لن يكون العقد عقد كفالة، بل سيكون عقد حوالة أو نقل تعهد»⁽⁷⁾.

(2) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 146-147.

(3) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (القاهرة: دار الطباعة المصرية 1272هـ/1856م)، كتاب الكفالة، ج 4، ص 252.

(4) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، 30 ج في 15 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906 - 1913)، كتاب الكفالة، ج 19، ص 160.

(5) زين الدين إبراهيم بن نجيم، البحر الرائق، 8 ج (القاهرة: المطبعة العلمية، 1916)، ج 6، ص 203.

(6) Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools* (Lahore: Kausar Brothers, 1963), p. 320.

(7) المصدر نفسه.

يبرز في هذا السياق نقطتان على الفور: (1) الكفالة في الشريعة الإسلامية هي إيجاد مسؤولية إضافية في المطالبة بأمر معين؛ و(2) يوجد في الكفالة ثلاثة أطراف. لكن في عقد التأمين يوجد طرفان فقط. وتجاهل الحداثيون أوجه الاختلاف هذه، يجادلون بأن جهالة موضوع العقد لا تمنع من اعتبار عقد التأمين منسجماً مع الإسلام لأن الكفالة مشروعة سواء أكان حجم الملكية معلوماً أم لا. لكن حتى هذا المبدأ ليس مجمعاً عليه؛ فعلى الرغم من إفتاء أبي حنيفة به، يعارض ذلك الشافعي وغيره ممن يقولون إن الجهالة في التعهد الذي يلزم الوفاء به في الكفالة ليست أكثر من جهالة الثمن في عقد البيع⁽⁸⁾. ويرجع أصل الكفالة إلى الآية القرآنية الكريمة ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾⁽⁹⁾. هنا، حِمْلُ بَعِيرٍ من الطعام كان معلوماً عندهم، فصَحَّتْ الكفالة به⁽¹⁰⁾. ولو نظرنا إلى السياق، يتضح أن الحمل كان معلوماً عند الأطراف وهم يوسف الذي قاس المؤونة وإخوته من أبيه الذين جاؤوا لأخذها (حمل البعير) منه في المرة الثانية. وهذا جزء من قصة يوسف بن يعقوب التي أسهب القرآن في حكايتها.

يجادل الحداثيون، بالأسلوب نفسه، بأن عدد الأقساط في تأمين الحياة لا يمكن أن يوصف بأنه مجهول في الحقيقة لأنه يصبح معلوماً عندما يكتمل دفع الأقساط. لكن الجهالة في الإسلام تشير إلى زمن إبرام العقد في حين يتعلق سداد الأقساط بالمستقبل. ويشيرون أيضاً إلى مثال اتفاق على الواجبات كافة. على الرغم من صحة هذا الاتفاق، لا يوجد محل للمقارنة بما أن الاتفاق يتعلق بواجبات تعود إلى الماضي، لا بواجبات في المستقبل كما هي الحال في عقد التأمين.

يشير الحداثيون إلى الشبه الواضح بين عقد الكفالة وعقد التأمين على اعتبار أن الكفالة، كما التأمين، يمكن أن تُعلّق على شرط. وهنا أيضاً يصح القول إن الكفالة

(8) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن قدامة، المغني (القاهرة: [د. ن.]، 1948)، باب الضمان، ص 536.

(9) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية 72.

(10) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير (بولاق: المطبعة الأميرية، 1872)، ج 5، ص 221.

المشروطة قانونية، لكنها تستلزم ألا تكون طبيعة الشرط الذي تُعلّق عليه مجهولة إلى هذا الحدّ مثل «سقوط المطر أو هبوب الريح». واستناداً إلى أحد الآراء، هذه الشروط ليست باطلة في حدّ ذاتها فحسب، بل إنها تُبطل العقد بأكمله⁽¹¹⁾. ونشير إلى أن أكثر الشروط في التأمين تتميز بهذه الطبيعة المجهولة، وإذا كانت تُبطل الكفالة، يتعين أن تُبطل التأمين أيضاً. واستناداً إلى رأي آخر، تسقط هذه الشروط الباطلة ويبقى العقد صحيحاً بحيث يستحق ذلك السداد العاجل⁽¹²⁾. وإذا أردنا تطبيق هذا الرأي على التأمين، سيتعين على المؤمن دفع التعويض في الحال من دون انتظار وقوع الحدث غير المؤكد. لكنه لن يقدم على ذلك بالطبع لأن هذه الشروط هي الخاصية التي تميّز التأمين. ولذلك يمكننا الاستنتاج بأن الشبه المزعوم بين الكفالة والتأمين ما هو إلا وهم.

من مبادئ الشريعة الإسلامية أنه ينبغي عدم حدوث تأخير في التسليم وأن التملك المتبادل للمواد التي يجري مقايضتها ينبغي أن يتم وقت إبرام العقد⁽¹³⁾. ومن أجل هذا السبب وأسباب أخرى، كما بيّنا أعلاه، لا يمكن المقارنة بين عقد التأمين وعقد الكفالة. وبالتالي، ما هو كُنّه عقد التأمين؟ هل هو مجرد تعهد أو وعد؟ محال أن يكون كذلك، لأنه مصحوب بتعويض مالي، أعني قسط التأمين، ولأنه يسري نتيجة لإيجاب وقبول ليسا مستلزمين ضروريين من أجل الالتزام بتعهّد. إنه تعامل تجاري ثنائي الأطراف بلا شك، وعقد يبرمه طرفان اثنان. والسؤال الذي يبرز الآن هو: ما هو محله أو موضوعه المستلزم الضروري للعقد⁽¹⁴⁾؟ يقول ألفرد مينز (Alfred Manes)، «إن مهنة المؤمن من حيث الجوهر تزامن مع تطور عصر الرأسمالية؛ فقد نمت في أزمنة وفي بلدان

(11) السرخسي، المسوط، باب الكفالة، ج 20، ص 103؛ ابن قدامة، المغني، باب الضمان، ج 4، ص 561، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، كتاب الكفالة، ج 4، ص 266.

(12) ابن نجيم، البحر الرائق، ص 221؛ صبحي رجب الحمصاني، النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، 2 ج في 1 (بيروت: مكتبة الكشاف، 1948)، ج 2، ص 203، و Ali Ibn Abi Bakr Marghinani, *The Hedaya, or Guide; a Commentary on the Mussulman Laws*, tr. C. Hamilton, 2nd ed. (London: W.H. Allen and Co., 1870), Kitab Al-Kafala, p. 321.

(13) ابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ج 1، ص 309.

(14) الحمصاني، المصدر نفسه، ج 2، ص 68.

تُقرّ أن الحياة التجارية بكل ما فيها من طبيعة قائمة على المضاربة المنتظمة عاملٌ رئيس . إن البائع المحترف لغطاء الخطر قادرٌ، من خلال تنظيم عدد ممن يحملون ويتعرضون لأخطار مشابهة، على تقديم عرض رخيص نسبياً «للتجار المغامرين» لأنه يملك المعرفة والخبرة اللتين تمكّنانه من تحمل الخطر بطريقة أكثر عقلانية مقارنة بتاجر وحيد معزول وغير مجرب» (15).

وبناء على ما تقدم، فإن موضوع العقد هو تغطية خطر (تعويض) تُباع نظير قسط التأمين. أي إن التأمين من أنواع عقود البيع وهي السمة التي تبرز أكثر في البوليصه (التي هي وثيقة تتضمن عقداً) (16). ويتم حساب التعويض، في هذا العقد، اعتماداً على الخطر وفقاً لقانون الأعداد الكبيرة الذي سبق أن بينّا أنه لا يفضي إلى نتائج دقيقة أبداً؛ فهذا القانون ليس سوى عملية تكهن ولا يخلو من عدم يقين؛ فكيف يمكن تحويل خطر، مجرد وغير محدد، إلى شيء مادي؟ وكيف يمكن قياسه بواسطة المال قبل وقوع الخسارة؟ أليس ذلك تلمساً للطريق في الظلام؟ ألا يرقى إلى صنف التكهنات المحرم في الإسلام؟ ولو افترضنا أن موضوع العقد كان معلوماً، يبقى أن كلا الطرفين لا يعرف على وجه الدقة التعويض الذي سيُعطى عندما يُدفع فعلاً لأنه ينبغي أن يكون ثابتاً وأن يقع ضمن الحد الأقصى المتفق عليه عند وقوع الخسارة. وبالتالي فالجهالة تقع في صميم طبيعة عقد التأمين.

إن زعم الحداثيين بأن الأمان هو موضوع العقد أبعد ما يكون عن الحقيقة؛ فلا يمكن لشيء غير ملموس أو غير محدد أن يكون موضوعاً لعقد بيع في الشريعة الإسلامية (17)؛ فعقد استئجار الحراسة الذي يشير إليه الحداثيون لا صلة له بهذه المسألة،

(15) Alfred Manes, *Insurance: Facts and Problems* (New York; London: Harper and Brothers, (1938), pp. 4-5.

(16) انظر العينات الملحقة في نهاية هذا الفصل.

(17) الحمصاني، المصدر نفسه، ج 2، ص 69-71؛ محمود بن عبيد الله المحبوبي، الكفاية (لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1879-1881)، ج 3، ص 21، و- Rahim, *The Principales of Muhammadan, Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, p. 290.

لأن الأمان في ذلك العقد ليس موضوع العقد وإنما ثمرة له . وطبيعة العقد المذكور قائمة على الإجارة (تحويل ملكية حق الانتفاع مقابل عوض مالي) ⁽¹⁸⁾ حيث يقوم رب العمل باستئجار الخدمات، التي تشكل موضوع العقد، وهذا عمل لا يقارن بعقد البيع الذي نعالجه .

باختصار، إن عقد التأمين محرم شرعاً بناء على جهالته وموضوعه غير المحدد ⁽¹⁹⁾، في حين أن تعليقه على حدث غير مؤكد يحوله إلى مراهنة، أي إنه لعبة حظ كما شرحنا سابقاً .

نتحول الآن إلى الغاية من هذا العقد . « من الواضح أنه نقل للخطر بتكبد خسارة ذات قيمة مالية من الطرف الأول إلى الطرف الثاني » ⁽²⁰⁾ . وبعبارة أخرى، يتم نقل ما يقلق أحد الطرفين بشأنه إلى كاهل الطرف الثاني الذي يقبل بتحمّله لقاء الحصول على قسط التأمين . وهذه هي خاصية عقد التأمين الحديث، الذي هو من ثمرات المشروع الرأسمالي حيث الدوافع الأنانية هي الأداة المحركة، حيث تختلف مصالح المؤمن عن مصالح المؤمن له . ومن ناحية أخرى، نجد أن المؤمن له في التأمين التبادلي هو المؤمن، على اعتبار أنه لا يجري نقل الخطر وإنما تُوزع الخسارة الحقيقية على الجميع في حال وقوعها؛ وهذا هو موضوع تطبيق القاعدة الذهبية التي تقول « لنتحمل أعباء الآخرين »، ويجد التعاون والمصالح المشتركة تعبيراً لها فيها . وبالتالي فإن العون والأمان المتبادل هما السمتان الحقيقيتان للتأمين التبادلي الذي يعزوه الحداثيون خطأً إلى الشكل الحديث لعقد التأمين الذي يهدف إلى التعامل بالخطر، وهو غير جائز في الإسلام .

(18) ابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ج 1، ص 413؛ ابن عابدين، رد مختار على الدر المختار، كتاب الإجارة، ج 5، ص 1؛ علاء الدين محمد بن علي الحصكفي، فتاوى الدر المختار في شرح تنوير الأبصار (كلكتا، الهند: [د. ن.]، 1827)، ص 808، و Rahim, Ibid., p. 288.

(19) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: محمد علي صبيح، 1911)، ج 2، ص 122-123 .

(20) Albert H. Mowbray, *Insurance; Its Theory and Practice in the United States*, McGraw-Hill Insurance Series, 2nd ed. (New York; London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1937), p. 49.

ثانياً : وضعية عقد التأمين

ناقشنا حتى الآن وصورنا سمات عقد التأمين. ويبقى بالنسبة إلينا الآن تحديد مكانته في الشريعة الإسلامية. الحق يقال إنه عقد بيع، لكن المبيعات في ما يختص بموضوع العقد على أربعة أنواع: (1) بيع الملكية حيث يتم بيع شيء محدد مقابل ثمن معين. (2) بيع المقايضة، حيث يتم بيع شيء محدد مقابل شيء محدد آخر. (3) بيع الصرف، وهو بيع قيمة نقدية مقابل قيمة نقدية. (4) بيع السلم حيث يتم بيع قيمة نقدية مقابل شيء محدد⁽²¹⁾. ولكي نحدد الوضع الدقيق لهذا العقد، علينا أن ننظر إلى موضوع العقد الذي هو عبارة عن مال، وهي الصفة التي يدعمها تعريف موبري (Mowbray) الذي يقول «بعد التخلص من كل الحشو في تسمية الخطر، وتحديد كيفية إثبات وقوع الخسارة وتحصيلها، واختزال العبارة بكلمات بسيطة، نجد أن عقد التأمين عبارة عن وعد من جانب أحد الأطراف (المؤمن) بأنه في مقابل قسط التأمين، أو الوعد بدفع قسط التأمين، أو في مقابل مبلغ من المال (قسط التأمين) يدفعه الطرف الآخر (المؤمن له)، يتعهد الطرف الأول في حال أفضت المخاطرة إلى تكبد خسارة ذات قيمة مادية، بدفع تلك القيمة المادية للطرف الآخر، يمكن أن تصل في العادة إلى الحد الأقصى المتفق عليه»⁽²²⁾.

يتضح من هذا التعريف أنه عقد يتم من خلاله تبادل المثليات من الأصناف ذاتها، وبالتالي فهو في نظر الشريعة الإسلامية عقد صرف، أي مبادلة قيمة نقدية بقيمة نقدية⁽²³⁾ والذي تسري عليه قاعدة الربا التي توجب المساواة في كميتهما في الصفقة

(21) المحبوبي، الكفاية، ج 3، ص 2، و Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*, p. 290.

Mowbray, *Ibid.*, p. 49.

(22)

(23) ناظم الشيخ [وآخرون]، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، 6 ج (كلكتا: [د. ن.، 1828-1835]، ج 3، ص 278، وكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير: شرح الهداية، بتصحيح محمد أعظم حسين الخيرآبادي (لكهنو: نولكشور، 1292هـ/[1875م])، ج 3، ص 194.

وتوجب أيضاً تسليمهما المتبادل وقت إبرام العقد⁽²⁴⁾. يتعين تنفيذ هذين الشرطين حرفياً من قبل الطرفين، لكن ما يحصل هو العكس في عقد التأمين، وبالتالي فهو غير جائز شرعاً.

لا داعي إلى الإشارة إلى أن قسط التأمين والتعويض ليسا متساويين في عقد التأمين. وحتى إن كانا متساويين، يظل العقد محرماً لأنه يتعين أن يتم التسليم المتبادل وقت إبرام العقد. وبما أن دفع التعويض يتوقف على وقوع حدث غير مؤكد، يصبح التسليم المتبادل أمراً مستحيلاً. وهذه هي وضعية عقد التأمين في شكله الحديث والذي ينتج منه ربح أو زيادة مكتسبة في تلك العملية. والتأخير في تسليم مال التعويض يجعل العملية ربوية⁽²⁵⁾.

دعنا ننتقل الآن إلى تأمين المسؤولية وندرس إن كان قريباً من عقد الموالاة كما يزعم الحداثيون. «الولاء، وهو العلاقة بين نصير ومولى، ينشأ نتيجة لقانون بين مُعتق العبد والعبد المُعتق. وهو مهم في توريث المال، ودفع الدية، والزواج. وهناك علاقة مشابهة بين الأنصار الذين لا يوجد من يرثهم من المسلمين، وبين الدولة التي تمثل المجتمع الإسلامي. يبين لنا التاريخ أن اعتناق غير العرب الدين الإسلامي في عهد الأمويين أوجب استحداث الولاء بين معتنق الإسلام حديثاً وبين مسلم من إحدى القبائل العربية، وعادة ما يكون الشخص الذي أشهر إسلامه أمامه. يُسمى هذا الإجراء الموالاة، وكان شائعاً على الخصوص في البلاد التي فُتحت حديثاً. والعراقيون يعترفون

(24) انظر المقدمة في: *The Moohummudan Law of Sale, according to the Huneefee Code: From the Futawa Alumgeeree, a Digest of the Whole Law, Prepared by Command of the Emperor Aurungzebe Alumgeer, selected and translated, from the original Arabic, with an introd. and explanatory notes, by Neil B. E. Baillie (London: Smith, Elder, 1850).*

(25) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: مطبعة بولاق، 1876)، كتاب البيوع، ج 3، ص 28-29؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي، ج 2 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952-1954)، كتاب التجارات، ج 2، ص 760، ومالك بن أنس، المدونة الكبرى، رواية أبو سعيد عبد السلام بن سحنون، 16 ج في 6 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1323هـ/1905م)، ج 8، ص 101-107.

بالآثار القانونية للموالة، ويستدلّ أبو حنيفة بأحاديث نبوية تشير إلى أن الموالة ترجع إلى عهد النبي (ﷺ)، وعمر (رضي الله عنه) وعبد الله بن مسعود. لكن في زمن أبي حنيفة، كانت الموالة قد أضحت مهجورة، ولم يعترف ابن أبي ليلى، وكان قاضياً معاصراً له، بآثاره القانونية. كما لم يعترف به علماء المدينة المنورة، وهذا المبدأ يرجع في العراق إلى الشعبي، وفي المدينة إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) والخليفة عمر بن عبد العزيز الذي أريد من اسمه إعطاء هذا العقد مسحة أموية. في الواقع، لا يوجد أثر لعهد الأمويين في المدينة. والشافعي لم يعتقد ثبوت الأحاديث التي تُروى عن النبي (ﷺ) في هذا الصدد (كتاب الأم، ج 6، ص 186 وما بعدها)؛ ولذلك رفض عقد الموالة⁽²⁶⁾. وجادل الشافعي بأن وارث من لا وارث له هم جماعة المسلمين؛ فكما لا يملك إبطال حق الورثة بالوصية بجميع المال لا يملك إبطال حق جماعة المسلمين بعقد الموالة⁽²⁷⁾. وبالتالي لا يسري مبدأ عقد الموالة على تأمين المسؤولية (حيث يكون الشخص المؤمن على نفسه ضدّ تحمل المسؤولية أمام أطراف ثالثة).

إضافة إلى ما تقدم، هناك فرق شاسع بين عقد التأمين وعقد الموالة؛ ففي حين يُستخدم عقد التأمين في تغطية الخطر الذي لا يمكن تحديده، فإن عقد الموالة يحتاط للخسارة عند وقوعها فعلاً فقط.

يجادل الحداثيون بضرورة تبني العقد الحديث في الإسلام في ضوء المنفعة العامة والحاجة الملحة إليه. وهم يستدلّون بالخليفة عمر (رضي الله عنه) ويقولون إنه بالنظر إلى الأسباب عينها، ترك العمل بنصّ قرآني في الماضي [لزوال علّة حكمه]. سبق أن أوضحنا هذه النقطة في الفصل السابق الذي يستعرض دليلاً مقنعاً على أن عمر (رضي الله عنه) لم يخالف النص وإنما فسّره بما يتطابق وهدف المشرّع وغايته. وهو أوقف سهم زكاة «المؤلفة قلوبهم» لأن العلة الرئيسية لإعطائهم سهماً من الزكاة قد زالت. وهو علّق

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, (26) [1953]), p. 161.

(27) السرخسي، المبسوط، فصل ولاء الموالة، ج 30، ص 43.

بالمثل حدّ السرقة في عام المجاعة (الرمادة) لأن الظروف سوّغت هذا الأمر ولأن المحرّمات تصبح جائزة للإنسان الذي يخشى على نفسه الهلاك من الجوع. باختصار، جرى العمل بقاعدة «الضرورة لا تعرف أحكاماً». وبالتالي، لماذا لا نطبّق القاعدة نفسها على التأمين، وبخاصة أن لدينا مثلاً على البيع بالوفاء، الذي يعتبر ضرباً جديداً من ضروب البيع أُقرّ في الإسلام، في ضوء الحاجة الملحة التي نزلت بسكان بخارى؟

بالنسبة إلى البيع بالوفاء، ينبغي أن نشير إلى أنه بدعة قانونية(*) . ولكي نوضح المسألة، نقول إنه بيع بشرط أن يعيد المشتري الملكية عندما يدفع البائع مال الشراء⁽²⁸⁾. يرجع أصل هذا البيع إلى الزمن الذي غرق فيه سكان بخارى بالديون ولم يكن في مقدورهم تسييل هذه الممتلكات بالطريقة العادية ما اضطرّ الفقهاء إلى اللجوء إلى القول المعروف، «حاجات الناس سواء أكانت عامة أم خاصة تنزل منزلة الضرورة المطلقة (أي في تبرير التخفيف من شدة القانون)»⁽²⁹⁾. بالنسبة إلى هذه المعاملة، يوجد إحالة مميزة في المجلة⁽³⁰⁾ بينت فيها جوازها بناء على العرف الذي أصبح سائداً لدى سكان بخارى وبلّغ والخاص بتأجير الأرض مدداً طويلة. لكن المذهب الحنفي لا يجيز عقود التأجير طويلة المدة للبساتين، وبالتالي استُعين بدعة قانونية وفيها يجري بيع البستان مع احتفاظ البائع بحق استعادته⁽³¹⁾. إنه بالتالي بدعة قانونية للتهرب من صرامة القانون⁽³²⁾.

بالنسبة إلى البدع القانونية، يميل أبو حنيفة والشافعية إلى جوازها، في حين يرفضها المالكية والحنابلة. وفي السنين اللاحقة، وجّه ابن القيم انتقاداته للبدع القانونية

(*) تعرف أيضاً باسم الحيل الشرعية.

Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki*, (28)

Shafi and Hanbali Schools, p. 296.

(29) المصدر نفسه.

(30) المجلة (استانبول) (1880)، المادة 32.

(31) محمود بن إسرائيل بن قاضي سماونة، كتاب جامع الفصولين، 2 ج (بولاق: المطبعة الأزهرية،

1883-1884)، ج 1، ص 169.

(32) زين الدين إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر (كلكتا، الهند: [د. ن.]، 1926) ص 46.

وأعرب عن إدانته المطلقة لمثل هذه الحيل الشرعية⁽³³⁾. يبدو أنه لا حاجة إلى هذه البدع بالطبع عندما يكون في الإمكان تطبيق قاعدة الضرورة بشكل سليم. وما من شك في أنها قاعدة ترفع الحرج، لكنها ليست رخصة مفتوحة. فهناك قيود معينة على زمانها وعلى مدى تطبيقها وهو موضوع تقدم بيانه. وسيكون تجاوزاً للحد في حال لجأ المرء إلى الحرام مع وجود الحلال⁽³⁴⁾. وبالرغم من أن التأمين التبادلي، المشروع في الإسلام، يخدم هذه الغاية، فإن اللجوء إلى عقد التأمين الحديث غير جائز.

وفي ما يختص بعقد التأمين بين حربيّ ومسلم في دار الحرب، تسري المبادئ نفسها كما سبق أن ناقشنا في التعاملات الربوية في دار الحرب.

الملحق

نماذج لوثائق التأمين

* بوليصة تأمين الحياة

هذه البوليصة صادرة عن شركة أشورانس سوسايتي (Assurance Society, Ltd.) في مقابل قسط التأمين المدفوع للشركة كما هو مبين في الجدول، وبشرط حصول الشركة على الأقساط اللاحقة المذكورة في الجدول، وبعد إثبات أن المبلغ المؤمن عليه أصبح مستحق الدفع كما هو مبين في الجدول والسند، ستدفع الشركة (بموجب الشروط الخاصة المبينة أدناه، إن وجدت) للمستفيد المذكور في الجدول أو منفذي

(33) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، حققه وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ج 3، ص 261.

(34) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، 15 ج (القاهرة: دار المعارف، [1374-1378هـ/1954-1958م])، ج 3، ص 324، والرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 131.

وصيته (أو وصيتها)، أو المنتدبين [لتصفية الإرث] أو الأشخاص الذين تم التخلي لهم عن الممتلكات، في المكتب الرئيسي للشركة بلندن، المبلغ المؤمن عليه بموجب هذه البوليصه.

كما إنه في حال لم يتم التثبت من سن المؤمن له على حياته قبل أن يصبح المبلغ المؤمن عليه مستحقاً أو واجب الدفع، لن يتم دفع مبلغ بموجب هذه البوليصه يزيد على ما تم تأمينه بناء على أقساط التأمين المحددة في الجدول في حال كان العمر المصرح به صحيحاً.

ومع الاشتراط دائماً بأنه في حال أقدم المؤمن له على حياته على الانتحار في غضون سنة واحدة من تاريخ هذه البوليصه، تتم مصادرة جميع المبالغ التي كانت ستسدد لورثته بموجب البوليصه وتؤول ملكيتها للشركة. لكن هذا الشرط لن يمس مصلحة أي طرف ثالث في هذه المبالغ التي اكتسبها بحسن نية لقاء عوض⁽³⁵⁾.

* بوليصة تأمين (شركة) أشورانس سوسايتي على الحريق

بما أن المؤمن له المذكور في الجدول المرفق دفع قسط التأمين الأول المذكور في الجدول لشركة أشورانس سوسايتي المحدودة،

توافق الشركة (بناءً على الشروط المذكورة في هذه الوثيقة أو المظهرة عليها أو المعبر عنها في هذه الوثيقة طالما أن طبيعتها تسمح باعتبارها شروطاً سابقة على حق المؤمن له بالتعويض كما هو مبين أدناه) على أنه بعد دفع قسط التأمين، وفي حال دُمرت أو تضررت الممتلكات أو أي جزء منها المؤمن عليها والمذكورة في الجدول بفعل

1 - حريق (سواء أكان ناجماً عن انفجار أو خلافه) ولم يكن ناجماً أو ناتجاً من

أ - تخمره الذاتي أو سخونته أو نتيجة لخضوعه لأية عملية تتضمن استخدام

الحرارة،

M. P. Picard, *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*, 2nd ed. (35)
(London: Sweet and Maxwell, Limited, 1939), p. 157.

ب - هزة أرضية، حريق تحت الأرض، الشغب، الاضطرابات المدنية، الحرب، الغزو، فعل عدو خارجي، عمليات عدائية (سواء أكانت الحرب معلنة أم لا)، حرب أهلية، تمرد، ثورة، عصيان، قوة عسكرية أو مغتصبة؛

2 - البرق،

3 - انفجار لم يتسبب به أو لم يحدث نتيجة لأي من الأخطار المذكورة في (1)

(ب) أعلاه،

(أ) ناجم عن غلايات تُستخدم للأغراض المنزلية فقط،

(ب) في مبنى ليس جزءاً من أية منشآت غازية، أو غاز يُستخدم لأغراض منزلية أو يُستخدم لإنارة المبنى أو تدفئته؛

في أي وقت قبل الساعة الرابعة من بعد ظهر آخر يوم في مدة التأمين المذكور في الجدول أو في أية مدة تالية دفع لقاءها المؤمن له لتغطيتها وقبلت الشركة قسط التأمين المطلوب لتجديد هذه البوليصة، فإن الشركة ستدفع للمؤمن له قيمة الممتلكات وقت دمارها أو مقدار الضرر أو تعيدها إلى وضعها السابق بناء على اختيارها تقوم الشركة بإعادة بناء أو استبدال هذه الملكية أو أي جزء منها.

يُشترط ألا تتجاوز مسؤولية الشركة بأي حال من الأحوال، بالنسبة إلى كل بند، المبلغ المذكور في الجدول والمراد تأمينه، أو بالإجمال المبلغ الكلي المؤمن عليه، أو أي مبلغ أو مبالغ أخرى يمكن إحلالها محله بموجب مذكرة في هذه الوثيقة أو مرفقة بها وموقعة من قبل الشركة أو نيابة عنها.

مصدقاً لما تقدم، قمنا بتوقيع أسمائنا⁽³⁶⁾.

(36) المصدر نفسه، ص 159 - 160.

الفصل الحادي عشر

التأمين التبادلي

أولاً: استذكار وآفاق

بعد أن عرفنا عقد التأمين الحديث ووضعيته في الشريعة الإسلامية، نريد في هذا الفصل الختامي أن نمنع النظر في نطاق ومزايا عقد التأمين التبادلي الجائز في الإسلام وفي مزاياه. إن الأهمية الكبرى للتأمين بالنسبة إلى الاقتصاد [القطاع] الخاص والوطني والدولي، حقيقة معترف بها عالمياً والحديث عن دورها المتعدد المحاور لا يمكن وصفه بالمبالغة. وتطوره البطيء والتدريجي على مدى قرون وتوسعه السريع في الماضي القريب قصة رائعة.

« تنقسم مؤسسة التأمين الحديثة إلى فئتين عريضتين هما: التأمين الطوعي أو التجاري؛ والتأمين الإلزامي أو الاجتماعي، وكلتاهما تستند إلى المبادئ الأساسية نفسها ولكنهما تختلفان في العديد من التفاصيل الفلسفية»⁽¹⁾. عادة ما تضم صناعة التأمين الطوعي أو التجاري كما هي تمارس في العادة أربعة فروع عامة: تأمين

(1) «Insurance» in: *Encyclopaedia Britannica: A New Survey of Universal Knowledge*, 24 vols. (1) (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, 1964), vol. 12, p. 453.

الحياة، تأمين الحريق، التأمين البحري، وتأمين الإصابات(*)». «والفئة العريضة الثانية في ميدان التأمين، أعني التأمين الاجتماعي، حديثة النشأة بالمقارنة مع التأمين الطوعي أو التجاري؛ فالتحول من الاقتصاد الزراعي والاقتصاد الحرفي إلى المجتمع الصناعي الحديث في العالم الغربي جلب معه نوعاً جديداً من انعدام الأمن الاجتماعي والذي تطور التأمين الاجتماعي من أجله كحل جزئي على الأقل. كانت ألمانيا على عهد الأمير أوتو فون (Otto Von) بسمارك (Bismark)، الدولة الأولى التي تؤسس نظاماً للتأمين الاجتماعي على صعيد وطني»⁽²⁾. تضمن هذا النظام تأمين المرض والبطالة، والمعاشات التقاعدية للطاعنين في السن، ومنح تعويضات عن الإصابات الصناعية، ثم توسع أكثر ليشمل الحالات الطارئة التي يتعرض لها عامة الناس.

«ينتج من تقسيم التأمين إلى تأمين إلزامي وتأمين طوعي، تقسيم آخر للتأمين إلى تأمين عام وتأمين خاص. تشرف الدولة، والمجالس البلدية والمؤسسات الرسمية الأخرى التي تخضع للقانون العام على مؤسسات التأمين (الضمان) الاجتماعي. ويتجلى التأمين الخاص في مؤسسات التأمين بأنواعها المختلفة والتي قام بتأسيسها أفراد أو شركات من القطاع الخاص»⁽³⁾. ولو وضعنا التأمين العام جانباً، فإن مؤسسات التأمين جميعها تقسم بحسب فاغنر (Wagner) إلى مجموعتين، «المؤسسات التبادلية الصرفة والمنظمة بما يتفق والمبادئ التعاونية، والتأمين مع طرف ثالث يقوم بدور المؤمن»⁽⁴⁾. وهذا التقسيم يعتمد على أهداف المؤسسات، التي هي الخدمة المتبادلة في حالة المجموعة الأولى وجني الأرباح في المجموعة الثانية. وبالنظر إلى أنها شركات مملوكة من قبل

(*) هذا تحديد يعتبر ناقصاً في الوقت الحاضر، إذ شهدت صناعة التأمين تطورات هائلة منذ النصف الثاني من القرن العشرين من حيث الأنواع الجديدة للتغطيات التأمينية للممتلكات والمسؤوليات القانونية والتعاقدية وتأمين أخطار المناطق المغمورة. إلخ. (الترجمان).

(2) المصدر نفسه.

(3) N. Barou, *Co-operative Insurance* (London: P. S. King and Son, Ltd., 1936), pp. 35-36.

(4) المصدر نفسه، ص 37.

مساهميها، تقوم المجموعة الثانية بنشاطاتها بغرض « توفير أرباح للمساهمين فيها من خلال تأمين الآخرين »⁽⁵⁾، في حين يلبي التأمين التبادلي حاجات المجتمع وهو يعتمد على القاعدة الذهبية التي تقول « لتتحمل أعباء الآخرين »⁽⁶⁾. هناك أيضاً مؤسسات التأمين « المختلط » التي تجمع بين العنصر التبادلي مع عنصر ملكية أسهم فيها، و« توزع أرباحها بنسبة نادرة ما تتجاوز خمس الأرباح على المساهمين بحسب أسهمهم، وتوزع الرصيد المتبقي على حملة وثائق التأمين »⁽⁷⁾.

« نشأ التأمين التبادلي في الماضي بدافع الغرائز الاجتماعية والجمعية للناس، والتي كانت تحفز الأفراد بين الحين والآخر على التعاون من أجل تعزيز مصالحهم المشتركة. وهناك جدال واسع حول بدايات التأمين التبادلي. ويمكن إرجاعه في ألمانيا، استناداً إلى مينز (Manes)، إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث نشأت الخدمات التبادلية في البداية من أجل التأمين ضد الأمراض الوبائية التي كانت تجتاح قطعان الماشية أو ضد أخطار الحريق، وفي مرحلة لاحقة ضد وفاة عائل الأسرة أو مرضه. ومن ناحية أخرى، بدأ التأمين التبادلي الإلزامي في ألمانيا في مستهل القرن الثامن عشر فيركاسين (Feuerkassen) كتأمين ضد الحريق وشمل في فترة لاحقة تأمين الماشية والبرد أيضاً. وعلى صعيد آخر، يعتقد غيركي (Gierke) أن أول جمعية للتأمين التبادلي الحقيقي ظهرت في وقت متأخر كثيراً عن القرن الخامس عشر، فهو يشير إلى أنه في القرن الثامن عشر (في العام 1726) فقط ظهرت أول جمعية لتأمين تبادلي حر ومستقل في ورتمبرغ (Wurtemberg). وأعيد تنظيمها في العام 1754، لتصبح جمعيات تبادلية إقليمية. ويرجع شمولر (Schmoller) تاريخ ظهور أول الجمعيات التبادلية إلى تأمين الحريق في المدن لا إلى تأمين الماشية. ويشير إلى أن أمثال هذه الجمعيات تأسست على يد ملاك المنازل في لندن وباريس في وقت مبكر في العام 1530 والعام 1545 »⁽⁸⁾. وهذه بيانات متناقضة حول نشأة جمعيات

E. J. MacGillivray and Denis Browne, *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks (5) Other than Marine*, 4th ed. (London: Sweet and Maxwell, 1953), para. 1.

Barou, *Ibid.*, p. 38.

(6)

MacGillivray and Browne, *Ibid.*, para. 1.

(7)

Barou, *Ibid.*, pp. 84-85.

(8)

التأمين التبادلي، في حين يمكن إرجاع نشأة التأمين التبادلي الصرف إلى الحياة الجماعية للعرب في الحضارة الأولى، أي قبل آلاف السنين من مولد المسيح (ﷺ)، كما سبق أن أشرنا في الصفحات السابقة.

تطورت هذه المجتمعات مع مرور الزمن. وأضحى مداها الآن أوسع وحجمها أكبر. ولو نظرنا إلى بريطانيا، نجد أن الشكل الرئيسي للتأمين التبادلي هو فريندلي سوسايتيز (Friendly Societies): [جمعيات المساعدة المتعاضدية] التي انتشرت في أنحاء أوروبا كافة. « يوجد في فرنسا عدة آلاف من أمثال هذه الجمعيات الصغيرة وهي تدير عمليات ناجحة. والشيء نفسه يمكن أن يقال بشأن سويسرا وبلجيكا وهولندا، وبخاصة إيطاليا، حيث حظيت الجمعيات التبادلية الكبيرة بتشجيع من حكومات تلك البلدان »⁽⁹⁾. ربما يمكن تصوّر حجم نجاحها في حقيقة أنها الأكثر شعبية في روسيا، في حين تجد « قيادة التبادليات التأمينية العملاقة » موطناً لها في الولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁰⁾.

تصنّف هذه الجمعيات، تبعاً للمنزلة الاجتماعية لأفرادها، إلى جمعيات كبيرة وجمعيات صغيرة. وقد حققت الجمعيات الكبيرة نجاحات مرموقة بألمانيا⁽¹¹⁾. كما إن طريقة جمع الرسوم تقسّم هذه الجمعيات أيضاً إلى فئتين: جمعيات التأمين التبادلي على أساس تخمين مساهمة الأعضاء، وجمعيات التأمين التبادلي على أساس الأقساط المدفوعة مسبقاً. « بموجب نظام التخمين، يسهم جميع الأعضاء بمبلغ محدد يتم الاتفاق عليه مقدماً، في حالة الوفاة، أو المرض، أو التوقف عن العمل، أو أي مصيبة أخرى تنزل بعضو »⁽¹²⁾.

« التنظيم في غاية البساطة، ويستند إلى فكرة العون المتبادل، حيث يكون كل واحد من حملة الأسهم عضواً في الشركة. وعادة ما تكون الوثائق متساوية أو شبه

(9) المصدر نفسه، ص 91.

Alfred Manes, *Insurance: Facts and Problems* (New York; London: Harper and Brothers, (10) 1938), p. 137.

Barou, Ibid., p. 93.

(11)

(12) المصدر نفسه، ص 94.

متساوية في مبالغها، ويكون لكل عضو صوت مساوٍ في إدارة المنظمة. وتدار شؤونها اسماً من قبل مجلس إدارة، وأعضاء المجلس هم عادة المدراء المسؤولون للشركة. وليس بالأمر النادر أن يكون أمين السرّ المسؤول الوحيد الذي يتقاضى أجراً، وهو يخصص جزءاً من وقته فقط لهذا العمل. وفي حال وقوع خسارة، يقوم المسؤولون، أو لجنة، بتسوية الخسارة [المبلغ الواجب دفعه للتعويض عنها] وتقدير الرسوم التي ستُجبي من الأعضاء بما يتناسب ومبالغ وثائقهم من أجل جمع مبلغ كافٍ لتعويض الخسارة. وهذا هو الشكل الأبسط لمثل هذا التنظيم⁽¹³⁾. لكنّ التنظيمات الكبيرة من هذه النوع تسعى إلى الاحتفاظ بمبالغ مالية كافية لتغطية الدعاوى التي قد تقام ضمن فترة زمنية معينة عادة ما تمتدّ لسنة واحدة، كما يجري كذلك تقييم المصاريف الإدارية⁽¹⁴⁾.

« بموجب نظام القسط المدفوع مسبقاً، يتم دفع القسط المخمّن مقدماً لمدة سنة واحدة. وإذا لم يكن ذلك كافياً لتغطية الخسائر والمصاريف، يتعين على الأعضاء دفع قسط إضافي. وفي حال كون هذه الأقساط الإضافية زائدة على الحاجة، يسترجع كل عضو حصة منه⁽¹⁵⁾. ونشير إلى أنه تُبذل جهود في مثل هذه التنظيمات لتنفيذ عملياتها بطريقة لا تستوجب إجراء تخمين [لجباية قسط إضافي]. والشركات الكبرى في العالم (شركات تأمين الحياة) هي من هذا النوع⁽¹⁶⁾. » والشركات الأكثر نجاحاً في هذه الفئة في ميدان تأمين الحريق تضع بنداً في البوليصة يعطي الشركة الحق في تقييم القسط بما لا يتجاوز خمس مرّات القسط المدفوع، لكن لم يحدث أن تم جباية مثل هذه الأقساط الإضافية على الرغم من حقيقة أنها عانت حالات اندلاع حرائق هائلة وتكبّدت خسائر فادحة⁽¹⁷⁾.

Albert H. Mowbray, *Insurance; Its Theory and Practice in the United States*, McGraw-Hill Insurance Series, 2nd ed. (New York; London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1937), p. 263

(14) المصدر نفسه.

Barou, Ibid., pp. 95-96.

(15)

Mowbray, Ibid., p. 266.

(16)

(17) المصدر نفسه، ص 267.

نظراً إلى المزايا المتعددة التي تتحلّى بها شركات التأمين التبادلي، فقد استطاعت تحقيق نجاحات كبيرة. كما نجحت هذه الحركة (*) في إيجاد موطئ قدم لها في البلدان الأخرى كافة⁽¹⁸⁾. يوفر التأمين التبادلي لأعضائه «أشكالا متنوعة من المنافع التي ليس في مقدور الشركات المساهمة أن تقدمها بدون أن تعرّض نفسها لخطر إساءة استخدام المنافع»⁽¹⁹⁾. وقد لاحظنا كيف تخفض التبادليات المصاريف الإدارية. و«يُعتبر إقدام العديد من مؤسسات التأمين المتبادل على التخلص من نظام الوكالة عنصراً آخر في خفض التكاليف. كما إن الاقتصاد وجزءاً كبيراً من العمل التطوعي هما العامل الثالث في الإبقاء على تدني التكاليف والمصاريف في الجمعيات التبادلية الصغيرة، وبخاصة في المناطق الريفية. وكقاعدة عامة، فإن الرواتب التي تُدفع في الجمعيات التبادلية الحقيقية متواضعة للغاية، وكذلك العمولة على إنتاج الأعمال الجديدة وأجور المعاينة الميدانية التي تخفض إلى الحد الأدنى. وبالنسبة إلى الإيجارات وخدمات تسعير الأخطار والأتعاب القانونية والمصاريف الإعلانية، فإنها ضئيلة أو غير موجودة. إن هذه البنود تمثل حصة كبيرة من كلفة تأمين الحريق في الشركات التجارية. والملاحظ أن مصاريف جمعيات المزارعين التكافلية قد تم تخفيضها في الولايات المتحدة إلى 20 في المئة من الكلفة الإجمالية»⁽²⁰⁾. وهذه هي المزايا التي تفسّر الميل القوي في الولايات المتحدة إلى التأمين التبادلي وتحويل العديد من الشركات [التي تستهدف الربح] إلى مؤسسات تبادلية⁽²¹⁾.

(*) كان هذا التقييم لواقع التأمين التبادلي في الغرب صحيحاً وقت إعداد الكاتب أطروحته، لكن الصورة تغيرت منذ بروز الليبرالية الجديدة في ثمانينيات القرن العشرين والميل القوي لتطبيق برامج الخصخصة التي طالت مؤسسات التأمين التبادلي وجمعيات شراء المساكن والمؤسسات الصناعية. ويستخدم في اللغة الإنكليزية عبارة (Demutalisation) للإشارة إلى تحويل شركات التأمين التبادلي إلى شركات تجارية تستهدف تحقيق الأرباح لمساهميها (المترجمان).

Barou, Ibid., p. 99.

(18)

Arthur Twining Hadley, *Economics: An Account of the Relations between Private Property and Public Welfare* (New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1896), p. 386.

Barou, Ibid., p. 100.

(20)

(21) المصدر نفسه، ص 99.

في المؤسسة التبادلية الصرفة، يقوم المؤمن لهم أنفسهم بدور المؤمنين. وهذه المؤسسة لا تعتمد على أسهم رأس المال ولا على حصص في الملكية؛ فتحويل المؤسسة إلى مؤسسة تبادلية يعني «التخلي عن أسهم رأس المال»⁽²²⁾ وهذه هي الخاصية المميزة الحقيقية التي تميز التأمين التبادلي الحق عن الأنواع الأخرى لتنظيمات التأمين». وعدم استهداف الربح هو الخاصية الثانية للتأمين التبادلي؛ ففي التأمين التبادلي، لا يوجد رأسمال مساهم به ولا يوجد أرباح على رأس المال. ويُستخدم الدخل في تغطية تكاليف العمليات ودفع التعويضات ويعاد الفائض، إن وُجد، إلى حَمَلَة الوثائق. كل بحسب حصته على شكل مكافآت تأخذ شكل أقساط نقدية أو اعتمادات تُحسم من الأقساط مستحقة الدفع، أو تأخذ شكل إضافات متراكمة إلى قيم تصفية واثائق التأمين. والربح في شركة التأمين التبادلي الصرف عبارة عن ترجيع لأي زيادة في القسط، وكل بوليصة هي بمثابة بوليصة مشاركة»⁽²³⁾. والميزة الثالثة المهمة هي أن المؤمن له يتماهى مع مصلحة المؤسسة التبادلية ويحمل نفسه المسؤولية عن نجاحها وفشلها. وهذا يساعد إلى حد بعيد بإزالة الخطر المعنوي وذلك من خلال رفض تأمين الأشخاص عديمي الضمير⁽²⁴⁾.

بعد الأخذ بعين الاعتبار حسنات التأمين التبادلي كافة، يمكن تعريفه بأنه «اتحاد غير مقيّد يقوم بتشكيله المؤمن لهم أنفسهم الذين يتعهدون بدفع مساهمات دورية بناء على جدول زمني متفق عليه بغرض تغطية الخسائر التي تنزل لبعض منهم مستقبلاً في حوادث محددة، حيث يجري توزيع هذه الخسائر على الأعضاء كافة بالتناسب بشكل دوري»⁽²⁵⁾. وفي حال كان تنظيم التأمين التبادلي قائماً على استخدام رأس المال

(22) المصدر نفسه، ص 101.

(23) المصدر نفسه، ص 101.

(24) المصدر نفسه، ص 102.

(25) المصدر نفسه، ص 103، و Alfred Manes, *Versicherungsllexikon; ein Nachschlagewerk für alle Wissensgebiete der privat-und der Sozial-versicherung insbesondere in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz; unter Mitarbeiterschaft von präsident professor dr. v. d. Borghat justizrat direktor dr. Domizlarr* (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1909 - 1913), p. 618.

أو احتياطات غير قابلة للتقسيم، وفقاً لمبدأ الأقساط الثابتة والوثائق الثابتة، وعلى أساس غير ربحي، فإنه يصبح جمعية تأمين تعاونية: «وهكذا فإن اجتماع التبادلية والرسملة يعطينا الكيان التعاوني»⁽²⁶⁾. وهذا هو الوضع الحالي للجمعيات التبادلية والتعاونية المحضة. والآن، ينبغي تحديد أي هذين النوعين جائز في الإسلام.

ثانياً: التأمين التبادلي في الشريعة الإسلامية

لا تتلاءم الجمعيات التعاونية في العالم المعاصر مع سجية الشريعة الإسلامية، لأن هذه الجمعيات تعمل وفقاً لمبدأ الأقساط الثابتة والوثائق الثابتة. وهذا هو المبدأ نفسه، أي التحديد المسبق للخطر، الذي تتبعه الشركات المساهمة والذي نهى الإسلام عنه بسبب طبيعته التكهنية [القائمة على المضاربة]. وعلى الرغم من أن المؤسسات التبادلية الصرفة تنسجم مع روح الشريعة الإسلامية، لكن البعض ينتقدها لأنها غير مستقرة، ولا تملك أي احتياطات تعتمد عليها. وهذا ليس عيباً خطيراً لأنه يمكن بناء احتياطات بموافقة الأعضاء، من أجل رفاة الجماعة، على شكل وقف. وبالتالي ربما يتم تكوين جمعية تبادلية على مبدأ التقييم [تحديد مساهمة العضو]، وبناء على ذلك، يدفع كل عضو المبلغ المالي المتفق عليه أو مبلغاً يتناسب مع قيمة الممتلكات المؤمن عليها كمساهمة أولى، في حين يكون ملزماً بدفع أي مبلغ إضافي (نتيجة لإعادة تقييم المساهمة) بما يتناسب ومساهمته الأولى، في حال تجاوزت الخسائر المجموع الكلي للمبالغ (التي جمعت من المساهمة الأولى). وفي حال لم تتجاوز الخسائر، بناء على الحساب السنوي، المبالغ المجموعة بحيث بقي فائض من المال، يُعاد قسم كبير منه إلى كل عضو أو يوضع في حسابه من أجل حسمه من القسط المستقبلي، أي مساهمته (في حال أراد تجديد البوليصة)، ويُنقل المبلغ المتبقي إلى الصندوق الاحتياطي. ويمكن استثمار أموال الصندوق الاحتياطي في مشاريع تجارية يجيزها الإسلام.

هذه هي حالة المؤسسات التبادلية التابعة للقطاع الخاص، في حين تخضع المؤسسات العامة لإشراف الدولة. وهذه مهمة ينبغي للدولة القيام بها بالتأكيد أسوة بالخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي أحلنا إلى صنيعة على الخصوص في الصفحات السابقة؛ فالخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، هو الذي أصدر أوامر بإعداد قوائم على أساس مهني بل وعلى أساس إقليمي، وكان يُطلب من الأشخاص المدرجة أسماءهم في هذه القوائم تحمّل أعباء الآخرين⁽²⁷⁾ وهذا هو التكافل بمعناه الحقيقي. ومن خلال السير على الخطوط نفسها، يتعين على الدولة الإسلامية تنظيم عملية التأمين عبر إعداد قوائم بالملأك وعبر فرض رسم عليها بما يتفق وقيمة الممتلكات، وسيكون ذلك مساهمة منصفة ومتساوية في تحمّل الخسائر التي يتكبّدها أي من الأعضاء في هذه القوائم.

وينجح هذا النظام في توفير الحماية ضد الخسائر الناجمة عن حوادث الحريق، والشحن البحري، وغيرهما من الحوادث التي يتعرض لها الناس. وعلى سبيل المثال، ربما يتم العمل في حالة التأمين البحري وفقاً للمبادئ ذاتها عبر فرض رسم على قيمة الصادرات والواردات. ومسؤولية المساهمة التي تقع على الأعضاء كافة هي في الواقع ضمانة التأمين التبادلي⁽²⁸⁾.

يكتسي تأمين الحياة وتأمين الإصابات أهمية قصوى في ضوء النتائج الخطيرة المترتبة في حال توفّي شخص أو أصبح عاجزاً عن العمل. ومن أجل التخفيف من خطورة هذه العواقب، يوجد أصلاً تدبير احتياطي في بيت المال⁽²⁹⁾ (خزينة الدولة الإسلامية) وضريبة الزكاة، مخصص لإغاثة الفقراء المعرضين لهذه الأخطار. إن الضمان

Th. W. Juynboll, «Akila,» in: *Encyclopaedia of Islam* (Leyden: E.J. Brill Ltd.; London: (27) Luzac and Co., 1913-1934), vol. 1, p. 240.

Mowbray, *Insurance; Its Theory and Practice in the United States*, p. 263. (28)

Khalil Ibn Ishaq al-Jundi, *Maliki Law; Being a Summary from the French Translations of (29) the Mukhtasar of Sidi Khalil*, with notes and bibliography, by F. H. Ruxton (London: Luzac and Company, 1916), p. 79; Abu Zakaria Yahya bin Sharaf Nawawi, *Minhaj et talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafi*, eng. tr. by E. C. C. Howard (London: W. Thacker and Co., 1914), pp. 277-279, and C. H. Becker, «Bait al-Mal,» in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 598.

الاجتماعي (الذي هو أوسع بكثير من التأمين الاجتماعي في العالم المعاصر)، همّ خاص في الدولة الإسلامية بموجب الشريعة الإسلامية. ومن الأمثلة الحيّة على ذلك المملكة العربية السعودية حيث جرى تشكيل دائرة منفصلة من أجل هذا الغرض. وبعد كل ما تقدم، إذا رغب شخص في التأمين الخاص على حياته، ربما يكون ذلك متيسراً مع تشكيل جمعية خاصة على أساس تبادلي وفقاً لما بينا أعلاه.

يجدر بنا تذكّر أن تأمين الحياة يشترط دفع مبلغ متفق عليه من المال عند وفاة المؤمن له، دونما اعتبار لقيمة حياته لأنه يستحيل تحديد قيمة نقدية طبيعية لحياة الإنسان⁽³⁰⁾. وبالتالي فإن المبلغ مستحقّ الدفع للمؤمن له عبارة عن مبلغ محدد من المال بحيث لا يتبقّى سوى تحديد مقدار المساهمة [في الصندوق التبادلي] فحسب. ويمكن التوصل إلى هذا التقدير عبر اتفاق متبادل. وفي هذا الخصوص، يمكن الاستهداء بالإجراء الذي تتبناه جمعيات التأمين التبادلية على الحياة.

هذه هي اقتراحاتنا التي يمكن إضافة مزيد من التحسين والتطوير إليها في ضوء التجربة.

المراجع

1- العربية

كتب

- ابن حنبل، أحمد بن محمد . مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي . القاهرة : المطبعة الميمنية، [1313هـ/1895م] . 6 ج .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . القاهرة : محمد علي صبيح، 1911 .
- ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم . منار السبيل في شرح الدليل . تحقيق زهير الشاويش . بيروت : المكتب الإسلامي، 1962 .
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز . رد المختار على الدر المختار . القاهرة : دار الطباعة المصرية، 1272هـ/1856م .
- ابن قاضي سمانونة، محمود بن إسرائيل . كتاب جامع الفصولين . بولاق : المطبعة الأزهرية، 1883-1884 . 2 ج .
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله . المغني . القاهرة : [د . ن .]، 1948 .
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر . أعلام الموقعين عن رب العالمين . حققه وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة : المكتبة التجارية، [د . ت .] .
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد . سنن ابن ماجه . حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، 1952-1954 . 2 ج .
- ابن نُجَيم، زين الدين إبراهيم . الأشباه والنظائر . كلكتا، الهند : [د . ن .]، 1926 .

_____ . البحر الرائق . القاهرة : المطبعة العلمية ، 1916 . ج 8 .

ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك . السيرة النبوية لابن هشام . حققها وضبطها وشرحها ووضع
فهارسها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي . ط 2 . القاهرة : البابي ،
1955 . ج 4 في 2 قسم . (تراث الإسلام ؛ 1)

ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد . فتح القدير : شرح الهداية . بتصحيح محمد أعظم
حسين الخير آبادي . لكهنو : نولكشور ، 1292 هـ / [1875 م] .

أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين . كتاب الأغاني . بولاق ، مصر : المطبعة المصرية ، 1285 هـ /
[1868 م ؟] . 21 ج في 10 .

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل . صحيح البخاري . القاهرة : مطبعة بولاق ، 1876 .

التبريزي ، محمد بن عبد الله الخطيب العمري . مشكاة المصابيح . لاهور : طبع حجر ، 1906 .

الترمذي ، محمد بن عيسى . سنن الترمذي . بولاق : [د . ن .] ، 1875 .

الحصكفي ، علاء الدين محمد بن علي . فتاوى الدر المختار شرح تنوير الأبصار . كلكتا ، الهند : [د .
ن .] ، 1827 .

الدارمي ، عبد الله بن عبد الرحمن . سنن الدارمي . لاكنو ، الهند : [د . ن .] ، 1876 .

الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر . التفسير الكبير . بولاق : المطبعة الأميرية ، 1872 .

الزرقا ، مصطفى أحمد . عقد التأمين (السوكرة) وموقف الشريعة الإسلامية منه : وهو محاضرة أُلقيت في
مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي الذي أقيم في دمشق في 1-6 من نيسان 1961 . دمشق : جامعة
دمشق ، 1962 .

_____ . نظام التأمين : حقيقته والرأي الشرعي فيه : دراسة لجوانب التأمين القانونية . ط 4 . بيروت :
مؤسسة الرسالة ، 1994 .

السبكي ، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي . جمع الجوامع . شرحه جلال الدين الحلبي ووضع
حاشيته عبد الرحمن البناني . بولاق : [المطبعة الكبرى الأميرية] ، 1880 . ج 2 .

السجستاني أبو داود ، سليمان بن الأشعث . صحيح سنن أبي داود . القاهرة : [د . ن .] ، 1863 .

السرخسي ، أبو بكر محمد بن أحمد . المبسوط . القاهرة : مطبعة السعادة ، 1906-1913 . ج 30 في 15 .

السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر . الأشباه والنظائر . القاهرة : المكتبة التجارية
الكبرى ، 1936 .

الشاطبي ، أبو اسحق إبراهيم بن موسى . الموافقات في أصول الشريعة . القاهرة : [د . ن . ، د . ت .] .

الشافعي ، محمد بن إدريس . كتاب الأم في فروع الفقه . بولاق : المطبعة الكبرى الأميرية ،
1321-1325 هـ / [1903-1907 م ؟] . ج 7 في 4 .

الشيخ ، ناظم [وآخرون] . الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان . كلكتا : [د . ن .] ،
1828-1835 . ج 6 .

صدر الشريعة الأصغر، عبيد الله بن مسعود. التوضيح في حل غوامض التنقيح. لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1864.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، [1374-1378هـ/1954-1958م]. 15 ج.

العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1348هـ/1930م. 25 ج في 12.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. القاهرة: المكتبة التجارية، 1337. 2 ج في 1.

_____ . الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي: وقد تضمن أيضاً بيان مذهب الإمام مالك وأبي حنيفة والمزني. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، 1317هـ/[1899م]. 2 ج في 1. قاموس المنجد.

الكاشاني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. القاهرة: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، 1327-1328هـ/[1909-1910م]. 7 ج في 3.

مالك بن أنس. المدونة الكبرى. رواية أبو سعيد عبد السلام بن سحنون. القاهرة: مطبعة السعادة، 1323هـ/1905م. 16 ج في 6.

المحبوبي، محمود بن عبيد الله. الكفاية. لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1879-1881. الحمصاني، صبحي رجب. النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية. بيروت: مكتبة الكشاف، 1948. 2 ج في 1.

المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر. الهداية: شرح بداية المبتدى. لاكنو، الهند: [د. ن.]، 1896-1902. 4 ج.

ج ٤: كتاب المعامل.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. صحيح مسلم. بولاق: المطبعة الأميرية، 1873.

2- الأجنبية

Books

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt; a Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. London: Oxford University Press, H. Milford, 1933. (American University at Cairo, Oriental Studies)

Aghnides, Nicolas P. *Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. Lahore: Premier Book House, 1961.

- Ali, Syed Ameer. *The Spirit of Islam; a History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*. London: Methuen, 1965. (University Paperbacks; UP107)
- Allen, Francis T. *General Principles of Insurance*. New York; London: Longmans, Green and Co., 1936.
- Anderson, J. N. D. *Islamic Law in the Modern World*. London: Stevens and Sons Ltd., 1959.
- Arberry, A. J. *The Seven Odes; the First Chapter in Arabic Literature*. London: G. Allen and Unwin; New York: Macmillan, [1957].
- Aristotle. *The Politics of Aristotle*. Translated, with an introduction, notes and appendixes, by Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Arnold, Thomas and Alfred Guillaume (eds.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Barou, N. *Co-operative Insurance*. London: P. S. King and Son, Ltd., 1936.
- Bentham, Jeremy. *The Theory of Legislation*. Edited with an introduction and notes by C. K. Ogden. London: K. Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd.; New York: Harcourt, Brace and Company, 1931.
- Breasted, James Henry. *A Brief History of Ancient Times*. London: [n. pb.], 1927.
- Cannan, Edwin. *A Review of Economic Theory*. London: P. S. King, 1929.
- Chambers's Encyclopædia*. New ed. London: G. Newnes, [1959]. 15 vols.
- Chapin, F. Stuart. *An Introduction to the Study of Social Evolution; the Prehistoric Period*. New York: Century Co., [1913].
- Cheshire, G. C. and C. H. S. Fifoot. *The Law of Contract*. 6th ed. London: Butterworths, 1964.
- Childe, V. Gordon. *The Most Ancient East; the Oriental Prelude to European Prehistory*. London: [n. pb.], 1928.
- Chitty, Joseph. *Chitty on Contracts*. 22nd ed. London: Sweet and Maxwell, 1961. 2 vols. (Common Law Library; nos. 1-2)
- Clarke, Malcolm A. *The Law of Insurance Contracts*. 2nd ed. London; New York: Lloyd's of London Press, 1994. (Lloyd's Commercial Law Library)
- Coke, Richard. *The Arab's Place in the Sun*. London: T. Butterworth, Ltd., [1929].
- Collier's Encyclopedia*. [New York]: Crowell-Collier Pub. Co., 1963. 24 vols.
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964. (Islamic Surveys; 2)
- De Burgh, W. G. *The Legacy of the Ancient World*. London: Macdonald and Evans; New York: Macmillan Company, 1926.
- Djambatan. *A Concise History of Islam*. Amsterdam: Djambatan, 1957.
- Dobb, Maurice. *Capitalist Enterprise and Social Progress*. London: G. Routledge, 1925. (Studies in Economics and Political Science; no. 81)

- Edie, Lionel D. *Economics: Principles and Problems*. New York; London: Thomas Y. Crowell Company, [1926].
- Emanuel, M. R. *Insurance Law, Theory and Practice*. London: Virtue and Co., Ltd., 1931.
- Encyclopaedia Americana*. New York: Americana Corporation, 1957.
- The Encyclopaedia Britannica*. 11th ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1910-1911. 29 vols.
- Encyclopaedia Britannica: A New Survey of Universal Knowledge*. Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, 1964. 24 vols.
- Encyclopaedia of Islam*. Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Luzac and Co., 1913-1934.
- The Encyclopaedic Dictionary*. London: [n. pb.], 1909.
- Friedmann, Wolfgang. *Legal Theory*. 3rd ed. London: Stevens, 1953.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1947]. (Haskell Lectures in Comparative Religion Delivered at the University of Chicago in 1945)
- _____ (ed.). *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. London: V. Gollancz, 1932.
- Gide, Charles. *Principles of Political Economy*. London: [n. pb.], 1914.
- Giddings, Franklin H. *The Principles of Sociology; an Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*. 3rd ed. New York: Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Ltd., 1896.
- _____. *Studies in the Theory of Human Society*. New York: Macmillan Company, 1922.
- Gephart, W. F. *Principles of Insurance*. New York: Macmillan Company, 1911.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1888-1890. 2 vols.
- _____. *A Short History of Classical Arabic Literature*. Translated, rev. and enl. by Joseph de Somogyi. Hyderabad Deccan: [n. pb., n. d.].
- Guillaume, Alfred. *Islam*. London: Cassell, [1963]. (Belle Sauvage Library)
- _____. *The Life of Muhamma*. London: Oxford University Press, 1955. (Jubilee Series)
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Hadley, Arthur Twining. *Economics: An Account of the Relations between Private Property and Public Welfare*. New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1896.
- Halsbury's Statutes of England*. 2nd ed. London: Butterworth, 1949.
- Hanson, J. L. *Economic Aspects of Industry and Commerce*. 2nd ed. London: Macdonald and Evans, 1962.
- Hayes, Edward Cary. *Introduction to the Study of Sociology*. New York; London: D. Appleton and Company, 1915.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present*. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1958.

- Hobhouse, Leonard T. *Social Evolution and Political Theory*. New York: Columbia University Press, 1911. (Columbia University Lectures, Julius Beer Foundation, 1910-1911)
- Houseman, David. *The Law of Life Assurance*. With a foreword by H. M. Trouncer. 2nd ed. London: Butterworth and Co.; Toronto: Butterworth and Co., 1937.
- Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary of Islam; Being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies, and Customs, Together with the Technical and Theological Terms, of the Muhammadan Religion*. London: W. H. Allen, 1885.
- Hurgronje, C. Snouck. *Selected Works*. Edited in English and in French by G. H. Bousquet and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Ibn Khaldun, Abu Zaid Abdul Rahman bin Mohammad. *The Muqaddimah; an Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. London; New York: Pantheon Books, 1958. 3 vols. (Bollingen Series; 43)
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934.
- Al-Jundi, Khalil Ibn Ishaq. *Maliki Law; Being a Summary from the French Translations of the Mukhtasar of Sidi Khalil*. With notes and bibliography, by F. H. Ruxton. London: Luzac and Company, 1916.
- Keynes, J. M. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. London: Macmillan, 1960.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1960.
- _____ and Herbert J. Liebesny (eds.). *Law in the Middle East*. With a foreword by Robert H. Jackson. Washington, DC: Middle East Institute, 1955.
- Kremer, Alfred. *Contributions to the History of Islamic Civilization*. Trans. by S. Khuda Bukhsh. [Calcutta]: University of Calcutta, 1905. 2 vols.
- Lammens, H. *Islam: Beliefs and Institutions*. Translated from the French by E. Denison Ross. London: Methuen and Co., Ltd, 1927.
- Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties; Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Paris: P. Geuthner, 1925.
- Laves, Walter H.C. [and] Charles A. Thomson. *Unesco: Purpose, Progress, Prospects*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1957.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam, Being the Second Edition of the Sociology of Islam*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1957.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. London; New York: Hutchinson's University Library, 1958. (Hutchinson's University Library, General History)
- Lyall, Charles James. *Translations of Ancient Arabian Poetry, Chiefly, Pre-islamic, with and Introduction and Notes*. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1885.

- Macdonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: George Routledge and Sons, 1903.
- MacGillivray, E. J. and Denis Browne. *MacGillivray on Insurance Law Relating to all Risks Other than Marine*. 4th ed. London: Sweet and Maxwell, 1953.
- Mahmasani, Subhi Rajab. *Falsafat al tashrifi al-Islam; the Philosophy of Jurisprudence in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1961.
- Manes, Alfred. *Insurance: Facts and Problems*. New York; London: Harper and Brothers, 1938.
- _____. *Versicherungswörterbuch; ein Nachschlagewerk für alle Wissensgebiete der privat- und der Sozial-versicherung insbesondere in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz; unter Mitarbeiterschaft von präsident professor dr. v.d. Borghst justizrat direktor dr. Domizlarr*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1909-1913.
- _____. *Versicherungswesen*. Leipzig: B.G. Teubner, 1913. (B.G. Teubners Handbücher für Handel und Gewerbe)
- Marghinani, Ali Ibn Abi Bakr. *The Hedaya, or Guide; a Commentary on the Mussulman Laws*. Tr. C. Hamilton. 2nd ed. London: W.H. Allen and Co., 1870.
- Martin, Andrew and John B. S. Edwards. *The Changing Charter; a Study in the Reform of the United Nations*. London: Sylvan Press, [1955].
- McDougall, William. *An Introduction to Social Psychology*. London: Methuen and Co., 1919.
- Mitrany, David [et al.]. *The United Nations Charter; the Text and a Commentary*. London: National Peace Council, [1945].
- The Moohummudan Law of Sale, according to the Huneefee Code: From the Futawa Alumgeeree, a Digest of the Whole Law, Prepared by Command of the Emperor Aurungzebe Alumgeer*. Selected and translated, from the original Arabic, with an introd. and explanatory notes, by Neil B. E. Baillie. London: Smith, Elder, 1850.
- Moret, A. and G. Davy. *From Tribe to Empire; Social Organization among Primitives and in the Ancient East*. London: K. Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd.; New York: A.A. Knopf, 1926. (History of Civilization, Pre-History and Antiquity)
- Morgan, T. W. (ed.) *Porter's Law of Insurance*. 8th ed. London: Sweet and Maxwell, 1933.
- Morris, Charles. *Civilization, an Historical Review of Its Elements*. Chicago, IL: S. C. Griggs and Company, 1890. 2 vols.
- Mowbray, Albert H. *Insurance; Its Theory and Practice in the United States*. 2nd ed. New York; London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1937. (McGraw-Hill Insurance Series)
- Mudgett, Bruce D. [et al.]. *Modern Business; a Series of Texts Prepared as Part of the Modern Business Course and Service*. New York: Alexander Hamilton Institute, 1940.
- Munn, Glenn G. *Encyclopedia of Banking and Finance*. New York: The Bankers Publishing Company, 1937.

- Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Sharaf. *Minhaj et talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafi*. Eng. tr. by E. C. C. Howard. London: W. Thacker and Co., 1914.
- Nelson, B. *The Idea of Usury, from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949. (History of Ideas Series; 3)
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, [1930].
- O'Leary, De Lacy. *Arabia before Muhammad*. London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.; New York: E.P. Dutton and Co., 1927. (Trübner's Oriental Series)
- Oppenheim, L. *International Law: A Treatise*. Edited by H. Lauterpacht. 7th ed. [London]: Longmans, [1948-1952].
- Vol. 2: *Disputes, War and Neutrality*.
- The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1933. 2 vols.
- Paton, G. W. *A Text-book of Jurisprudence*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Patterson, S. Howard and Karl W.H. Scholz. *Economic Problems of Modern Life*. 2nd ed., rev. and enl. New York; London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1931.
- Picard, M. P. *Elements of Insurance Law Relating to All Risks Other than Marine*. 2nd ed. London: Sweet and Maxwell, Limited, 1939.
- Plato. *The Laws of Plato*. Translated into English by A. E. Taylor. London: Dent and Sons Ltd., [1934].
- Preston, Sidney and Raoul P. Colinvaux. *The Law of Insurance*. 2nd ed. London: Sweet and Maxwell, 1961.
- Rahim, Abdur. *The Principles of Muhammadan Jurisprudence: According to the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali Schools*. Lahore: Kausar Brothers, 1963.
- Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London; New York: [H. Holt], 1951.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- _____. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, [1953].
- Servier, André. *Islam and the Psychology of the Musulman*. Translated by A. S. Moss-Blundell; with a preface by Louis Bertrand. London: Chapman and Hall, 1924.
- Shafii, Muhammad Ibn Idris. *Islamic Jurisprudence: Shafii's Risala*. Translated with an introduction, notes, and appendices by Majid Khadduri. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1961].
- Silverman, H. A. *The Substance of Economics for the Student and the General Reader*. London: Sir I. Pitman and Sons, Ltd., 1933.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Edwin Cannan. London: Methuen and Co., Ltd., 1950.
- Smith, John William. *A Compendium of Mercantile Law*. Edited by H.C. Gutteridge. 13th ed. London: Stevens and Sons, 1931.

- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. With additional notes by the author and by Ignaz Goldziher; edited by Stanley A. Cook. 2nd ed. London: Adam and Charles Black, 1903.
- Stevens, T. M. *Stevens' Elements of Mercantile Law*. With a rev. chapter on the Companies act, 1948, by John Montgomerie, 11th ed. London: Butterworth and Co., 1950.
- Street, Howard A. *The Law of Gaming*. London: Sweet and Maxwell, 1937.
- Sumner, William Graham. *Folkways; a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston, MA: Ginn, 1907.
- Swain, James Edgar. *A History of World Civilization*. New York; London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1938.
- Swinton, William. *Outlines of the World's History, Ancient Medieval, and Modern, with Special Relation to the History of Civilization and the Progress of Mankind*. New York; Chicago, IL: Ivison, Blakeman, Taylor and Company, 1875.
- Toynbee, A. J. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- Treky, Tayseer H. (ed.). *A Dictionary of Insurance Terms: English-Arabic*. London: Witherby and Co. Ltd., 1985.
- Turner, Ralph. *The Great Cultural Traditions: The Foundations of Civilization*. New York; London: McGraw-Hill, 1941. 2 vols.
- Verschoyle, J. *The History of Ancient Civilization*. London: [n. pb.], 1889.
- Walker, F. A. *Political Economy*. New York; London: H. Holt and Company, 1887.
- Watt, W. Montgomery. *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge and Paul, 1961. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)
- _____. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Wedderburn, K. W. (ed.). *Sutton and Shannon on Contracts*. 5th ed. London: Butterworth, 1956.
- Wells, H. G. *A Short History of the World*. London: Watts and Co., 1949. (Thinker's Library; no. 6)
- _____. *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*. London: Cassell, 1950.
- Willett, Allan H. *The Economic Theory of Risk and Insurance*. Studies Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1951. (Huebner Foundation for Insurance Education)
- Winfield, P. H. (ed.). *Pollock on Contracts*. London: Stevens and Sons, Limited, 1950.

Periodicals

- Anderson, J. N. D. «The Sharia Today.» *Journal of Comparative Legislation*: vol. 31, 3rd Ser., 1949.
- _____ and N. J. Coulson. «The Moslem Ruler and Contractual Obligations.» *New York University Law Review*: vol. 33, no. 7, November 1958.

Dawat (Delhi): 4/3/1966.

McLaughlin, T. P. «The Teachings of the Canonists on Usury XII, XIII and XIV Centuries.»
Mediaeval Studies: vols. 1-2, 1939-1940.

Zagday, M. L. «Modern Trends in Islamic Law.» *Current Legal Problems*: vol. 1, 1948.

