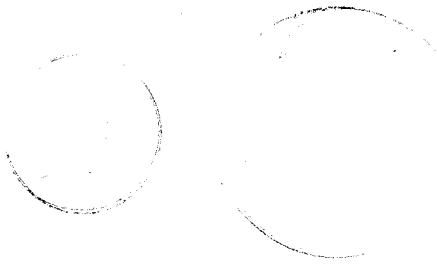


قضايا فقهية معاصرة

مكتبة محمد سراج الرسول
شارع ثابت: ٤٢٦٤

قضايا فقهية معاصرة

تأليف

محمد برهان الدين السنبهلي
أستاذ كلية الشريعة
في دار العلوم - ندوة العلماء
لكنو - الهند

دار القلم
دمشق

دار العلوم
بيروت

الطبعة الأولى
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

حقوق الطبع محفوظة

دار القلم
للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - حلبوني - ص.ب : ٤٥٢٣ - هاتف : ٢٢٩١٧٧

دار العلوم
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - ص.ب : ١١٣/٦٥٠١

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فقد أصبح العالم كله بصفة عامة، ودوله الشرقية بصفة خاصة، ينظر إلى الغرب ـ منذ مدة غير قصيرة ـ نظرة إكبار وإعجاب، وتقدير وإجلال، نظرة التلميذ إلى أستاذه، الذي يتلقّى توجيهاته بجدّ واجتهاد، ثم يردّدها ويستحضرها آناء الليل وأطراف النهار، ذلك بما يرجع إليه ـ الغرب ـ من الفضل في اختراع وسائل ترفيه الحياة وتأمين راحتها، وإحراز التقدم في مختلف المجالات، فصار كل ما يأتي من الغرب قابلاً للأخذ والقبول، والترحيب والتنفيذ، بحيث لا مجال فيه للنقد والتحقيق، والرويّة والتفكير، فأصبح تقليد الغرب واتباعه ـ لا في العلوم التجريبية والتطبيقية فحسب، التي فاق فيها الغرب أترابه، بل وفي مناهج حياته وقيمه ومفاهيمه الفكرية والاجتماعية والاقتصادية ـ آية التحضر وموضة العصر، والاختلاف معه ـ مهما كان مدعماً بالدلائل العقلية والنقلية ـ رجعيةً وتزمّتاً وتحجّراً.

وقد كان ـ في هذه الحالة ـ تصادمُ نظريةٍ تدور رحاها حول محور المادة والمعدة مع نظريةٍ لا ترضى للإنسان أن يكون على مستوى الحيوان فحسب، بل تشرفه فتعتبره «خليفة وأشرف المخلوقات» وتفضل تقديم الزاد والاستعداد على هذا الكوكب الأرضي الفاني للعالم الباقي، أمراً طبعياً.

كذلك نشأت قضايا ومسائل ـ لظهور النظريات والأفكار الجديدة واختراع الأدوات والأدوية المتنوعة لإسعاد الحياة ـ فكان البحث عن حلولها

مسؤولية العلماء وواجبهم، فما تغافل العلماء ـ كشأنهم في السابق حيث قاموا بتأدية واجبهم خير قيام في كل عصر وحين ـ عن مواجهة المشكلات المتجددة وتقديم الحلول للقضايا المعاصرة في ضوء الكتاب والسنّة، وسعوا في ذلك حسب مستواهم ومستطاعهم، ولا شك أن العلماء العرب حازوا قصب السبق في هذا المضمار ـ أيضاً ـ لأنهم طليعة الإسلام وروّاده وقادته و ﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم ﴾ وكذلك ـ والحمد لله ـ ما قصر علماء العجم ـ أيضاً ـ أيّما تقصير وما تهاونوا في الشعور بمسؤوليتهم ثم القيام بها على أحسن ما يرام، فكأنهم برهنوا ـ العلماء العرب والعجم ـ على صدق الإسلام وخلوده وصلاحيته للقيادة والريادة والتوجيه إلى يوم الدين. غير أن «البعض» لا تعجبهم حلول العلماء ـ للقضايا المعاصرة ـ لأنهم لا يؤمنون بكل ما يأتي من الغرب من نظريات وأفكار وقيم، ولا يُبيحون التمتع بحياته المتحررة المنطلقة من كل قيد، المتخطبة كل حدٍّ (نعم! إنهم يرحبون باكتشافاته العلمية واختراعاته النافعة). ولكن الذين لا يجعلون الدنيا أكبر همهم ولا مبلغ علمهم، ويتمتعون بالتسهيلات الجديدة والأدوات البريئة لإراحة الحياة وهم يريدون الآخرة، إن أمثال هؤلاء يقنعهم حل العلماء الراسخين وينير أبصارهم ويطمئن أذهانهم!.

وما هذه المحاولة المتواضعة التي نضعها بين أيديكم إلّا أثر من آثار الشعور بالمسؤولية المشار إليها آنفاً؛ فقد كتبت هذه المقالات ـ على مدى عشرين عاماً ـ لأسباب ودواعٍ مختلفة، وقد كان معظمها إجابات عن استفسارات وأسئلة وجِّهت إلى كاتب هذه السطور من أفراد ومعاهد علمية ودينية ـ من داخل البلاد وخارجها ـ ثم جعلت ـ بعد إجراء التعديل فيها ـ مقالات نشرت في المجلات العلمية والأردية والعربية التي تصدر في شبه القارة الهندية (إضافة إلى أكثر من خمسين مقالة حول قضايا فقهية لا تضمها هذه المجموعة).

وقد أتاح اشتغال صاحب هذه السطور بوظيفة التدريس لكتب التفسير والحديث الشريف والفقه، وبأعمال البحث والتحقيق منذ ثلاثة عقود من

الزمان، معظمها مضى في ندوة العلماء ـ كما عهدت إليه أمانة مجلس الدراسات الشرعية لندوة العلماء التي أنشئت خصيصاً لتبحث عن الحلول لمثل هذه القضايا ـ أتاح كل ذلك لصاحب هذه المجموعة لأن يطرق هذه الموضوعات ويدلي بدلوه فيها. وسبق أن نشرت عدة مجموعات للكاتب في اللغة الأردية التي حظيت بالقبول والترحيب من الأوساط العلمية والدينية، الأمر الذي شجع هذا العاجز أن يقدّم هذه المجموعة إلى القرّاء العرب الكرام، راجياً منهم أن يفيدوه بملاحظاتهم وآرائهم.

إنها عصارة النظر والتدبر والبحث والدراسة لدارس متواضع، وليست برأي قاطع ولا حكم فاصل، غير أن الذين يقرؤون هذه المقالات يتضح لهم ما أميل إليه من رأي في الموضوعات التي تشتمل عليها هذه المجموعة.

وحسبي أن أقول في الختام متوجهاً إلى الله تعالى: إن أصبت فبفضلك ومِنّتك وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، وأنت وحدك الموفق والمستعان، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه أجمعين.

محمد برهان الدين السنبهلي

الفوائد المصرفية
وربويتها وحكم الانتفاع بها

إنّ النظم الاقتصادية التي فرضت - من سوء حظنا نحن المسلمين - منذ فترة طويلة على العالم - بما فيه البلاد الإسلامية - تقوم على الربا والبيوع الفاسدة والعقود المحرمة الأخرى، وكذلك أصبح استخدام المصارف وإيداع الأموال فيها ضرورة لازمة لأجل المصلحة التجارية وغيرها من المصالح، ومن المعلوم أن المصارف بصفة عامة تعتمد على التعامل الربوي بل ويحتل الربا فيها مكانة رئيسية. ويُستغنى عن ذكر مدى كراهية الإسلام للربا وتذمّره منه، ولكن لا يخلو من الفائدة إذا أشرنا هنا إلى بعض النصوص التي وردت في ذم الربا والتنديد به.

الربا في القرآن:

قال الله تعالى: ﴿ الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ﴾[1].

وقال تعالى في آية أخرى في أسلوب الزجر والتوبيخ: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله، وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فَأْذَنُوا بحرب من الله ورسوله ﴾[2].

على أن الله تعالى أوعد أَكَلة الربا بالنار التي أُعدت للكفرة حيث قال: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا... واتقوا النار التي أعدت

(١) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.
(٢) الآية ٢٧٨ من سورة البقرة.

للكافرين ﴾[1]، يقول الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رحمه الله: (إن هذه الآية هي أخوف آية في القرآن حيث أوْعد الله المؤمنين بالنار المعدَّة للكافرين إن لم يتقوه)[2] وكتب العلامة محمود الآلوسي رحمه الله (ت سنة ١٢٧٠ هـ) في تفسير هذه الآية: (وفيه إشارة إلى أن أكلة الربا على شفا حفرة الكفرة)[3].

الربا في السنة:

وأما الأحاديث التي وردت عن النبي ﷺ في التنديد بالمرابين والتشنيع عليهم وتشديد الوعيد لهم فتقشعرّ منها جلود الذين آمنوا، قال ﷺ: «درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشدّ من ستة وثلاثين زنية»، وزاد في بعض الروايات: «من نبت لحمه من السُّحت فالنار أولى به»[4].

ولعله لا حاجة هنا إلى ذكر أن الشرع لم يرد بتحريم أخذ الربا فحسب بل حرم أي مساهمة في التعامل الربوي، فقد أخرج مسلم في صحيحه: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: «هم سواء»[5].

إن هذه الآيات والأحاديث تحتم على كل من يؤمن بالله ورسوله أن يتجنب الربا ما أمكنه، ويفر منه فراره من الأسد أو أي حيوان مفترس وسبع مخيف، ولكن مع ذلك فقد أنبأ النبي ﷺ بأنه: «ليأتينَّ على الناس زمان لا يبقى أحد إلا أكل الربا فإن لم يأكله أصابه من بخاره»[6].

ولعل هذا النبأ قد تحقق في عصرنا هذا، فإنه ما من رجل ـ مهما حاول أن يتجنب الربا ـ إلا ويصيبه من بخاره، وهذه الهيمنة للربا نشأت من أجل أن أصبح النظام المصرفي ضرورة لازمة، فهل يباح التعامل المصرفي

---

(١) الآيتين ١٣٠ و١٣١ من سورة آل عمران.

(٢) «مدارك التنزيل» للنسفي تحت تفسير هذه الآية.

(٣) «روح المعاني» للآلوسي في تفسير هذه الآية.

(٤) أحمد والدارقطني والبيهقي نقلاً عن «المشكاة» ـ باب الربا ـ ٢٤٦.

(٥) «الصحيح» للإمام مسلم بن الحجاج ـ كتاب الربا ـ ٢/٧٢.

(٦) أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه نقلاً عن «المشكاة» ـ ٢٤٥.

في هذا الوضع استناداً إلى الأصل الشرعي المعروف «الضرورات تبيح المحظورات»[1]، أو نتجنبه عملاً بالآيات والأحاديث؟ هذا سؤال يتحتم على علماء العصر أن يجيبوا عنه، وقد قمت بمحاولة متواضعة في الصفحات القادمة للإجابة على هذا السؤال وتفسير موقف الشريعة الإسلامية من التعامل المصرفي، والله الموفق للسداد.

النظام المصرفي يقوم على الربا:

الواقع المعلوم ـ كما قدمنا ـ أن النظام المصرفي الذي غزا العالم كله اليوم يقوم على الربا[2]، ما عدا المصارف الإسلامية التي أُسست منذ سنوات في بعض البلاد الإسلامية.

لا فرق بين أنواع الربا في الحكم الشرعي:

نشأت قضايا عديدة في العصر الراهن بسبب ابتعاد الناس عن قوانين الشريعة وانبهارهم بالحضارة الغربية، ومن هذه القضايا قضية الربا، فيقول بعض الناس إن الربا الذي حرمه القرآن الكريم هو ما يأخذه الأثرياء من الفقراء ليس للتجارة، ولذا قالوا إن الربا الذي تتعامل به البنوك ليس بمحرم، وقد أُلِّفت كتب عديدة للرد على هذا الظن الخاطىء، وفيما يلي جواب وجيز عن سؤال يتعلق بهذا الموضوع:

إن ربا البنوك ـ ولو كان البنك تحت رعاية الحكومة ـ لا يختلف عن أنواع الربا الأخرى حقيقةً وحكماً (لكن إنشاء بنوك غير ربوية عمل لا بد أن يقدر قدره وسيكون لها حكم آخر) لأن تعريف الربا الذي يُستنبط من الكتاب

---

(١) سيأتي تفصيل هذا «الأصل» في الصفحات القادمة مع الإحالة على المصدر.

(٢) يقول بعض الناس: (إن النظام المصرفي لا يقوم على الربا بل على الربح التجاري)، ولكن جرت في النصف الأخير من هذا القرن مناقشات حول هذا الموضوع لا يزاد عليها، وأثبت عدد كبير من العلماء بالدلائل أن النظام المصرفي إنما يقوم على الربا لا على الربح التجاري، حتى أجمع الآن على هذا الرأي المنصفون من العلماء في العالم كله، منهم المفتي الأكبر الأسبق لباكستان محمد شفيع، والفقيه المحقق الشيخ أبو زهرة، والأستاذ أبو الأعلى المودودي، والدكتور عيسى عبده.

والسنّة وتعامل الصحابة والذي ذكره الفقهاء في كتبهم[1] ينطبق على ربا البنوك كما ينطبق على أنواع الربا الأخرىٰ، وأما الذين قالوا: (إن ربا البنك يختلف عن الربا العام)، فإن قولهم لا يستند إلى دليل علمي يخصص به ربا البنوك عن حكم الربا الذي ثبتت حرمته بأدلة قطعية الثبوت والدلالة.

وأما ما يقال بصدد اختلاف ربا التجارة عن الربا الآخر مستنداً إلى أن الربا الذي كان شائعاً في عهد النبي ﷺ لم يكن ربا التجارة ليس بصحيح، فإن هذه الدعوى لا يساندها أيّ دليل، بل تعارضها الأدلة العلمية، لأن الدارس لتاريخ اقتصاد العهد الجاهلي ـ ما قبل الإسلام ـ يعرف بسهولة أن الربا التجاري لم يكن أقل شيوعاً من الربا الآخر (ما يأخذه الأغنياء) في ذلك العهد، لأن قوافل التجارة التي كانت تسافر في الصيف والشتاء كان اقتصادها قائماً على التجارة وكانوا يأخذون قروضاً مقابل الفوائد (أي بالربا). ويُساند هذا الظن ماتتضمنها الكُتب الموثوق بها، فنجد في تفسير الدّر المنثور نقلا عن مسند عبد بن حميد وتفسير ابن جرير: (كان ربا يتبايعون به في الجاهلية)[2] والذي يتبادر إليه الذهن من هذه العبارة هو أن الناس كانوا يتاجرون بقروض ربوية، على أن قبائل العرب كانت تأخذ قروضاً ربوية بعضها من بعض (كان يقترض بنو المغيرة من بني مخزوم وبنو عمرو من ثقيف)، وقال الحافظ ابن كثير المفسر الكبير: هذا هو سبب نزول الآية ﴿ يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ﴾[3] ومن البديهي أن القبيلة لم تكن تأخذ القروض من الأخرى للحوائج اليومية فقط، لأن أفراد القبيلة يساعد بعضهم البعض

---

(١) تعريف الربا: (هو فضل خالٍ عن عوض بمعيار شرعي مشروطٌ لأحد المتعاقدين في المعاوضة) (تنوير الأبصار متن الدر المختار مع رد المحتار ج ٤ ص ١٨٦).
وفي الحديث الشريف «كل قرض جر منفعة فهو ربا» ـ (الجامع الصغير، حرف الكاف، للإمام جلال الدين السيوطي) ـ وفي شرحه «السراج المنير» المعزيزي (قال الشيخ حديث حسن لغيره) نقلاً عن «جواهر الفقه» ج ٣ ص ٣٣ للمفتي محمد شفيع.
وقال القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي في تفسير آية الربا: (الربا في اللغة هو الزيادة والمراد في الآية كل زيادة لم يقابلها عوض).

(٢) «الدر المنثور» لجلال الدين السيوطي ـ ١/٣٦٦ (سورة البقرة، تفسير آيات الربا).

(٣) «تفسير القرآن» لابن كثير ـ ١/٣٣ (أيضاً).

بإعطاء ديون (أي إقراض) لقضاء المآرب الشخصية، ربما يكون في القبيلة أشخاص يستطيعون أن يساعدوا المحتاجين بالمال، ولذلك فإن تلك القروض لا بد أن تكون للأغراض التجارية. كما أن شركات التجارة الكبرى اليوم تستقرض من البنوك (وربما لا يحتاج أصحاب تلك الشركات إلى القروض لحوائجهم الذاتية).

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الجانب، حيث قال في سورة البقرة بعد آيات الربا مباشرة ﴿ وإن كان ذو عسرة فَنَظِرة إلى مَيْسرة ﴾ وتدل هذه الآية دلالة واضحة على أن الأغنياء كانوا يستقرضون أيضاً، ولم يكونوا ليستقرضوا - في الأكثر - إلا للأغراض التجارية، فثبت أن أنواع الربا كلها محرمة - سواء ما يؤخذ للربا من المحتاج والفقير أو من الثريّ، وسواء كان الاقتراض للتجارة أو لحوائج أخرى -.

المصرف ضرورة اقتصادية، فما هو حكم الشرع في الضرورات؟

أصبح المصرف اليوم ضرورة لازمة للاقتصاد السائد في المدنية المعاصرة، ومن المعلوم بداهة أن التعامل مع المصرف ليس ضرورياً للتجارات والعقود فحسب، بل لا يمكن استيفاء أجور الطائرات ودفعها في الرحلات الخارجية - حتى لفريضة الحج - إلا من طريق المصارف، فتتوقف اليوم إقامة بعض الفرائض أيضاً على التعامل مع المصارف، يبدو من ذلك أن تحريم التعامل مع المصارف (بعلة أنه تعاون على الإثم) يكون سبباً لتعطيل التجارات والعقود بل وإلغاء بعض الفرائض الدينية، ومعلوم أنه لا يأمر بهذا الشرع الذي ورد في ميزاته أنه «يسر» و«سمح»[1] والذي ينوّه بالقاعدة المعروفة «الحرج مدفوع» و«المشقة تجلب التيسير»، وهذه القاعدة مستنبطة من الكتاب والسنّة قال الله تعالى: ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾[2] وقال: ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾[3]، وقال

(١) هذه كلمات وردت في الحديث النبوي كصفة للإسلام («صحيح البخاري» - ١/١٠).
(٢) الآية ٦ من سورة المائدة.
(٣) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

النبي ﷺ: «إن الدين يسر»[1] وقال ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»[2].

وقد سرد العلاّمة الكبير جلال الدين السيوطي أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع في «القاعدة الثالثة» من كتابه «الأشباه والنظائر».

ما هي الضرورة والمشقة؟

وطبعاً ينشأ هنا سؤال، وهو أنه أيُّ قدر من المشقة يجلب التيسير، هل يدخل في هذا أدنى ضرر مالي أو بدني يصيب الإنسان؟ لو أريد هذا الإطلاق لم يبق حكم شرعي يجب العمل به، لأنه ما من حكم من أحكام الشرع يخلو من هذا القدر من المشقة، فالواقع أن سائر الأحكام الشرعية تحمل نوعاً ما من المشقة والحرج والكلفة (ومما تلطف الإشارة إليه أن افتراض الأحكام الشرعية على العباد يعبر عنه بـ «التكليف»).

ولا احتمال هنا لهذا المعنى، وهو: أن أدنى حرج في حكم من أحكام الشرع يرفعه، فإن النظام الديني الذي أُرسل به الأنبياء يلغو ويتعطل بأسره بإرادة هذا المعنى، وتفقد «الشريعة» و«الأحكام الشرعية» وغيرها من الكلمات معناها، فمست الحاجة إلى أن نتعرف على مدى الحرج الذي يجلب التيسير في أحكام الشرع. إننا لا نحسن أن نقوم هنا بعملية الاجتهاد واستعراض جميع النصوص المتعلقة بهذا البحث للحكم فيه، بل نستدل بأقوال العلماء الذين أفنوا أعمارهم في الدراسة وإعمال النظر والفكر في أحكام الشرع، ووصلوا في سعة العلم ودقة النظر ونفاذ البصيرة إلى قمة لا نقدرها نحن الآن بقيمتها.

تقسيم السيوطي وابن نُجَيْم المشقة إلى نوعين:

١ ـ مشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً.
٢ ـ مشقة تنفك عنها العبادات غالباً.

أما النوع الأول فلا أثر له في إسقاط الحكم، أي أنه لا يكون سبباً لتخفيف في الحكم، وأما النوع الثاني فعلى مراتب:

---

(١) «صحيح البخاري» كتاب الإيمان ـ ١/١٠.
(٢) الترمذي نقلاً عن «كنوز الحقائق» لعبد الرؤوف المناوي، باب الباء.

١ ـ مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأعضاء، فهي موجبة للتخفيف.
٢ ـ مشقة خفيفة كأدنى وجع في أصبع، فهذا لا أثر له ولا التفات إليه.
٣ ـ مشقة متوسطة بين هاتين، ألحقت بالتي كانت أقرب إليها منهما[١].

وعدّا في موضع آخر «العسر» من أسباب الترخيص والتخفيف في الأحكام، وأوردا له أمثلة كثيرة.

الضرورات التي تبيح المحظورات:

وهناك قاعدة معروفة عدا هذه القواعد أشرنا إليها في بداية مقالنا، وهي: «الضرورات تبيح المحظورات» تدل عليها الآيات التالية من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة. . . . . فمن اضطُرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿ فمن اضطُرّ في مخمصة غيرَ متجانفٍ لإثم ﴾[٣]، وقال: ﴿ وقد فَصَّل لكم ما حَرَّم عليكم إلا ما اضطُررتُم إليه ﴾[٤].

وينشأ هنا كذلك السؤال السابق، هل الضرورة كل حاجة تعترض الإنسان أم هي حاجة خاصة يندر وجودها؟ إن أردنا الاحتمال الأول حلَّ كل حرام وأبيح كل محظور، ولا شك أن عاقلاً لا يستسيغ هذا ولا يقبله، فما هي «الضرورة» إذاً؟ إننا لا نجيب عن هذا السؤال بأنفسنا، بل نقدم أقوال الفقهاء.

يقول الفقيه الشامي الشهير العلاّمة أحمد الحموي ـ نقلاً عن المحقق ابن الهمام ـ: (ههنا خمس مراتب: ١ ـ ضرورة، و ٢ ـ حاجة، و ٣ ـ منفعة، و ٤ ـ زينة، و ٥ ـ فضول) ثم يذكر تعريف كل واحد من هذه الخمسة وحكمه

---

(١) ملخصاً من «الأشباه والنظائر» للسيوطي ـ ص ٨٩، ولابن نجيم ـ ص ١١٨ ـ ١١٩. وهذان الكتابان يتحدان في الاسم والموضوع ويتشابهان في الترتيب.
(٢) الآية ١٨٣ من سورة البقرة.
(٣) الآية ٢ من سورة المائدة.
(٤) الآية ١١٩ من الأنعام.

الإجمالي، يقول: (فالضرورة: بلوغه حداً إن لم يتناول الحرام هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام، والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام، ويبيح الفطر في الصوم، والمنفعة: كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم، والزينة: كالمشتهي الحلوى والسكر، والفضول: التوسع بأكل الحرام والمشتبه)[1].

وذكر السيوطي نحو هذا الكلام في كتابه «الأشباه» مبتدئاً بقوله: (قال بعضهم...)[2].

وبعد أن استعرضنا هذه النصوص والأصول ونظرنا فيها تيسر لنا أن نقطع بحكم شرعي في قضية التعامل مع المصارف في ضوئها.

الضرورة تقدر بقدرها:

قبل أن ندخل في صلب الموضوع ونقدم الحل الناجع لهذه القضية ـ في ضوء القواعد والأصول الآنفة الذكر ـ يجدُرُ بنا أن نذكر قاعدة أساسية، وهي «الضرورة تقدر بقدرها»[3] نفيد منها في المباحث الآتية، وهذه القاعدة مستنبطة من عدة آي في القرآن الكريم فمثلاً قوله تعالى: ﴿غيرَ مُتَجَانِفٍ لإثم﴾ وقوله: ﴿غير باغٍ ولا عادٍ﴾، وكذلك تقتضي حرمة حكم الشرع وعظمته أن تقدر الإباحة العارضة بقدر الضرورة ـ إذا اضطر الإنسان إلى أن يتجاوز الحكم الأصلي ـ لا كالمباحات الأصلية التي يتمتع بها الإنسان متى شاء وكيف شاء، وإلا فقد الحكم عظمته وحرمته، وتعطل الشرع ولغا.

هل التعامل مع المصارف ضرورة كل إنسان؟

حينما نستعرض وضعنا الراهن نجد أن التعامل المصرفي ليس ضرورة كل إنسان فإن الأغلبية الساحقة في العالم ليست تجارتهم متسعة منتشرة في البلاد، ولا يسافرون خارج بلادهم، ولا يملكون أموالاً طائلة ولا ثروات هائلة

(١) تعليق الحموي على «الأشباه» لابن نجيم ـ ص ١٢٢.
(٢) «الأشباه» للسيوطي ـ ص ٩٤.
(٣) كذا في «الأشباه» لابن نجيم ـ ص ١٣٣.

يضطرون معها إلى التعامل مع المصارف والاحتفاظ بأموالهم فيها، وكذلك التجار الذين لا يلزمهم شرعاً (قانوناً معاصراً) التعامل مع المصرف أو إيداع الأموال فيه، فهؤلاء كلهم لا يجوز لهم الاستقراض من المصارف وإيداع النقود فيها، أي إن الشرع الإسلامي لا يبيح إجراء الحسابات فيها، فإن معناه التعاون معها (ولا يغيبنَّ عن البال أنا لم نعن بالمصرف إلا المصرف الربوي، لا المصرف الإسلامي) لأن تعاملهم مع المصارف لا يتأتى تحت «الضرورة» ولا «الحاجة» ولا حرج لهم يواجهونه إذا لم يتعاملوا معها، بل يدخل هذا في نطاق «المنفعة» أو «الزينة» بل في نطاق «الفضول»، وهو تعاون على الإثم وارتكاب جريمة أخذ الربا وإعطائه من غير ضرورة.

وأما الذين يضطرون إلى التعامل مع المصارف شرعاً (قانوناً معاصراً) لأجل تجاراتهم الخارجية أو رحلاتهم الخارجية أو الحفاظ على المال، فهل يجوز لهؤلاء استخدام المصارف أم لا؟ هذا سؤال يجب على العلماء أن يبحثوا عن حل ناجع له، لأجل الذين يغلب عليهم روح العمل بالدين ومقتضياته، وقبل أن نجيب على السؤال يجدُرُ بنا أن نعرف هل يواجه الإنسان في هذه الحالة صعوبة ومشقة يُعبَّر عنها «بالضرورة» أو «الحاجة»؟.

التعامل مع المصارف للتجارة الخارجية:

يبدو من التعريف المذكور للضرورة «إن لم يتناول الحرام هلك أو قارب» أنه يتعذر إطلاق «الضرورة» على أي صورة مما قدمنا، فإنه لا يتعرض أحد للخطر والهلاك بترك التجارة الخارجية أو الرحلات الخارجية وكذلك ليس إيداع النقود مما تُطلق عليه «الضرورة» دائماً، وأما إذا كانت الأوضاع الأمنية سيئة وتعرضت الأرواح مع الأموال للخطر، فهذا يدخل في «الضرورة» (ويجوز حينئذٍ إيداع النقود في المصارف حفاظاً عليها) وذلك ما يقال في الرحلات الخارجية، ولكن هل يتفق تحريم التعامل بالمصارف في هذه الصور ـ بعلة أن التعريف الفقهي للضرورة لا يصدق عليها ـ مع أصل الشريعة «اليسر» و«دفع الحرج»؟ وهل يمكن ترك التعامل بها عملياً؟ وكذلك لا بد لنا أن ننظر فيما إذا تخلى التجار المسلمون قاطبة عن التجارة الخارجية

أو ترك الناس الرحلة خارج بلادهم، فهل يمكن ذلك في الأوضاع الراهنة إذ أصبح العالم كله كفناء بيت كبير وأصبح الناس جميعاً كأسرة واحدة تجمعهم مصالح شتى وأسباب مختلفة، حتى لا تستطيع بلاد أن تعيش حياتها مستغنية عن الأخرى، ولا يمكن أمة أن توفر لنفسها حاجياتها البسيطة الساذجة منعزلة عن الأمم الأخرى (كمعظم الدول العربية التي تحتاج إليها حتى في المواد الغذائية)؟.

فلو فرضنا الحظر على التجارة الخارجية لهلك الناس كلهم أو معظمهم جوعاً، لعدم حصولهم على الغذاء، فحينئذٍ تحريم التجارة الخارجية لا يؤدي إلى هلاك فرد بل إلى هلاك بلد أو بلاد بأسرها وأمة بكاملها، فلا بد أن يدخل هذا في «الضرورة» ويباح.

التعامل مع المصرف لأجل الرحلة للحج:

وإذا كانت في العالم كله أجور الطائرات والبواخر في الرحلات الخارجية تدفع عن طريق الشيكات والحوالات فالنهي عن الرحلة لأجل هذه العلة يُفضي إلى الحرمان من هذه الفريضة بل إلى إسقاطها[1]. ولا شك أن الحكم بإسقاط مثل هذه الفريضة التي هي أحد أركان الإسلام ليس أمراً سهلاً، ولو سلمنا أن هذه الأعذار لا تدخل في حد «الضرورة» بحثنا عن حل لها في كلام الفقهاء الذين استناروا بنور الله ومشكاة النبوة، فإنهم قد ذكروا قاعدة: «الحاجة تُنَزَّل منزلة الضرورة»[2] و«الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة»[3]، واستنبطوها من النصوص، وتدخل تحتها مسائل كثيرة، وقد نصت الأحاديث النبوية على كثير منها، كشرعية الإجارة، أو النظر إلى الأجنبية لأجل النكاح أو المصلحة الطبية، مع أن النهي عن النظر إلى الأجنبية ثبت بنص صريح، ولكن الأحاديث الصحيحة وردت في إباحة النظر إلى المخطوبة قبل النكاح[4].

---

(١) والكاتب على معرفة بقول بعض من ينسب إلى الفقهاء الذين أفتوا بإسقاط الحج في مثل هذه الأحوال، ولكن المحققين من العلماء والفقهاء رجحوا الرأي القائل بعدم إسقاطه.

(٢ و٣) «الأشباه» للسيوطي ـ ص ٩٧.

(٤) صحيح البخاري ـ كتاب النكاح ـ ج ٢ ص ٧٦٨، والصحيح لمسلم ـ كتاب النكاح ـ ج ١ ص ٤٥٦.

فالإجارة: هي بيع المنفعة ـ وهي معدومة عند العقد ـ وقد وردت الأحاديث على تحريم بيع المعدوم (منها أحاديث النهي عن بيع حَبَل الحَبَلة)[1]، ولكن مع ذلك ثبتت شرعية الإجارة بالقرآن والسنّة، ومعلوم أن «النظر إلى الأجنبية المخطوبة» أو «استئجار شيء» ليس من الضروريات التي يتعرض الإنسان أو عضو منه بتركها للخطر والضياع، نعم! يدخل هذا في الحاجة، فإن ترك النظر إلى الأجنبية قبل النكاح يسبِّب في بعض الأحيان أن يعيش طول العمر في الحرج والضيق، وكذلك إذا لم يكن عنده من المال قدر ما يستطيع به أن يشتري مسكناً لا شك أنه لا يهلك في أكثر الأحيان ولكن يكون في مشقة وضيق وحرج، فكذلك في العصر الحاضر يكون تحريم التعامل مع المصارف سبباً لحرج ومشقة أشدّ ـ في بعض الأحيان ـ من ترك النظر إلى الأجنبية والامتناع من استئجار المسكن، فلا يحمل على الخطأ إذا استنتجنا من هذا أنه يباح التعامل مع المصارف في هذه الأحوال شرعاً[2]، وقد أفتى بذلك عدد من العلماء ـ بل لا نعدو الحق إذا قلنا: إن العالم كله أجمع على إباحته عملياً ـ نذكر هنا فتاوى بعض العلماء الثقات:

الحكم على شيء «بالضرورة» و «الحاجة» موكول إلى جماعة العلماء الربانيين:

يجدر بنا ـ قبل أن نذكر آراء العلماء ـ أن نستلفت الأنظار إلى أنه لا يعتمد على رأي فرد أو اجتهاد شخص في ترخيص شيء وإباحته ـ بناءً على أنه يدخل في «الضروريات» أو «الحاجيات» ـ لأن إخراج حكم من الحرمة إلى الحلّ على أساس رأي عالم أو عالمين ـ مهما بلغوا في التدين وسعة العلم ـ خطوة جريئة، أما إذا استند الحكم إلى اتفاق كثير من العلماء الربانيين رجحت فيه كفة الخير، وإلا يخاف الوقوع في خطأ كبير.

---

(١) «الصحيح لمسلم» ـ كتاب البيوع ـ ج ٢ ص ٢. كان هذا البيع معروفاً في الجاهلية، قال النووي في شرحه لمسلم: (هو بيع ولد الناقة الحامل ـ قبل أن يولد ـ وهذا البيع باطل. . . . لأنه بيع معدوم ومجهول).

(٢) هذا الرأي الذي وصلت إليه إنما هو نتيجة نظري وفكري كطالب وباحث وسيأتي ذكر آراء بعض العلماء التي تؤيد رأيي، فالحمد لله على ذلك.

ومن سعادة حظنا أن عدداً كبيراً من العلماء الربانيين أجمع على إباحة التعامل مع المصارف ـ عند تحقق الضروريات والحاجيات التي شرحناها آنفاً ـ وعلى رأس هؤلاء العالم الجليل المحقق والباحث الكبير الشيخ مصطفى الزرقاء (حفظه الله) ـ الذي أعد بحثاً جامعاً مفصَّلاً عن هذا الموضوع وقدمه إلى العلماء ـ في ندوة علمية (أو شورى العلماء) سيأتي تفصيلها. يقول بعد التوطئة وهو يوجه سؤالاً: هل إيداع النقود في المصارف الربوية جائز شرعاً أم محظور؟ ثم يجيب بنفسه ويقول: (إن كان هذا الإيداع عن غير اضطرار فهو محظور وعمل آثم، لأنه فيه تقوية للمصرف على المراباة، وهذه التقوية هي إعانة على المعصية) ـ وقد ذكر الشيخ قبل هذا: (وإن أمكن القول بأن الإعانة على المعصية قد لا تبلغ في الإثم درجة المعان عليها ذاتها) ـ ثم يقول:

(هذا إذا لم يكن الإيداع في المصارف الربوية بلا اضطرار، فإذا لم يكن هناك بد من هذا الإيداع، إما لصيانة المال أو لحاجة أخرى مشروعة كتسهيل تداوله وتحويله إلى الجهات التي يراد تحويله إليها، فإن الوجه حينئذٍ يختلف، والموقع عندئذٍ غير آثم).

ثم يثير الشيخ سؤالاً وهو: أن المصالح التي تدفع الناس إلى إيداع النقود في المصارف هل تدخل في الضروريات أو الحاجيات أم لا؟ ثم يجيب على هذا بنفسه ويقول:

(إن كل من له بصيرة في الأحوال والأوضاع الزمنية اليوم لا يستطيع أن ينكر وجود حاجة عامة بالناس إلى إيداع وفر نقودهم في المصارف القائمة في بلدانهم لأن حفظ النقود في البيوت أو المحالّ التجارية مخاطرة لا يفعلها ذو عقل. . . ودفن الأموال في المخابي الأرضية هو أعظم خطراً، فأصبح إيداع الأموال في المصارف حاجة لازمة للناس إن لم تكن ضرورة لازمة).

ثم يشير إلى أمر مهم جداً نبع عن قلبه المليء بالتقوى والخشية، يقول:

(أما الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة في الترخص فإنها تبيح ولا

توجب، فلو صبر المكلف على الحاجة وتحمّل الضيق والمشقة لا يكون عاصياً آثماً).

وإذا سُلِّم أن التعامل مع المصارف يباح في هذه الأحوال (بالضرورة أو الحاجة) اقتضى ذلك أن تقتصر هذه الإباحة على الضرورة أو الحاجة ولا تتجاوزها، يقول الشيخ: (فلا يجوز تجاوز مقدار ما تندفع به الحاجة أو الاضطرار).

فإذا أُسست المصارف اللاربوية وأمكن إيداع النقود فيها واستخدامها في جميع الشؤون الأخرى المصرفية حرم حينئذٍ التعامل مع المصارف الربوية قطعاً، وإذا عرف أن إيداع النقود في المصارف ـ بعلة الاضطرار ـ لا يباح إلا إلى حدٍّ لا مناص منه، فمن تجاوز هذا الحد فقد ارتكب الحرام، لأن «الضرورة تقدر بقدرها»، و«ما جاز لعذر بطل بزواله».

حكم الفوائد المصرفية العامة:

هنا ينشأ سؤال آخر ـ كاقتضاء طبيعي للتعاون مع المصارف الربوية (وقت الضرورة أو الحاجة) ـ وهو أن المصارف العامة تعطي الربا[1] لمن أودع فيها النقود وتأخذ الربا ممن يقترض منها، فهل يباح أخذ الربا من المصارف وإعطاؤه إياها جميعاً؟ أم يباح واحد منهما ويحرم الآخر؟.

يتضح لنا بما قدمنا من المباحث الأصولية أن الاستقراض من المصارف بقدر الضرورة يباح لمن لا قِبَل له به، ويباح لازمه (أي إعطاء الربا إذا لم يكن بدٌّ منه) بناءً على القاعدة المعروفة: «إذا ثبت الشيء ثبت بلوازمه».

وإذاأودعت النقود في المصارف في حالة الاضطرار، ثم أخذ منها ما يسمى «بالفائدة» فما هو الحكم الشرعي لها؟ وفي أي جهة تُصرف هذه

(١) وقد عالج الأستاذ المودودي هذا الموضوع في كتابه «الربا» بحيث لا يشك من له أدنى بصيرة بعد دراسته في ربوية الفوائد المصرفية وضررها، بل يقتنع بأن المصارف هي جرثومة الفساد في الاقتصاد الحاضر. وقد نُشرت حول هذا الموضوع كتابات وبحوث كثيرة في اللغات المختلفة، منها العربية والأردية، كما سبق الإشارة إليه.

«الفائدة»؟ لأن إباحة الإيداع في المصارف لبعض الأعذار لا تستلزم إباحة أخذ الربا (الفائدة)، فما هو حكم الشرع في هذه الفائدة أو الربا؟.

الندوة العلمية المنعقدة بجدة:

هذا هو السؤال الذي عَقَد لحله المديرُ الفاضل[1] لـ «البنك الإسلامي للتنمية في جدة» ندوة علمية دعا للمساهمة فيها عدداً من الأفاضل من العالم كله (وقد تشرف الكاتب أيضاً بشهود هذه الندوة بعد دعوة وجهت إليه وتقديم البحث فيها) وأرسل المدير بحثاً علمياً قيماً جامعاً للشيخ مصطفى الزرقاء (أعده باقتراح مدير البنك الإسلامي) حول هذا الموضوع بطباعة «سائيكلو استايل» إلى المندوبين والمدعوين لتجري المناقشات في ضوئه.

إن انعقاد هذه الندوة أوعز إلى إجماعهم على أن الفوائد المصرفية ليست إلا من الربا الذي حرمه الله ورسوله، لم يختلف فيه أحد من المندوبين الممثلين للبلدان المختلفة من العالم.

فتوى علماء الهند قبل نصف قرن:

قُدِّم هذا السؤال نفسه ـ قبل خمسين أو ستين عاماً ـ إلى علماء الهند الراسخين في العلم فأفتوا بأن الفوائد التي تؤخذ من المصارف ليست إلا ربا محرماً يحرم الانتفاع بها للآخذين ويجب عليهم أن يؤتوها الفقراء، والحمد لله على أن القرار الذي أصدرته «ندوة جدّة» كأنه لم يكن إلا دعماً لفتوى علماء الهند، وبعبارة أخرى فإن النتيجة التي وصل إليها علماء الهند الأفاضل قبل نصف قرن وصل إليها العلماء الممتازون من مختلف بلاد العالم الإسلامي في ندوتهم المنعقدة في قلب العالم الإسلامي، فكأنهم اعترفوا ـ ولو بلسان الحال ـ بدقة نظر علماء الهند ونفاذ بصيرتهم، ولما قدم الكاتب مقاله الذي ذكر فيه فتوى علماء الهند التي أفتوا بها قبل نصف قرن بدت ملامح الاستعجاب والمسرَّة معاً على وجوه المستمعين، وقد اعترف الداعي الكريم بهذا الفضل بلسانه، وسنذكر هذه الفتوى ـ بنصها ـ فيما بعد إن شاء الله.

---

(١) سعادة الدكتور أحمد محمد علي ـ حفظه الله ورعاه وما زال سعيه مشكوراً ـ رئيس البنك الإسلامي للتنمية ومدير بنك العالم الإسلامي.

يجدر بنا ونحن نريد أن نتعرف على حكم الشرع في هذه القضية أن ننظر في أبعادها.

إن هناك أربع جهات لهذه القضية: (١) أن يأخذ الربا من المصرف وينفق على نفسه، (٢) أن لا يأخذه بل يتركه إلى المصرف يوجهه حيث شاء، (٣) أن يأخذه ثم يتلفه، (٤) أن يأخذه ويوزعه على الفقراء. وههنا جهة إمكانية أخرى وهي أن ينفقه على الأغنياء ولكن هذه الجهة ليست بمعزل عن الجهة الأولى، لأن الإنفاق على الأغنياء مثل الإنفاق على نفسه، فإن هذا الإنفاق يسمى في الشرع هدية والهدية من مصاريف الرجل الذاتية من حيث إن فائدتها قد ترجع إلى صاحبها عاجلاً أو آجلاً أو إنه يتوقع أن ترجع إليه فائدتها في الدنيا.

فأما الصورة الأولى فلا تباح أصلاً لأن معنى إباحتها جواز أكل الربا من غير ضرورة، ومن المعلوم أن القرآن والحديث قد حرّما الربا وشدّدا الوعيد عليه، ولم يختلف فيه من العلماء أحد بل أجمعت الأمة عليه. لا حاجة هنا إلى ذكر أن المرء قد يحتاج إلى التعامل مع المصارف الربوية فيباح هذا (إذا مست الحاجة أو الضرورة)، وأما أكل الربا فلا حاجة ولا ضرورة إليه بصفة عامة (لا سيما للذين يضطرون إلى إيداع النقود في المصارف). ولا يغيبنّ عن البال أننا لم نعنِ بالضرورة أو الحاجة إلا المصطلح الشرعي (المذكور والمبين سابقاً).

وأما الصورة الثانية التي مفادها أن تترك الفائدة إلى المصارف لتضعها حيث شاءت، فإنها ـ مهما اعتبرها بعض الناس اقتضاء التقوى وموافقة حكم الشرع، ومهما ترجح هذا الرأي لديهم ـ لا يشك في تحريمها أو كراهيتها كل من له أدنى بصيرة نافذة وعرف نظام المصارف في توزيع هذه المبالغ، فإنه قد عُرف بطرق أمينة ـ بل هي حقيقة ثابتة ـ أن مبالغ الربا التي يرفضها صاحبها لا يردها البنك إلى مستحقيها الذين أُخذت منهم[1] بل يضعها حيث

(١) إن المبالغ التي ينالها المودعون من المصرف باسم «الفائدة» إنْ هي إلا جزء من ذلك الربا الذي تناله المصارف من المجتمع، ولا شك أن من وسائل دخل المصرف تجارته التي يقوم =

شاء من جهات الصرف، وهذه الجهات مهما كانت صالحة لدى مديري المصارف، ولكنها ـ من وجهة النظر الإسلامية ـ قد تكون ضارة وأداة هدم للدين والمجتمع، وتشهد التجارب أن هذه المبالغ تنفق على المؤسسات التي تعمل لهدم الإسلام ولهذا نظائر لا تحصى، ففي الهند ـ في عهد الاستعمار البريطاني ـ أُنفقت مبالغ المسلمين الربوية على بناء الكنائس وعلى إرساليات التبشير، حتى بنيت كنيسة بربا نقود مسجد، فلما نظر علماء المسلمين إلى هذه الحالة السيئة أصدروا فتواهم التي سنذكرها مفصَّلاً (إن شاء الله تعالى).

وأما اليوم ـ في الهند ـ إن لم يبق احتمال إنفاق هذه المبالغ على الكنائس فإنها يمكن أن تنفق على معابد الهندوس، أو أي خطة تهدف إلى هدم الإسلام، فترك مبالغ الربا إلى المصارف يرادف تقوية ودعم المؤسسات المعادية للإسلام فلا تباح هذه الصورة أصلاً، ولو فرضنا أنه علم أن المصرف لا ينفقها على بناء كنيسة أو معبد للهندوس ولا على أيّ عمل هدام، فإنه يعتبر من الخرق أن يترك المسلم إلى الغير مبالغه التي يستحق أن يتصرف فيها شرعاً (قانوناً مدنياً) في زمن جربنا فيه مراراً العدوان وإضاعة الحقوق للعصبيات الدينية.

وأما الصورة الثالثة التي مضمونها إتلاف مبالغ الربا، فلا يستبيحها كل من أُوتي حظاً من العقل والفهم لأن المال نعمة من الله وليست بنجس بنفسه، والخباثة التي التصقت به إنما هي لأجل اكتسابه من غير طريق شرعي يستدرك بوجوه أخرى، فإتلافه إهدار لنعمة الله، وهذا حرام، يقول الشيخ مصطفى الزرقاء:

= بها، ولكن الحق أن هذه الوسيلة ـ كما قال الأستاذ المودودي ـ لا تشكل أكثر من ٥ ـ ١٠٪ من مجموع دخل المصرف.

على أن التجارة التي تقوم بها المصارف ربما لا تكون تجارة (بل هي ربا) حسب الحكم الشرعي. نعم! يمكن في بدء قيام المصرف أن يعطي الفائدة للمودعين من مال المشتركين المقيمين للمصرف، ففي هذه الحالة يجب على المودعين أن يردوا الفائدة إلى المصرف أي إلى المشتركين إذا لم تكن فيه مفسدة.

(فالمال النافع لا ذنب له حتى نحكم عليه بالإعدام، فإتلافه إهدار لنعمة الله، وهو عمل أخرق، والشريعة الإسلامية حكمة كلها لأن شارعها حكيم).

الحل الصحيح الناجع لهذه القضية:

إذا بطلت هذه الصور الثلاث بقيت الصورة الأخيرة، وهي التوزيع على الفقراء. هذا هو الجواب الصحيح عن السؤال والحل الوحيد للمشكلة الذي أجمع عليه جلّ علماء العرب والعجم (تلويحاً، أو تصريحاً) نذكر أولاً فتاوى بعض فقهاء الهند، ثم نذكر الجزء المهم من تقرير الندوة المنعقدة بجدة.

كتب المفتي الأسبق الأكبر لدار العلوم بديوبند فضيلة الشيخ **عزيز الرحمن** رحمه الله قبل نصف قرن، وهو يجيب على سؤال وجِّه إليه: (إن الفوائد المعينة التي ينالها المودعون من المصارف هي ربا في الشرع يحرم أخذها[1] ومن أخذها وجب عليه توزيعها على الفقراء). وله فتاوى عديدة من هذا النوع في «مجموعة فتاوى دار العلوم»[2]. وأفتى المفتي السابق بدار العلوم بديوبند ومفتي باكستان الأكبر الأسبق فضيلة الشيخ **محمد شفيع** بما نصه: (ينبغي لمن أودع النقود في المصارف أن لا يترك رباها إليها لأنها تنفقه على التبشير المسيحي، بل يأخذه المودع ويتصدق به على الفقراء، ولا يجوز إنفاقه على نفسه)[3]. وهذا الذي يُستفاد من فتوى للشيخ العلاّمة الجليل أشرف علي التَّهَانَوِي رحمه الله، ما معناها: (إذا خاف أنه لو ترك مبالغ الربا في المصرف يصرفها إلى الجهات التي ورد الشرع بتحريمها لا يجوز له تركها بل يأخذها ويوزعها على الفقراء)[4]. وفي الجزء الثالث من الفتاوى

---

(١) يعني أخذ الربا حرام أصلاً، ولكن إباحة الأخذ وإيتاءه الفقراء(بل استحبابه) للمصالح التي قدمنا ذكرها، وسيأتي ذكرها في بعض الفتاوى أيضاً.

(٢) من أراد التفصيل فليراجعها، ج ٧ و ٨/٢٩ - ٣٣.

(٣) نفس المصدر.

(٤) إمداد الفتاوى ص ١٣٣، نشر هذه المجموعة المفتي محمد شفيع رحمه الله.

الرحيمية[1] ـ للسيد الفقيه **عبد الرحيم الكجراتي** ـ نجد فتاوى عديدة لعلماء الهند الأفاضل التي تفيد أنه يجب على من أودع النقود في المصارف للضرورة أن يأخذ رباها ويصرفه إلى جهات الخير. وعلى رأس هؤلاء العلماء أستاذنا شيخ الإسلام **حسين أحمد المدني** رحمه الله تعالى[2] والمفتي **كفاية الله** رحمه الله تعالى.

يقول فقيه العصر **مصطفى الزرقاء** في مقاله الذي أعده للندوة: (إذا كان المودع لدى المصارف الربوية لا يجوز له شرعاً أن يستبيح لنفسه أكل الفوائد التي يحتبسها له المصرف ولا أن يتركها للمصرف.. فما التدبير الصحيح؟ والجواب على هذا السؤال الوجيه كما أفتيت به وناقشت الكثيرين.. هو أن التدبير الصحيح الشرعي في هذه الفوائد أن يأخذها المودع من المصرف، دون أن ينتفع بها في أيّ وجه من وجوه الانتفاع. فعليه أن يأخذ تلك الفوائد التي يحتبسها له المصرف الربوي عن ودائعه لديه ويوزعها على الفقراء حصراً وقصراً لأنهم مصرفها الشرعي).

وبعد أن نوقش هذا الرأي السديد الذي قدمه الشيخ مصطفى الزرقاء في الندوة المنعقدة بجدة (لعام **١٣٩٩** هـ/ **١٩٧٩** م) أجمع العلماء الذين ينتمون إلى معاهد فكرية ومدارس فقهية مختلفة من شتى بلاد العالم الإسلامي، من المملكة العربية السعودية ومصر والجزائر والأردن والعراق والشام، وساهم فيها من شبه القارة الهندية سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي وهذا الكاتب، أجمعوا على رأيه وأيّدوه.

نتشرف بذكر أسماء بعض العلماء والفضلاء المبجَّلين الذين ساهموا في تلك «الندوة العلمية» (وعلى رأسهم صاحب البحث القيم والرأي السديد العلاّمة مصطفى الزرقاء السوري، حفظه الله ورعاه):

---

(١) الصفحة ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(٢) قال الشيخ في إحدىٰ رسائله المطبوعة: (حيث إن عدم الأخذ حينئذٍ أوجب مفسدة أفتى أرباب الحل والعقلاء بوجوب أخذ الربا ثم صرفها علىٰ فقراء المسلمين تصدقاً) «مكتوبات شيخ الإسلام» ج ١ ص ١٧ ـ (مكتوب رقم ٤).

* **من السعودية:**

صاحب المعالي فضيلة الشيخ **صالح الحصين** (المستشار بديوان مجلس الوزراء)، وفضيلة الشيخ **عبد الله بن سليمان بن منيع** (القاضي بمحكمة التمييز بمكة المكرمة).

* **من مصر:**

فضيلة الأستاذ الدكتور **حسن علي أحمد الشاذلي** (وكيل كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ـ القاهرة).

* **من الجزائر:**

معالي الوزير فضيلة الأستاذ **عبد الرحمن شيبان** (كان فضيلته حينذاك عضواً للمجلس الإسلامي الأعلى ثم أكرمه الله تعالى بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالجزائر).

* **من الأردن:**

فضيلة الأستاذ الدكتور **سامي محمود** (رئيس البنك الإسلامي الأردني ـ عمان).

* **من العراق:**

الإمام **محمود محمد علي الهاشمي** (من علماء النجف).

الإجابة على سؤال:

يمكن أن ينشأ هنا في بعض الأذهان أن المال الذي لا يُباح للأغنياء كيف يحل للفقراء (إذ الحكم الشرعي لا يميز بينهم)؟ نجيب عن هذا السؤال بشيء من التفصيل.

ينبغي لنا أن نعرف ـ قبل الإجابة عن هذا السؤال ـ أن المال الذي يناله المودعون من المصرف باسم «الفائدة» ليس من خالص ماله ـ في الأكثر ـ بل من الفوائد التي ينالها من المجتمع لأن المبالغ التي تُنال باسم «الفائدة» لا يجوز أن يأخذها شرعاً بل يجب أن يردها إلى أصحابها الحقيقيين شرعاً[1]،

(١) أجمعت الأمة على أن ردّ الربا على صاحبه لازم، ولكن اختلفوا في أنه هل تثبت ملكية آخذ =

ولكن المصرف يعطي هذا المبلغ المودعين لديه وهم لا يعرفون أصحابه الحقيقيين (ولو عرفوهم لتعين الردّ عليهم شرعاً). ومن الأصول المقررة في الشرع أن المبلغ الذي لا يُعرف صاحبه يُتصدق به على الفقراء، فكأن الشرع جعله نائباً للتصدق عن صاحبه، وإذا حل التصدق على الفقراء جاز لهم الانتفاع به، وهذا هو حكم سائر المبالغ التي تحصل عن طريق محرم: أن يبذل وسعه أولاً في ردّها على صاحبها، وإذا تعذر ذلك وجب التصدق بها، اتفق عليه فقهاء سائر المذاهب.

يقول العلاّمة شيخ الإسلام ابن تيمية في «فتاواه» وقد سئل عن رجل مرابٍ خلّف مالاً وولداً، وهو يعلم بحاله، فهل يكون المال حلالاً للولد بالميراث أم لا؟ فأجاب: (أما القدر الذي يعلم أنه ربا فيخرجه إما أن يرده إلى صاحبه إن أمكن وإلا تصدق به)[1].

ويقول القرطبي (المالكي) في تفسيره «جامع أحكام القرآن»:

(قال علماؤنا: إن سبيل التوبة لمن بيده من الأموال الحرام إن كانت عن ربا فليردها على من أربى عليه ويطلبه إن لم يكن حاضراً، فإن يئس من وجوده فليتصدق بذلك عنه، وإن أخذه بظلم فليفعل كذلك في أمر من ظلم)[2].

= الربا بعد القبض أم لا؟ الأكثرون على أنه لا تثبت، ولو سُلِّم ثبوت الملكية للآخذ (كما ذهب إليه البعض) لما أبيح ترك الربا لدى المصارف، وكذلك الحكم إذا تحقق أن المصرف يعطي الربا من دخله التجاري أو من خالص ماله، للمصالح التي قدمناها.

وكتب فقيه العصر المعروف بدقة نظره العلاّمة يوسف القرضاوي في كتابه «فقه الزكاة» ما يدل على أن المال الذي يُنال بطريق حرام لا يصح ملكه وإن قُبض، بل يجب التصدق به، يقول: (المال الذي يحوزه صاحبه بطريق خبيث.. كالغصب والرشوة والربا.. فالصحيح أن هؤلاء لا يملكون هذه الأموال... وإن خلطوها بأموالهم الحلال حتى لم تعد تتميز منها، قال العلماء: «لو كان الخبيث من المال نصاباً لا يلزمه الزكاة لأن الواجب عليه تفريغ ذمته برده إلى أربابه إن عُلموا، أو إلى ورثتهم، وإلا فإلى الفقراء، وهنا يجب التصدق به كله» البحر الرائق والحاشية لابن عابدين ج ١ ص ٢٢) «فقه الزكاة» - ج ١ ص ١٣٣.

(١) «فتاوى ابن تيمية» - ٣٠٧/٢٩، كذلك في صفحة ٣٠٨ وص ٣٠٩ فتاوى متعددة له.

(٢) «تفسير القرآن» للقرطبي - ٣٦٦/٣.

ولقد عالج ابن القيم هذا الموضوع حيث قال في كتابه «زاد المعاد»:

(فإن قيل: فما تقولون في كسب الزانية إذا قبضته ثم تابت، هل يجب عليها رد ما قبضته إلى أربابه أم يطيب لها أم تتصدق به؟ قيل: هذا يبتني على قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهي أن من قبض ما ليس له قبضه شرعاً، ثم أراد التخلص منه، فإن كان المقبوض قد أُخذ بغير رضا صاحبه ولا استوفى عوضه رده عليه، فإن تعذّر رده، **قضى به ديناً يعلمه عليه، فإن تعذر ذلك ردّه إلى ورثته، فإن تعذر ذلك تصدق به عنه**... كما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم، وإن كان المقبوض برضا الدافع، وقد استوفى عوضه المحرم، كمن عاوض على خمر أو خنزير، فهذا لا يجب رد العوض على الدافع لأنه أخرجه باختياره واستوفى عوضه المحرم فلا يجوز أن يجمع له بين العوض والمعوض، فإن في ذلك إعانة له على الإثم والعدوان، وتيسير أصحاب المعاصي عليها، ولكن لا يطيب للقابض أكله بل هو خبيث، كما حكم عليه رسول الله ﷺ... فطريق التخلص منه تمام التوبة بالصدقة به.. فهذا حكم كل كسب خبيث لخبث عوضه عيناً كان أو منفعة)[1].

وإلى هذا ذهب فقهاء الحنفية في المال الحرام الذي تعذر رده إلى صاحبه. جاء في الدر المختار: (من عليه ديون ومظالم جهل أربابها ويئس من عليه ذلك من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها... كمن في يده عروض لا يعلم مستحقيها، اعتباراً للديون بالأعيان، ومتى فعل ذلك سقط عنه المطالبة في العقبى). ثم علق عليه ابن عابدين الشامي وقال: (قوله: «كمن في يده عروض إلى آخره» يشمل ما إذا كانت لقطة أو غصباً أو رشوة، فإن كانت لقطة فقد عُلم حكمها ـ أي التصدق بها إذا لم يأتِ المالك بعد التعريف ـ وإن كان غيرها فالظاهر وجوب التصدق بأعيانها، وقوله «سقط عنه المطالبة»... لأنه بمنزلة المال الضائع، والفقراء مصرفه عند جهل أربابه)[2].

---

(١) «زاد المعاد» ـ ٥/٧٧٨.

(٢) «رد المحتار مع الدر المختار» ـ ٣/٣٢٣.

يظهر من دراسة كتب الحنفية أنهم يعتبرون هذا المال لقطة، فإن الوصف الجامع بين اللقطة والمال المجهول هو أن صاحبهما غير معلوم، ومن حاز مثل هذا المال ويريد البراءة في الدنيا وفي الآخرة فتأمره الشريعة بأن يتصدق به على الفقراء، وقد جاء في الأحاديث والآثار ما يدل على هذا الحكم للقطة، أخرج البزار والدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ سئل عن اللقطة فقال: «لا تحل اللقطة، فمن التقط شيئاً فليعرِّفه سنة، فإن جاء صاحبه فليردَّه إليه وإن لم يأتِ فليتصدق به...» الحديث[1].

وإلى هذا ذهب عدد من كبار الصحابة والتابعين، كما قال الترمذي في جامعه: (قال بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: يعرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا تصدق به، وهو قول سفيان الثوري وعبد الله ابن المبارك)[2].

وقال الفلسفي الفقيه العلّامة ابن رشد في كتابه الشهير «بداية المجتهد»: (وروي هذا القول عن علي وابن عباس وجماعة من التابعين)[3].

ونقل صاحب «الجوهر النقيّ» عن «المصنَّف» لابن أبي شيبة بسنده المتصل أنه: (كان عمر يأمر أن تعرَّف اللقطة، فإن جاء صاحبها وإلا تصدق بها..) وقال: (هذا سند جليل متفق عليه إلا إبراهيم فإن مسلماً انفرد به)[4]. ونسب هذا المذهب إلى عليّ وعائشة وابن عباس بأسانيد متصلة، وكذلك نسبه إلى عبيد الله بن عمر وسعيد بن المسيب والشَّعبي والحسن البصري وطاوس وعكرمة[5].

---

(١) «الدراية لتخريج أحاديث الهداية» على هامش «الهداية» ـ ٢/٥٩٤.
(٢) «الجامع» للترمذي ـ باب ما جاء في اللقطة ـ ١/١٦٥.
(٣) «بداية المجتهد» ـ ٢/٣٠٦.
(٤) «الجوهر النقي» ـ ٢/٤٣.
(٥) المصدر السابق ـ ٢/٤٥.

إذا أجمع هذا العدد الكبير من الصحابة والتابعين على هذا الرأي انجبر الضعف الذي يوجد في الحديث المرفوع ويبلغ درجة الاحتجاج كما قال المحقق ابن الهمام في فتح القدير: (فلو سلمنا ضعف حديث أبي هريرة في الصدقة كفانا جواز التصدق بالإجماع)[1].

ملخص القول أن فقهاء سائر المذاهب أجمعوا على التصدق بالمال الحرام، أما أبو حنيفة وأتباعه فقاسوه باللقطة، ويجب عندهم التصدق باللقطة، بناءً على الدلائل السابقة، وأما الأئمة الآخرون فإنهم - وإن كانت اللقطة عند بعضهم مختلِفة في حكمها عن المال الحرام - أجمعوا على هذا الحكم في المال الحرام، وقد مر عن ابن القيم أنه يثبت هذا المذهب عن الصحابة، ولقد أحسن صاحب «الهداية» حين قال: (فإن جاء صاحبها دفعها إليه، وإلا تصدق بها إيصالاً للحق وهو واجب بقدر الإمكان، وذلك بإيصال عينها عند الظفر بصاحبها وإيصال العِوَض - وهو الثواب - على اعتبار إجازته التصدق بها)[2].

لا يُنفق المال الحرام إلا على الفقراء:

يجدر بنا أن نذكر هنا أن المال المكتسب عن الطريق الحرام، والذي لا يمكن أن يُرَدّ على أربابه يتعيَّن التصدق به على الفقراء، ولا يجوز صرفه إلى جهات أخرى، كما أثبت فضيلة الشيخ المفتي محمد شفيع بالدلائل: (أن التصدق به على الفقراء متعيِّن، ولا يجوز إنفاقه على مصارف أخرى كبناء المساجد ودور العلوم). وألف فضيلته كُتيّباً في هذا الموضوع أسماه: «إشباع الكلام في مصرف الصدقة من الحرام»[3] أثبت فيه صحة هذا الرأي بدلائل كثيرة ورد على الاعتراضات التي وُجِّهت إلى هذا الرأي رداً مقنعاً،

---

(١) «فتح التقدير» - ٤/٤٣٤.

(٢) «الهداية» - ٢/٥٩٥.

(٣) هذا الكتيب مع الجزئين السابع والثامن من فتاوى دار العلوم ديوبند: ص ١٠٥ - ١٠٨. ويتقوّى حكم التصدق بما حصل بغير طريق شرعي بما ورد في الأثر أن أبا بكر لما حاز الإبل من المشركين حينما غلبت الروم على الفرس - حسب ما اشترط معهم - قال له النبي ﷺ: تصدق به. «تفسير ابن كثير» - ٣/٤٣٢ - سورة الروم.

وقد أدى بالكاتب النظر في دلائل كلا الجانبين إلى أرجحية هذا القول الذي أثبته فضيلة المفتي.

وقد أباح بعض العلماء صرف هذا المال في الجهات العامة للخير، وحاولوا أن يردوا على دلائل فضيلة المفتي ولكن كما قلنا إن الدلائل تدعم رأي فضيلته وتقوّيه.

ونذكر هنا جزءاً مهماً مما كتبه فضيلة المفتي، يقول: (إن الكتب الفقهية الموثوق بها نصّت على ذلك بكلمات «تصدق به» أو «وجب عليه التصدق» وأمثالها، وكذلك نجد في الفتاوى البزازية والفتاوى الهندية كلمة «التصدق»، وإذا أطلقوا كلمة «التصدق» يريدون بها الصدقة الموجبة للتمليك، ومصرفها الفقراء دون المساجد والمدارس، قال الجصّاص الرازي في كتابه «أحكام القرآن» في تفسير آية ﴿ وفي الرقاب ﴾:

(وعتق الرقبة لا يسمى صدقة، وما أُعطي في ثمن الرقبة فليس بصدقة... وأيضاً فإن الصدقة تقتضي تمليكاً... إذ شرط الصدقة وقوع الملك للمتصدَّق عليه)[1].

وكذلك نجد لفضيلة الشيخ المفتي عزيز الرحمن فتوى، نصها كما يأتي:

(من أخذ المال الحرام وجب عليه ردُّه إلى صاحبه أو إلى ورثته وإذا لم يمكن ذلك تصدّق به على الفقراء والمساكين وعلى الطلبة والأئمة والمؤذنين إذا كانوا فقراء، ولكن لا يجوز أن تُدفع به مرتبات الأساتذة والمدرسين، ويُكره استعماله في المساجد)[2].

---

(١) «أحكام القرآن» للجصاص ـ ٣/١٥٤، ملخصاً من «إشباع الكلام»، وأحال فضيلة المفتي على مصادر كثيرة لإثبات رأيه.

(٢) الجزءان الخامس والسادس من مجموعة فتاوى دار العلوم: ص ٣٤٧.

كلمة مهمة:

فثبت أنه لا بد من أن يتصدق بهذا المال الحرام على الفقراء ويملكهم. نعم! يجوز لهم بعد ذلك أن يصرفوه حيث شاءوا من مصارف الخير والأمور المباحة، من الأكل وبناء البيوت[1].

إن العلماء والذين ذهبوا إلى أن ربا البنوك المأخوذ منها يُصرف في سائر جهات الخير إنما ذهبوا إلى هذا نظراً إلى الهند (على فرض أنها دار الحرب) فإنهم استدلوا بما جاء في «الهداية» عن «السِّيَر الكبير» للإمام محمد: من أن مصرف أموال أهل الحرب مصالح المسلمين. لو اقتصرنا في هذا البحث على الهند (وسلمنا أنها دار الحرب) لكان في الأمر سعة، مع أن المقترضين من المصارف بالربا هم من المسلمين كما هم من الكفار، ولا أخطىء لو قلت: إن عدد المقترضين من المسلمين أكثر نسبيا من غيرهم فيها، فكيف يصح التسوية بين مصرف أموال المسلمين ومصرف أموال أهل الحرب؟! لأجل ذلك نقول إن الإفتاء بإنفاق ربا البنوك العصرية على مصالح المسلمين العامة ولو بقصر النظر على الهند ليس من الاحتياط والتحفظ في شيء[2].

---

(١) لأن البخاري أخرج في صحيحه عن النبي ﷺ: «أنه أُتي بلحم تُصُدِّق به على بريرة فقال: هو عليها صدقة وهو لنا هدية» كتاب الزكاة ـ باب «إذا تحولت الصدقة» ـ ١/٣٠٢، وفي الباب حديث آخر أصرح من هذا روته أم عطية الأنصارية، قالت: دخل النبي ﷺ على عائشة، فقال: «هل عندكم شيء؟» فقالت: لا إلا شيء بعثت به إلينا نسيبة ـ أم عطية ـ من الشاة التي بعثت لها من الصدقة، فقال: «إنها قد بلغت محلها». معناه أن النبي ﷺ قبل لحم الشاة التي تُصُدق بها على أم عطية، لأنه ﷺ لما تصدق بها عليها صارت ملكاً لها، فصح لها التصرف بالبيع والهبة وغيرهما، فلما أهدتها له ﷺ صح له القبول والأكل لأنه الآن ليس بشاة الصدقة التي لا تحل له ﷺ، بل صارت هبة في حقه (مأخوذ من «شرح البخاري» للعسقلاني). وفي «الفتح» ـ ٣/٣٥٧ لابن حجر: (قوله «بلغت محلها» أي أنها لما تصرفت فيها بالهدية لصحة ملكها لها انتقلت عن حكم الصدقة، فحلت محل الهدية، وكانت تحل لرسول الله ﷺ بخلاف الصدقة). ومن هنا قال الفقهاء: إن تبدُّلَ الملك يوجب تبدُّلَ العين.

(٢) على أن عبارة «السير الكبير» تشير إلى أن أموال المسلمين في دار الحرب وأنفسهم لا تحل لمسلم هناك (وهذا لا خلاف فيه بين علماء الهند أيضاً). وإليك نصَّ «السير الكبير»: ولو كانت هذه المعاملة بين مسلمين في دار الحرب مستأمنين أو أسيرين كان باطلاً مردوداً لأنهما يلتزمان أحكام الإسلام في كل مكان. («السِّيَر الكبير مع شرحه» للسرخسي ـ ٣/ ٢٢٦).

ثم إن قصر المسألة على الهند لا يصح، إذ الربا قد غزا العالم كله، والتعامل الربوي في مصارف بلاد المسلمين سائد، فيجب علينا ـ ونحن بصدد البحث عن حكم الربا ـ أن نقدم حلاً يتبنّاه مسلمو العالم كله، وإذا كان المال المستفاد من البنك يمكن أن يأخذه البنك من المسلمين وأعطاه المودع ـ وهو لا يعرف صاحبه ـ فلا بد للمودع (الآخذ) من أن يجعله محل اللقطة (أي يتصرّف بها) فإن علماء الأحناف اعتبروا الفوائد المصرفية باللقطة. ويعرف كل من له أدنى معرفة بنظام المصارف، أن التعرف على أصحاب هذه الفوائد لا يمكن، فإن من قوانين المصارف أن لا يطلع أحد على دفاتر الحسابات والأرصدة وغيرها من التفاصيل إلا أصحابها، فلا طريق إلى التعرف بأصحاب هذه الأموال، فلم يبق سبيل إلا التصدق على الفقراء فإنهم مصرفها الوحيد عندهم أيضاً.

والفوائد المصرفية التي تنالها المصارف من التجارة وتعطيها المودع لا يصح ردها إليها ـ للمصالح السابقة المعتبرة في الشرع ـ فالتصدق بها كذلك واجب.

ثم إن العقود التي تزعم المصارف أنها تجارة هل هي تجارة شرعاً؟ الواقع يخالف ذلك، لأن كثيراً من عقودها تدخل في الربا (كما سبق ذكره).

فاتّضح من هذا أن التصدق على الفقراء بالمال الحرام والفوائد المصرفية واجب.

وينبغي لمن تصدق بالمال الحرام أن لا ينويه عن نفسه بل عن صاحبه، فإنه نائب عنه شرعاً، وصاحبه هو الذي يستحق الأجر والمثوبة (ولو نوى عن نفسه لكان خادعاً آثماً) إلا أنه ينال الأجر لتوسطه بين الفقير وصاحب المال.

ويقتضي هذا أنه يجوز له التصدق على أبويه إذا كانا فقيرين وعلى نفسه إذا كان أهلاً لذلك، ولكن ـ رغم ذلك كله ـ لا يُسمح له بذلك أبداً نظراً إلى المصالح والحكم الشرعية فإنه لو أُبيح ذلك لتكاسل الناس في البحث عن أصحاب المال واحتالوا لأنفسهم، فإنه سئل الفقيه الحنفي الكبير

يوسف بن محمد عن غاصب ندم على ما فعل وأراد أن يرد المال إلى صاحبه ووقع له اليأس عن وجود صاحبه فتصدق بهذا العين، هل يجوز للفقير أن ينتفع بهذا العين؟ فقال: لا يجوز. . إنما أجاب بهذا الجواب زجراً لهم كيلا يتساهلوا في أموال الناس[1]. ملخص القول أن الفوائد التي تُنال من المصارف يتعيَّن التصدق بها على الفقراء ولا يصح توجيهها إلى مصارف أخرى ولا أن ينتفع بها آخذ الفوائد من المصارف.

(١) «الفتاوى الهندية» المعروفة بالعالمكيرية ـ ٥/١٥٧.

وجهة نظر

حول الحكم الشرعي في التصنيف والتأليف

من القضايا التي لفتت أنظار الباحثين وشغلت بالهم منذ نصف قرن قضية «حق التأليف» وتسجيله. وقد بذلت محاولات كثيرة لمعالجة هذا الموضوع والبحث عن الحكم الشرعي فيه، ولكن الباحثين في هذا الموضوع في الهند، ومنهم علماء راسخون في العلم، لم يتوصلوا في تلك الأبحاث ـ كما أظن ـ إلى نتيجة حتمية مقنعة. ولا شك في أن الموضوع مفتوح وللبحث فيه مجال متسع، ولذلك أردت أن أدلي دلوي فيه ـ من ناحية جديدة ـ. ودرست الموضوع عسى الله أن يكشف لي خلال المطالعة ويهديني إلى حل للمسألة فأقدّم عصارة بحثي بين يدي أهل العلم للتأييد إذا وافقوا عليه، وإبداء الرأي فيه إذا فيه موضع اختلاف أو إيضاح.

هذه هي بواعث معالجة هذا البحث ودواعيه فليس ذلك حكماً نهائياً أو قضاءً محتوماً وإنما هو محاولة بحث للحل الشرعي ومجهود متواضع للدراسة.

لا يغيبن عن البال لدى معالجة هذا البحث أن القضية ذات جوانب مختلفة وهي كما يلي:

١ ـ مسوَّدة المؤلف، بيعها وشراؤها.
٢ ـ أن يمنح المؤلف أحداً خيار الطبع والنشر ويأخذ عليه البديل المالي.
٣ ـ أن ينقل الطابع أو الناشر ـ الذي حصل له الخيار من المؤلف ـ خياره إلى غيره ويأخذ عليه العوض المالي.

٤ ـ تسجيل المؤلف أو الناشر حقه وطلب الغرامة من كل من يخالف التسجيل ويتصدى للطبع بغير إذنهما.

٥ ـ الطبع بدون إذن المصنف أو الطابع والناشر.

وفيما يلي محاولة جادة للبحث عن الحكم الشرعي لكل ناحية من هذه النواحي المختلفة في ضوء الكتاب والسنّة والفقه والفتاوى، فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمني. وأسأل الله التوفيق والسداد.

وألتمس من أهل العلم أن يلاحظوا هذا البحث بجدية ورصانة ويتكرموا بإبداء وجهة نظرهم وآرائهم، وسيكونون مأجورين عند الله فإنه خدمة عظيمة لمصلحة الدين والشرع بل الأمة الإسلامية كلها.

بيع حق التصنيف:

إن كان المقصود من حق التأليف والتصنيف أن الذي ألف كتابه بعد ما تحمل المشاق وركب الأهوال وبذل فيه أوقاته الثمينة وربما ضحى فيه بثروته الهائلة من حقه أن يتمتع بحق أخذ المال مقابل الاستفادة من تأليفه وإنتاجه ففيه متسع ومساغ ـ بمراعاة بعض الشروط ـ نظراً إلى الأصول الشرعية واعتباراً لعادة بعض العلماء المتقدمين، وذلك لأن المصنف الذي يبذل في طريق إعداد تصنيفه الجهد والوقت والثروة فيمكن أن يكون هو في ذلك بمثابة الصانع في صنعه والمنتج في إنتاجه[1]. فكما أن الصانع يتمتع بحق التملك لما صنعه شرعاً، كذلك يتسع المجال ـ أو فيه إمكانية توسيع المجال ـ لأن يتمتع المصنف أيضاً بهذا الحق لتصنيفه.

ثم إن الصانع كما يتمتع بالخيار في منح الفرص للاستفادة من إنتاجه ـ

---

(١) وإنما الفرق أن المصنوعات العامة هي من متعة الأجسام والأبدان وتسهيلاتها، بينما التصنيف يوفر المتعة للقلب والعقل ويشحذ الأذهان، وبالتالي بواسطة العقل ينفع الأجسام كذلك في بعض الأحيان، وكما أن الصانع إذا باع مصنوعه فإن هذا المصنوع يخرج من ملكه، كذلك التأليف نفسه لو باعه أحد فإن المشتري يكون له الحق بأن يبيع هذا التأليف على يد من شاء. ولكن المصنف إن سمح له بالطبع فقط فهل يبيعه أم لا؟ هذا سؤال سنحاول الإجابة عليه في دراستنا هذه.

بأجرة وبدون أجرة ـ كذلك المؤلف أيضاً يتمتع بهذا الخيار أو يمكن أن يتمتع به، بل مع ذلك ينبغي أن يكون له حق الإذن والمنع لمن شاء، فإننا نجد أن المحدثين والعلماء المتقدمين كانوا يأذنون بمروياتهم لمن شاؤوا[1]، ويمنعون عنها من لم يعتبروه أهلاً لذلك.

ويروى عن بعض المحدثين أخذ العوض المالي، كما روي عن الحارث ابن أبي أسامة في «بستان المحدثين»[2]. وقد ذكر ابن الصلاح في كتابه القيّم المعروف بـ «مقدمة ابن الصلاح» آراء العلماء في من كانوا يروون الأحاديث ويأخذون عليه عوضاً مالياً وإليكم العبارة:

(من أخذ على التحديث أجراً منع ذلك من قبول روايته عند قوم من أئمة الحديث... وترخّص أبو نعيم الفضل بن دُكَين وعلي بن عبد العزيز المكي وآخرون في أخذ العوض على التحديث، وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه. غير أن في هذا من حيث العرف خرماً للمروءة، والظن يساء بفاعله إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه كمثل ما ذُكر أن أبا الحسين بن النَّقُور فعل ذلك لأن أبا إسحاق الشيرازي أفتاه بجواز أخذ الأجرة على التحديث)[3].

إن هذه التصريحات تشير إلى أن أخذ الأجرة على التحديث ـ وإن ذهب بعض العلماء إلى جوازه ـ لم يستحسن بل اعتبر مكروهاً بصفة عامة.

ومن أنجح صور الاستفادة من الكتاب تحصيل نقله، فينبغي أن يتوقَّف ذلك أيضاً على إذن المصنف. وفي العصر الراهن من صور النقل الراقية: الطباعة، فعلى هذا الأساس لا يستحق حق إذن الطبع إلا المصنف. معنى ذلك أن الذي يسمح له المصنف بالطبع أو النشر يكون ممثلاً له وعن طريقه

---

(١) وهل يجوز لمن لم يأذن له المحدث: أن يروي عنه أم لا؟ عند الأكثر يجوز ولبعضهم يمنعونه، كما في «المقدمة» لابن الصلاح ـ ص ٧١ و ٨٤.

(٢) «بستان المحدثين» ـ ص ٣٥، لمؤلفه المحدث الكبير الإمام عبد العزيز الدهلوي نجل حكيم الإسلام مسند الهند الإمام أحمد بن عبد الرحيم المعروف بوليّ الله الدهلوي.

(٣) «المقدمة» لابن الصلاح ـ ص ٥٦ .(يرجع إلى طبعة مطبعة قيمة بمبائي ١٣٥٧ هـ).

يمكن الاستفادة من التصنيف. وأما عدد النسخ المطبوعة من الكتاب فلا يتمتع بحق تحديدها إلا المصنف، لأن تحديد العدد يمكن أن يعتبر بمثابة منح الإذن لأمثاله من الأشخاص بالاستفادة. ولكن تحديد أثمان تلك النسخ المطبوعة واستحقاق أثمانها يكون حقاً لذلك الطابع أو الناشر، فإن هذه النسخ يوفِّرها هو بنفسه ـ أو عن طريق الممثِّل له ـ وإن هذه النسخ هي بنفسها سلع متقوّمة تحت ملك الطابع أو الناشر، ومن المعلوم أن كل مالك يتمتع بحق التصرف فيما يملكه.

نظراً إلى ما أسلفنا من التفاصيل، وإن كان يبدو من الصحيح ـ شرعاً ـ أن يقال إن المصنف يجوز له أن يتمتع كلياً بأخذ العوض ـ أي البديل المالي ـ مباشرة أو غير مباشرة من المستفيدين، ولكن الطريق المألوف لدينا (في الهند) أن يؤدي فيه الناشر ـ بصفة عامة ـ عوض كل طبعة حسب قدر الكتب وفقاً لرأيه. فهل يجوز عقد اتفاقية لأخذ العوض عن هذا الطريق المألوف أم لا؟ فلا المعاوضة تكون في هذه الصورة محددة من قبل بصفة عامة ولا مدة الأداء، بل ربما تبقى بدون الاتفاق على أي أصل وإنما يتوقف تحديدها على القبول والتجاوب الذي سيحظى به التأليف، فهذه الصورة الأخيرة لا تبقى فيها المكافأة مجهولة فحسب بل يكون حصولها غير محتوم أيضاً وبذلك تنضم هذه الصورة إلى تلك الصور التي يعبر عنها «بالغرر». وبيع الغرر ورد فيه النهي الأكيد في الحديث الشريف، وهـذا الحديث رُوي في كتب الأحاديث الصحيحة. وإنما ننقل هنا ألفاظ الحديث من «الصحيح» لمسلم: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر»[1]، ويقول في شرحه الإمام النووي العالم الشافعي المعروف: (أما النهي عن بيع الغرر فهو أصل عظيم من أصول كتاب البيع ولهذا قدّمه مسلم، وتدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع المعدوم والمجهول وما لا يقدر على تسليمه وما لم يتملك البائع عليه... ونظائر ذلك، فكل هذا بيعه باطل لأنه غرر... إلخ)[2].

---

(١) و (٢) «الصحيح» لمسلم مع «الشرح» للنووي ـ ٢/٢.

أخذ العوض على الاستفادة من التأليف:

فبالجملة إن تحققت الاتفاقية على أخذ العوض وأدائه بحيث لا يجهل فيها العوض ولا مدة أدائه، ولا يكون فيها أمر أو شرط يعارض أصول العقود المعتبرة في الشريعة الإسلامية ففيها متسع لمشروعيته.

الوراثة في حق التصنيف:

إن التفاصيل السابقة تشير إلى أن التصنيف شيء متقوم له كيانه المنفرد وليس حقاً محضاً (حقاً غير متأكد) فحسب، فيقتضي ذلك ـ وهو ظاهر ـ أن تجري الوراثة في نفس ذلك التصنيف في ضوء قوانين الشريعة. وكذلك من المعلوم أن العوض الذي استحقه المصنف من ذلك التأليف وتملكه في حياته تجري الوراثة فيه كذلك إن بقي، ثم إن الأموال التي تحصل بعده نتيجة للاتفاقية التي كان عقدها المصنف في حياته فهذه الحصيلة يبدو جواز الوراثة فيها أيضاً، وذلك نظراً إلى عدة نظائر فقهية وأصول شرعية، مثلاً نجد في الكتاب المعروف في الفقه الحنفي «رد المحتار شرح الدر المختار» نجد فيه مثالاً مبدئياً وهو «الحق المتأكد يورث» وانطلاقاً من هذا الأساس قيل: حظ الإمام (أي المرتَّب له من الوقف) لو مات يورث عنه[1].

بيع حق الوراثة:

ولكن الشرع كما لم يسمح ببيع حق الإرث كذلك لا يجوّز لأي وارث لمصنف أن يبيع حق الوراثة في عوض تصنيفه أي لا يجوز أن يستلم عليه العوض من اتفاقية جديدة ـ فإن حق الوراثة إذا لم يحصل على أساسه شيء حقيقي (أي مال متقوم) فإنه إنما يُعتبر حقاً محضاً لا يجوز بيعه وشراؤه ـ ولكن التصنيف إذا كان موجوداً بنفسه (ولم يبعه المصنف بمال) وهو مال أيضاً ـ أي شيء متقوم ـ تجري الوراثة في ذلك الشيء بعينه أي في النسخة الأصيلة للتصنيف، وفي ثمنه أيضاً، ومن هنا عُلم أنه لا يجوز لأي طابع أن يبيع إذن الطباعة الذي حصل له ظاناً أنه «شيء متقوم»، فإن مثل هذا الإذن (أو الحق الذي وجد على أساسه) ليس بمتقوم.

---

(١) «رد المحتار» لابن عابدين الشامي ـ المجلد الرابع ص ١٣.

بيع حق الطبع:

يدل على منع بيع «مجرد الحق» ذلك الحديث الذي ورد فيه النهي عن بيع «الولاء» كما جاء في «صحيح مسلم»[1]: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الولاء وعن هبته». بينما حق الولاء ليس ضعفه كضعف الحق المذكور بل هو من قبيل الحقوق المتأكدة ـ في الجملة ـ وبذلك يمكن أن تجري الوراثة في «حق الولاء» رغم ذلك لم يسمح الشرع ببيعه، وبالتالي إذا سمح الطابع أو الناشر لأحد بالطبع والنشر وأخذ عليه العوض فإن ذلك يصدق عليه «بيع ما ليس عنده» حسب عمومه وشموله، وقد ورد النهي عن ذلك في الأحاديث الصحيحة الصريحة، مثلاً في «سنن أبي داود» وفي «جامع الترمذي»[2] وغيرهما من كتب الحديث، ففي هذه الكتب عدد من تلك الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى وهي: «لا تبع ما ليس عندك» و«لا يحل سَلَف وبيع ولا بيعُ ما ليس عندك» (قال الترمذي في الحديث الأول: إنه «حسن» وفي الثاني «حسن صحيح»).

ومما يجدر بالتفكر وتعمق النظر فيه هو أن ما يأخذ طابع من طابع آخر على الإذن له بالطبع فكأن الطابع الأول يأخذ هذا المال مقابل ذلك المال الذي كان قد دفعه إلى المصنف ولا يكون ذلك إلا بالتفاضل ـ بصفة عامة ـ وربما يكون من الأموال الربوية، وبذلك سوف يتحقق الربا أو شبهته (أو تحدث إمكانيته على الأقل) ويكاد أن يشمل في ما ورد النص الصريح في منعه، ولذا لا يجوز لمشتري الحبوب ـ أي لأجل هذه الشبهة ـ أن يبيعه قبل القبض كما جاء في الحديث الصحيح: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه» قال ابن عباس: (وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام)[3]، ولما سئل ابن عباس ـ راوي هذا الحديث ـ عن سبب هذا المنع فقال: (ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ)؛ ووجه ذلك ما أسلفناه آنفاً، كما بينه شارح الحديث المحقِّق مُلّا علي القاريّ الهرويّ حيث يقول في «المرقاة» ـ شرح

---

(١) «الصحيح» لمسلم ـ ١/٤٩٥.

(٢) «سنن أبي داود» ـ ٢/١٣٩، و «الجامع» للترمذي ـ ١/١٦٨.

(٣) «الصحيح» لمسلم ـ ٢/٥.

«مشكاة المصابيح» ـ: (معنى الحديث أن يشتري من إنسان طعاماً بدينار إلى أجل ثم يبيعه منه أو من غيره قبل أن يقبضه بدينارين مثلاً فلا يجوز لأنه في التقدير بيع ذهب بذهب ـ والطعام غائب ـ فكأنه باعه دينار الذي اشترى به الطعام بدينارين فهو رباً)[1].

وبالإضافة إلى ذلك من أقوى الدلائل على منع بيع الحقوق وأوضحها ما روي في «صحيح مسلم» ـ وفي «موطأ الإمام مالك» بفرق يسير ـ وردت الرواية في «صحيح مسلم» بهذه الألفاظ: عن أبي هريرة أنه قال لمروان: أحللتَ بيع الربا، فقال مروان: ما فعلت، فقال أبو هريرة: أحللت بيع الصكاك وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يستوفى، فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها، قال سليمان: فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدي الناس. يقول الإمام النووي وهو يشرح ذلك:

(الصكاك جمع صك والمراد هنا الورقة التي تخرج من ولي الأمر بالرزق لمستحقه بأن يُكتب فيها للإنسان كذا وكذا من طعام أو غيره فيبيع صاحبها ذلك لإنسان قبل أن يقبضه)[2].

وانطلاقاً من هذه الرواية يقول الإمام أبو حنيفة وغيره من الأئمة: إن بيع الصكاك غير جائز مطلقاً (وبيع الصكاك ليس معناه إلا بيع الحقوق)، ولكن الإمامين مالكاً والشافعي رحمهما الله يسمحان ببيع الصكاك لمالكه الأول فقط، وأما في حكم مالكها الثاني والثالث فهذان الإمامان أيضاً مع أبي حنيفة في التحريم[3].

إن التأويل الذين اختاره الإمام مالك وغيره هو أيضاً لا يوسع مجال أخذ

---

(١) نقلاً عن هامش «سنن أبي داود» ـ ٢/١٣٨.

(٢) «صحيح مسلم مع الشرح» ـ ٢/٦؛ و «الموطأ» للإمام مالك ـ ص ٣٢١.

(٣) وتتوفر هذه التفاصيل في كتب شرح الأحاديث مثلاً «شرح صحيح مسلم» للنووي، و «أوجز المسالك شرح موطأ الإمام مالك» وهذا الكتاب: من أبسط شروح «الموطأ» وأنفعها، للعلاّمة المحدث الكبير محمد زكريا الكاندهلوي الهندي، في ست مجلدات ضخمة. وهذا البحث في مجلده الخامس ص ٧٨.

العوض إلا للمصنف الذي يحل محل المالك الأول دون غيره من الطابع أو الناشر فإنهما ليسا إلا في مكان المالك الثاني أو الثالث على كل حال.

احتج بعض علماء الهند ـ في العصر الحاضر ـ في جواز حق الطباعة بالمسألة المعروفة في الفقه الحنفي «النزول عن الوظائف بمال» («رد المحتار» ـ ٣/٣٨٦؛ و «إتحاف الأبصار والبصائر» ـ ص ٢٣٧)[1] وذلك على أساس آراء بعض الفقهاء التي رأوها في القضية، ولكن الاستدلال بهذه المسألة سوف يرادف تشييد البناء على أساس منهار، فإن المسألة قبل كل شيء قد اختُلف فيها وذهب معظم الفقهاء الأحناف فيها إلى عدم الجواز، وبالتالي أخذ العوض على التخلّي عن حق الوظيفة شيء، وأخذ العوض على حق الطباعة ـ إن كان يصح التعبير عنه بالحق ـ شيء آخر وشتان ما بينهما، لأن الوظائف تأتي مما يتأكد فيه الاستحقاق ـ قبل أن يتم فيه الملك البات ـ للمستحق، بل إن الفقهاء الذين ذهبوا إلى الجواز نتوصّل من إعمال الفكر في كلامهم إلى أن هذا الجواز يتحقق إذا وصل سهم المستحق محدداً إلى وكيله ولم يبق إلا قبض المستحق عليه، وبالتالي إن حق الوظيفة وحق الطباعة بينهما فرق أساسي آخر ولذا لا نستطيع أن نقيس أحدهما بالآخر، والفرق هو أن حق الوظائف يتحدد فيه قدر الوظيفة ويكون الحصول عليها محتوماً، بينما حق الطباعة ـ في ديارنا ـ لا يكون فيه الحصول على المنفعة المالية محتوماً ولا محدداً كذلك (في أكثر الأحوال). هذا ما يجعل بيعه في حكم بيع الغرر (وبيع الغرر قد ورد الحديث الصريح في منعه ومرّ ذلك البحث آنفاً)، بل الطباعة ربما تؤدي إلى خسارة وفي بعض الأحيان تسبب خسائر فادحة مجحفة، ولما كان من الأصول المقررة عند الشرع أن الأعيان الموجودة إذا كانت مجهولة أو معدومة أو مهدّدة بالخطر فإن بيعها لا يصح لكونه متضمِّناً معنى الغرر، فكيف يصح بيع الحقوق المحضة ـ غير المحددة وغير المتأكدة ـ وخاصة إذا كانت عرضة للخطر؟.

إن بعض العلماء استدل على جواز مسألة «النزول عن الوظائف بمال»

---

(١) «إتحاف الأبصار والبصائر» بترتيب «الأشباه والنظائر» لابن نجيم الفقيه الحنفي المصري.

بأن الحسن بن علي رضي الله عنهما ـ سبط الرسول ﷺ ـ كان قد قبل الوظيفة بعد تخليه عن الخلافة، ولكن هذا الاستدلال لا يحتاج العلماء إلى أي تعليق عليه، فمعلوم لدى جميع أهل الخبرة والحنكة أن قبوله للوظيفة لم يكن بدل تنازله عن الخلافة فحسب بل كانت تعمل وراءه مصالح أخرى، ثم لم يكن هو وحده ممن يتمتع بوظيفة عن الخلافة بل كان عدد كبير من الصحابة والتابعين الأجلاء ممن كانوا لم يزالوا يتمتعون في كل زمان بهذه الوظائف ـ المتفاوتة في قدرها ـ ولأجل ذلك نستطيع أن نقول بلا تلكؤ وتأرجح: إن وظيفة الإمام الحسن رضي الله عنه لم يعتبرها أحد عوضاً عن تخليه عن الخلافة إلا وأراد بذلك طريقة التعبير فحسب ولم يرد إبراز الواقع وكشف الحقيقة.

يتضح من التحليل السابق أن أخذ الأجرة على مجرد حق الطباعة لا مساغ له في ضوء الأحاديث النبوية والأصول المسلَّمة عند الشرع وفي ضوء النظائر الفقهية المسلَّمة، فإن هذا الحق إنما هو بمثابة الإذن الذي استحق لأجله بأن يسمح (المأذون) للناس بالاستفادة لأن المصنف فوّض إليه مسؤولية توفير نسخ التصنيف، وهو بمثابة الإذن بالاستفادة لغيره وعلى أساسها هو يستحق المنفعة المالية. ولكن المصنف إذا أخذ البديل على تصنيفه فإنه سيجوز ولكن بعدة شروط قد سبقت الإشارة إليها بالشرح والتفصيل.

خلاصة البحث

والحاصل أن أخذ العوض يجوز للمصنف على تأليفه شرعاً بشريطة أن لا يكون ذلك التأليف محتوياً على بحوث يتحتم على المؤلف معالجتها كتابياً، فإن باع المصنف نفس ذلك التأليف أو التصنيف لأحد وأخذ عليه ثمناً أو عوضاً فهذا واضح حكمه (الجواز) فإنه شيء نافع يجوز الاستفادة منه شرعاً، ولكنه إذا لم يبع أصل الكتاب (الذي هو في صورة مجموعة الأوراق) بل أخذ العوض على الاستفادة منه فحسب، فهذه الصورة أيضاً مما يسمح الشرع بجوازها للمصنف. ثم إنه مخير في تحديد عدد المستفيدين من ذلك

الكتاب على أساس عادة بعض المحدثين كما ذكرنا سابقاً، وإن سمح المصنف لأي ناشر بالطبع فمعنى ذلك أنه يسمح للناس الاستفادة من ذلك الكتاب بواسطة الطابع أو الناشر فلذلك لا يكون حق تحديد عدد الطبع إلا للمصنف، وبذلك أصبح هذا الطابع أو الناشر (الذي نال الإذن من المصنف) بمثابة الواسطة بين المستفيدين والمصنف، فكما أنه وصلة بين المصنف والمستفيدين من الكتاب، وعليه مسؤولية توفير النسخ، كذلك هو ـ أي الطابع أو الناشر ـ أيضاً وصلة بينهما لاستلام العوض من المستفيدين وإرساله إلى المصنف، وقد سبق أن المصنف يستحق بأن يأخذ البديل المالي من كل من يستفيد من كتابه، وإحدى صوره أن يؤخذ من كل من يريد الحصول على نسخته المطبوعة. ويعتبر الناشر ـ الذي قرره المصنف لتحصيل العوض ـ بمثابة الوكيل له ويكون توفير النسخ المطبوعة بيد الناشر وعلى أساسه استحق الناشر بأن يأخذ الأجرة على عمليته هذه.

ثم إن تلك النسخ المطبوعة لما أنها ـ عادة ـ في ملك الناشر (والتي هي بنفسها مال متقوم) فوجب أن لا يتمتع بحق تحديد ثمنها إلا الناشر دون المصنف، إلا أن المصنف يكون حقيقاً بأن يحدد عوض الاستفادة منها، وعلى هذا الأساس يستطيع المصنف أن يقرر شيئاً من العوض على بيع كل نسخة مطبوعة وبجانب ذلك يعتبر اشتراء الكتاب من الناشر المأذون ـ مباشرة وغير مباشرة ـ بمثابة حصول إذن الاستفادة كذلك، والحاصل أن تحديد ثمن النسخ المطبوعة وتحصيله يكون حقاً للطابع والناشر. وأما تحديد العوض على الاستفادة فيكون حقاً للمصنف، والمصنف إن فوض إلى الطابع تحصيل العوض المحدد وإيصاله إليه فإن الطابع وفقاً لهذه الاتفاقية يكون مسؤولاً عن تحصيل هذا العوض المحدد وإيصاله إلى المصنف، ومع ذلك إن فوض إليه المصنف أن يسمح لمن شاء بالاستفادة بدون أيّ عوض مالي فإن الناشر يستطيع أن يعطي الكتاب لمن شاء بعوض أو بدونه ولو وضع المصنف حداً للاستفادة بدون عوض فإنه لا يستحق العوض بقدر ذلك الحد فحسب.

وأما طبع أي كتاب بدون إذن مصنفه ونشره بالثمن أو بدون الثمن يجوز أم لا؟ فلم يعثر كاتب هذه السطور إلى الآن على دليل قويّ لعدم جوازه لكن

المصنف لو سجل الكتاب طبقاً للقوانين الدولية فإن الطبع في مثل هذه الصورة لغيرالمأذون من المصنف يمكن أن يكون محظوراً في الشرع أيضاً، وذلك وفقاً للاتفاقيات المبدئية العامة التي تخضع للأعراف الدولية، فإن السلطة الحاكمة تتمتع بأن تفرض الحظر لمصلحةٍ ما على شيء يكون مباحاً في حد ذاته غير محظور في الشرع، فإذا فعلت ذلك فالشرع يجعل التقيد بهذا الحظر ضرورياً، لأجل عقد الوفاء العام ـ إلا إذا حرّم حلالاً أو حلّل حراماً ـ، رغم ذلك لا يجوز للمصنف في هذه الصورة أيضاً أن يفرض الغرامة المالية على الذي يتصدى للطبع بدون إذنه ويبيعه، لكنه يستحق العقوبة من الحكومة بجراء معارضته لقانونها.

ومع ذلك يتضح من التفاصيل السابقة أن المصنف إذا باع نسخة من كتابه فإن مشتريها جدير شرعاً بأن يبيع هذه النسخة المبتاعة لمن شاء وبأيّ قيمة شاء ولكن المصنف إذا سمح لأحد بالطبع فحسب فليس له أن يبيع هذا الحق ـ أي يسمح لآخر بالطبع ويأخذ منه المال ـ فإن مجرد الإذن ليس مما يمكن بيعه وشراؤه شرعاً.

* * *

بحث في بيع الحقوق المجرّدة:

مما يجدر بالذكر أن حول هذا الموضوع ـ بيع الحقوق المجردة ـ بحثاً قيِّماً لفضيلة الشيخ والباحث الكبير محمد تقيّ العثماني، فإنه بيّن أنواعها وأحكامها (مع أن في بعضها ملاحظات) بتفاصيل لم نجدها عند غيره ولذا ننقل هنا باختصار... وبتغيير يسير في العبارة ـ قال: «وأصبحت لهذا المبحث أهمية كبيرة في عصرنا هذا، فإن أنواعاً من بيع الحقوق شائعة اليوم.... وقد ذكر الفقهاء أن بيع الحقوق المجردة أو الاعتياض عنها لا يجوز، ثم قد أجاز بعضُهم الاعتياض عن بعض الحقوق... ولم أجد كلمة جامعة تشمل جميع أنواع الحقوق ثم ذكر الشيخ محمد تقيّ العثماني عدّة أقسام لها ـ وبيّنها ـ كما يلي:

١ ـ الحقوق الشرعيّة: وهي الحقوق التي ثبتت من الشارع ولا مدخل فيها للقياس ولا تنتقل من ثبتت له إلىٰ غيره مثل حق الشفعة وحق الولاء.. وحق الطلاق.. في مثل هذه الحقوق لا يجري البيع ولا الانتقال من أحد إلى آخر بعوض أو بدونه، ولكن تجري في بعضها المصالحة على مال، فيجوز الصلح من دم العمد بمال... ويجوز الطلاق بمال.

٢ ـ حقوق استيفاء المال: وهي التي تثبت لصاحبها بعقود يعقدها أو غيره، مثل رجل باع شيئاً فثبت له حق استيفاء الثمن.. أو أعلنت الحكومة لأحد بجائزة، فثبت له حق استيفائها. فبيع مثل هذه الحقوق ليس بيعاً للحقوق في الحقيقة، وإنما هو بيع لمال يتعلق به ذلك الحق، وإنه لا يجوز عند الحنفية.. لكونه «بيع ما ليس عند الإنسان» ويدخل في هذا القسم بيع العطايا والأرزاق... وحظوظ الأئمة، ومأخذ هذا الحكم أحاديث النهي عن البيع قبل القبض... وما ورد في النهي عن بيع الصكاك.

٣ ـ الحقوق التي هي منافع بنفسها: هي الحقوق التي هي منافع مقصودة بنفسها مثل حق المرور على الطريق وحق المسيل وحق التعلّي (العلوّ)... واختلفت فيها الروايات عن الفقهاء الحنفية، فأما حق المسيل وحق التعلّي (العلو) فلم أرَ منهم من جوّز بيعها... ويؤخذ من كلام صاحب الهداية: «إذا كان الحق متعلّقاً بعين تبقى يجوز بيعه بشرط أن يكون معلوم المقدار ولا تكون الجهالة فيه مفضية إلى المنازعة».

٤ ـ الحقوق التي تتعلق بإجازات مكتوبة: وهي عبارة عن حق الاستفادة بإجازات كتبها المجيز على ورقة فثبتت الإجازة لكل من يحملها مثل طوابع البريد وتذاكر القطار... فإنها عبارة عن إجازة استعمالها لكل من يحملها، ولكن الإجازة المكتوبة إن كانت مخصوصة لمن أُعطيها باسمه الخاص ـ كما في تذكرة الطائرة ـ فلا يجوز بيعها...، وأمّا إن كانت الإجازة غير مخصوصة... فينبغي أن يجوز بيع ورقة الإجازة، مثل طوابع البريد (وتذاكر القطار)...، ويدخل في هذا النوع رخصة الإيراد

وهي ورقة تسمح بها الحكومة للتاجر بإيراد البضاعات من الخارج ولا تسمح معظم الحكومات بإيراد البضاعات من الخارج إلّا لمن كانت عنده هذه الورقة.

٥ ـ حقوق إحداث عقد أو إبقائه: وهي التي يستحق بها صاحبها أن يحدث (أي يُنشىء) عقداً مع غيره أو يبقيه، مثل خلو الحوانيت... وقد جوّز بعض الفقهاء الاعتياض عنها وينبغي أن يندرج في هذا القسم حقوق الطبع والنشر(؟)... ويدخل في هذا القسم حق خلو المتجر... أيضاً فقد شاع في عصرنا بيع الأسماء التجارية.. وهو في الحقيقة بيع لإحداث العقود مع المشترين بهذا الاسم الخاص[1].

(١) «تكملة فتح الملهم شرح الصحيح المسلم» للشيخ محمدتقيّ العثماني ـ المجلد الأول ص ٣٦١ ـ ٣٦٥.

حُكمُ الشّريعةِ الإسلاميّةِ
في التداوي بالأشياء النّجسة ودَم الإنسان

مـن المسائل المستحدثة التي أثارتها الحضارة الحديثة، وكثرت حولها التساؤلات، قضية ترقيع أعضاء الإنسان وتلقيـح دمه في غيـره، وحكم الشريعة فيها، وقد حاولت بتوفيق الله في هذا البحث أن ألتمس حكم الشريعة في هذه القضية في ضوء الكتاب والسنة وأقوال مجتهدي الأمة، مستلهماً من الله تعالى الرشد والصواب.

إن استعمال الدم ـ الغير الإنساني ـ والأشياء الأخرى وإن كان مما اختلف في جواز استعماله العلماء قديماً وحديثاً فبعضهم حـرّموا مـطلقاً وبعضهم أباحوا للدواء ـ لحديث العُرَنيِّين الذي رواه الشيخان وغيرهما ـ كما صرح به كثير من العلماء، منهم الإمام النووي (ت ٦٧٦ هـ) في «شرح الصحيح» لمسلم[1]، ولكن أكثر فقهاء الأحناف ـ أو كثيراً من متأخريهم ـ أفتوا بجواز استعمال الدواء الحرام بشروط ـ أي في حالات خاصة ـ لدى الضرورة، وهي إذا لم يعلم دواء حلال (أو لم يكن متوفراً أو موجوداً) ووجد يقين أو ظن غالب بحصول الشفاء عادة باستعمال ذلك الشيء الحرام، كما يستفاد من الكتب المعتبرة في الفقه الحنفي.

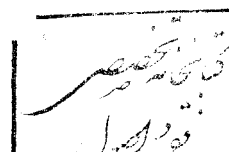
يقول الفقيه الحنفي علاء الدين الحصكفي (ت ١٠٨٨ هـ) في «الدر المختار»: (اختُلف في التداوي بالمحرم... قيل: يرخَّص إذا عُلم فيه الشفاء ولم يُعلم دواء آخر كما رخص الخمر للعطشان، وعليه الفتوى) ـ أي

(١) «الصحيح» لمسلم مع «شرحه» للنووي ـ ٢/٥٧.

عند العلماء الأحناف ـ ويقول شارحه العلاّمة ابن عابدين الشامي ـ ت ١٢٥٢ هـ ـ (إن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم)[١]. ويُفهم مما نقل المحقق الشوكاني ـ ت ١٢٥٥ هـ ـ عن بعض العلماء أنهم يبيحون استعمال الدواء الحرام في حالة الضرورة[٢]، وهذا الذي يُستفاد من بحث العلاّمة ابن حزم الظاهري الآتي ذكره بعد قليل. وقد ذُكر في بعض الكتب المعتبرة الفقهية أن استعمال الدواء الحرام لا يجوز إلا بعد إخبار الطبيب الحاذق المسلم ـ بل بعد تصريحه ـ بأن الدواء الحرام يتعين استعماله في هذه الحالة كما في الفتاوى العالمكيرية ـ الفتاوى الهندية[٣] ـ التي ألّفها نخبة من العلماء بأمر الامبراطور أورنك زيب (ت ١١١٨ هـ) المعروف بالعالمكير. لكن توصل هذا العاجز ـ على حد دراسته المتواضعة ـ إلى أن قيد «إخبار الطبيب المسلم الحاذق» عند الفقهاء لاستعمال الدواء المحرم ليس قيداً احترازياً، يعني ليس معنى ذلك أنه إذا لم يوجد الطبيب المسلم في ذلك الوقت، وحصل اليقين ـ بوسيلة أخرى موثوق بها ـ أو غلبة الظن في نفع الدواء الحرام (ولا يُوجد أو لا يُعلم دواء آخر حلال) ففي مثل هذه الحالة الحساسة الخطيرة ـ أيضاً ـ لا يستعمل ذلك الدواء الحرام... وإن انتقل المريض إلى رحمة الله! بل حاصل ذلك القيد أنه لا بد من التثبت والتأكد من أن الدواء الحرام هو الوسيلة الوحيدة ـ التي لا يوجد غيرها ـ لإنقاذ حياة المريض أو منع تلف عضو من أعضائه (وإلا أصابه ضرر شديد، بل ويمكن أن يموت، فبدون هذا الاستيثاق والتأكد يكون استعمال الدواء الحرام محظوراً).

يؤيد هذا الرأي ـ جملة ـ ما قاله الفقيهان الشهيران العلاّمة ابن نجيم المصري (ت ٩٧٠ هـ) والعلاّمة ابن عابدين الشامي وغيرهما بهذا الصدد في مواضع متفرقة، فمثلاً قال ابن عابدين: (فلو خاف الهلاك عطشاً وعنده خمر له شُرْبه قدر ما يدفع العطش إن علم أنه يدفعه)، وأيضاً في موضع آخر قال:

(١) «رد المحتار على الدر المختار» ـ ١/ ١٤٠.
(٢) «نيل الأوطار» للشوكاني ـ ١/ ٦٠.
(٣) «الفتاوى الهندية» ـ ٥/ ٣٥٥.



(. . . بأن خاف هلاكه منه ولا يجد ما يزيله إلا الخمر)[1] فإن كون الخمر نافعة في هذه الحالة (من حيث السبب) يعلمه أو يستطيع أن يعلمه كل مجرِّب ـ يقينياً أو ظنياً ـ بل كل ذي عقل ووعي، ولو لم يُشِرْ على ذلك الطبيب، ثم إن عديداً من الكتب الفقهية رخصت استعمال الدواء الحرام بشرط «إذا علم فيه الشفاء فقط» أي بدون قيد إخبار الطبيب المسلم[2]. فالعبارة الأولى لابن عابدين المذكورة أعلاه أيضاً تدل على أن قيد «الطبيب المسلم» قيد اتفاقي، أو هو لحالات لا يمكن فيها علم تأثير الدواء الحرام إلا بإخبار الطبيب (لأنه لم يذكر فيها هذا القيد).

بل ونقل الفقيه الحنفي الشهير العلاّمة الطحطاوي ـ ت ١٢٣٣ هـ ـ قول فقهاء بلخ: (ولو أن مريضاً أشار إليه الطبيب بشرب الخمر: رُوي عن جماعة من أئمة بَلْخ أنه يُنظر إن كان يعلم يقيناً أنه يصح حل التناول)[3].

ولعل هناك مصلحة أخرى في قيد «الطبيب المسلم» كانت تعرض للفقهاء وهي أن الطبيب المسلم التقي (لاحترامه الشريعة الإسلامية وشعوره بالمسؤولية أمام الله) يقوم ـ طبعاً ـ بهذا الأمر بدقة وحيطة أكثر وأعظم، ولا يتعجل في ذلك، وخاصة إذا كان عالماً وواعياً بالمسؤولية الشرعية وخطورتها، فلا يشير باستعمال الدواء الحرام إلا في حالة الاضطرار، ولا يشير قبل وجودها، لكونه عالماً بأنه لا يجوز استعمال الدواء الحرام قبل الاضطرار وبدون فقد الدواء الحلال، بخلاف الطبيب الكافر فإنه قد يشير للسهولة أو للعجلة في الصحة ـ بدون خوف من الهلاك ـ باستعمال الأشياء المحرمة، فثبت من ذلك أن المسؤولية بعد مشورة الطبيب الكافر ـ أو غير

---

(١) «رد المحتار» لابن عابدين الشامي ـ ٥/٢١٥، ٢٨٩. والمسألة مذكورة أيضاً في «الأشباه» لابن نجيم ـ ص ١٢٢.

(٢) نقل الحافظ ابن القيم ـ ت ٧٥١ هـ ـ في كتابه الشهير الطرق الحكمية مسلك المالكية: (وهم يُجيزون شهادة طبيبين كافرين حيث لا يوجد طبيب مسلم) ـ ص ١٧٠. فيستخرج من ذلك ـ أيضاً ـ أنه إذا احتيج إلى الطبيب المسلم ولم يوجد كان قول الطبيب الكافر (عند المالكية) حجة، ويعمل بمسلك المالكية ضرورة في مثل هذه الصور (أي إذا لم يوجد طبيب مسلم ولكن يوجد غير مسلم).

(٣) «حاشيته الطحطاوي على الدر المختار» ـ ٤/١٩٥.

العادل ـ لا تتم (فإنها تتم بأمر الطبيب المسلم التقي) بل تعود إلى المريض أو الممرضين فعليه أو عليهم أن يستوثقوا بأي طريق يوثق بها أن حالة المريض «حالة الاضطرار» حقاً، أو هي ـ على الأقل ـ حالة «الحاجة الشديدة» وأنه لا ينفع دواء حلال سوى هذا الدواء الحرام أو أنه ـ الدواء الحلال ـ غير موجود، فبدون هذا الاستيثاق لا يصح (عند هؤلاء العلماء) استعمال الدواء الحرام، وتكفي غلبة الظن في مثل هذه الحالات، وهي الأصل.

يؤيد ذلك ما ذكره مَلِك العلماء علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧ هـ) في كتابه «بدائع الصنائع» تحت بيان «تحقق الضرورة» من كتاب الإكراه: (أن العبرة لغالب الرأي وأكثر الظن)[1].

خلاصة الكلام أنه لا يجوز استعمال الدواء الحرام إلا إذا حصل اليقين أو غلبة الظن بأنه لا يمكن إنقاذ الحياة إلا بهذا الدواء، وأيضاً يوجد يقين بكون هذا الدواء الحرام منقذاً للحياة عادة، وسواء حصل هذا اليقين بدلالة الطبيب المسلم أو بطريقة أخرى موثوق بها، فالحكم واحد في كلتا الصورتين.

حكم أجزاء الإنسان:

كان الكلام السابق ذكره ـ كله ـ في الدم الغير الإنساني، والأشياء الأخرى من غير الإنسان. أما حكم استعمال الدم الإنساني وأجزائه فيحتاج ذلك إلى مزيد من البحث والتحقيق، وهو الذي نتعرض له في السطور الآتية:

لا نشعر بحاجة، ونحن نتكلم في الدم الإنساني وأجزائه، إلى أن نذكر بأن حكم استعمال أجزاء الإنسان، سواء كان مسلماً أو كافراً، يختلف عن أحكام جميع الأشياء الأخرى بكثير، لأن الأجزاء من جسم الإنسان يحظر استعمالها، عند عامة الفقهاء ـ بدلائل معلومة لدى العلماء، سيأتي ذكر

---

(١) «بدائع الصنائع» ـ ٧/١٧٦.

بعضها ـ في الحالات العامة نظراً لاحترام الإنسانية وكرامتها، فقد نص الفقهاء على أن استعمال الأجزاء الطاهرة من جسم الإنسان ـ حتى لبن الأمة لغير شرب الرضيع ـ وبيعها غير جائز، يقول المحقق الفقيه ابن الهمام المصري ـ ت ٨٦١ هـ ـ: (لا يجوز بيعه... إذا استغنى عن الرضاع لا يجوز شربه، والانتفاع به يحرم)[١].

إذا كان هذا حكم الأجزاء الطاهرة من الإنسان، فالأجزاء الغير الطاهرة مثل الدم أولى بأن يمنع منها منعاً شديداً، يكاد يثبت من ذلك كله أنه لا يباح استعمال الدم الإنساني في أي حال من الأحوال، ولكن بعض العلماء المتأخرين رخصوا باستعمال اللبن الإنساني للدواء، فقياساً على ذلك جوز بعض علماء العصر الحاضر الممتازين ـ مثل الفقيه الشهير المحقق العلاّمة المفتي محمد شفيع (ت ١٣٩٦ هـ) مفتي باكستان الأكبر الأسبق ـ نقل الدم الإنساني إلى جسم المريض في حالة الاضطرار لإنقاذ حياته فقط بشروط، منها هذان الشرطان الهامان: الأول أن لا تتعرض حياة المتبرع بالدم أو صحته للخطر، والثاني أن لا يخشى بذلك إهدار كرامة الدم الإنساني وقيمته (أي لا ينفتح باب بيع الدم الإنساني وشرائه). وبما أن المسألة هامة ومتطلبة للشرح والتفصيل فينقل مقتبس طويل من كلام المفتي محمد شفيع رحمه الله.

يقول: (إن الدم الإنساني وإن كان جزءاً من الإنسان إلا أنه لا يحتاج لنقله في جسم إنسان آخر إلى قطع أعضاء الإنسان أو إجراء عملية جراحية (تفضي إلى المثلة) فبالحقنة يتم انتزاع الدم من جسم ويمكن تلقيحه في آخر بالإبرة فصار كاللبن الذي يخرج من الجسم الإنساني ـ من دون عملية جراحية تفضي إلى المثلة ـ ثم يصير جزء إنسان آخر ـ أي من غير العملية الجراحية ـ أبيح استعماله عند الحاجة للأطفال وللكبار دواءً، كما في «الفتاوى الهندية» وهذا نصها: (ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء)[٢]، وإذا قيس الدم على اللبن فليس ذلك ببعيد عن

---

(١) «فتح القدير» لابن الهمام ـ ٢/٢٠١.

(٢) «الفتاوى الهندية» ـ ٥/٣٥٥.

القياس لاشتراكهما في كونهما جزئين من الإنسان، والفرق ـ بينهما ـ في أن اللبن طاهر والدم نجس، فإن سبب الحرمة الأول ـ أي كونه الجزء الإنساني ـ لم يبق للضرورة سبباً للتحريم، فبقي أمر كونه نجساً فقط، وقد رخص بعض الفقهاء باستعمال الدم دواء للضرورة، فالحكم الشرعي ـ كما يبدو ـ في نقل دم إنسان إلى آخر غير جائز في عامة الأحوال، ولكن يجوز استعماله في حالة الاضطرار ـ دواءً ـ البتة، والمراد بحالة الاضطرار خوف هلاك المريض، ولا يكون دواء آخر ـ حلال ـ مؤثراً أو موجوداً، ويكون الظن الغالب بإنقاذ حياته بالدم الإنساني)[1].

ينشأ هنا سؤال وهو أن الأحاديث والأخبار تدل على عدم الشفاء بالشيء الحرام وعلى نهيه عليه الصلاة والسلام عنه مثل الحديث النبوي الشريف الذي رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث»[2] مع أن الفقهاء الكثيرين أباحوه، فيتراءى تخالف ـ في الظاهر ـ بين الأحاديث الشريفة وبين حكم الفقهاء (الإباحة)! ولكن جزى اللهعلماء الأمة الإسلامية خير الجزاء الذين أرشدوا إلى الحل وأزالوا التعارض والتخالف.

لقد تكلم بهذا الصدد عديد من الفقهاء والعلماء، مثل العلاّمة ابن عابدين الشامي وغيره، ولكن بحث العلاّمة الكبير الإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي ـ ت ٤٥٦ هـ ـ أكثر استيعاباً واستفاضة وإقناعاً ـ في دراستي ونظري ـ في كتابه الشهير «المحلّى». وينبغي أن يقدم بعض أجزائه المهمة، يقول ابن حزم: (والتداوي بمنزلة «ضرورة» وقد قال الله تعالى: ﴿ وقد فصَّل لكم ما حرَّم عليكم إلا ما اضْطُررتم إليه ﴾ فما اضطر المرء إليه فهو غير محرم عليه من المأكل والمشرب. فإن قيل: قد قال رسول الله ﷺ ما رويتموه.. أنه سأل رسول الله ﷺ عن الخمر فنهاه ثم سأله فنهاه فقال: يا

(١) نقلاً إلى العربية من تفسير «معارف القرآن» (باللغة الأردية) للمفتي محمد شفيع ـ ١/٤١٩ ـ ٤٢٠.

(٢) نقلاً عن «مشكاة المصابيح» ـ ص ٣٨٨ للشيخ ولي الدين التبريزي (ت ٧٤٠ هـ أو ما بعدها).

نبي الله إنها ـ أي الخمر ـ دواء، فقال النبي: «لا، ولكنها داء. . .»، وما رُوي عن أم سلمة عن النبي ﷺ «أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. . .» إنما جاء عن طريق سماك بن حرب. . . ويقبل التلقين، ثم لو صح لم يكن فيه حجة لأن فيه أن الخمر ليست دواء وإذ ليست دواء فلا خلاف بيننا في أن ما ليس دواء فلا يحل تناوله إذا كان حراماً، وإنما خالفناهم في الدواء. وجميع الحاضرين لا يقولون بهذا بل أصحابنا والمالكيون يبيحون للمختنق شرب الخمر إذا لم يجد ما يسيغ أكله به غيرها والحنفيون والشافعيون يبيحونها عند شدة العطش، وأما حديث الدواء الخبيث (يعني نهى. . . عن الدواء الخبيث) فنعم! وما أباحه الله تعالى عند الضرورة فليس في تلك الحال خبيثاً، بل هو حلال طيب لأن الحلال ليس خبيثاً.

وقد جاء اليقين بإباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع، فقد جعل لنا شفاءنا من الجوع المهلك فيما حرم علينا في تلك الحال، ونقول: نعم، إن الشيء ما دام حراماً علينا فلا شفاء لنا فيه، فإذا اضطررنا إليه فلم يحرم علينا حينئذٍ، بل هو حلال فهو لنا حينئذٍ شفاء)[1].

ولم تبق لنا حاجة ـ بعد أن ذكرنا ونقلنا الآن ما قاله العلّامة ابن حزم بهذا الصدد ـ إلى الذكر بأن الفقهاء رخصوا لاستعمال الأشياء المحرمة ـ للدواء وقت الضرورة ـ استناداً إلى الآيات التي أباحت استعمال الأشياء المحرمة للمضطر، ففي سورة الأنعام ﴿ قد فَصَّل لكم ما حَرَّم عليكم إلا ما اضطُررتم إليه ﴾[2] وفي سورة البقرة ﴿ فمن اضطُرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه ﴾[3] بحيث إن هذه الآيات أباحت أكل الميتة والخنزير واستعمال الدم (وغيرها من الأشياء المحرمة) لإنقاذ الحياة عند وجود خطر الموت ـ يقيناً أو ظناً ـ من الجوع، فيثبت ـ دلالة ـ جواز استعمال شيء حرام، لوجود خطر تلف الحياة ـ يقيناً أو ظناً ـ من المرض، وأيضاً استدل بعض الفقهاء على

---

(١) «المحلى» لابن حزم ـ ١/٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٢) رقم الآية: ١١٩.
(٣) رقم الآية: ١٧٣.

جواز التداوي بالمحرم بحديث العرنيين[1] وفيه: أن النبي ﷺ أمرهم بشرب أبوال الإبل وألبانها ـ دواء ـ، فعندهم يجوز استعمال الدواء الحرام بدون حالة الاضطرار أيضاً (كما سبق ذكره في أول البحث).

إدخال دم غير المسلم في جسم المسلم:

خلاصة ما ذكر من المباحث إنه إذا لم يكن دواء حلال مؤثراً أو موجوداً جاز ـ لإنقاذ الحياة فقط ـ استعمال شيء حرام بقدر الضرورة[2] ـ وفيه الدم الإنساني ـ أي بقدر ما تنقذ به الحياة عادة أي يقيناً أو ظناً، لأن ما أبيح للضرورة يتقدّر بقدرها.

بقي ههنا سؤال وهو أن دم المسلم والكافر في هذا الحكم سواء أم لا؟ والجواب عندي ـ بعد دراستي وبذل جهدي ـ أن حكم دم المسلم والكافر في هذا من حيث الظاهر سواء، نعم! إذا أُدخل دم الفاجر في جسم رجل صالح تقي يمكن أن يخشى أن تترتب على ذلك آثار غير مرضية فيكره هذا بذلك الوجه، وقد سبق ذكر الإباحة بعد العلم بحصول الشفاء من الشيء الحرام ـ ولا يوجد أو لا يفيد سواه ـ سواء علم بإخبار طبيب مسلم أو غير مسلم أو بطريق آخر موثوق به يفيد علم اليقين أو الظن القوي.

تعاطي الدم الإنساني:

يبقى ـ الآن ـ سؤال، وهو: هل يجوز بيع الدم الإنساني في الحالات التي يجوز فيها استعماله؟ جواب ذلك فيما يلي:

إن جواز الانتفاع من شيء ـ للضرورة ـ لا يستلزم جواز بيعه كما يعلم ذلك من الحكم الشرعي المذكور في عامة كتب الفقه الحنفي:

ـ (لا يجوز بيع شعر الخنزير لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ويجوز الانتفاع للخرز)[3].

---

(١) «صحيح البخاري» ـ ٢/٦٠٢.

(٢) لأن ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها (وهو قاعدة من القواعد الفقهية المسلّمة لدى الفقهاء) كذا في «الأشباه والنظائر» لابن نجيم ـ ص ١٢٢.

(٣) «الهداية» للإمام برهان الدين المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ) ـ ٣/٣٩. (طبع المكتبة الرشيدية دهلي ـ الهند).

ـ وقد ذكر العلاّمة الشامي ـ الذي يُظنّ من بعض عباراته التلازم بين جواز الانتفاع وجواز البيع ـ هذا الحكم أيضاً[1]، وهناك نظائر أخرى ذكرت في «رد المحتار».

ـ وهكذا قال العلاّمة عالم بن العلاء الأنصاري ـ ت ٧٨٦ هـ ـ في كتابه المعروف بالفتاوي التاتارخانية بعبارة أوضح، من شاء الاطلاع عليها فليراجعها[2]. يُستفاد منها أيضاً أن الأشياء التي رخصت الشريعة باستعمالها للضرورة لا تستلزم جواز بيعها، إلا إذا كان ذلك الشيء لا يحصل عليه إلا بالثمن فيجوز حينئذٍ للمضطر إعطاؤه ولكن لا يحل للبائع أخذه، كما قال الفقيه أبو الليث ـ ت ٣٧٣ هـ ـ في شعر الخنزير: (فلو لم يوجد إلا بالشراء جاز شراؤه)[3]، وفي «الدر المختار» زيادة مفيدة ومهمة على ذلك: (لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة وكُره البيع فلا يطيب ثمنه)[4].

فقياساً على ذلك يؤخذ حكم هذه المسألة أنه يجوز استعمال الدم الإنساني كغيره من الأشياء المحرمة للاضطرار ولكن لا يجوز بيعها وشراؤها وإذا لم يمكن الحصول عليها بدون قيمة فيجوز لصاحب الحاجة أخذها بالقيمة إلا أن أخذ القيمة للبائع لا يباح.

وسيقضي هذا الحكم ـ إلى حد ـ على التصرفات الشائنة الغير العادلة

= وله نظائر أخرى مذكورة في كتب الفقهاء، منها ما قال الإمام الشافعي في كتابه الشهير «الأم» ـ ٢/٢٥٢: (ولو تزوّد ـ المضطر ـ معه ميتة فلقي مضطراً آخر أراد شراءها منه لم يحل له ثمنها، إنما حل له منها منع الضرر البين على بدنه لا ثمنها).

(١) «رد المحتار» للشامي ـ ٤/١١٣، ومن أجل ذلك احتاج ابن عابدين الشامي إلى أن يجيب عن من قال: إن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع.

(٢) «الفتاوى التاتارخانية» ـ ١/٣٠٣، المطبوعة لأول مرة في دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد (الهند) بسعي بليغ وتحقيق أنيق، مع تقديم قيم من فضيلة الشيخ القاضي سجاد حسين ـ عميد المدرسة العالية العربية في جامع فتحبوري، دهلي ـ شكر الله سعيه، وهو جدير بالشكر والتقدير من جميع أهل العلم، وفقه الله لإتمام هذا العمل، فإنه لم يتم الطبع حتى الآن إلا لثلاثة مجلدات ضخمة من العشرة.

(٣) «فتح القدير» لابن الهمام ـ ٥/٢٠٢.

(٤) «الدر المختار مع الشرح» ـ ٤/١١٣.

الموجودة في ظاهرة «تجارة الدم الإنساني» التي تنتشر في كل مكان، إذ إن الفقراء والمساكين قد يبيعون دماءهم وأحياناً يعرّضون حياتهم للخطر ويخاطرون بنفوسهم لدراهم معدودة، لأن خروج الدم ـ من الجسد ـ بمقدار ملموس قد يؤدي إلى إصابة بعض الرجال بمرض عُضال، مثل السل والدرن الرئوي (T.B.)، فيفقدون أحياناً حياتهم. وقد مضى أن استعمال دم الغير لا يجوز إلا إذا لم تكن هناك مظنة بتعرض معطي الدم للخطر وإلا فلا، لأن الضرر لا يزال بالضرر.

ما هي الضرورة؟

تكرر لفظ «الضرورة» فيما مضى من هذا البحث فينبغي أن يقدم شرحها هنا أيضاً مع أنه قد ذكر في موضع آخر، فعند الفقهاء: الضرورة الحقيقية (الفعلية) ـ التي يشتق منها «الاضطرار» ـ هي الدرجة الأخيرة التي لا تبقى بدونها حياة الإنسان، أو على الأقل يكون اليقين بتلف عضو من الأعضاء، ففي هذه الدرجة القصوى فقط تتحقق «الضرورة» وتحل أشياء محرمة، أي تباح المحرمات التي تنقذ حياة الإنسان، ولكن في ترك العبادات أو تخفيفها أو لمشروعيةِ بدلٍ لها، تكفي درجة أدنى من ذلك سميت في اصطلاح الفقهاء بـ«الحاجة»[1] كما بيّنه الإمام السيوطي الشافعي ـ ت ٩١١ هـ ـ، وكما ذكره الفقيه الحنفي العلاّمة السيد أحمد بن محمد الحموي ت ١٠٩٨ هـ في تعليقاته الذائعة الصيت على «الأشباه والنظائر»[2] فقال: (ههنا خمسة مراتب، ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول. فالضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام، والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم).

ويستفاد هذا التعريف ـ تعريف كلمة «الضرورة» ـ أيضاً من كلام الإمام أبي بكر الجصاص الرازي ـ ت ٣٧٠ هـ ـ حيث قال ـ مفسراً لآية ﴿فمن

---

(١) «الأشباه والنظائر» للإمام جلال الدين السيوطي ـ ص ٩٤.

(٢) تعليقات الحموي على «الأشباه والنظائر» لابن نجيم ـ ص ١٢٢.

اضطر. . . ﴾ ـ : (الضرورة هي خوف الضرر بترك الأكل إما على نفسه أو على عضو من أعضائه)[1].

المشقة تجلب التيسير:

علاوة على ذلك ذكر العلاّمة زين الدين ابن نجيم المصري في كتابه «الأشباه والنظائر» تحت القاعدة الرابعة: «المشقة تجلب التيسير» ثلاثة أقسام: المشقة العظيمة والمتوسطة والخفيفة، ومثّل «للعظيمة» بخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأعضاء، و«للمتوسطة» بزيادة المرض وبطء البرء، ثم بين حكم المتوسطة قائلاً: (فيجوز له الفطر ـ في رمضان ـ وهكذا في المرض المبيح للتيمم)[2]. فيستفاد من هذا ـ أيضاً ـ أنه لا يُشترط تحقق الاضطرار ـ أي الضرورة ـ للإفطار في رمضان، أو لإباحة التيمم، بل تكفي درجة أدنى من ذلك (أي المشقة المتوسطة، أو الحاجة) بخلاف الأشياء المحرمة، فإنه لا يجوز استعمالها إلا إذا تحققت «الضرورة» أي الخوف على النفس أو العضو، يؤيد ذلك أيضاً ـ جملةً ـ حكم شرعي مبدئي مذكور في الكتب المعتبرة، وهو كما يلي: (جاز ترك الواجب دفعاً للمشقة ـ أي المتوسطة ـ ولم يسامح في الإقدام على المنهيات خصوصاً الكبائر)[3].

ولعل تقديم مقتبس من «بدائع الصنائع»، لا يكون هنا غير ملائم لأنه يعين على تفهم المعنى الفقهي لكلمة «الضرورة» وأيضاً يفيد لإدراك المحل الصحيح لإباحة الأشياء المحرمة، يقول الكاساني في «البدائع» بصدد بيان نوعين «للإكراه»:

(نوع يوجب الإلجاء والاضطرار طبعاً كالقتل والقطع والضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو)[4].

هذا هو الإكراه التام، وذكر الكاساني النوع الثاني الذي سماه

---

(١) «تفسير أحكام القرآن» لأبي بكر الجصاص الرازي ـ ١/١٣٠.

(٢) «الأشباه» لابن نجيم ـ ص ١١٩.

(٣) أيضاً ١٢٨.

(٤) «بدائع الصنائع» للكاساني (ت ٥٨٧ هـ) ـ ٧/١٧٥.

بـ «الإكراه الناقص» مبيناً لتعريفه: (نوع لا يوجب الإلجاء والاضطرار وهو الحبس والقيد الذي لا يخاف منه التلف)[1].

ثم ذكر الحكم للنوعين:

(أما النوع الذي هو مباح فأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر إذا كان الإكراه تاماً بأن كان بوعيد تلف، لأن هذه الأشياء مما يباح عند الاضطرار.. وقد تحقق الاضطرار بالإكراه فيباح له التناول... وإن كان الإكراه ناقصاً لا يحل الإقدام عليه ولا يرخص)[2].

علم من هذا التفصيل أن مفهوم «الحرج» و«المشقة» ـ أي المتوسطة ـ أوسع، بخلاف «الضرورة» فهي لا تطلق إلا على شكل محدود وخاص لبالغ من الحرج أو المشقة ـ أي بينهما نسبة «العام والخاص المطلق» لا «التساوي» ـ ففي ضوء ذلك كله ثبت أن تعريف «الإكراه التام» و«الاضطرار» الفقهي يقترب من تعريف «الضرورة» الذي ذكر آنفاً ـ منسوباً إلى العلّامة السيوطي والحموي وغيرهما ـ أي الحالة التي خيف فيها ـ خوفاً يقينياً ـ على حياة إنسان أو تلف عضو منه. ويستنتج من ذلك أيضاً أن خوف زيادة المرض أو ما أشبه ذلك من عذر ـ أي خفيف ـ لا يكون سبباً لإباحة استعمال المحرمات. ونبحث بعد ذلك ـ إن شاء الله ـ عن حكم الشريعة الإسلامية في زرع الأعضاء الإنسانية.

---

(١) «بدائع الصنائع» ـ ٧/١٧٥.

(٢) أيضاً ص ١٧٦. والمعنى ـ كما مضى ـ أن إباحة الميتة والخنزير وغيرهما في الصورة الأولى لا في الصورة الثانية.

حُكمُ الشّريعةِ الإسلاميّةِ
في زَرْعِ الأعضاءِ الإنسانية

قد سبق البحث عن «حكم الشريعة الإسلامية في التداوي بالأشياء النجسة ودم الإنسان» (حاصله الجواز عند الضرورة)، وقد مضى أيضاً شرح كلمة «الضرورة» ومعناها لدى الفقهاء وما يتعلق بها من التفاصيل، فأرجو القراء الكرام أن يستحضروا ذلك قبل البدء في قراءة هذا البحث الجديد عن «حكم الشريعة الإسلامية في زرع الأعضاء الإنسانية» والله الموفق.

بعد ما بحثنا عن معنى «الضرورة» وفحواها يمكن النظر في أن استعمال أعضاء الإنسان ـ غير الدم ـ التي لا يمكن استعمالها إلا بعد إجراء عملية جراحية، جائز أم لا...؟ فهنا احتمالان فقط، الأول أن يستعمل جزء أو أجزاء إنسان حيّ في جسم إنسان حيّ آخر، والثاني أن يستعمل جزء أو أجزاء إنسان ميت.

استعمال عضو الإنسان الحيّ:

إن الصورة الأولى ـ أي استعمال عضو أو أعضاء الإنسان الحي، سواء كان مسلماً أو كافراً إذا كان يضره غير مشروعة وهذا الحكم ظاهر واضح، فإن القواعد الفقهية المستفادة من النصوص الشرعية المعروفة: مثلاً «الضرر لا يُزال بالضرر» و«الضرر لا يُزال بمثله»[1] تدل ـ دلالة واضحة بينة ـ على ذلك (حرمة ذلك الفعل أو عدم مشروعيته) ويدل على حرمته أيضاً اقتضاء المساواة الإنسانية، كما تقتضي ذلك ـ ولو كان ذلك الاستعمال لا يضر ذلك

(١) «الأشباه والنظائر» لابن نجيم ـ ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

الإنسان الذي أُخذ منه عضوه ـ الأحاديث النبوية الصحيحة الصريحة التي حرم فيها استعمال شعر آدمي لآخر، بل لعن مستعمله كما ورد في حديث صحيح مرويّ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة... إلخ» رواه الشيخان في صحيحيهما، وقال شارح «الصحيح» لمسلم في شرح هذا الحديث: (... إن وصلت شعرها بشعر آدمي فهو حرام بلا خلاف سواء كان شعر رجل أو امرأة، وسواء شعر المحرم والزوج وغيرهما بلا خلاف لعموم الأحاديث ولأنه يحرم الانتفاع بشعر الآدمي وسائر أجزائه لكرامته)[1].

ومما يجدر بالذكر هنا أن الإنسان مع أنه أشرف من الجميع لكنه ليس بمالك لجسمه وروحه، بل إنما هو أمين (كمستعير) في ماله وجسمه، فلا يجوز له أن يستعمله في محل نهى الله عنه، فالتصرف فيه من غير إذن المالك الحقيقي يُعتبر خيانة، والمالك الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى.

ثم إن العلماء الذين أباحوا استعمال المحرمات في حالة الاضطرار هم أنفسهم حرموا أكل وقطع جسم الإنسان وأعضائه واستعمالها لغيره، ولم يسمح أحد باستعمال عضو من أعضائه، قال الفقيه الحنفي الشهير ابن عابدين الشامي في «رد المحتار»: (وإن قال له آخر اقطع يدي وكُلْها لا يحل لأنّ لحم الإنسان لا يُباح في الاضطرار)[2]. وقال ابن نجيم في «الأشباه والنظائر»: (لا يأكل المضطر طعام مضطر آخر ولا شيئاً من بدنه)[3]. وعلى هذا لا يباح للمكره ـ حتى المكره بالإكراه التام ـ أن يقطع عضو رجل لإنقاذ حياته وإن سمح ذلك الرجل بذلك، كما قال الكاساني في «بدائع الصنائع»: (أما النوع الذي لا يُباح ولا يُرخَّص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً أو تاماً... وكذا قطع عضو من أعضائه... ولو أذن

---

(١) «الصحيح» لمسلم ـ ٢/٢٠٤، مع «شرحه» للنووي. وتمام الحديث ـ في «الصحيح» لمسلم ـ هكذا: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن لي ابنةً عريساً أصابتها حصبة فتمرق شعرها أفأصله ـ وفي رواية: وزوجها يستحسنها أفأصل شعرها ـ فقال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة... إلخ».

(٢) «رد المحتار» ـ ٥/٢١٥.

(٣) «الأشباه» لابن نجيم ـ ص ١٢٤.

له المكره عليه... فقال للمكرَه: افعل، لا يباح له، لأن هذا مما لا يباح بالإباحة)[1]، وهذا الحكم يستفاد أيضاً مما قاله الفقيه المحدث الإمام موفق الدين ابن قدامة الحنبلي ـ ت ٦٣٠ هـ ـ في كتابه القيّم «المغني» حيث قال: (... لنا على وجوبه ـ القصاص ـ على المكرَه ـ بالفتح ـ أنه قتله عمداً ظلماً لاستبقاء نفسه فأشبه ما لو قتله في المخمصة ليأكله... ولذلك أثم بقتله وحرم عليه. وإنما قتله عند الإكراه ظناً منه أن في قتله نجاة نفسه وخلاصه من شر المكرِه ـ بالكسر ـ فأشبه القاتل في المخمصة ليأكله)[2]. وأصرح من ذلك ما قاله في موضع آخر في نفس المصدر ـ في بحث المضطر، من كتاب الذبائح ـ هذا نصه: (فإن لم يجد المضطر شيئاً لم يبح له أكل **بعض أعضائه**.... **وإن لم يجد إلا آدمياً محقونَ** الدم لم يبح قتله إجماعاً، ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان أو كافراً لأنه مُثلة فلا يجوز أن يُبقي نفسه بإتلافه وهذا لا خلاف فيه.... وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبح أكله)[3].

على أن قطع أعضاء الإنسان ـ حياً كان أو ميتاً ـ وفصلها عن موضعها «مُثلة»[4] وهو حرام ـ أو مكروه تحريمياً ـ عند عامة العلماء والفقهاء، كما بيّنه غير واحد من العلماء الكبار، منهم شيخ الإسلام العلاّمة ابن تيمية الحراني في «فتاواه»[5]، والإمام النووي في «شرح الصحيح» لمسلم[6]، وابن قدامة في «المغني»[7]، لما روى البخاري في صحيحه عن قتادة: «بلغنا أن النبي ﷺ بعد ذلك ـ بعد وقعة عكل وعرينة ـ كان يحث على الصدقة وينهى عن

---

(١) «بدائع الصنائع» ـ ١٧٧/٧.

(٢) «المغني» لابن قدامة ـ ٣٣١/٩.

(٣) «المغني» ـ ٧٩/١١.

(٤) كما أوضح الأديب المحدث الكبير شارح البخاري العلاّمة بدر الدين العيني ـ ت ٨٥٥ هـ ـ في شرح صحيح البخاري: (مثلت بالحيوان إذا قطعت أطرافه وشوهت به)، «عمدة القاري» ـ ٢٩٦/٨.

(٥) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» ـ ٣١٤/٢٨.

(٦) «شرح مسلم» للنووي ـ ٨٢/٢.

(٧) «المغني» ـ ٥٦٥/١٠.

المثلة»[1] ولما روى مسلم في صحيحه: «كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً.... أوصاه في خاصته بتقوى الله.... ثم قال... لا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليداً»[2] فثبت من ذلك كله أن استعمال أعضاء الإنسان ـ حياً كان أو ميتاً ـ لا يجوز عند عامة الفقهاء، لكن أخذ دم إنسان واستعماله لآخر عند الضرورة يجوز عند بعضهم بشروط ـ قد مضى تفصيلها ـ لأن في أخذ الدم وكذا في تلقيحه لا يلزم قطع عضو ولا تشويهه، بل لا حاجة إلى عملية جراحية أصلاً، ولذا أباحه من العلماء بعض من لا يبيح استعمال أجزاء الإنسان وأعضائه.

أبدى بعض الفضلاء المعاصرين وبعض «المجالس» ميلهم إلى إباحة استعمال الأعضاء، ولكن لم يتمكنوا مع البحث والتقصّي من أن يجدوا دليلاً يُستدل به على إباحة استعمال عضو إنسان لآخر. نعم! يعتضد بقول عالم أو عالمين ـ وكذا بأمور ضعيفة أخرى ـ بأنه يجوز للإنسان أن يستعمل عضوه في حالة الاضطرار خاصة، ولكن استعمال الإنسان عضوه يطابق ـ إلى حدٍّ ما ـ مقصد الخلقة فلا يقاس عليه أن يباح الاستعمال للغير.

وذهب بعض العلماء إلى جواز استعمال عضو الميت مستدلاً بحكم شرعي مذكور في بعض كتب الفقه، وهو: (إذا ماتت حامل، وولدها حيّ يضطرب شُقّ بطنها). لكن لا يتم بهذا الاستدلال لأن هناك يوجد العلم ـ أو الظن الغالب ـ لبقاء نفس محترمة بشَقّ بطن الميت، بخلاف الترقيع (أي استعمال العضو). على أن الأم وبطنها محل طبيعي لنشء الولد وإذا تم هذا الغرض لا بد من أن يخرج أو يُخرج (من الإخراج) الولد من بطنها ـ سواء كانت الأم حية أو ميتة ـ فهذا الشق يطابق وظيفة الأم الطبيعية ولا يكون فيه تشويه الميت (أي المثلة) ولا استعمال عضو من أعضائه، بخلاف الترقيع، فلا يقاس هذا بذاك. وأيضاً إن الجنين يُعَدّ كعضو من أعضاء الأم، وقد سبق أن استعمال الإنسان عضوه يطابق ـ إلى حدٍّ ما ـ مقصد الخلقة وكذا قطع عضوه لنفسه فلا بأس إذاً في شق بطن الأم لولدها.

---

(١) «صحيح البخاري» ـ ٢/٦٠٢.

(٢) «الصحيح» لمسلم ـ ٢/٨٢.

وكذلك لا يتم الاستدلال على إباحة الترقيع بالرأي المنسوب إلى الإمام الشافعي أنه أباح أكل لحم الإنسان الميت للمضطر، لأن الأكل سبب يقيني ـ أو ظني ـ لإبقاء حياة الإنسان بخلاف الترقيع فإن الشفاء به غير يقيني ـ ولا ظني ـ بل موهوم.

وكذا استدل البعض لجواز الترقيع بما ذكره بعض الفقهاء: (إذا ابتلع أحد قطعة ذهب لغيره فمات، يُشقّ بطنه وتخرج القطعة وتُرَدّ إلى مالكها)، ولكن هذا الاستدلال أضعف من الأول، فإن المرء بالابتلاع تعدّى على مالك القطعة وهتك حرمة نفسه ـ كالسارق متى سرق هانت قيمة يده فتقطع ـ فلا مانع من أن يُشقّ بطنه جبراً لتعدِّيه، لكن لا تقاس النفس المحترمة على الجانية، مع إنه ليس فيه استعمال عضو الإنسان لغيره.

استعمال أعضاء الميت:

قد ظهر وثبت فيما سبق عدم جواز استعمال عضو الإنسان الحي في ضوء النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء والأئمة، والآن يبقى سؤال ما هو الحكم الشرعي في استعمال عضو من أعضاء الإنسان الميت؟ لكن يسهل استخراج جوابه في ضوء الدلائل التي ذُكرت فيما مضى، بحيث إن مبدأ احترام الإنسانية يشمل الحيّ والميت كليهما على السواء[1]، وهو يُستفاد من الأحاديث الشريفة العديدة نحو: «أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته»[2] و«كسر عظم الميت ككسره حياً»[3].

وهذا الذي فهمه علماء الأمة من هذه الأحاديث ـ وغيرها من المرويات عن النبي ﷺ ـ التي وردت في هذا المعنى، فقال الإمام الطحاوي: (حاصله أن عظم الميت له حرمة مثل حرمة عظم الحيّ. . . . فكان كاسره في انتهاك

---

(١) أي عمل يطابق «احترام الإنسانية» وأي عمل لا يطابق ذلك؟ يُحكم بذلك في ضوء تفكير خير القرون لا حسب العقلية المعاصرة.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنَّف».

(٣) «سنن أبي داود» ـ ٢/١٠٢، و «الموطأ» للإمام مالك ـ ص ٩٠، وكذا في «مسند أحمد» و«سنن ابن ماجه»، نقلاً عن «مشكاة المصابيح» ـ ص ١٢٩.

الحرمة ككاسر عظم الحي)، وكذا يقول الفقيه المالكي الشهير العلّامة الباجي:

(يريد أن له من الحرمة في حال موته مثل ما له منها حال حياته، وإن كسر عظامه في حال موته يحرم كما يحرم كسرها حال حياته).

ويقول شارح «الموطأ» المحدث الكبير العلّامة الزرقاني: (للاتفاق على حرمة فعل ذلك به في الحياة والممات)[1].

لقد أتى الشيخ الكبير العلّامة المحدث الجليل محمد زكريا الكاندهلوي ـ المتوفى ١٤٠٢ هـ ـ في شرحه للموطأ «أوجز المسالك» بكلام مستفيض في هذه المسألة، من شاء التفصيل المزيد فليراجعه. وتوجد مثل هذه الأقاويل العامة شراح الحديث[2].

ثم إن فصل عضو من أعضاء الميت ـ وكذا الحي ـ بالقطع مُثلة كما مر وهو حرام ـ أو مكروه ـ عند عامة الفقهاء، فهذا الحكم كما يبدو يكاد يتفق عليه عامة العلماء كما يُعلم ذلك من المقتبسات المذكورة آنفاً، ويؤيده أيضاً ما في «معجم الفقه» لابن حزم الظاهري الأندلسي ـ ت ٤٥٦ هـ ـ:

(أكل المحرمات وشربها عند الضرورة حلال حاشا لحوم بني آدم وما يقتل من تناوله فلا يحل من ذلك شيء)[3].

حكم التشريح لجسم الإنسان الميت:

ويمكن أن يؤخذ من هذه النصوص الشرعية وأقوال العلماء ـ المذكورة

---

(١) نقلاً عن «أوجز المسالك» للعلّامة الكبير والمحدث الجليل الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي ـ ٢/٥٠٧ ـ ٥٠٨، وهو كتاب له أهمية كبرى في أوساط العلماء العرب والعجم.

(٢) فيقول مثلاً مُلّا عليّ القاري ت ١٠١٤ هـ في «المرقاة شرح المشكاة» ـ ٢/٣٨٠ (طبع بمبائي ـ الهند) وهو يشرح الحديث: «ككسره حياً» يعني في الإثم كما في رواية. قال الطيبي رحمه الله: إشارة إلى أنه لا يُهان ميتاً كما لا يُهان حياً، قال ابن الملك: وإلى أن الميت يتألم ويستلذ بما يستلذ به الحي كما قال ابن حجر العسقلاني. وقد أخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود رضي الله عنه «أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته».

(٣) «معجم فقه ابن حزم» ـ ٢/٥١٧.

أعلاه ـ أيضاً حكم «التشريح» في الشريعة الإسلامية بأنه حرام كما هو معروف.

فإنه بهذه الدلائل يظهر لنا أن استعمال أعضاء الإنسان سواء كان حياً أو ميتاً، بحيث يُفصل عضو من البدن ويزرع في جسد إنسان آخر (أي الترقيع) غير جائز، ولو أذن له صاحب العضو، لأن صاحبه لا يملكه والمالك هو الله، كذلك يعلم أنه لا يجوز تشريح جثة الإنسان الميت لأن فيه هتكاً لحرمته، والله أعلم.

هبة الأعضاء الإنسانية ووصيتها:

ويمكن ـ في ضوء هذا التفصيل ـ أن يُعلم حكم هبة الإنسان الحي أعضاءه أو وصيته بها ـ أي بهبة الأعضاء ـ بعد مماته، وهو أنه إذا كان قد حرم استعمال أجزاء الإنسان وأعضائه على غيره (ولا يملك أحد أعضاءه) فكيف يمكن أن تكون هبتها جائزة لأحد؟!.

الترقيع وعواقبه الوخيمة:

وختاماً: أقدِّم رأي الكاتب الإسلامي الشهير الأستاذ أبو الأعلى المودودي ـ ت ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م ـ وقد ألقى فيه الضوء على عواقب السماح باستخدام أعضاء الإنسان في جسم غيره من الإنسان والأخطار الناشئة عنه، فيقول:

(إن التبرع بالعين لن يقف عند مجرد التبرع بالعين، بل يمكن أن تثبت أعضاء الإنسان الأخرى مجدية لغيره من الإنسان، وتظهر لها استخدامات ومنافع أخرى، فإذا فتح هذا الباب فإن المسلم توزَّع أعضاء جسده كلياً كتبرع ولا يبقى منه شيء يُدفن في القبر.

إن الإسلام يرى أن الإنسان لا يملك جسمه، فلا يحق له أن يوصي بتقسيم جسمه أو التبرع به، ويبقى جسمه في تصرفه ما دامت روحه فيه وحالما خرجت الروح من جسم الإنسان زال عنه حقه عليه فلا تنفذ وصيته في حقه، وبموجب تعاليم الإسلام يجب على الأحياء أن يقوموا بدفنه باحترام وشرف.

إن حرمة جثة الإنسان في الإسلام فُرضت تعبيراً عن حرمة نفس الإنسان، لأنه إذا زالت حرمة جثة الإنسان مرة فإن مسألة استخدام أعضاء الإنسان النافعة بعد موته لمعالجة إنسان حيّ آخر لن تقف عند هذا الحد، بل تتعدّى إلى استخدام أشياء أخرى تستخرج من جسمه كالشحم لصناعة الصابون (وقد فعل ذلك «الألمان» خلال الحرب العالمية الثانية)، ثم يُستخدم جلد الإنسان بعد سلخه ودبغه لصناعة الأحذية والشنط والحقائب، وتستخدم عظام الإنسان وأمعاؤه وغيرها مما يتكون به جسمه، وهكذا يعود الإنسان إلى عهد الهمج حين كان يأكل الإنسان بعضه بعضاً.

إني لا أرى كيف يمكن وقف استخدام جسم الإنسان بطرق مختلفة إذا سمح باستخدام عضو واحد في العلاج، لأن استعمالات نافعة أخرى لأعضائه الأخرى ستظهر كل يوم)[1].

الترقيع يحدث مشكلة شرعية:

وعلاوة على ذلك فإن استخدام عضو من أعضاء الإنسان الميت في جسم إنسان آخر يستلزم استخدام شيء نجس بصورة دائمة، لأن العضو المقطوع ميت ونجس بموجب الحديث النبوي الشريف «ما أُبين عن الحي فهو ميت» رواه الإمام أحمد والترمذي وأبو داود[2] فتنشأ بذلك مسائل صحة الصلاة وعدم صحتها.

---

(١) كتب الأستاذ المودودي ذلك ردّاً على سؤال، كما بيّنه عبد الرحمن الحافظ نقلاً عن مدير قسم الاستعلام من مقر الجماعة الإسلامية الباكستاني (في المنصورة بلاهور) في كتابه الأردي: «راه سعادات» ـ ص ٧٧ ـ ٧٨، الذي نشره سبحاني أكادمي في لاهور، وكان الردّ بالأردية وهذه ترجمته.

(٢) نقلاً عن «كنوز الحقائق» ـ حرف الميم، للمحدث عبد الرؤوف المناوي ـ ت ١٠٣١ هـ ولفظ الحديث لأبي داود: «ما قُطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة» قال شارحه المحدث الكبير فضيلة الشيخ خليل أحمد السهارنفوري ـ ت ١٣٤٦ هـ ـ في «بذل المجهود شرح أبي داود» ـ ١٠٩/١٣: («وهي ميتة» أي في حكم الميتة بأن أكلها حرام كحرمة أكل الميتة)، وقال العلّامة ابن عبد الملك: (أي كل عضو قُطع فذلك العضو حرام لأنه ميت بزوال الحياة عنه) نقله الشيخ المباركفوري ـ ت ١٣٥٣ هـ ـ في شرح الترمذي: «تحفة الأحوذي» ـ ٣٤٦/٢. والميتة لا تكون إلا نجسة عند الجميع، كما هو معروف لدى الفقهاء.

طِفْل الأُنبُوب وَالشّرِيعَة الإِسْلَامِيَّة

إنه موضوع حديث يشغل الأفكار، ويلفت الأنظار منذ بعض الوقت، ذاك أن الرجل والمرأة إذا كانا محرومين بالطبيعة من قوة الإنجاب ولكن لديهما رغبة شديدة في الأولاد، فيمكن تحقيق رغبتهما هذه بطريقة صناعية، ويستخدم لذلك: التلقيح الصناعي بواسطة الأنبوب، وقد نجحت هذه التجربة، وتم إنجاب «طفل الأنبوب»...، لذلك فكان طبيعياً أن يطلع الناس خاصة وعامة على الحكم الشرعي لهذه الظاهرة، وفعلاً قام المعنيون بالفقه الإسلامي بدراسات فقهية نحو هذه المسألة، وفيما يلي جهد مماثل متواضع قام به هذا العاجز فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان.

قبل البحث في حكم هذه المسألة يجب أن نعرف أو نقدر أشكالاً وصوراً ممكنة لهذه المسألة، يبدو بالنظر فيها أن لها صورتين ممكنتين على الأقل، وهما:

١ ـ تلقيح مادة الرجل بمادة امرأة أجنبية.
٢ ـ خلط مادة الرجل بمادة زوجته.

تلقيح مادة الرجل بمادة امرأة أجنبية حرام:

الشكل الأول: زرع مادة الرجل داخل رحم امرأة أجنبية حرام قطعاً ـ سواء تزرع المادة داخل الرحم مباشرة في المرحلة الأولى، أو بعد خلط مادتهما في المعمل وتنشئتهما في حضانة خاصة لبعض الوقت ثم إعادة حقنهما داخل الرحم حيث يتم الإخصاب تلقائياً ـ فكلتا الصورتين محرمة، فقد نص

الحديث الشريف على حرمة إدخال مادة الرجل في غير المحل، قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره» رواه أبو داود والترمذي[1] وقال حديث حسن، معناه: يحرم للرجل أن يطأ امرأة حبلىٰ من غيره، أي يدخل مادته في رحم امرأة غيره.

بناءً على هذا الحديث الشريف حرم نكاح الحامل ووطء الحامل بالزنا بعد النكاح، وعليه ـ أي أن الوطء وسيلة لإدخال المادة المنوية إلى الرحم ـ استخرج العلماء أحكاماً فقهية كثيرة من هذا الحديث فقد ذكروا أنه ـ الوطء ـ السبب الأصلي لحرمة المصاهرة، ففي «الهداية» ـ الكتاب المعروف في الفقه الحنفي لبرهان الدين المرغيناني ـ: (أن الوطء سبب الجزئية بواسطة الولد، والوطء محرم من حيث إنه سبب الولد).

قال شارح «الهداية» الشهير الإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي في «العناية شرح الهداية»: (الولد جزء من هو من مائه... أما أن الولد جزء من هو منه فلأن سبب الجزئية موجود وهو الوطء فإنه سبب للجزئية بين الوالدين والولد لا محالة، وكذا بين الوالدين بسبب الولد)[2].

روح الشريعة الإسلامية في هذه المسألة:

لقد ثبت مما مضى أيضاً ـ دلالةً ـ أن المرأة التي يحرم للرجل وطؤها يحرم أيضاً زرع مادته داخل رحم تلك المرأة، وكذلك يحرم تلقيح بويضة المرأة بمادة رجل أجنبي (لكن تلقيح بويضة المرأة بنطفة زوجها يجوز، إذا لم يكن هناك محظور شرعي آخر).

إن الشريعة التي تنهى المرأة أن تشرب سؤر رجل أجنبي[3] وما ذلك إلا لاختلاط لعاب الرجل بلعاب المرأة الأجنبية، فكيف يمكن أن تبيح تلك الشريعة خلط المادة المنوية بمادة أجنبي أو أجنبية.

---

(١) «الجامع» للترمذي ـ ١/١٣٤.

(٢) «العناية» ـ ٢/٣٦٥.

(٣) «رد المحتار» لابن عابدين الشامي ـ ٢/٢٧٤.

ثبت من هذا الكلام أنه لا يباح أي شكل يتم فيه تلقيح مادة الرجل بمادة أجنبية (غير الزوجين) وتزرع مادة الرجل داخل رحم أجنبية[1]، بأي طريق كان سواء تزرع المادة بالأنبوب أو غير ذلك. وهذا الحكم المذكور بقطع النظر عن أن كشف العورة ـ خلال القيام بعملية التلقيح ـ يكون في المحل المنهيّ عنه أو لا؟ وأن انتزاع المادة المنوية وطريقة الانتزاع جائز أم لا؟ ولا شك في أن وضع كشف العورة وطريقة انتزاع المادة بعين الاعتبار يؤدي إلى تقوية إمكان تأكيد الحرمة وتعدد أسبابها لا إلى إقلالها.

تلقيح مادة الزوجين:

أما الصورة التي تُلقَّح فيها بويضة المرأة بحيوان منوي من زوجها (سواء يتم هذا التلقيح في المعمل، أو تنزع مادة الرجل بأي طريق كان ثم تزرع في رحم الزوجة) فإذا لم تنكشف عورة واحد منهما أمام غيرهما[2]، فإن اختير لذلك ـ عملية الانتزاع والزرع ـ طريقة لا تؤدي إلى قبح شرعي لم تكن هذه العملية مبدئياً حراماً، لأنه ليس هناك سبب قويّ لتحريمها، أو ـ على الأكثر ـ يمكن القول بكراهتها، لكونها مخالفة للسنة والطريقة المتوارثة المعروفة، على أن إنجاب الطفل إذا كان متوقفاً على هذه الطريقة لم يستبعد ارتفاع الكراهية أيضاً، ويثبت من هذا أيضاً أنه لمعرفة حكم طفل الأنبوب يجب معرفة طريقة عملية انتزاع المادة؟ ثم كيف تزرع في رحم المرأة؟.

إذا انتزع الرجل مادته بالعزل، ثم يزرعها بنفسه بالأنبوب أو الاحتقان في رحم زوجته جاز هذا الشكل، وكذلك يجوز إذا كان ينتزع ويزرع بطريق أخرىٰ مشروعة ومباحة.

---

(١) من أشكال أطفال الأنبوب: تلقيح نطفة الرجل ببويضة جنين امرأة ثم زرعها ـ نطفةً ـ داخل رحم امرأة أخرى، ويستخرج حكم هذه الصورة أيضاً من الكلام السابق أن المرأة التي أُخذت بويضتها إذا كانت زوجة للرجل الذي عُجنت بمائه بويضتها، ثم إن الرحم التي يزرع فيها هذا الخليط لا بد أن تكون الرحمُ رحمَ زوجة ذلك الرجل، كان هناك وجه للجواز وإلا فلا.

(٢) وهل يجوز كشف العورة لهذا الغرض ـ أمام الطبيب أو الرجل القائم بهذا الأمر ـ أم لا؟ وهل يمكن القياس على المريض الذي يحتاج إلى الكشف أمام الطبيب (وهو مباح عند كافة العلماء)؟

هذا السؤال مطروح أمام الفقهاء!.

لكن الجلق محظور ـ باتفاق العلماء ـ في عامة الأحوال[1]، إلا أن بعض الفقهاء رخصوا إذا لم يكن هناك وسيلة جائزة يسكّن بها شهوته، وكان هناك خوف حقيقي للوقوع في الإثم إذا لم يستخدم الجلق، كما قال ابن حجر في فتح الباري: (وقد أباح الاستمناء باليد طائفة من العلماء... وهو عند الحنابلة وبعض الحنفية لأجل تسكين الشهوة)[2].

ولكن إذا لم يمكن الاستمناء ـ استخراج المادة ـ بالعزل لعدم القدرة على الجماع، فهل يجوز الاستمناء ـ قياساً على تسكين الشهوة ـ بالجلق؟ جواب ذلك عند هذا العاجز بالنفي، لأنه لا يُباح عمل مجمع على حظره للرغبة في الأولاد أو بناءً على رجاء ضئيل[3] فقط، والعلم عند الله، ولكن لا نكاد نهتدي إلى صورة يمكن فيها انتزاع مادة المرأة بدون أن تؤدي إلى قبح شرعي. إذا أمكن ذلك جاز ـ أصولاً ـ إجراء تجربة لإنجاب الطفل، وإلا فلا! وينسب الطفل ـ المولود بهذه الطريقة ـ إلى زوج أمه[4] لا إلى غيره، وتعتبر هذه المرأة ـ التي نما واستقر في رحمها الطفل و ولد ـ أُمّاً شرعية لهذا الطفل حسب ما قال جل شأنه: ﴿ إِنْ أُمّهاتهم إلا اللائي وَلَدْنَهُمْ ﴾ وإذا استُعين ببويضة امرأة لكنها لم يكن الجنين في بطنها لم تكن أمه.

الخلاصة أن خلط مادة الرجل ـ غير الزوج ـ ببويضة المرأة (سواء يتم الخلط مباشرة أو بالمعمل) حرام البتة، أما إذا كان خلط مادة الرجل ببويضة زوجته ـ بشرط أن لا تؤدي هذه العملية إلى كشف عورة أحدهما أمام شخص آخر ولا إلى أي عمل يكون مخالفاً للشرع ـ جاز. نعم! إنها ـ أي عملية التلقيح رغم شروطها المذكورة ـ قد لا تستحسن ولا تشجع لكونها لا تنسجم وطبيعة الإسلام وأصالة روحه.

---

(١) «ناكح اليد ملعون» «فتح القدير» ـ ٢/٣٦٦، وفي «الدر المختار مع رد المحتار» ـ ٢/١٠٠ بيّن حكمه أنه مكروه تحريمي.

(٢) «فتح الباري» ـ ٩/٩٧، و «الدر المختار مع رد المحتار» ـ ٢/١٠٠.

(٣) أما إذا كان الرجاء قوياً جاز، ويرتفع سبب منع الجلق: ضياع النطفة، لأنه ليس هناك تضييع للنطفة، بل هو استثمار لها، فلا يُمنع نظراً إلى هذا الغرض والعلة.

(٤) حسب أصل شرعي: «الولد للفراش».

مُطَالَبَة الجهاز أو النّقُود

في ضَوء الشّرِيعَةِ وَالتجَارب

مما لا شك فيه أن الأمة الإسلامية في العصر الذي نعيشه مصابة بألوان من الأمراض والعيوب، فيصعب على الدعاة والمصلحين تعيين مرض يبدؤون بمداواته، ومع ذلك فلا شك أيضاً في أن الفساد بين المسلمين ـ بالرغم من شموله وإحاطته ـ لم يتفشَّ في مجال العبادات وغيرها بالقدر الذي تفشى في مجالي الاجتماع والسلوك. ويتعرف كل واحد على مدى الفساد والفتنة التي يسببها نقض قوانين الاجتماع والسلوك. ولن نكون مخطئين ولا مغالين إذا قلنا: إن مخالفة قوانين الاجتماع والسلوك الشرعية هي السبب الأساسي في الفساد المعاصر الشامل.

ولعل العادات والتقاليد المرتبطة بمناسبات الزواج والمغالاة البالغة فيها تأتي على قائمة النقائص الاجتماعية في هذه الأيام، بصفتها حاملة مردودات مهلكة بعيدة المدى. ولا يزال العلماء والمرشدون يَلفتون أنظار الأمة إليها منذ أمد بعيد، ويتخذون التدابير الممكنة لاستئصالها من جذورها.

ومن أقدم التقاليد في هذا الخصوص تقليد تسمية المهور بقدر فائق ـ بل مفترض ـ الذي عارضه نبي الرحمة ﷺ في قوله: «إن أعظمَ النكاح بركةً أيسرُه مؤنة»[1].

ثم حاول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ مستضيئاً بقول الرسول ﷺ ـ أن يضع لتسمية المهر حداً، ويفرض القيود شرعياً على المغالاة فيها. وإذا شئت التعرف على الأمر بالتفصيل وعلى الأسباب التي

(١) «مشكاة المصابيح» ـ ٢/٢٦٨.

حالت دون فرض هذا القانون فارجع إلى «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» ـ ٣/ ٤٤٧ ط بمبائي.

وهناك عرف آخر وهو إقامة الولائم الواسعة النطاق أكثر من المقدور والإمكانيات، حتى إن المرء ربما يقترض لذلك قرضاً ربوياً رغم أن هذا الإسراف لا يعود عليه بفائدة سوى السمعة الكاذبة الزائفة والثناء المؤقت (وربما لا يحصل ذلك أيضاً ويضطر لتجرّع مرارة الشكاوى).

ثم تعوّد الناس على أن والد المخطوبة كان لا يزوج ابنته أو لا يودّعها حتى يأخذ من الخاطب مبلغاً باهظاً ـ ما عدا المهر ـ قبل النكاح أو الوداع، كأن الزوج لا يمكنه الحصول على زوجته حتى يدفع ذلك، وهذا العرف متبع ـ كما يقال ـ في بعض البلدان مثل أفغانستان وبعض البلاد العربية لحد الآن.

وحينما راج هذا العرف أفتى العلماء والمصلحون في صراحة ودونما مسامحة أن أخذ مثل هذا المبلغ محرّم شرعاً، وأنه يعادل الرشوة والسحت، وسعى كل واحد منهم في عصره لسد بابه والقضاء عليه.

ولكننا نرى منذ أعوام قد ظهرت ظاهرة على عكس العرف المذكور تماماً، حيث إن الفتاة وأولياءها يطالَبون بالمال بدل أن يطالَب به الزوج، وقد يكون هذا المال المطلوب ضخماً لا يتيسر تحقيقه للأغنياء فضلاً عن المعسرين. وللأسف فإن هذا الوباء بدأ ينتشر في بعض المناطق انتشاراً مروعاً مما أثار مشكلات وقضايا تقشعر منها الجلود ويتندى لها جبين الإنسانية، فإن كثيراً من الفتيات يشخن ويشبن قبل الزواج لأنهن لا يمتلكن هنّ ولا آباؤهن ما يبتعن به الأزواج، أضف إلى ذلك ما يحدث من الفتن والمعاصي والفحشاء والمنكرات لعدم تشبّع الميول الجنسية وتحقق الاقتضاء الطبعي على وجه مشروع، كانتشار الزنا، وتزايد بيوت الدعارة، وربما الانحراف عن الدين في بعض الأحايين.

إن هذا العرف يعاكس الفطرة الإنسانية، كما يعاكس طبيعة قانون الشريعة، فإن الله سبحانه وتعالى جعل المرأة مطلوبة نظراً لخصائصها

الخلقية والتكوينية، والرجل طالباً، كما ألمع إلى ذلك الإمام الكبير الشاه ولي الله الدهلوي في «حجة الله البالغة»[1]. ولذا أوجب الله المهر عند النكاح على الرجل دون المرأة.

وهذا العرف السيء لم يكن رائجاً في المسلمين حتى العهد القريب، إنما كانوا متعوّدين على أخذ المال من الزوج، ولعل رجال الخمسين أو أكثر لم ينسوا لحد الآن أن زواج الفتيان كان يشكل في أكثر المناطق مشكلة حرجة، ولم يكن زواج الفتيات كذلك.

ولكن المسلمين الهنود في هذه الأيام ـ وخاصة في ولايات حيدر آباد وبيهار وإترابراديش ـ متورطون في هذا العرف ـ وفي أصح التعبير هذا البلاء ـ لحد أنه لا يلوح سبيل للنجاة والتخلص منه، مما أوقع المسلمين في مشاكل خطيرة وعرضهم لمخاوف مزعجة مرعبة.. من هنا يتحتم على العلماء والمصلحين أن يسعوا جاهدين لاجتثاث هذا التقليد الممقوت الذي تعافه الفطرة السليمة وتأباه المبادىء الشرعية.

والنصوص والفتاوى التي وردت في تحريم أخذ المال من الزوج تكفي دليلاً على حرمة هذا العرف القبيح، فإن مطالبة المال من الزوج إذا كان حراماً فمطالبته من الزوجة يحرم من طريق أولى ويكون المال المطالب رشوة من الوجهة الشرعية لا يجوز أخذها ولا التوسط فيها، كما قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما»[2]، وكما نقل العلاّمة ابن عابدين الشامي مشيراً إلى «القنية»: (الرشوة يجب ردها ولا تُملك)[3]، ويحرم أخذ المال المطالب من الزوجة سواء كان بصورة نقود أو بصورة جهاز.

ومغزى القول أن كل ما يطالبه الزوج أو أولياؤه من الفتاة أو أوليائها ـ

---

(١) «حجة الله البالغة» ـ ١/٤١ (من باب تدبير المنزل).

(٢) رواه أحمد والطبراني عن ثوبان.

(٣) «رد المختار» ـ ٤/٣٠٤.

عند القران أو قبله ـ يكون حراماً ورشوة وسحتاً من الوجهة الشرعية لا يجوز أخذه بل يجب رده.

ولو سمينا ذلك هبة فالهبة هي الأخرى باطلة في اصطلاح الفقه. ونذكر هنا بعض النظائر الفقهية التي تنص على حرمة مطالبة الزوجة بشيء، فقد ذكر في «فتاوى قاضي خان» وهو كتاب مستند للفقه الحنفي: (امرأة طلقها زوجها فأرادت أن يتزوجها الزوج، فقال الزوج لا أتزوجك حتى تهبيني مالك عليّ من المهر، فوهبت مهرها على أن يتزوجها، قال أبو القاسم الصفّار رحمه الله تعالى: الهبة باطلة وفّى الشرط أو لم يفِ، لأنها جعلت المال عوضاً للزوج على نكاحها، وفي النكاح لا يكون العوض على المرأة)[1].

الأمر الذي يدعو للتفكير في المسألة المذكورة أعلاه أن الزوج لم يطالب زوجته بمال على انفراد إنما طالبها بإسقاط حقها الذي وجب عليه بموجب النكاح السابق أو أراد استرداد المال الذي أعطاها، ومع ذلك صار حراماً، فإذا طالبها بالنقود أو الجهاز بصورة على حدة فلا يخفى على ذي علم أن الحرمة تشتد وتتضاعف. والأمر الآخر الذي يسترعي الانتباه هو الدليل الذي استنتج منه الحكم الشرعي، أريد قوله: (لأنها جعلت المال عوضاً للزوج على نكاحها، وفي النكاح لا يكون العوض على المرأة). إذا تعمقنا في هذا الدليل ظهر لنا وجه الصواب في القضية التي نحن بصددها والتي يتعرض لها المسلمون الهنود هذه الأيام، من أنها عادة لا تقرها الشريعة بالقطع، وأن الذي تعطيه الزوجة بعد المطالبة يكون حراماً ولو كان بصورة الهبة فإن الهبة هي الأخرى باطلة كما أسلفنا ومثل هذه الجزئية السالفة ما ذكر في «فتاوى عالمكيري»[2] كقانون شرعي، وأصحاب العلم يعرفون جيداً أن «فتاوى عالمكيري» رتّبها ودوّنها نخبة ممتازة من العلماء البارزين على أمرٍ وتوجيهٍ من الامبراطور الصالح العادل أورنك زيب عالمكير رحمه الله، لتكون مجموعة موثوقاً بها للقوانين الشرعية أو دستوراً إسلامياً لأهالي الهند، ولذلك

---

(١) «فتاوى قاضي خان» ـ ١/٣٧٨.

(٢) ١/٣١٧.

انتُخب فيها القول المختار من أقوال الفقهاء المختلفة.

علاوة على ذلك فقد صرح ابن حزم الظاهري العالم البعيد النظر في كتابه الشهير «المحلى» بأن إجبار المرأة على إعطاء الجهاز لا يجوز قطعياً من الوجهة الدينية سواء أكان ذلك من المهر أو من مال غيره، وفيما يلي نص كلامه:

(لا يجوز أن تجبر المرأة على أن تتجهز إليه بشيء أصلاً لا من صداقها ولا من غيره من سائر مالها، والصداق كله لها تفعل فيه كله ما شاءت)[1].

وكما أسلفت فإن ظاهرة مطالبة الزوجة بالمال ظاهرة جديدة بالنسبة إلى المسلمين، أظن أنها انسابت إليهم عن طريق المواطنين الهندوس، مثلما انسابت إليهم تقاليدهم البشعة الأخرى، والسبب الأساسي في ذلك ـ كما أظن ـ أن الهندوس لا يسهمون للنساء في الميراث، وتفشّى ذلك من سوء الحظ بين المسلمين، مع أن الإسلام وضع للنساء أيضاً أسهماً في الميراث كالورثة الآخرين، وجعل ذلك فريضة: ﴿ فريضةً من الله ﴾ [النساء: ١١].

وللأسف فإن المسلمين بدأوا يتركون هذه الفريضة بصورة عامة ولعل آفة الجهاز عقاب نكل به المسلمون كجزاء عاجل بما ارتكبوا من ترك الفريضة.

وبما أن هذا العرف حديث بالنسبة إلى المسلمين فعامة كتب الفقه والفتاوى صامتة في هذا الصدد، ولا نجد رغم التصفح البالغ إلا نظائر عديدة أسلفنا منها البعض، وننقل هنا استفتاء من «مجموعة الفتاوى» للشيخ عزيز الرحمن رحمه الله الفقيه البارز والمفتي الأسبق بالجامعة الإسلامية العريقة: دار العلوم ـ ديوبند.

السؤال ٣٧٠: رجل خطب فتاة ثم علم أنها صغيرة فانتخب فتاة أخرى وأخذ معها مائتي روبية فهل يجوز ذلك؟.

---

(١) «المحلى» ـ ١١/١١٩.

الجواب: إذا كان أولياء الفتاة الثانية راضين فالنكاح جائز، وأخذ المائتي روبية حرام يجب ردها لأنها رشوة[1].

فالجواب يدل على أن صورة المسألة كانت بحيث إن الخاطب ـ أو أولياءه ـ إنما رضي بالزواج من الفتاة الثانية بشرط أن تدفع إليه هي أو أولياؤها مائتي روبية، ومهما كانت صورة المسألة فلا شك أن المفتي رحمه الله فهم من السؤال ذلك الذي صورناه. إذ إن إعطاء أحد شيئاً عن رضى وبدون طلب ليس حراماً يجب رده.

ويجدر بنا أن نوضح في هذا المقام أن المطالبة كما تكون صراحة، كذلك تكون ـ أو يمكن أن تكون ـ بالإشارة والكناية أو جرياً على العرف، والمطالبة الغير الصريحة أيضاً في حكم المطالبة الصريحة شرعاً، إلا أن المال الذي أُعطي على غير طلب لا يحكم عليه بالحرمة إلا إذا كان الظن يغلب على أن هذا المال ـ الجهاز أو النقود ـ إذا لم يدفع فلا تقام رابطة المصاهرة، أو أن الفتاة تتعرض بعد الزواج للأذى وسوء التعامل أو الطلاق أو غيرها.

ويجوز أخذ وتسليم كل شيء إذا لم يكن هناك أي مطالبة لا بالصراحة ولا بالإشارة والكناية بشرط أن لا يكون وراء ذلك غرض فاسد كالسمعة والتظاهر والتفاخر وأن يكون هذا التعاطي عن رضى تام ويسر وسهولة.

إلا أن اعتقاد التعاطي والتعامل باسم الجهاز الذي تعوّد عليه الناس منذ مدة سُنّةً موضع بحث ونقد ـ ولو روعيت فيه الشروط المذكورة أعلاه ـ لأن الجهاز التقليدي لا يُراعى فيه عامة أن الزوج يحتاج إليه أم لا؟ بينما كان الرسول ﷺ أعطى الجهاز لابنته فاطمة لأن علياً رضي الله عنه لم يكن يملك سكناً مستقلاً، ولم يكن عنده أثاث المنزل، بالإضافة إلى أن رسول الله ﷺ كان يتولّى أمور علي رضي الله عنه لأنه ضمّه إليه (كما ذكر ابن عبد البر في الاستيعاب ـ ١/٣٨) فلو لم يعطه أثاث البيت بصورة الجهاز لكان عليه أن يهيئه له ولو بصورة أخرى.

(١) «فتاوى دار العلوم» ـ ٧/٢٤١.

وفوق كل ذلك فقد يدل على عدم سنّية الطريقة المعاصرة للجهاز أن أثاث البيت الذي أعطاه رسول الله ﷺ علياً والذي يسميه الناس «جهازاً» إنما اشتراه الرسول بنقود هيأها علي رضي الله عنه بنفسه كما صرح بذلك أصحاب السير في كتبهم، فقد ذكر الزرقاني في «شرح المواهب اللدنية» أن رسول الله ﷺ أمر علياً أن يبيع الدرع الذي أعطاه لفاطمة في المهر، قال علي رضي الله عنه: فبعت الدرع لعثمان في أربع مائة وثمانين درهماً، إلا أن عثمان رضي الله عنه وهبني تلك الدراهم ولم يأخذ الدرع فدعا له رسول الله ﷺ بالخير، قال علي: فأتيت بتلك الدراهم إلى رسول الله ﷺ فأمر بلالاً أن يبتاع ببعضها الطيب وببعضها الثياب، وقال: هيئوا لفاطمة الجهاز، فهيأنا لها فراشاً ووسادة من جلد وما إليهما[1].

ويقول العالم الهندي الشهير المفتي عناية أحمد الكاكوري في الفصل الرابع من كتابه البديع «تواريخ حبيب إله» ـ ص ٤٢: (إن علياً رضي الله عنه جاء بتلك الدراهم إلى رسول الله ﷺ، فدفع رسول الله حفنة منها لبلال وأمره أن يشتري الطيب، وأعطى الباقية لأم سلمة رضي الله عنها قائلاً: «هيئوا بذلك الجهاز لفاطمة»).

ولكن أين ذلك مما تعود عليه الناس في الهند وغيرها؟ شتان ما بينهما.

وكذلك لا يصح الاستدلال ـ على سنية الجهاز ـ بإعطاء خديجة أم المؤمنين لبنتها ـ بنت النبي ﷺ ـ زينب عند الزواج القِلادة فإنها أعطتها قبل أن يوحى إليه ﷺ (كما في السيرة النبوية لابن هشام ١/٦٥١).

وقصارى القول أن النظائر التي ذكرت في كتب الفقه وغيره لا يصح أن نستدل بها على سنية صورةالجهاز المعاصرة كما قدمنا ذلك بالتفصيل.

والعرف الذي يسميه الناس «تِلَكْ» (في السنـد) أو بأسماء أخرى، والذي راج في بعض الأمصار، هو أفظع وأفضح من كل ما ذكرنا، فإنه في الواقع يعني اشتراء الزوج بالمال الكثير، ويعني نبذ الحياء والإنسانية وراء

---

(١) «شرح المواهب اللدنية» ـ ٢/٤٠٣.

الظهر بكل قسوة، لا نستطيع وصف شناعته وقباحته، ومع ذلك فهذا العرف لا يـزال ينتشر انتشـاراً مروعـاً.. من هنـا تتضـاعف مسؤوليـة العلمـاء والمصلحين، فليبذلوا قصارى جهودهم للقضاء على هذا العـرف البشع الممقوت، وإلا فالوعيد الذي تنبأت به آية القرآن: ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ يكفي لإرعاش كل خبير ولإثارة الأعصاب.

ولا ينبغي للعلماء والمصلحين أن يتغافلوا أو يتغاضوا عن هذا التقليد الشنيع ولو لحظة فإن الماء قد طم الوادي، والسيل قد بلغ الزُّبى، حتى إن آلاف الفتيات في كل مكان وخاصة المثقفات منهن متقاعدات في بيوتهن بـــدون زواج.. بعضهن ينتحرن، وبعضهن يرتددن عن دينهن.. ولو لم نصرف عنايتنا تجاه ذلك فوراً لتزايدت أمثال هذه الوقائع التي لن يتخلص من مسؤوليتها المسلمون وخاصة أصحاب العلم والنفوذ.

ويمكن لهيئة الأحوال الشخصية للمسلمين أن تلعب في هذا الصدد دوراً بارزاً، فإن هدف إصلاح المجتمع يحتل أهمية قصوى من بين أهدافها، وأي قضية أولى بالإصلاح أكثر من هذه القضية؟ كما يمكن للواعين من الجماهير أن يقوموا بدور هام في دحض هذا العرف بشتى الصور، يمكن لهم أن يقاطعوا مناسبات الزواج التي يرَوْن فيها مثل هذه المنكرات ويضيّقوا الخناق على الذين يطالبون الفتاة وأولياءها بشيء حتى يضيق بهم المجتمع ذرعاً، وتسد في وجوههم طرق الزواج مع فتاة، وأن يوضحوا الحكم الشرعي والضرر الاجتماعي لهـذا التقليد في كـل مجلس أو حفلة اجتمع فيهـا الجماهير، ويثبتوا حرمته وقباحته في أذهانهم، ويصرحوا أن المال الذي يأخذه الرجل من الفتاة وأوليائها على طلب: رشوة وسحت يحرم أخذه وتسليمه فإن أكل السحت والربا جريمة جسيمة ندد بها القرآن، وذكرها مصحوبة بقتل الأنبياء والجرائم العظيمة الأخرى، وذم عليها اليهود، وجعلهم مستحقي اللعنة والعذاب الشديد، وجاء في الحديث:

«لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت، وكل لحم نبت من السحت

كانت النار أولى به»[1]، وقال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة جسد غُذي بالحرام»[2].

ويكون المرء آثماً ما دام يستخدم المال الحرام، فهل يمكن أن يموت حس المسلم الديني لحد أن يرضى بالانغماس في الحرام والمعصية طول حياته؟.

وليعلم أن استخدام المال الحرام والأشياء المحرمة يحول دون قبول الصلاة والدعاء وسائر العبادات، فقد قال رسول الله ﷺ: «من اشترى ثوباً بعشرة دراهم وفيه درهم حرام لم يقبل الله صلاته ما دام عليه»[3]، وجاء في مسلم: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً... ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبرَ يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب! ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك»[4].

فهل يمكن أن يرضى رجل يؤمن بالآخرة بإحباط صلوات أداها عبر حياته؟ هل يرضى أن يعرض أمام ربه وهو منغمس في المعصية؟ كلا! فليحترز من مطالبة الجهاز، ومن كل عرف غير شرعي، ومن كل مال حرام مثلما يحترز من الحيات والعقارب والحشرات السامة المهلكة بل وأكثر منها، فإن أضرار الحشرات تصيبه في هذه الدنيا الفانية ليس إلا، بينما المال الحرام تتعدى أضراره الجسيمة من الدنيا إلى دار الخلود وإلى أولاده وسلالته.

وقد ورد في الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «لا يكسب عبد مالاً حراماً فيتصدق منه فيقبل منه، ولا ينفق منه فيبارك له فيه، ولا يتركه خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار»[5].

وفقنا الله لمرضاته، وعصمنا من كل معصية تعود علينا بالأضرار في الدنيا والآخرة وتسبب غضب الرب تعالى، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

---

(١) رواه أحمد والدارمي والبيهقي في «شُعَب الإيمان».
(٢) رواه البيهقي.
(٣) «مشكاة المصابيح» ـ ٢/٢٤٣.
(٤) «صحيح مسلم» ـ ١/٣٢٦.
(٥) رواه أحمد.

أُمُورٌ مُهِمَّة لِدِرَاسَةِ مَسْأَلَةِ رُؤْيَةِ الأَهِلَّة

لا شك أن لتقدم العلم دوراً كبيراً في توفير أسباب الراحة للحياة البشرية،ولكن هناك مسائل كثيرة أنشأها تقدم العلم والتكنولوجيا ربما تسبب قلقاً واضطراباً فكرياً إذا لم يُعن بالإعداد المطلوب لمواجهتها.

نذكر هنا ـ على سبيل المثال ـ وسائل الإعلام المتطورة وقيام المراصد الفلكية وما يصدر عنها من أخبار وتنبُّؤات، فإن هذه الأشياء تحمل جوانب سلبية تتعلق بحياتنا الشرعية بالإضافة إلى ما فيها من منافع كثيرة. فمثلاً حيث يبلغ خبر رؤية الهلال في بلدٍ عن طريق الإذاعة تحدث هناك فوضى وتنشأ تساؤلات في عقول عامة المسلمين، وهكذا الأمر في شأن الأخبار الصادرة عن المراصد الفلكية في كثير من الأحيان.

ومن المعلـوم أن قضية رؤية الهلال، ليست مجرد قضية علمية فلكية للمسلمين، بل الحقيقة أن تعلّق أحكام شرعية متعددة بها جعلها مسألة دينية شرعية، فمن المفروض الرجوع إلى الشريعة وحدها في كل ما يتعلق بمسألة رؤية الهلال، شأنها في ذلك كشأن سائر الأحكام التعبدية كالصلاة والصوم.

فما هي أحكام الشريعة الإسلامية في هذا المسألة؟ للجواب على ذلك يحلو لي هنا أن أقتبس فقرات مما كتبته في هذا الموضوع قبل سبعة عشر عاماً:

لعلـه مما لا يخفى على من له إلمام بالشريعة الإسلامية أن الإسلام

يأمر باختيار الأساليب الفطرية والمناهج الطبيعية في الأمور كلها، وهذا مما لا بدّ منه لكل دين يشمل الناس كافةً وذلك لأنه ليس من اللازم توفر علماء القواعد الرياضية الدقيقة وأدواتها وأجهزتها في كل مكان وزمان، فلو كان مدار الأحكام الشرعية على تلك الأصول العلمية والأدوات الفنية لعجز كثير من الناس بل أكثرهم عن العمل بها بل بقيت كثير من الأحكام غير صالحة للعمل إلى اكتشاف الآلات، ولما أمكن العمل بها مئات من السنين ولذلك فقد روعي في الشريعة الإسلامية التي يستوي فيها الأسود والأحمر والحاضر والبادي أن يكون كل أمر من أوامرها منسجماً مع استعداد الناس الفطري العام، وأُرشد في كل عمل إلى طريقة ميسَّرة للناس كافة حتى لا يكون هناك تكليف بما لا يُطاق، ولأجل ذلك نرى أن الأحكام المتعلقة بأوقات مخصوصة ـ كالصلاة ـ جعل لها طلوع الشمس وغروبها واستواءها وانحناءها معياراً، كما أن الأحكام المتعلّقة بالأشهر بُنيت على رؤية الهلال بعين البصر، لا على وجود الهلال في الأفق، وذلك لأن الشمس والقمر مناران يعمّ ضياؤهما العالم كلّه، ﴿ هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً، وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ﴾ (سورة يونس: ٥). ولأجل ذلك نرى أن السنة النبوية أرشدت ـ بوضوح ـ إلى الطريقة السهلة الفطرية المنسجمة مع هدي الإسلام العام في الصوم والإفطار، والتي تتلخص في الاحتراز من التحاكم إلى الأجهزة الفنية وقواعد علم الحساب لإثبات رؤية الهلال، فقد ثبت عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن أُغمي عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»[1] يعني أنه ليس من المطلوب الاستعانة بالأجهزة الفلكية والقواعد الرياضية كما أنه ليس من المطلوب تحمل المشقة وتكلف رؤية الهلال، بل المطلوب أن يصوم المسلمون إذا رُئي الهلال بالعين المجردة في اليوم التاسع والعشرين من شهر شعبان ويفطروا إذا رئي الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان، وأما إذا لم يُر الهلال ـ بالعين المجردة ـ فليكملوا العدة ثلاثين.

---

(١) «صحيح البخاري» ـ ١/٢٥٦، و«الصحيح» لمسلم ـ ١/٣٤٧.

والجدير بالانتباه هنا هو أن الرسول ﷺ بنى دخول الشهر على رؤية الهلال (بالعين المجردة) لا على وجوده في الأفق ولا على الإمكان العقلي لرؤيته، فإن قوله ﷺ: «فإن أُغمي عليكم» يشمل الحالة التي يوجد فيها الهلال في الأفق ولكن يحول دون رؤيته حائل، كالغمامة أو الغبار، ويتعين هذا المعنى من غير شك إذا تأملنا في لفظ الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي، ففي الحديث ـ الذي أخرجه أبو داود ـ أن رسول الله ﷺ قال: «لا تصوموا حتى تَرَوْه ثم صوموا حتى تَرَوْه فإن حال دونه الغمامة فأتموا العدة ثلاثين»، وفي الحديث الذي أخرجه الترمذي ورد لفظ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حال دونه غيابة فأكملوا ثلاثين يوماً»[1].

ولا شك أن هذه النصوص المروية عن النبي ﷺ صريحة في الدلالة على أن الهلال إذا كان موجوداً في الأفق ولكنه لم يُر بالعين المجردة بسبب حائل كالغمامة ونحوها فإن الشريعة تأمر ـ في هذه الحالة ـ بإكمال ثلاثين يوماً، ويُعلم من هذا بصراحة أن دخول الشهر وخروجه مبني شرعاً على رؤية الهلال لا على مجرد وجوده في الأفق، أو على إمكان رؤيته، كما يُعلم منه أنه لا يجوز بناء الأحكام الشرعية على الهلال الثابت إما بالطريقة الرياضية أو بالأجهزة الفلكية فقط، وذلك لأن الأجهزة الفنية والطريقة الرياضية إن دلت على شيء فإنها تدل على إمكان الرؤية لا على وقوعها، وهو الأمر الذي عبّر عنه فقهاؤنا بتوليد الهلال وولادة القمر، ويُعبَّر عنه اليوم عند أهل العلم بالهلال الجديد (New Moon).

ولإيضاح ذلك نقول: إن القمر يصل في حركته الفلكية إلى نقطة يحاذي فيها الشمس وتسمى هذه الحالة بقران الشمس والقمر، وعندئذٍ كأنما يغيب القمر في ضوء الشمس نهائياً، وتستغرق هذه الحالة دقيقتين أو ثلاثاً، ثم ينفصل القمر عنها وتطول المسافة بينهما تدريجياً وعندئذٍ يبدو القمر غير

(١) «الجامع» للترمذي ـ ١٠٧/١ ط ديوبند، و«السنن» لأبي داود ـ ٣١٨/١. ومن هنا ثبت ـ أيضاً ـ أن تعيين أول رمضان أو يوم العيد ـ أو أي شهر من الشهور القمرية ـ بالحساب المسبق لا يصح ولا يعتبر عند الشرع الإسلامي، فلا يمكن شرعاً دخول رمضان أو انتهاؤه على أساس التعيين السابق.

أنه لا يُرى في الأرض إلا بعد مضيّ عشرين ساعةً تقريباً على انفصاله، ومن الواضح أن الهلال منذ بدوه إلى كونه مرئيا بالعين المجردة لا تتعلق به الأحكام الشرعية إطلاقاً.

ولأجل ذلك نجد جمهور علمائنا يتفقون على أنه لا يُلتفت لإثبات رؤية الهلال إلى الأجهزة الفنية والقواعد الرياضية، بل العبرة في ذلك بالرؤية البصرية فقط، فقد قال علاّمة الشام ابن عابدين: (صرح به علماؤنا من عدم الاعتماد على قول أهل النجوم في دخول رمضان لأن ذلك مبنيّ على أن وجوب الصوم معلّق برؤية الهلال لحديث «صوموا لرؤيته»، وتوليد الهلال ليس مبيناً على الرؤية بل على قواعد فلكية وهي وإن كانت صحيحة في نفسها لكن إذا كانت ولادته في ليلة كذا فقد يرى فيها الهلال وقد لا يرى، والشارع علق الوجوب على الرؤية لا على الولادة)[1]، وفي موضع آخر حكى ابن عابدين الإجماع على ذلك فقال: (لا يُعتبر قولهم ـ قول الموقتين ـ بالإجماع)[2].

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني (شارح البخاري) في صدد هذا: (وإنما بالغ في البيان ليبطل الرجوع إلى ما عليه الحساب والمنجمون..)[3].

والحقيقة أن الدراسات العلمية الحديثة قد أثبتت سلامة موقف الشريعة الإسلامية ودقة فهم علماء المسلمين وفقهائهم. اقرأ ـ على سبيل المثال ـ ما قاله رئيس مدير قسم الفيزياء والفلكيات بمعهد لندن للمرصد الفلكي في الرد على رسالة وجّهها إليه باحث مسلم: (أما ما يتعلق بسؤالك فيما إذا كان علماء الفلكيات والمراصد قد استطاعوا أن يصنعوا قاعدة يمكن بها التنبؤ بتعين الليلة التي يرى فيها الهلال، فإنني متأسف في القول بأن الجواب على هذا السؤال ليس إلا سلبياً... وقال: والحقيقة أنه ليس من الممكن تحديد

---

(١) «رد المحتار» لابن عابدين ـ ١/٢٨٩.
(٢) أيضاً: ٢/٩٢.
(٣) نقلاً عن «المرقاة» ـ ٤/٢٤٤.

قاعدة لرؤية الهلال. . . وأعتقد متأسفاً أنه لا توجد طريقة علمية متوفر فيها شروط الإسلام المفروضة في هذه المسألة ـ في رؤية الهلال الواقعية ـ).

وجاء في الوثيقة الفلكية الصادرة من مجلس الدراسات العلمية بالمرصد المعروف بغرين ريج: لا يمكن التنبؤ بموعد رؤية الهلال في كل شهر، وذلك بسبب فقدان المشاهدات الموثوقة من كل الوجوه والتي يمكن استعمالها لتعيين الشروط الكافية لرؤية الهلال، إلى أن قال: من الواضح أن أي تنبؤ على رؤية الهلال تنبؤ غير يقيني.

ولسنا في شك من أن كل هذه التصريحات تزيدنا إيماناً بقول النبي الأمي ﷺ: «إنا أمة أميّة لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلاثين»[1].

ومن المناسب هنا أن أرد على سؤال ربما ينشأ في بعض العقول وهو أن الأجهزة والقواعد يؤخذ بها لتحديد دخول أوقات الصلاة والصوم وخروجها فلم لا يؤخذ بها في رؤية الهلال؟.

والجواب على هذا السؤال أن هناك فرقاً بين أوقات الصلاة وشهر رمضان، فأوقات الصلاة إنما هي ظرف لها، أما شهر رمضان فهو معيار للصوم، ومعنى ذلك أن أوقات الصلاة تسعها وتزيد فيبقى وقت زائد إذا صلى الإنسان على الطريقة المسنونة في وقتها، فمن الممكن دائماً الاحتراز عن الخطأ الذي يحدث بسبب تعيين وقت الصلاة بالطريقة الحسابية، بأن يؤخر أداء الصلاة قليلاً عن أول وقتها المعيّن بالحساب، أما شهر رمضان فلا يمكن أن يقدِّم عليه الصوم أو يؤخر عنه يوماً لأنه يستلزم ترك فريضة أو إتيان حرامٍ، ومن ثم فلا يصح قياس أوقات الصلاة على دخول رمضان وخروجه.

---

(١) «صحيح البخاري» ـ ١/٢٥٦، و«الصحيح لمسلم» ١/٣٣٧، قال ابن حجر في شرح هذا الحديث: المراد هنا حساب النجوم وتسييرها فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير واستمر الحكم في الصوم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك، بل ظاهر السياق يشير بنفي الحكم بالحساب أصلاً، ويوضحه قوله ﷺ في الحديث: «فإن غُمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين» ولم يقل فسلوا أهل الحساب (فتح الباري ٤/٢٧).

وعلاوة على ذلك فإن مدار دخول شهر رمضان المبارك شرعاً على رؤية الهلال، وهي أمر عملي خالص وليس فكرياً، وذلك لأن القواعد الرياضية أو الأدوات الفلكية لا يتجاوز دلالتها إمكان الرؤية أما وقوع الرؤية عملاً وعدم وقوعها فهذا مما لا يتأتى في نطاق ما تدل عليه الآلات والقواعد. هذا الأمر قد ثبت بتصريحات خبراء هذا العلم ـ وقد سبق ذكره ـ أما أوقات الصلاة فإنها تقوم على حالات الشمس وتأثيراتها وهي تظهر في كل سنة على مواعيدها المحدّدة بشكل ثابت يقيني، ولا يحدث فيها أي تغيير ولذلك يكفي فيها تجارب سنة واحدة ـ لضبط مواعيد الصلاة ـ للعمر كله.

مكانة العقل في الإسلام:

وأخيراً أود أن ألفت نظر أهل العلم إلى أمر مهم جداً، وهو أنه من لوازم كون الشريعة الإسلامية مطابقة للفطرة الأصلية والعقل السليم أن لا يكون فيها ما يصطدم معهما. وقد بحث هذا الموضوع كبار علماء الإسلام فقد عقد الشاطبي في كتابه «الموافقات» عنواناً: (كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لا يُعتمد عليه)[1]. وبناءً على ذلك فلعله لا نتعدى الصواب إذا قلنا إنه لا يجوز إثبات رؤية الهلال في اليوم الذي عُلم وثبت بصراحة ويقين أنه لا يمكن فيه رؤية الهلال إطلاقاً، وسيأتي تفصيل لهذا الإجمال في ما بعد إن شاء الله.

والجدير بالانتباه هنا هو أن هناك فرقاً بين أن يكون أمر فوق مستوى عقول بعض الناس وبين أن يكون ذلك الأمر يتصادم مع العقل، كما أنه يجب ملاحظة أن الجزم بأن أمراً يتصادم مع العقل الصريح وأنه مردود بداهة أمر دقيق جداً، ولا يجوز لعامة الناس ولا سيما العقلانيون منهم أن يتسارعوا إلى القول في ذلك، ولا يجوز أن يؤخذ منهم رأي في هذا الموضوع، وإلّا فإن أغلب الأحكام الشرعية ستتعرض منهم لهذا الرأي بل للتحريف والتبديل ولذلك ـ فمن الضروري إذاً ـ ألا يُتحاكم في ذلك إلّا إلى

---

(١) فهرس «الموافقات» ـ ١/د.

جماعة أهل العلم والبصيرة الذين جمع الله فيهم مع العلم الراسخ التفقه والعقل السليم ومخافة الله والمسؤولية أمامه.

إنه من المعروف أن المستحيل عقلاً وعادةً لا تقبل فيه رواية ثقة ولا شهادته وخبره، بل يرد ذلك الخبر والشهادة إذا ثبت أنهما مستحيلان ومتصادمان مع العقل والبداهة. فقد اتفق علماء أصول الحديث ـ سلفاً وخلفاً ـ على هذا المبدأ. قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله في «شرح نخبة الفكر»: (من القرائن التي يدرك بها الوضع ـ في الحديث الشريف ـ ما يؤخذ من حال الراوي ومنها ما يؤخذ من حال المرويّ كأن يكون مناقضاً لنص القرآن أو السنّة المتواترة أو الإجماع القطعي أو **صريح العقل**) «بحث الحديث الموضوع».

ففي ضوء هذا المبدأ يمكن الجزم بأنه إذا شهد ثقة برؤية الهلال في اليوم الذي يستحيل فيه العلم والعقل الرؤية رُدّت شهادته ولم يؤخذ بها. أما إذا كان الشاهد غير معروف بالاستقامة فردّ شهادته أولى.

ولإيضاح ذلك نقول: مما ثبت ـ يقيناً وقطعاً ـ في أصول الهيئة بالاستقراء والمشاهدات الفلكية أن القمر ينتهي في آخر كل شهر إلى مرحلة يحاذي فيها الشمس، وعندئذٍ لا تمكن رؤيته إلا بعد مضيّ سبعة عشر (١٧) ساعة على الأقل، لا يكاد يختلف في ذلك علماء هذا الفن، ومِن ثَم فإن كل من يدّعي أنه رأى الهلال (بالعين المجرّدة) قبل ميلاده، أو بعده لكن قبل مضيّ ١٧ ساعة على ميلاده فإنه يدّعي أمراً يحيلـه العلم والعقل ولذلك فإن دعواه تردّ لكونه منافياً لما ثبت بالبداهة، ويؤيده ما قال ابن بطال ـ شارح الأحاديث المعروف ـ في شرح الحديث النبوي الشريف: «إنّا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب الخ»: (إنما المعوّل على رؤية الهلال وإنما لنا أن ننظر في علم الحساب **ما يكون عياناً أو كالعيان**)[1].

ولذا نود أن نلفت نظر أهل العلم إلىٰ ما سبق أن أشرنا إليه من أن

---

(١) «عمدة القاري شرح البخاري» للعلامة بدر الدين العيني ـ ٥/١٩٩.

الشهادة إذا ثبتت منافاتها مع بداهة العقل لا تقبل شرعاً. وأخف ما يقال في تلك الشهادة ـ في هذه الحالة ـ أنها قائمة على الوهم، والشهادة القائمة على الوهم مردودة غير مقبولة.

وقد سبق علماؤنا الأقدمون أن صرحوا بأن الشهادة المتنافية مع الحقائق البديهية لا تقبل.

ولعل ما قاله علماء الفَلك من أن الحساب قطعي مؤيَّد من الآيات القرآنية التي أشير فيها إلى أن الله عز وجل قد قدر للشمس والقمر حساباً بقوله عز وجل ﴿ وسخّر الشمس والقمر، كلٌّ يجري لأجل مسمّى ﴾[1]، ﴿ الشمس والقمر بحسبان ﴾[2] وقوله: ﴿ والقمر قدّرناه منازل... ﴾[3]، فإذا تأملنا فيما قاله المحققون من أهل العلم في تفسير هذه الآيات وجدناهم يؤكدون الجانب الذي أشرنا إليه آنفاً، ففي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ والشمس والقمر حسباناً ﴾، قال الشوكاني[4]: جعلهما محل حساب... وسيّرهما على تقدير لا يزيد ولا ينقص. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ كل يجري إلى أجل مسمى ﴾ قال الشوكاني[5]: المراد بالأجل درجاتهما ومنازلهما التي تنتهيان إليها لا يجاوزانها. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ الشمس والقمر بحسبان ﴾ قال الشوكاني[6]: أي يجريان بحساب ومنازل لا يعدوانها ولا يحيدان عنها. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ قدرناه منازل ﴾ قال الشوكاني[7]: أي قدر مسيره في منازل، منازل القمر هي المسافةالتي يقطعها في يوم وليلة بحركته الخاصة.... ينزل القمر كل ليلة منزلاً لا يتخطاه.

وجملة القول أن من ادّعى رؤية الهلال في الوقت الذي تحيل القواعد

---

(١) الآية ٢ من سورة الرعد.
(٢) الآية ٥ من سورة الرحمن.
(٣) الآية ٣٣ من سورة إبراهيم.
(٤) «فتح القدير» ـ ١٤٣/٢.
(٥) «فتح القدير» ـ ٦٤/٥.
(٦) «فتح القدير» ـ ١٣١/٥.
(٧) «فتح القدير» ـ ٤٢٥/٢.

الحسابية المبنية على التجربات الثابتة رؤيته فيه حملت دعواه على الوهم، إن لم تحمل على الكذب، وقد حدث نحو ذلك في صدر الإسلام إذ أقرّ بعض الناس بوهمهم عندما حمل القاضي شريح شهادة شخصية مرموقة على الوهم واختار لذلك أسلوباً حكيماً حتى أقرّ الشاهد نفسه بالوهم. وقد حكى الشيخ الطنطاوي الجوهري في رسالته (مسألة رؤية الهلال) وقائع متعددة من هذا القبيل، منها أن شهادة بعض الناس حملت على الوهم أو الكذب سنة ١٣٤٥ هـ فردت بسبب بطلانها بموجب الحساب، وختاماً يقترح كاتب هذه السطور أن يبحث أولو العلم وأهل الحل والعقد في أساليب تشديد التحري في قبول الشهادة وردها إذا كانت باطلة في رأي أهل العلم والبصيرة ممن أكرمهم الله بالورع والتقوى إلى جانب الرسوخ في هذا العلم نفياً للشبهات وجمعاً للقلوب واحتراماً لشعائر الله، والله أعلم.

أُمُورٌ مُهِمَّةٌ لِدِرَاسَةِ مَسْأَلَةِ رُؤْيَةِ الهِلَال

ظل هذا الموضوع موضع بحث لدى العلماء من قديم، وقد كان يرى بعضهم أن رؤية الهلال في مكان تعتبر لجميع أهل الأرض بشرط أن تتوفر شهادة شرعية، وسوف لا يخلو كتاب من كتب الفقه الحنفي من هذه المسألة، وهذا هو مذهب بعض الشافعية كما أشار إليه النووي في شرحه لصحيح مسلم[1] بقوله: (قال بعض أصحابنا تعم الرؤية في موضع جميعَ أهل الأرض) غير أنه لا يوجد هناك أنصار لهذا المذهب عملياً، كأن أصحاب الفقه كلهم قد اتفقوا على أن رؤية موضع واحد لا تكفي لسكان المسافات البعيدة، فمثلاً نحن في الهند تصلنا أخبار رؤية الهلال في كثير من الأقطار العربية عن طريق رجال متديّنين ولكن علماءنا لا يعتمدون عليها في إعلان غرة شوّال أو رمضان فضلاً عن أن يتفقوا على ذلك.

وبهذه المناسبة نذكر الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنه، فإن كتب الحديث الصحاح كلها ـ عدا جامع البخاري ـ تروي أنه رفض رؤية أهل الشام لأهل المدينة ولم يعتبرها حجة عليهم ولا حكم بالرؤية لهم بناءً على رؤية أهل الشام وشهادة كريب رضي الله عنه بها[2]. ويقول ابن

---

(١) «شرح الصحيح لمسلم» للنووي ـ ٣٤٨/١.

(٢) «الصحيح لمسلم» ـ ٣٤٨/١؛ و«جامع الترمذي» ـ ١٠٧/١؛ و«سنن أبي داود» ـ ٣٣٥/١؛ و«نيل الأوطار» ـ ٢٠٥/١.

رشد الأندلسي الفقيه الشهير في كتابه «بداية المجتهد»[1]: (أجمعوا أنه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالأندلس والحجاز).

ولكن العلاّمة الشوكاني تحدى هذا القول وقال: (إن رواية الإجماع لا تصح)، غير أن تفكيراً قليلاً في كلام الأندلسي يوضح صوابه؛ إذ إنه لم يُرد بقوله «أجمعوا» إجماع الأمة كلها بل أراد إجماع فقهاء المالكية فحسب، كما أشار إليه العلاّمة شبير أحمد العثماني في «فتح الملهم شرح الصحيح لمسلم»[2].

وعلى كلٍّ فإن الخلاف في اعتبار الرؤية مهما يكن قديماً ولكن أتباع المذاهب الفقهية كلها أصبحوا يوافقون الآن وجهة نظر ابن رشد الأندلسي، فلا يعتبرون توحيد الرؤية بين البلدان النائية (وذلك هو ما يعبَّر عنه في مصطلح الفقهاء باعتبار اختلاف المطالع بين الأقطار المتنائية). ولذلك فإن أقوال الفقهاء التي لا تؤيد هذا الحكم تناولها العلماء بالتأويل، وحملوها على المعنى السابق، وتتضمن كتب الفقه الحنفي بوجه عام أن رؤية أهل الشرق تعتبر لأهل الغرب إذا توفرت الشهادة ولكن المحققين من العلماء المتأخرين اعتبروا باختلاف المطالع بين البلدان النائية، كما يرجح ذلك المحدث الكبير العلاّمة أنور شاه الكشميري بالإشارة إلى قول الزيلعي. ولا بأس أن نذكر هنا قول الزيلعي بشيء من التفصيل لتبيين مدى قوة هذا المذهب، وتأييده بالدليل، يقول بعد ذكر مذهب الحنفية في اتحاد المطالع، مؤيداً رأيه بالدليل: (والأشبه أن يعتبر، لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم، وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار، كما أن دخول الوقت وخروجه يختلف باختلاف الأقطار، حتى إذا زالت الشمس في المشرق لا يلزم منه أن تزول في المغرب وكذا طلوع الفجر وغروب الشمس، بل كلما تحركت الشمس درجة فتلك طلوع فجر لقوم وطلوع شمس لآخرين وغروب لبعض ونصف ليل لغيرهم، ورُوي أن أبا موسى الضرير الفقيه صاحب

---

(١) «بداية المجتهد» ـ ١/٢٧٨.

(٢) ٣/١١٣.

«المختصر» قدم الإسكندرية فسأل عمن صعد على منارة الإسكندرية فيرى الشمس بزمان طويل بعدما غربت عندهم في البلد أيحل له أن يفطر؟ فقال: لا، ويحل لأهل البلد لأن كلاً مخاطب بما عنده... والدليل على اختلاف المطالع ما روي عن كريب)[1].

ولا ينفرد الزيلعي في هذا الرأي بل يوافقه كثير من علماء الحنفية البارزين؛ ولنقرأ ما قاله العلاّمة علاء الدين الكاساني وهو يؤيد كلام الزيلعي: (ولو صام أهل بلد ثلاثين يوماً وصام أهل بلد آخر تسعة وعشرين يوماً؛ فإن كان صوم أهل ذلك البلد برؤية الهلال وثبت ذلك عند قاضيهم أو عُدّ شعبان ثلاثين يوماً ثم صاموا رمضان، فعلى أهل البلد الآخر قضاء يوم، لأنهم أفطروا يوماً من رمضان لثبوت الرمضانية برؤية أهل ذلك البلد، وعدم رؤية أهل البلد لا يقدح في رؤية أولئك، إذ العدم لا يعارض الوجود... هذا إذا كانت المسافة بين البلدتين قريبة لا تختلف فيهما المطالع، فأما إذا كانت بعيدة فلا يلزم أحد البلدين حكم الآخر، لأن مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر في أهل كل بلد مطالع بلادهم دون الآخر)[2].

وبالتفكير في هذه العبارات يبدو رجحان القول باعتبار اختلاف المطالع، ولعل ذلك هو السبب في اعتبار الفقهاء اليوم باختلافها، وبالمناسبة نقدم بعض التفاصيل من بعض كتب الفقه الموثوق بها، لزيادة التأييد والإيضاح.

قال في الدرر: (يؤيد اعتبار الاختلاف ما مر في أول كتاب الصلاة أن صلاة الوتر والعشاء لا تجب بفاقد وقتها، وفي الاختيار: وذكر في فتاوى الحسامية: إذا صام أهل مِصْرٍ ثلاثين يوماً برؤية، وأهل مِصْرٍ آخر تسعة وعشرين يوماً برؤية، فعليهم قضاء يوم إن كان بين المصرين قرب بحيث تتحد المطالع، وإن كان بُعْد بحيث يختلف لا يلزم أحد المصرين حكم الآخر)[3].

---

(١) «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» للزيلعي - ١/٣٢١.

(٢) «بدائع الصنائع» للكاساني - ٢/٨٣.

(٣) «مجمع الأنهر» - ١/٢٣٩.

هذا، وقد ذكر العلّامة عبد الحيّ اللكنوي ـ في فتاواه نقلاً عن عدة كتب فقه ـ أقوالاً تؤيّد هذا الرأي، نذكر بعضها فيما يلي:

(جاء في «مراقي الفلاح» حول اختلاف المطالع، واختاره صاحب التجريد: كما إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غيرهم فالظهر على الأولين لا المغرب، لعدم انعقاد السبب في حقهم، ويروى عن شمس الأئمة الحلواني أنه يقول: إنه الصحيح من أصحابنا. كما أن هناك أسماء كثيرة للفقهاء وكتبهم تؤيد هذا المذهب كالطحطاوي، والنهر الفائق، والجواهر، والتاتارخانية، والظهيرية عن ابن عباس، ومختارات النوازل، والقدوري).

أما العلماء المعاصرون فقد اعتبروا اختلاف المطالع بوجه عام. وذلك هو المعمول به عند الجميع اليوم. ولما اتفقنا على أن لاختلاف المطالع اعتباراً بين البلدان النائية فلا بد من تعيين مدى المسافة التي توجب حكم الاختلاف، وليست هذه القضية جديدة، واختلف فيها العلماء من قديم، فقد ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني خمسة مذاهب:

١ ـ كل مسافة تسبب اختلاف المطالع بالنظر إلى علم الهيئة تعتبر بعيدة.

٢ ـ مسافة القصر، قطع به البغوي، وصححه الرافعي والنووي، واختاره الشيخ ولي الله الدهلوي في كتابه «المصفّى شرح الموطأ».

٣ ـ أنه يلزم أهل كل بلد لا يتصور خفاؤه عنهم بلا عارض دون غيرهم، حكاه السرخسي.

٤ ـ أنه لا يلزم أهل بلد رؤية غيرهم إلا أن يثبت ذلك عند الإمام الأعظم فيلزم الناس كلهم، لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد، إذ حكمه نافذ في الجميع.

٥ ـ تختلف باختلاف الأقاليم، فالإقليم كله واحد بالنسبة إلى أهله وغيره.

وزاد إليها العلّامة الشوكاني مذهباً سادساً فقال في كتابه الشهير «نيل

الأوطار»: (سادسها: أنه لا يلزم إذا اختلفت الجهتان ارتفاعاً وانحداراً، كأن يكون أحدهما سهلاً والآخر جبلاً، أو كان كل بلد في إقليم).

ونجد في كتب الفقه بعض المذاهب الأخرى عدا هذه الستة:

أولاً: أن مسافة شهر مسافة بعيدة، ويعتمد في ذلك على قصة سليمان عليه السلام المذكورة في القرآن في قوله تعالى: ﴿غدوها شهر ورَوَاحها شهر﴾ ويجب أن لا يفوت أن المراد من مسافة شهر هي بالنسبة إلى السير على الأقدام، وتقدر هذه المسافة بأربع مئة وثمانين ميلاً إفرنجيا.

ثانياً: أن ٢٤ فرسخاً مسافة بعيدة، والفرسخ الواحد ثلاثة أميال شرعية، والميل الشرعي الواحد أربعة آلاف ذراع، كما قال ابن عابدين في فتاواه ضمن صلاة المسافر: (الفرسخ ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع) وهو يزيد مئتين وثلاثين ذراعاً بالنسبة إلى الميل الإفرنجي، فتكون ٢٤ فرسخاً ما يقارب واحداً وثمانين ميلاً ونصف ميل إفرنجي. وقد علق ابن عابدين على هذا القول فقال: (وقد نبه التاج التبريزي على أن اختلاف المطالع لا يمكن في أقل من أربعة وعشرين فرسخاً. وأفتى به الوالد، والأوجه أنها تحديدية....)[1].

ثالثاً: أن المسافة بين المدينة والشام مسافة بعيدة، وهذا القول مستفاد من ظاهر رواية ابن عباس.

وتبين مما ذكرنا أن عمل المسلمين في القارة الهندية يغاير أقوال الفقهاء، وأكثر ما يقال إنهم يعملون بالمذهب الرابع والخامس المذكور آنفاً ـ في حدود ضيقة ـ وذلك لأن الهند ذات ثغور واسعة وأرجاء بعيدة تمتد إلى آلاف الأميال، فإذا رُؤي الهلال في جزء من أجزاء البلاد يحرص الناس على الحكم بالرؤية في المدن التي لم يُر الهلال فيها إذا توفرت الشهادة الشرعية، حتى إذا تمكنوا من الحصول على الشهادة يحكمون بالرؤية من غير أن

(١) «رد المحتار» لابن عابدين ـ ٣/٩٦.

يلاحظوا بُعْد المسافة بين المنطقة التي رُؤي فيها الهلال وبين غيرها.

وبعد هذه الشهادات العلمية التي قدمناها لا يصعب التوصل إلى أن العلماء متفقون على اعتبار اتحاد المطالع بين هذين البلدين (الهند وباكستان). فالرؤية في أي جزء من أجزاء البلدين تعمّ جميع أجزائهما إذا توفرت الشهادة الشرعية، وقد أشار إلى ذلك الشيخ شبير أحمد العثماني في كتابه «فتح الملهم»، يقول: (ينبغي أن يعتبر اختلافهما إن لزم التفاوت بين البلدتين بأكثر من يوم واحد، لأن النصوص مصرِّحة بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثين، فلا تقبل الشهادة ولا يعمل بها فيما دون من العدد ولا في أزيد من أكثره).

ومعنى ذلك أنه لا يحكم بالرؤية في الهند أو باكستان إذا ثبتت الرؤية في الأقطار العربية كالحجاز، ومصر، وسورية، والعراق، وما إلى ذلك على رغم وجود الشهادة الشرعية، لاختلاف المطالع بين هذه البلدان وبين الهند، بخلاف مدن الهند فإنها لا عبرة فيها باختلاف المطالع، وذلك ما يستفاد من استدلال العلّامة أنور شاه الكشميري، فإنه يقول مؤيداً قول الزيلعي: (لا بد من تسليم قول الزيلعي، وإلا فيلزم وقوع العيد يوم السابع والعشرين أو الثامن والعشرين أو اليوم الحادي والثلاثين أو الثاني والثلاثين، فإن هلال بلاد قسطنطينية ربما يتقدم على هلالنا بيومين، فإذا صمنا على هلالنا ثم بلغنا رؤية هلال بلاد قسطنطينية يلزم تقديم العيد، أو يلزم تأخير العيد إذا صام رجل من بلاد قسطنطينية ثم جاءنا قبل العيد، ومسألة هذا الرجل لم أجدها في كتبنا)[1].

ويستنتج من هذا أنه لا بأس في الاعتراف بحكم الرؤية لولا هذا النقص والزيادة في الشهر باختلاف المطالع، وإلى ذلك مال الشيخ المفتي الأكبر الأسبق لباكستان محمد شفيع، كما أفتى الشيخ محمد يوسف البنوري للمسلمين في أوربا بالعمل بخبر الرؤية الذي يذاع من البلدان المجاورة لأوربا كالجزائر والمراكش (المغرب الأقصى) لا بالرؤية التي تذاع من البلدان

(١) «العرف الشذي» ـ ص ٣٠٣.

البعيدة عنها مثل الحجاز ومصر وذلك لأن الجزائر والمغرب تجاوران أوربا فلا يلزم اختلاف المطالع بينهما وبين أوربا، بخلاف ما يلزم من اختلاف المطالع في بلدان الشرق المتوسط والبعيد وبين أوربا.

وبناءً على هذه الآراء والأقوال التي ذكرناها يمكن أن نقول: هذا هو القول الحاسم في هذا الموضوع وبه أخـذ العلماء المعاصرون بوجه عام.

هل يمكن رؤية الهلال في العالم كله في يوم واحد ؟

يتمنى المسلمون في العالم كله، وبالأخص إخواننا الذين يسكنون في العالم العربي أن يتحد مطلع هلال رمضان وشوّال في جميع أنحاء العالم، حتى يستقبل المسلمون كلهم على تباين ديارهم وأمصارهم رمضان ويحتفلوا بالعيد في يوم واحد بدون اعتبار اختلافٍ في المطالع، ويستندون في ذلك إلى أن هذا الاتحاد أهم وسيلة إلى تحقيق الأخوّة الإسلامية وإيجاد الوحدة الدينية، كما أنه حاجة المسلمين الكبرى في الظرف الراهن.

غير أن تفكيراً جدياً في الموضوع يوضح لنا أن هذا الاتحاد الذي يُعتبر ذريعة لتأليف القلوب لا يمكن تحققه فحسب بل يستحيل وجوده، كما أن البحث عن سر الوحدة والوئام في هذا الاتحاد يرمز إلى ارتجالية الفكر وعاطفية الشعور التي طالما جرّبناها، ألم تكن القلوب متآلفة في القرون المشهود لها بالخير أكثر منها اليوم، وألم يكن المسلمون جسداً واحداً؟! ولكننا نرى أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حينما رفض الحكم برؤية الهلال في المدينة بناءً على رؤية أهل الشام، لم تتفرق القلوب على ذلك ولم يتشتت شمل الأمة الموحدة في شيء.

لقد أسلفنا فيما سبق من القول حول اختلاف المطالع أقوال الفقهاء، ولا شك أنهم في ذلك العصر الخير إنما كانوا يهتمون بتأليف القلوب أكثر مما يدعيه بعض الفئات من المسلمين اليوم، ولكنهم لم يروا في أيّ حال أن الاعتراف بحقيقة اختلاف المطالع، والحكم بتباين الرؤية بين البلدان النائية يشكل خطراً على الوحدة القائمة بين أفراد الأمة الإسلامية ويشتت شملهم حتى يؤديهم إلى الفرقة والشقاق.

وبصرف النظر عما أشرنا إليه، لا يمكن احتفال العالم الإسلامي كله بالعيد في يوم واحد أيضاً، إذ من المعلوم أن بين الشرق والغرب وبين جوانب العالم مسافة طويلة تسبب اختلافاً كبيراً في مواعيد طلوع الشمس وغروبها، فقد تكون الشمس طالعة في مكان بينما تكون على وشك الغروب في مكان آخر في نفس الوقت، فماذا سيكون موقفنا بالنسبة إلى البلد الذي رُؤي فيه هلال العيد بعد غروب الشمس من البلد الذي لا يزال فيه وقت الزوال أو الضحى أو الشروق أو يكاد يبدأ وقت صلاة الصبح وصلاة الظهر، وكيف يتحقق فيه اتحاد يوم العيد؟!.

وثمة أمر آخر يسترعي الانتباه، وهو أن العيد ليس مجرد مهرجان حتى نكتفي فيه بالتظاهر بالفخفخة والأفراح، فلو كان الأمر لا يعدو التظاهر بمثل هذه الأمور فحسب لم يكن هناك أيّ مانع من تعيين يوم واحد لذلك، وربما كان ذلك واجباً، ولكن الإسلام الذي يعني الانقياد والطاعة والعبادة لا يأمر بشيء يخلو عن مظاهر العبدية وشأن العبودية لله، ولذلك فإن العيد ليس مهرجاناً إسلامياً وحده ولكنه يجمع بين الفرحة والعبادة، وليس من شأن العبادة أن يؤديها العبد حسب رغبته ومصالحه، بل إن من شأنها أن يراعي فيها أمر المعبود وتعاليمه فلننظر ماذا يأمر به الله عن طريق رسوله ﷺ الذي يتحدث عن هذا الموضوع، يقول: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»[1].

فلما أمر النبي ﷺ بإكمال ثلاثين يوماً إذا غُمّ الهلال لا ينبغي الاجتهاد في رؤية الهلال بحيث لا تفوت رؤيتها مهما كلف ذلك مثلاً بالطائرة ولو كان متأكداً أنه موجود في الأُفق إذا كان مغموماً بالسحاب أو الغبار أو ما يشبههما، فإن ذلك يعارض روح الشريعة، لأن المحاولة في رؤية الهلال بمثل هذا التكلف يرادف التشديد على النفس الذي نهى عنه رسول الله ﷺ بقوله: «لا تشدِّدوا على أنفسكم».

كما دل الحديث على أنه لا بد من رؤية الهلال لابتداء الشهر ولا

(١) «صحيح البخاري» ـ ١/٢٥٦. والبحث قد سبق.

يكفي وجوده في الأفق من غير رؤية ويتضح ذلك من حديث أخرجه الترمذي[1] عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن حالت دونه غَيَاية[2] فأكملوا ثلاثين يوماً».

ومما يستلفت النظر في هذا الحديث بصفة خاصة جملة «فإن حالت دونه غياية» التي لا تعني إلا وجود الهلال في الأفق من غير أن تتم رؤيته من أجل «حائل» وعلى ذلك فإن الأمر بإكمال ثلاثين لا يتغير ما لم تتحقق الرؤية عياناً، ويعتبر ابتداء الشهر الجديد بعد الثلاثين، أما تكلف الوصول فوق الحائل لتحقيق الرؤية وإعلان الشهر الجديد فليس مما تستحبه الشريعة، كما أنها لا تكلف الحصول على شهادة الرؤية من قطر بعيد لكي يمكن إعلان الرؤية في القطر الذي لم تتم فيه الرؤية.

كل هذه الأمور تعارض تعاليم الإسلام الطبعية واليسر الذي يتسم به، إذن تعتبر الرؤية في القطر الذي رُؤي فيه الهلال أو حصلت فيه الشهادة بسهولة من البلدان المجاورة، وفي غير ذلك فلا!.

---

(١) «الجامع» للترمذي - ١٠٧/١ ط ديوبند.

(٢) وفي «سنن أبي داود» - ٣١٨/١: «... فإن حال دونه غمامة...».

حَوْلَ مُشكِلَةِ لحُومِ الأَضَاحِي في الحَجّ

[قُدِّم هذا البحث في الاجتماع الذي عقده البنك الإسلامي للتنمية بجدة، حول إيجاد حل لمشكلة لحوم الأضاحي في أيام التشريق بمنى، وذلك في الفترة ما بين ٢٩ ـ ٣٠ رجب سنة ١٤٠٦ هـ الموافق ٨ ـ ٩ إبريل ١٩٨٦ م].

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى.

قبل أن أتناول النقاط التي أثيرت في هذه القضية يسعدني أن أُبدي تقديري واعترافي اللائقَيْن بهذا المجهود العظيم الذي تقوم به المملكة العربية السعودية الإسلامية والبنك الإسلامي ـ تحت رعاية رئيسه الجليل الذي يتمتع بالفهم العميق لرسالة الإسلام وسعة الاطلاع على القضايا المعاصرة التي يواجهها المسلمون ـ فقد كان ذلك حلماً يراود كل مسلم غيور يحرص على الانتفاع بهذه الثروة التي كانت عرضة للضياع، بينما كانت أقطار إسلامية كثيرة تواجه المجاعة والفقر، والواقع أن هذا العمل الجسيم يستحق كل تقدير وإعجاب، لا من الحجاج فحسب بل من جميع المسلمين في أنحاء العالم كله، وندعو الله سبحانه وتعالى أن يتوِّج مساعي المملكة وجهودها بالنجاح ويتقبلها بالقبول الحسن، ويجعلها وسيلة لرخاء المسلمين.

يدرك أهمية هذا الأمر وخطورته كل من يشاهد ضياع هذه الكمية الضخمة من لحوم الهدي والأضاحي، كلَّ عام في منى، مع حاجة المسلمين في مناطق كثيرة من العالم إلى قطعة لحم لسد جوعهم، كما يعرف الجميع أن مئات الآلاف من الأضاحي التي يُضحّى بها خلال أيام التشريق في موسم

الحج بمنى، كانت لحومها كلها تذهب سدى بدون جدوى إلى ما قبل عدة سنوات، ذلك أن الانتفاع بمثل هذه الكمية الضخمة وصيانتها من الضياع لم يكن بمستطاع كل شخص، ولكن ضياع هذه الكمية الكبيرة من نعمة الله كل سنة أقلق كل مسلم واعٍ، ونتيجة لذلك التجأت المملكة السعودية إلى البحث عن حل صحيح لهذه المشكلة يمكن به صيانة هذه الثروة القيّمة من الضياع والانتفاع بها، فأقامت المملكة السعودية نظراً إلى ذلك منذ ثلاثة أعوام (من موسم سنة ١٤٠٣ هـ) مجزرة كبيرة بمنى باسم «مجزرة المعيصم» التي لا تتولى ذبح مئات الآلاف من الأضاحي فحسب بل وتتولى كذلك ادخارها بشتى طرق الصيانة وتعبئتها وإرسالها إلى البلدان المختلفة لتوزيعها على المحتاجين والمفتقرين، والمملكة تقوم فعلاً بهذه الخدمة الجليلة منذ ثلاثة أعوام بمساعدة «البنك الإسلامي للتنمية» في جدة.

الأسلوب الذي يتبعه البنك الإسلامي للعمل هو أنه يبيع «كوبونات» للحجاج الذين يريدون النحر ـ بواسطة «شركة الراجحي» ـ عن طريق البنك، والعلامات المرسومة على الكوبون (البطاقة) تعيِّن أنواع الذبح مثل: الهدي، الأضحية، الصدقة، دم الجناية، فأي نوع من الذبح يريده الحاج يعين ذلك على الكوبون ثم يذبح عنه بواسطة البنك، وغالباً لا يطلع الحاج على الوقت الذي ذبح فيه عنه، وذلك ما يهم الحجاج الأحناف ويشكّل مشكلة كبيرة لوجوب الترتيب عندهم من وجهة نظر الفقه الحنفي للقارن والمتمتع في أداء مناسك الحج بأن يقدِّم الرمي على الذبح ثم يتبعه الحلق، ومخالفة هذا الترتيب يحتم عليه دماً للجناية، ونظراً إلى ما ذكر تقدم الحجاج الأحناف للبنك الإسلامي (الجهة المسؤولة عن المذابح الجماعية) بمطالبة تعيين وقت الذبح عنهم حتى يتمكنوا من مراعاة هذا الترتيب ولكنه يستحيل في النظام الجماعي أن يطلع كل حاج على وقت الذبح، ولحل هذه المشكلة قام رئيس البنك الإسلامي بانتداب نخبة من العلماء الراسخين في الفقه للإسهام في الاجتماع الذي عقد في ٩/٨ إبريل سنة ١٩٨٦ م بالمكتب الرئيسي للبنك الإسلامي بجدة، حضره علماء الدول المختلفة، من مصر، وتركيا، وسوريا، والهند، وباكستان، وبنغلاديش ومن الدول الأخرى مع علماء

السعودية، وقد كان من سعادة حظي أنني حضرته ـ ملبياً للدعوة ـ وقدمت فيه هذا المقال الذي ينشر الآن بشيء من التعديل والزيادة. ولم يتم اجتماع المشتركين على نقطة واحدة خلال مباحثات طويلة استغرقت يومين سوى أن يلفت نظر العلماء والمفتين في الدول التي يسكنها أغلبية الأحناف إلى الإفتاء بقول صاحبي الإمام أبي حنيفة أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأنهما يذهبان إلى عدم وجوب الترتيب في أعمال الحج المذكورة أعلاه، فطبعاً لا يجب عندهما دم آخر عند مخالفته.

وعن هذا الطريق يمكن إلى حدٍّ ما حل هذه المشكلة أو يؤمل ذلك؛ لأن الإفتاء أو الحكم بأمر بدون فتواهم لا يحل هذه المشكلة التي سلف ذكرها.

وقد لوحظت نتائج الجهود في تنظيم طريقة النحر والذبح وتوزيع لحوم الهدْي والأضاحي ـ بعد تعليبها وتثليجها ـ في السنين الأخيرة وقوبلت بالترحيب من المخلصين، ومما يبعث على مزيد السرور والارتياح أن المسؤولين والقائمين بهذا العمل يحرصون على أن يستفيد من هذه الطريقة النافعة جميع حجاج بيت الله الحرام ـ على اختلاف المذاهب الفقهية ـ وتزول شبهاتهم حول هذا المشروع، وهذا الاجتماع المبارك أكبر دليل على صدق نيتهم وإخلاصهم، فإنه يُعقد لدراسة شبهات الحجاج الذين يتبعون مذهباً فقهياً خاصاً حول هذا المشروع، وعددهم كبير جداً لا يُستهان به، ومما لا شك فيه، أن طريقة التوكيل وذبح الأضاحي وتوزيع لحومها مما لا يحتمل كثيراً من الجدل والنقاش، وكذلك لا يسوغ لأحد أن يشك في نية المسؤولين وإخلاصهم وأمانتهم وحرصهم على إنجاز هذا المشروع حسب الشريعة الإسلامية، ولكن الذي يهمنا والذي عُقد لأجله هذا الاجتماع هو أن الواجب عند الحنفية أن يقدِّم القارن والمتمتع الرمي على ذبح الهدي ثم يحلق أو يقصر كما أوضحه فضيلة الشيخ الجليل الأستاذ مصطفى الزرقاء في مقاله القيّم ويتضمنه الاستفتاء كذلك (ومقال الأستاذ الزرقاء قُدِّم إلى الذين وجهت إليهم الدعوة لحضور هذا الاجتماع وكذلك أرسل إليهم استفتاء ـ من الداعي الكريم ـ حول هذا الموضوع). فإذا خالف أحد هذا الترتيب يجب

عليه دم ـ دم الجناية ـ إضافة إلى الهدي، ولا شك في أن الحجاج الذين يتوافدون من خارج المملكة سيواجهون حرجاً وعنتاً في صورة وجوب دم آخر بسبب تحديد مصارف السفر من الحكومات، ولا يخفى عليكم أن هذا الدم أيضاً يجب أن يُراق في الحرم، فالذي لا يقوم بهذا الواجب يكون آثماً بسبب ترك الواجب، وهو أمر غير هيِّن لأنه يخالف غاية الحج، فإن الذي يزور بيت الله الحرام ويريد حجه يقصد بزيارته وحجه تطهير نفسه من الذنوب والآثام وربما لا يتيسر له الحج إلا مرة واحدة في حياته بعد بذل جهوده البالغة وتهيئة أسبابه طوال حياته، ولذلك فإن هذه القضية تستحق العناية الزائدة وتجدر بالدراسة والنقاش لأنها تهم عدداً كبيراً من الحجاج، وقد وافق المالكية الأحناف في حكم تقديم الحلق على الرمي وبذلك أصبحت هذه المشكلة مسألة معظم الحجاج.

ولا يوجد اختلاف بين الأئمة في كون هذا الترتيب سنة لأنه لم يُروَ عن النبي ﷺ خلاف ذلك، كما ذكر العلاّمة ابن القيم الحنبلي في كتابه الشهير «زاد المعاد» يقول: (ولم ينحر هديه ﷺ قط.... إلا بعد طلوع الشمس وبعد الرمي)[1].

ويقول العلاّمة الشوكاني الظاهري في «نيل الأوطار»: (لأن العلماء قد أجمعوا على أنها مرتبة، أولها رمي جمرة العقبة ثم نحر الهدي أو ذبحه ثم الحلق أو التقصير ثم طواف الإفاضة ولم يخالف في ذلك أحد إلا أن ابن جهم المالكي استثنى القارن فقال: لا يحل حتى يطوف، وردّ عليه النووي بالإجماع)[2].

ولا يغيبنّ عن البال أن الترتيب إذا كان سنة فتركه أيضاً يؤدي إلى ترك سنة عن قصد، وأما إذا كان واجباً فهو أكثر أهمية وأشد تأكيداً، ولا شك في أن القيام بعمل وفق السنة المطهرة يستحق الأجر والثواب وخاصة إذا كان ذلك ما أجمع عليه العلماء لأن الحاج يبتغي بعمله مرضاة الله وثوابه واتباع

---

(١) «زاد المعاد» لابن القيّم ـ ٢/٣١٦.

(٢) «نيل الأوطار» ـ ٥/١٥٣.

سنة نبيه، وأما ما قيل عن الإمام أحمد والإمام الشافعي ـ رحمهما الله ـ بأنهما لا يقولان بوجوب هذا الترتيب فيصح إلى حدٍّ ما، فإن العلاّمة ابن قدامة المقدسي الحنبلي يقول في كتابه القيّم «المغني»:

(فإنْ أخلّ بترتيبها ناسياً وجاهلاً بالسنّة فلا شيء عليه في قول كثير من أهل العلم... وأما إن فعله عمداً عالماً بمخالفة السنّة في ذلك ففيه روايتان، إحداهما لا دم عليه.... والثانية عليه دم، روي نحو ذلك عن سعيد بن جبير وجابر بن زيد وقتادة والنخعي لأن الله تعالى قال: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يَبْلُغَ الهدْيُ مَحِلَّه﴾ ولأن النبي ﷺ رتّب وقال: «خذوا عني مناسككم»، قال الأثرم سمعت أبا عبد الله ـ الإمام أحمد بن حنبل ـ عن رجل حلق قبل أن يذبح فقال: إن كان جاهلاً فليس عليه فأما التعمد فلا، لأن النبي ﷺ سأله رجل فقال: «لم أشعر»)[1].

ويقول العلاّمة تقيّ الدين ابن دقيق العيد في كتابه الشهير «إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام» وهو يشرح حديثاً رواه عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ: (اختلفوا فيما لو تقدم بعضها على بعض فاختار الشافعي جواز التقديم وجعل الترتيب مستحباً، ومالك وأبو حنيفة يمنعان تقديم الحلق على الرمي.... وللشافعي قول مثله.... ونقل عن أحمد رحمه الله تعالى أنه إن قدم بعض هذه الأشياء على بعض فلا شيء عليه إن كان جاهلاً، وإن كان عالماً ففي وجوب الدم روايتان وهذا القول في سقوط الدم عن الجاهل والناسي دون العامد قويّ من جهة أن الدليل دل على وجوب اتباع أفعال الرسول ﷺ في الحج بقوله «خذوا عني مناسككم»، وهذه الأحاديث المرخِّصة في التقديم لما وقع السؤال عنه إنما قرنت بقول السائل «لم أشعر» فيختص الحكم بهذه الحالة ويبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول في الحج، ومن قال بوجوب الدم في العمد والنسيان عند تقديم الحلق على الرمي فإنه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «لا حرج» على نفي الإثم في التقديم مع النسيان ولا يلزم من نفي الإثم نفي وجوب الدم، وادعى

(١) «المغني» ـ ٤٤٨/٣ ط مكتبة الرياض الحديثة.

بعض الشارحين أن قوله عليه الصلاة والسلام: «لا حرج» ظاهر في أنه لا شيء عليه، وعنى بذلك نفي الإثم والدم معاً، وفيما ادعاه من الظهور نظر، وقد ينازعه خصومه فيه بالنسبة إلى الاستعمال العرفي فإنه قد استعمل «لا حرج» كثيراً في نفي الإثم)[1].

ويؤيد ما ذهب إليه العلّامة ابن دقيق العيد في ترجيح مفهوم لا حرج (يعني رفع الإثم) حديث ورد في سنن أبـي داود يتعلق بمناسك الحج وقد جاء فيه: عن أسامة بن شريك قال: خرجت مع النبي ﷺ حاجاً فكان الناس يأتونه فمن قال: يا رسول الله سعيت قبل أن أطوف أو قدمت شيئاً أو أخرت شيئاً، فكان يقول «لا حرج» إلا على رجل اقترض عرض رجل وهو ظالم فذلك حرج وهلك[2].

ويُستفاد الترتيب من هذه الآية الكريمة: ﴿ ويذكروا اسمَ الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البـائس الفقير ثم لْيَقْضـوا تَفَثَهم ﴾.

قال الإمام الكاساني (الفقيه الحنفي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ) في كتابه الشهير: «بدائع الصنائع»[3]: (ويقدم الذبح على الحلق لقـوله تعـالى: ﴿ ويذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم لْيَقْضوا تفثهم ﴾ رتّب قضاء التفث وهو الحلق على الذبح، وروي عنه ﷺ أنه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق).

وقال المحقق الشوكاني في تفسير هذه الآية: (أي يذكر عند ذبح الهدايا والضحايا اسم الله، وقيل إن هذا الذكر كناية عن الذبح لأنه لا ينفك عنه... فكلوا منها، الأمر ههنا للندب عند الجمهور... وأطعموا البائس الفقير... والأمر هنا للوجوب، وقيل للندب.. ثم ليقضوا تفثهم.. المراد

---

(١) «شرح العمدة» ـ ٣/٧٧ ـ ٧٩.

(٢) «سنن أبي داود»، كتاب المناسك، باب في من قدم شيئاً قبل شيء في حجه ـ ١/٢٧٦.

(٣) «بدائع الصنائع» ـ ٢/١٥٨.

هنا هو التأدية أي ليؤدوا إزالة وسخهم، لأن الوسخ والقذارة من طول الشعر والأظفار، فقد أجمع المفسرون.. على هذا)[1].

وعلى هذه الأدلة القوية، إذا كان شخص أو جماعة من الحجاج، يظن أو يظنون، بأنه يجب عليهم دم جناية بسبب ترك الواجب، لأن هديهم يمكن ـ بل هو الظن ـ أن يذبح قبل الرمي فإنهم لا يعرفون وقت ذبحه، فهل يكون ظنهم ورأيهم وجيهاً يستحق العناية أوْ لا؟ فإذا كان رأيهم مرفوضاً فإني أرى ـ وأعتقد أن كثيراً من العلماء والباحثين يوافقونني ـ على أن ذلك يعارض مصالح الحجاج ولا يتفق ومبادىء الدين، وليكن ملحوظاً أيضاً أن عدداً كبيراً من الحجاج الذين يتبعون المذهب الحنفي من الهند وباكستان وبنجلاديش وبورما وسري لانكا هم يعملون بفتاوى علماء هذه الأقطار الكبار أمثال الشيخ أشرف علي التهانوي وتلميذه الخاص المفتي محمد شفيع كبير المفتين في باكستان سابقاً والمتخرجين من هذه «المدرسة» الذين صاروا فقهاء وأصحاب الفتيا، والفتاوى التي تصدرها مراكزها العلمية والدينية الشهيرة مثل «دار العلوم ديوبند»، و«مظاهر العلوم سهارنبور»، و«دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ» في الهند، و«دار العلوم كراتشي» في باكستان، وأعتقد أن علماء هذه الأقطار لا يتفقون على تغيير وجهة نظرهم بسهولة ـ وهو وجوب الدم على من خالف الترتيب ـ ولذلك فإننا إذا صرفنا النظر عن آراء وفتاوى علماء شبه القارة في هذه القضية فلا نصل إلى نتيجة حتمية مثمرة لأن حجاج هذه الأقطار لا يغيِّرون موقفهم على أساس رأينا فقط فلا مناص لنا من أن نقدم حلاً مقنعاً لمن تهمه هذه القضية.

---

(١) «فتح القدير» للشوكاني ـ ٤٤٩/٣، ومما يجدر بالذكر أن صاحبي أبي حنيفة أبا يوسف ومحمداً يقولان بسنية الترتيب لا بوجوبه بين هذه الأعمال (كما سبق تفصيله)، ولذا لا يريان وجوب الدم على من خالف الترتيب، ففي «البدائع» ـ ١٥٨/٢: (فإن حلق قبل الذبح من غير إحصار فعليه لحلقه قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد وجماعة من أهل العلم: إنه لا شيء عليه)، لكن يُفهم مما ذكر في «البحر الرائق» ـ ٢٦/٣ أن عندهما أيضاً يجب الدم في رواية عنهما. فهل يجوز أن يُفتى بقول الصاحبين في مثل هذه الحالة؟ هذا هو السؤال الوجيه وهو مطروح أمام الفقهاء والمفتين الأحناف.

وإني أرى أننا إذا طالبناهم بأن يسلموا أضاحيهم للذبح للجهة المعنية ولا يجب عليهم الدم، سواء ذبحت قبل الحلق أو التقصير أو بعدهما، فلا يكون ذلك حلاً مقنعاً، لأن شبهتهم لا تزول بمجرد قولنا وإقناعنا، وأن الإصرار على هذا الحل لا يكشف عن نتيجة يقبلها الجميع عن طواعية وخاصة حجاج شبه القارة الهندية الذين يتبعون المذهب الحنفي، فالمهم هنا ما هو الحل الذي يقبله الجميع عن طواعية ولا يعرقل سير البنك الإسلامي الذي يقوم بخدمات جليلة في مجال الاقتصاد الإسلامي.

والواقع أن القضية لا تتعلق بهدي المفرد ولا بالأضاحي ولا بدماء الصدقة والجناية والتطوع، لأنه لا يوجد حولها اختلاف كثير بين الأئمة فلم يبق إلا مسألة دم القران ودم التمتع، فلا يصعب علينا حلها إذاً.

وأريد أن أقدم إليكم اقتراحاً ـ متواضعاً ـ بهذا الصدد ولا يبعد أن يجعل الله فيه خيراً وهو أن يقوم البنك الإسلامي بتنظيم إهراق جميع الدماء ما عدا التمتع والقران يوم النحر (١٠ من ذي الحجة) بعد طلوع الشمس إلى وقت الظهر أو العصر مثلاً، ثم يبدأ ذبح هدي التمتع والقران بعد الظهر أو العصر، حسب ما يتقرر بالإعلان المسبق، وفي هذه الفترة يفرغ معظم الحجاج، ويعلن البنك للمتمتع والقارن، أن يفرغوا من الرمي، قبل الظهر أو العصر ـ حسب الإعلان المسبق ـ وبعد تقدير مدة يأخذها ذبح هدي التمتع والقران يُخْبَرُ الحجاج ـ القارنون والمتمتعون ـ أن يحلقوا أو يقصروا بعد هذه المدة، ولا بأس في أن يحلقوا، أو يقصِّروا، في اليوم الثاني أو الثالث من يوم النحر.

ومما يجدر بالذكر هنا أن الحجاج يجوز لهم أن يقوموا بطواف الإفاضة أثناء هذه المدة، قبل الحلق أو التقصير وبعد الرمي، بل قبل الرمي أيضاً، ولا يجب عليهم الدم، دم جناية عند الأحناف أيضاً، وإذا كان تأخير ذبح جميع دماء القران والتمتع سبباً لحدوث أي مشكلة أو صعوبة فيمكن تأخير ذبح أضاحي الحجاج الأحناف فقط، وإن البطاقة التي يوزعها البنك الإسلامي والتي تتضمن علامات متميزة للهدي، ودم الجناية،

والأضحية، وما إلى ذلك، توضع عليه علامة أخرى، مع علامة هدي القران والتمتع، تدل على أن هذا الهدي يذبح بعد الظهر ـ مثلاً ـ ويخبر الحاج (أي القارن أو المتمتع) الذي يشتري البطاقة بأن يفرغ من الرمي قبل الظهر مثلاً، ثم يحلق أو يقصر في اليوم الثاني مثلاً (أو في الوقت المحدد لذلك).

وأرجو أن يكون ذلك حلاً مناسباً للمشكلة ومقنعاً للحجاج ولا يمكن إقناعهم إلا عن مثل هذا الطريق، وإنكم تعلمون جيداً أن القربة المقصودة إراقة الدم لا غير، كما هو معروف لدى العلماء، ولذلك لا يجزىء شيء آخر عن إراقة الدم للواجد، ويتحلل مع إراقة الدم (أي بعد الحلق أو التقصير) ولو لم توزع اللحوم على الفقراء، وقبلها لا يتحلل، ولو تصدق على الفقراء أكثر من ثمن الهدي، وهذا الذي أجمعت الأمة عليه، ويدل على ذلك الحديث الذي أخرجه الترمذي وابن ماجه في سننهما: «ما عمل ابن آدم من عمل يوم النحر أحبّ إلى الله من إهراق الدم، وإن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع بالأرض فطيِّبوا بها نفساً».

فهرس المراجع(١)

١ ـ القرآن الكريم

تفسير القرآن الحكيم:

ـ أحكام القرآن: للإمام أبي بكر الجصاص الرازي (ت ٣٧٠ هـ)، دار الكتاب العربي ـ بيروت، لبنان.

ـ أحكام القرآن: للقاضي محمد أبي بكر بن العربي (ت ٥٢٣ هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

ـ تفسير القرآن العظيم: للحافظ عماد الدين ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

ـ الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م).

ـ الدر المنثور: للعلامة جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، الطبعة الأولى ـ مصر.

ـ روح المعاني: للعلامة شهاب الدين السيد محمود الآلوسي (ت ١٢٧٠ هـ)، المكتبة المصطفائية ـ ديوبند (الهند).

ـ فتح القدير: للمحقق محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

ـ مدارك التنزيل: للعلامة حافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠ هـ)،

---

(١) **ملاحظة:**

ـ الكتب التي لم تكن الإحالة إليها مباشرة لم يكتب هنا، في الفهرس، أمام أسماء مؤلفيها اسم الناشر أو المكتبة والمطبعة.

ـ **بعض الكتب المحال إليها طبعت** عدة مرات ـ في أكثر من مطبعة ـ ولم يكتب هنا إلّا اسم مكتبة أو مطبعة وحُدّد في الداخل ما جاء مخالفاً لما هنا.

المطبوعة في مصر على هامش تفسير الخازن.
ـ معارف القرآن (باللغة الأردية) : لمفتي باكستان الأسبق محمد شفيع (ت ١٣٩٦ هـ)، المكتبة المصطفائية ـ ديوبند (الهند).

٢ ـ الحديث الشريف

ـ الجامع للترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، المكتبة الرشيدية دهلي ـ (الهند).
ـ الجامع الصحيح للبخاري: للإمام أبي عبدالله محمد بن إسمٰعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، المكتبة الرشيدية ـ دهلي (الهند).
ـ الجامع الصغير : للإمام الحافظ جلال السيوطي (ت ٩١١ هـ)، الطبعة الرابعة ـ دار الكتب العلمية.
ـ سنن الدارمي: للحافظ أبي محمد عبد الله الدارمي (ت ٢٥٥ هـ).
ـ سنن ابن ماجه: لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ)، المطبع النظامي ـ دهلي (الهند).
ـ سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ)، المطبع المجيدي ـ كانفور (الهند).
ـ سنن الدارقطني: لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ).
ـ سنن البيهقي: لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ).
ـ الصحيح لمسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١ هـ)، المكتبة الرشيدية ـ دهلي (الهند).
ـ كنوز الحقائق: للمحدث عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١ هـ)، دار الكتب العلمية.
ـ المجتبى للنسائي: لأبي عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ).
ـ مسند أحمد: للإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ).
ـ معجم الطبراني: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ).
ـ الموطأ: للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ)، المكتبة الرحيمية ـ ديوبند (الهند).

٣ ـ شروح الحديث وأصوله وعلومه

ـ الاستيعاب: للحافظ ابن عبد البر الأندسي (ت ٤٦٣ هـ)، مكتبة نهضة مصر.

ـ أوجز المسالك (شرح الموطأ): للمحدث الكبير الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (ت ١٤٠٢ هـ)، الطبعة الهندية ـ الطبعة الأولى (المكتبة اليحيوية، سهارنبور ـ الهند).

ـ بذل المجهود (شرح السنن لأبي داود): للمحدث الكبير خليل أحمد السهارنبوري (ت ١٣٤٦ هـ)، طبعة القاهرة ـ مصر ١٣٩٣ هـ.

ـ تُحفةُ الأحوذي: للمحدث الكبير عبد الرحمٰن المباركفوري (ت ١٣٥٣ هـ)، دار الكتب العربية ـ بيروت.

ـ تواريخ حبيب إلٰه (باللغة الأردية): للمفتي عناية أحمد الكاكوروي (ت ١٢٧٩ هـ)، المطبع النظامي ـ كانبور (الهند).

ـ الجوهر النقي: للإمام علاء الدين المارديني ابن التركماني (ت ٧٤٥ هـ)، دائرة المعارف ـ حيدر آباد (الهند).

ـ حجة الله البالغة: للإمام ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ)، المكتبة الرشيدية ـ دهلي (الهند).

ـ الدراية لتخريج أحاديث الهداية: للحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، الطبعة الهندية.

ـ زاد المعاد: للإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، مكتبة المنار الإسلامية ـ الكويت ١٤٠٥ هـ.

ـ السيرة النبوية: لأبي محمد عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣ هـ)، بتحقيق مصطفى السقا وغيره.

ـ شرح الصحيح لمسلم (مع الصحيح لمسلم): لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، المكتبة الرشيدية ـ دهلي (الهند).

ـ شرح عمدة الأحكام: لتقي الدين ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان.

ـ شرح نخبة الفكر: للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، مكتبة الغزالي ـ (دمشق).

ـ العرف الشذي (شرح الترمذي): أمالي المحدث الجليل العلامة محمد

أنور شاه الكشميري (ت ١٣٥٢ هـ)، المطبع القاسمي ـ الناشر: محمد أحمد أيوبي.
ـ عمدة القاري: للعلامة بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥ هـ)، دار الطباعة العامرة ـ مصر.
ـ فتح الباري: للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، المكتبة السلفية.
ـ فتح الملهم (شرح الصحيح لمسلم): للعلامة شبِّير أحمد العثماني (ت ١٣٦٩ هـ) ـ الطبعة الأولى ـ بهاندة برليس ١٣٥٢ هـ، جالندهر (بالهند).
ـ المحلى: للإمام محمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، مكتبة الجمهورية العربية ـ مصر ـ ١٣٩٠ هـ.
ـ المرقاة (مرقاة المفاتيح، شرح مشكاة المصابيح): لملا علي بن سلطان القاري (ت ١٠١٤ هـ)، المكتبة الإمدادية ـ ملتان (باكستان).
ـ المصفّى (شرح الموطا): للإمام ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ)، المطبع الفاروقي ـ دهلي (الهند).
ـ مقدمة ابن الصلاح: لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن ابن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ)، المطبعة القيمة ـ بمبائي (الهند).
ـ المواهب اللّدنية مع شرحه للزرقاني: شهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣ هـ)، الطبعة الأولى ـ مطبعة الأزهرية ١٣٢٥ هـ.
ـ نيل الأوطار: للمحقق محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ)، دار الجيل ـ بيروت (لبنان) ١٩٧٣ م.

٤ ـ الفقه

ـ إتحاف الأبصار والبصائر بترتيب الأشباه والنظائر: مرتبها الشيخ محمد أبو الفتح (رتبه في سنة ١٣٨٥ هـ)، المطبعة الوطنية إسكندرية ١٢٨٩ هـ.
ـ الأشباه والنظائر: للعلامة جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار إحياء الكتب االعربية.
ـ الأشباه والنظائر: للفقيه زين الدين ابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ)، المطبعة التعليمية ١٣٦٠ هـ.

- الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، لبنان.
- إمداد الفتاوىٰ: للفقيه الكبير العلامة أشرف علي التهانوي الملقب بحكيم الأمّة (ت ١٣٦٣ هـ)، إدارة أشرف العلوم - كراتشي (باكستان).
- إمداد المفتين (جزء من مجموعة فتاوى دار العلوم بديوبند): للمفتي محمد شفيع (ت ١٣٩٦ هـ)، المكتبة الإمدادية - ديوبند (الهند).
- البحر الرائق: للفقيه زين الدين ابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ)، الطبعة الأولىٰ - المطبعة العلمية - مصر.
- بحوث في الرّبا: للفقيه الشيخ محمد أبو زهرة المصري (ت ١٣٩٤ هـ)، دار البحوث العلمية - الطبعة الأولىٰ ١٣٩٠ هـ.
- بدائع الصنائع: لعلاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧ هـ)، المطبعة الجمالية - مصر ١٣٣٧ هـ.
- بداية المجتهد: للفقيه الفيلسوف ابن رشد المالكي (ت ٥٩٥ هـ)، مطبعة الاستقامة - مصر.
- تبيين الحقائق (شرح كنز الدقائق): للفقيه فخر الدين عثمان الزيلعي (ت ٧٤٣ هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر - الطبعة الأولىٰ ١٣١٣ هـ.
- تعليقات الحموي على الأشباه: للعلامة أحمد الحموي (ت ١٠٩٨ هـ)، المكتبة التعليمية ١٢٦٠ هـ.
- تعليقات الطحطاوي على الدر المختار: للسيد أحمد الطحطاوي (ت ١٢٣٣ هـ)، دار الطباعة العامرة - بولاق - مصر ١٣٣١ هـ.
- تنوير الأبصار (متن الدر المختار): للفقيه محمد بن عبدالله التمرتاشي (ت ١٠٠٤ هـ)، المكتبة النعمانية - بديوبند (الهند).
- الدر المختار (مع رد المحتار): للفقيه علاء الدين الحصكفي (ت ١٠٨٨ هـ)، المكتبة النعمانية - بديوبند (الهند).
- الرّبا (باللغة الأردية): للأستاذ أبي الأعلى المودودي (ت ١٣٩٩ هـ)، مكتبة الجماعة الإسلامية المركزية - دهلي.
- رد المُحتار (شرح الدر المختار): للعلامة ابن عابدين الشامي (ت ١٢٥٢ هـ)، المكتبة النعمانية - ديوبند (الهند).

ـ السير الكبير مع شرحه للسرخسي: للإمام محمد الشيباني (ت ١٧٩ هـ) لشمس الأئمة السرخسي (ت ٢٩٠ هـ)، دائرة المعارف النظامية ـ حيدرآباد (الهند) ـ الطبعة الأولى. .
ـ الطرق الحكمية: للحافظ شمس الدين ابن قيّم الجوزيّة (ت ٧٥١ هـ)، مكتبة النهضة ـ مكة المكرمة.
ـ عزيز الفتاوى (جزء من مجموعة الفتاوىٰ لدار العلوم بديوبند): للمفتي بدار العلوم الأسبق عزيز الرحمٰن (ت ١٣٤٧ هـ)، المكتبة الإمدادية ـ ديوبند الهند.
ـ العناية (شرح الهداية) على هامش فتح القدير: للفقيه أكمل الدين البابرتي (ت ٧٨٦ هـ)، المطبعة الكبرىٰ الأميرية ببولاق ـ مصر.
ـ الفتاوىٰ التاتارخانية: للفقيه عالم بن علاء الدين الأنصاري (ت ٧٨٦ هـ)، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدرآباد (الهند).
ـ الفتاوى الرحيمية (باللغة الأردية): للمفتي الكبير السيد عبد الرحيم الكجراتي، المكتبة الرحيمية ـ سورت (الهند).
ـ فتاوى قاضي خان: للإمام فخر الدين حسن ابن منصور قاضي خان (ت ٥٩٢ هـ)، مطبع ايشيائك ليتهوكرافي ـ كلكتة ـ (الهند).
ـ الفتاوىٰ الهندية (العالمكيرية)، رتبها نخبة من العلماء بأمر الأمبراطور أورنك زيب عالمكير، المطبعة الكبرى الأميرية ـ بولاق ـ مصر ١٣١٠ هـ.
ـ فتح القدير: للمحقق كمال الدين ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ)، المطبعة الكبرىٰ الأميرية ببولاق ـ مصر ١٣١٦ هـ.
ـ فقه الزكاة: للفقيه المحقق الدكتور يوسف القرضاوي، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت (لبنان).
ـ القِنية: للإمام مختار بن محمود الزاهدي (ت ٦٥٨ هـ)، مطبع مهانندية ـ كلكتة (الهند) ١٣٤٥ م.
ـ مجمع الأنهر: للفقيه عبد الرحمن بن شيخ محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده (ت ١٠٧٨ هـ)، المطبعة العثمانية ـ مصر (١٣٣٧ هـ).
ـ مجموعة الفتاوى لابن تيمية: لشيخ الإسلام العلّامة ابن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨ هـ)، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان ـ تصوير ١٣٩٨ هـ الطبعة الأولىٰ.

- مجموعة فتاوى دار العلوم المبوبة الكبيرة: للمفتي بدار العلوم الأسبق عزيز الرحمٰن، ناشر - اهتمام دار العلوم (ديوبند).
- مجموعة فتاوى عبد الحي: للفقيه الأكبر العلامة عبد الحي الفرنجي محلي (ت ١٣٠٤ هـ)، مطبع يوسفي لكنؤ ١٣٣٠ هـ (الهند).
- معجم الفقه لابن حزم الظاهري: للإمام محمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، طبع دمشق.
- المغني: للإمام موفق الدين ابن قدامة الحنبلي (ت ٦٣٠ هـ)، دار الكتاب العربي ١٣٩٣ هـ.
- مكتوبات شيخ الإسلام (رسائل شيخ الإسلام) - أكثرها باللغة الأردية -: لشيخ الإسلام المحدث الكبير السيد حسين أحمد المدني (ت ١٣٧٧ هـ)، المكتبة الدينية بديوبند (الهند).
- الموافقات: للإمام إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، دار المعرفة - بيروت (لبنان).
- الهداية: للإمام برهان الدين المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ)، المكتبة الرحيمية - ديوبند (الهند).

الفهرس

● **كلمة المؤلف** ٥

● **الفوائد المصرفية وربويّتها وحكم الانتفاع بها** ٩

الربا في السنّة ١٠

النظام المصرفي يقوم على الربا ١١

لا فرق بين أنواع الربا في الحكم الشرعي ١١

المصرف ضرورة اقتصادية، فما هو حكم الشرع في الضرورات؟ ... ١٣

ما هي الضرورة والمشقة؟ ١٤

تقسيم السيوطي وابن نُجَيْم المشقة إلى نوعين ١٤

الضرورات التي تبيح المحظورات ١٥

هل التعامل مع المصارف ضرورة كل إنسان؟ ١٦

التعامل مع المصارف للتجارة الخارجية ١٧

التعامل مع المصرف لأجل الرحلة للحج ١٨

الحكم على شيء «بالضرورة» و«الحاجة» موكول إلى جماعة العلماء
الربانيين ١٩

حكم الفوائد المصرفية العامة ٢١

فتوى علماء الهند قبل نصف عام ٢٢

الحل الصحيح الناجع لهذه القضية ٢٥

الإجابة على سؤال ٢٧
لا يُنفق المال الحرام إلا على الفقراء ٣١
كلمة مهمة ٣٣
● **وجهة نظر حول الحكم الشرعي لحق التصنيف والتأليف** .. ٣٦
بيع حق التصنيف ٣٧
أخذ العوض على الاستفادة من التأليف ٤٠
الوراثة في حق التصنيف ٤٠
بيع حق الوراثة ٤٠
بيع حق الطبع ٤١
خلاصة البحث ٤٤
● **بحث في بيع الحقوق المجردة** ٤٦
● **حكم الشريعة الإسلامية في التداوي بالأشياء النجسة ودم الإنسان** ٤٩
حكم أجزاء الإنسان ٥٢
إدخال دم غير المسلم في جسم المسلم ٥٦
تعاطي الدم الإنساني ٥٦
ما هي الضرورة؟ ٥٨
المشقة تجلب التيسير ٥٩
● **حكم الشريعة الإسلامية في زرع الأعضاء الإنسانية** ٦١
استعمال عضو الإنسان الحيّ ٦١
استعمال أعضاء الميت ٦٥
حكم التشريح لجسم الإنسان الميت ٦٦
هبة الأعضاء الإنسانية ووصيتها ٦٧
الترقيع وعواقبه الوخيمة ٦٧

الترقيع يحدث مشكلة شرعية ٦٨
● **طفل الأنبوب والشريعة الإسلامية** ٦٩
تلقيح مادة الرجل بمادة امرأة أجنبية حرام ٦٩
روح الشريعة الإسلامية في هذه المسألة ٧٠
تلقيح مادة الزوجين ٧١
● **مطالبة الجهاز أو النقود في ضوء الشريعة والتجارب** ٧٣
● **أمور مهمة لدراسة مسألة رؤية الأهلة** ٨٢
مكانة العقل في الإسلام ٨٧
● **أمور مهمة لدراسة مسألة رؤية الهلال** ٩١
● **هل يمكن رؤية الهلال في العالم كله في يوم واحد ؟** ٩٨
● **حول مشكلة لحوم الأضاحي في الحج** ١٠١
● **المراجع والمصادر** ١١٠